Dictionnaire Apologétique

DE LA

Foi Catholique

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays
Copyright by Gabriel **BEAUCHESNE & Cie**. — 1911.

Dictionnaire Apologétique
de la
Foi Catholique

Ref
BX
841
D6
1911
v. 3

contenant les preuves de la Vérité de la Religion

et

les Réponses aux objections tirées des Sciences humaines

Quatrième édition entièrement refondue

SOUS LA DIRECTION DE

A. D'ALÈS

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Avec la collaboration d'un grand nombre de Savants Catholiques

---

TOME III

LOI ECCLÉSIASTIQUE — PENTATEUQUE ET HEXATEUQUE

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXVI

Tous droits réservés

Dictionnaire Apologétique

DE LA

Foi Catholique

LOI ECCLÉSIASTIQUE[1]. — *Ses caractères :* I. *Evolution ;* II. *Transcendance.*

Pour opérer la sanctification du monde, Dieu se sert d'éléments créés, parfois assez vulgaires, auxquels Il communique son inspiration ou sa force, et qu'Il transforme en instruments de ses desseins. L'Eglise, mue par le Saint-Esprit, imite dans son action ces procédés divins. Obligée de se donner, pour le bien des fidèles, une discipline, des lois, une vie juridique, elle ne craint pas de laisser pénétrer chez elle quelques institutions ou usages d'origine profane ; mais elle purifie ces apports, les élève à sa hauteur, et leur assure une efficacité nouvelle. Cette double vérité commande tout le développement du droit canon. L'Église, en construisant son droit, emploie pour partie les éléments que lui fournit le milieu où elle évolue, mais en même temps elle leur communique quelque chose de sa transcendance.

I. Évolution du droit canon. — Le christianisme naquit au sein de l'Empire romain, immense État providentiellement préparé pour abriter le berceau de Notre-Seigneur et recevoir le germe de son œuvre. Quoique persécutée, l'Église se modela dans une certaine mesure sur la puissante machine qui la broyait. Le Christ, il est vrai, lui avait tracé les grandes lignes de sa constitution ; en faisant des Apôtres les pasteurs du troupeau, et de Pierre le chef du collège apostolique, il avait créé l'épiscopat et la papauté. Mais les détails d'exécution restaient à préciser, et c'est sur cette organisation concrète du gouvernement ecclésiastique que l'organisation de l'Empire exerça une influence réelle, contenue d'ailleurs dans des limites qu'il est difficile de déterminer. (*Corpus Juris, Decreti I^a pars, Dist.*, LXXX, c. I, c. 2 ; cf. PHILLIPS, *Kirchenrecht*, t. II, § 68, p. 20 *sqq.* ; WERNZ, *Jus Decretalium*, 2ᵉ éd., t. II, § 715, p. 483.) La division politique du territoire en cités, en provinces, en diocèses, en préfectures, fournit un cadre auquel s'adaptèrent naturellement les circonscriptions ecclésiastiques. De même que l'Église institua, à côté des fêtes païennes et souvent aux mêmes jours, ses solennités à elle et son culte, qui finirent par supplanter les antiques superstitions, de même elle établit, parallèlement à la hiérarchie laïque des présidents, des vicaires, des préfets du prétoire, sa hiérarchie toute religieuse d'évêques, de métropolitains, de primats, de patriarches, et quand la première eut croulé sous le flot des invasions barbares, l'autre resta debout par la vertu du Christ.

Libre, à partir de Constantin, de se développer largement, forcée par la disparition de l'Empire de se suffire à elle-même sous tous les rapports, l'Église dut se pourvoir d'un régime juridique complet ; et comme ses clercs admiraient profondément tout ce qui restait de la culture romaine, comme elle-même, dans le système de la personnalité des lois, vivait selon la loi romaine (secundum legem romanam, quam Ecclesia vivit, *Lex Ripuariorum*, LVIII, § 1), le droit qu'elle élabora se trouva tout pénétré d'éléments romains. Si elle avait grandi à une autre époque ou dans d'autres régions, elle se serait assimilé une technique différente ; mais Dieu l'ayant placée dans le milieu romain, c'est cette civilisation qu'elle utilisa. Tantôt elle canonisa purement et simplement les règles qu'avaient tracées les empereurs ou les jurisconsultes classiques (Cf. BENOIT XIV, *De Synodo dioecesana*, L. IX, c. X ; LAURIN, *Introductio in Corpus Juris canonici*, Appendix, § 20, p. 262), tantôt elle s'inspira de leurs décisions pour légiférer de son chef (Cf. LAURIN, *loc. cit.*, p. 263 ; WERNZ, *loc. cit.*, t. I, § 195, II, p. 296). Le droit romain fut reçu, devant ses tribunaux, comme source subsidiaire générale : c'est à lui, quand les canons se taisent, que les juges d'Église doivent emprunter leurs solutions (X. V, 32, c. 1 ; cf. BOUIX, *De Judiciis*, t. I, p. 19 *sqq.* ; LAURIN, *loc. cit.*, p. 263 ; WERNZ, *loc. cit.*, t. I, p. 297). Par cette voie, la procédure romaine fut transportée dans le domaine ecclésiastique, et devint la procédure canonique (Voir par exemple saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Epist.*, L. XIII, *ep.* XLV ; *P. L.*, t. LXXVII, col. 1294 *sqq.* ; cf. BOUIX, *loc. cit.*, p. 21 ; DEVOTI, *Institutionum canonicarum* Lib. IV, tit. I, § 5, t. II, p. 220) ; le système romain des contrats fut adopté par les archidiacres ou les évêques, sauf modifications de détail, comme l'expression merveilleusement exacte et fine de la justice (Cf. WERNZ, *loc. cit.*, t. III, § 228, IV, p. 232). Beaucoup d'infiltrations du même ordre amenèrent des éléments romains jusque sur des terrains où l'Église édifiait des constructions originales. Pour n'en citer qu'un exemple, la parenté légale née de l'adoption devint, grâce aux souvenirs de la jurisprudence impériale, un empêchement au mariage chrétien (C. XXX, qu. 3,

1. L'auteur de ces considérations, disparu au cours des combats d'août 1914, n'a pu écrire l'article qu'il destinait au *Dictionnaire apologétique*. C'est aux *Etudes* (20 avril 1914) que nous empruntons l'expression d'idées qui lui étaient chères, certain de remplir ainsi le vœu de ce bon ouvrier. Quelques phrases, écrites par lui au présent, seraient aujourd'hui à mettre au passé.
N. D. L. D.

330220

c. I, c. 6; cf. Benoit XIV, *loc. cit.*, L. IX, c. x, n. 3-5).

Il est vrai qu'on relève également quelques traces d'influences germaniques dans la formation du droit de l'Eglise latine : pour compter les degrés de parenté qui font obstacle au mariage, le mode de calcul cher aux Barbares prévalut (C. xxxv, qu. 5, c. 2. Cf. Wernz, *loc. cit.*, t. IV, n. 409, tit. xvii, nota 40, p. 251 *sqq.*); les cojureurs, les purgations par le serment des vieilles coutumes teutoniques (Cf. Esmein, *Histoire du droit francais*, 5ᵉ éd., p. 59, 93 *sqq.*) fournirent plus d'un trait à la *purgatio canonica* (Cf. Devoti, *loc. cit.*, l. III, tit. ix, § 26, nota 3; t. II, p. 110); le *testimonium septimae manus* (C. xxxiii, qu. 1, c. 2; X. iv, 15, c. 5, c. 7; cf. Esmein, *le Mariage en droit canonique*, t. I, p. 251; Wernz, *loc. cit.*, t. IV, n. 344, tit. xiii, p. 144), ce recours à sept témoins qui garantissent sur certains points délicats la bonne foi des époux, suggéré par des traditions populaires imprégnées de germanisme, passa dans les usages des cours de chrétienté. Mais ce ne sont là que des détails : l'ensemble, le fond, l'essentiel du droit canon appartient à la civilisation latine, et on peut dire, en s'en tenant aux grandes lignes, que dans l'Eglise d'Occident, tout ce qui n'est pas divin, est romain.

Le développement du droit canon se poursuivit par les mêmes procédés que celui du droit romain. Fut-ce une imitation voulue, ou simplement l'effet d'une rencontre fortuite? Il est malaisé de le décider. En tout cas, les Décrétales des papes rappellent étrangement, dans la forme, les rescrits des empereurs; de part et d'autre, des solutions d'espèce deviennent, comme nous dirions aujourd'hui, des arrêts de principe, et prennent l'autorité d'un règlement applicable à tous les cas semblables. Le Décret de Gratien éveille le souvenir du Digeste : dans chacun de ces deux recueils s'accumule une masse énorme de textes, de provenance très diverse, dont la conciliation n'est pas toujours facile. Les Décrétales de Grégoire IX font pendant au Code de Justinien : des deux côtés nous sommes en présence d'une collection authentique, dont les éléments sont sanctionnés par l'autorité suprême. Plus tard, on joindra au Décret et aux Décrétales des compilations postérieures, et l'ensemble formera le *Corpus juris canonici*, comme l'addition des Novelles au Digeste et au Code avait achevé de constituer le *Corpus juris civilis*.

Le droit canon atteignit ainsi un haut degré de perfection. Il s'était assimilé le meilleur des législations profanes, surtout du droit romain, qui savait si habilement satisfaire les exigences de l'équité et les besoins sociaux; il avait épuré ces emprunts au souffle de la doctrine et de l'esprit chrétiens; surtout il les avait complétés et développés. Au treizième siècle, l'Eglise est en possession d'un système juridique hors de pair, supérieur à toutes les institutions temporelles de la même époque. Non seulement il les dépasse par l'élévation morale que lui assurent le contact du dogme et la protection de la Providence, mais de plus, au point de vue purement technique, il se recommande par des mérites qui sont à cette date son apanage exclusif : les sources dont il dérive sont des recueils qui égalent en précision et en clarté ce qu'on connaît alors de plus accompli, les compilations justiniennes; la synthèse doctrinale qui le résume, tissée par les glossateurs autour de chaque mot du Décret ou des Décrétales, déroule, comme une tapisserie d'un coloris bien fondu, la suite de ses théories logiques et cohérentes. Aucune autre société ne pouvait alors mettre en ligne un droit plus parfait. Les seigneuries entre lesquelles se partageait le monde féodal vivaient sur des coutumes lentement élaborées : ici, simple modification des pratiques romaines; ailleurs, produit d'un vieux fond germanique fécondé par le christianisme; souvent, sans doute, elles aboutissaient à une jurisprudence très heureuse, bien adaptée aux besoins du peuple, originale, naïve et belle (voir surtout Beaumanoir, *Coutumes de Beauvoisis* [1283]), mais qui n'avait en définitive ni l'unité ni la solidité de la grande construction canonique. On eût dit des demeures gracieuses ou commodes, au pied d'une magnifique cathédrale.

Les civilisations profanes sont allées de l'avant. Sur le terrain juridique, leur marche fut lente, et les vraies améliorations ne s'effectuèrent que péniblement. Pour me borner à la France, malgré la rédaction des coutumes au quinzième et au seizième siècle, malgré les grandes ordonnances de nos derniers rois, malgré le travail doctrinal de Domat, de Pothier et de leurs émules, notre droit, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, resta dans un désordre peu accessible et chaotique. Le Code civil réalisa un immense progrès. Réserve faite de quelques dispositions qu'une conscience droite ne peut pas approuver, il faut convenir que c'est un chef-d'œuvre, admirable de clarté, de logique et de sens pratique. Les autres codes français ne lui sont guère inférieurs. Au cours du dix-neuvième siècle, la plupart des États de l'Europe occidentale réformèrent leur législation sur ce type; les spécialistes en ont étudié et discuté la doctrine, puis ils ont proposé des conceptions plus neuves, plus hardies, dont quelques-unes se sont déjà fait recevoir en pratique, surtout dans le Code civil qui régit l'Allemagne depuis 1900. Il serait curieux de rechercher dans quelle mesure ces mouvements divers procédèrent de l'esprit chrétien, et ce que les rédacteurs des lois modernes ont emprunté aux traditions canoniques. Sans m'arrêter à cette étude qui déborderait le cadre du présent article, je remarque que l'Eglise connaît les transformations récentes du droit et qu'elle s'y intéresse, défiante sans doute des nouveautés qui compromettraient les principes, mais sympathique à tous les perfectionnements inoffensifs. Elle se rend compte qu'à l'heure actuelle la technique juridique profane l'emporte en plusieurs points sur les procédés et le style que, de génération en génération, se transmettaient les canonistes, et elle est décidée à profiter de toutes les innovations qu'a justifiées l'expérience des sociétés laïques. L'œuvre législative de Pie X, qui est immense, révèle cette tendance, et ce pontificat, qu'on représente volontiers comme conservateur à outrance, est au contraire, en matière juridique, un des plus résolument novateurs qu'ait jamais connus la Curie.

Dès la première année de son règne, Pie X créa une commission chargée de préparer une codification générale du droit ecclésiastique (Motu proprio *Arduum sane*, 19 mars 1904, *Acta Sanctae Sedis*, t. XXXVI, p. 549). Cardinaux et consulteurs se mirent à l'œuvre; après dix ans de travail, on est sur le point d'aboutir. C'est l'effort législatif le plus gigantesque qui ait été tenté depuis Justinien : l'Eglise catholique, c'est-à-dire une société vaste comme l'univers, dont l'action disciplinaire s'étend aux objets les plus disparates et prend les formes les plus variées, entreprend de remanier et de fondre en un corps unique, non pas seulement, comme l'ont fait la plupart des Etats, celles de ses lois qui se rapportent à des matières de même ordre, mais tout l'ensemble si bigarré de ses statuts!

Déjà des fragments considérables, détachés du code futur, ont été promulgués, soit pour réaliser immédiatement des réformes attendues, soit pour

mettre à l'essai telle ou telle mesure. Or, l'étude de ces décrets montre que leurs auteurs, tout en perfectionnant le droit canon par ses méthodes propres, n'ont pas dédaigné de chercher du côté des institutions civiles ce qu'elles pouvaient leur suggérer en fait de progrès de bon aloi.

Ainsi l'Eglise reste fidèle à sa méthode traditionnelle : prenant son bien partout où elle le trouve, elle butine parmi les civilisations profanes, je ne dis pas toute sa technique juridique, mais une partie des éléments à l'aide desquels elle élabore cette technique. Seulement — et c'est ici qu'apparaît la note spécifique du droit canon — elle adapte ces emprunts à sa nature et à son but ; elle les anime de son esprit et leur imprime son cachet divin.

II. **Transcendance du droit canon.** — Le concile du Vatican (Sess. III, cap. 3, Denzinger-Bannwart, n. 1794) énumère les traits qui distinguent l'Eglise catholique : immutabilité, sainteté, fécondité en toutes sortes de biens... Inhérentes à sa vie, ces propriétés pénètrent son action et en caractérisent toutes les manifestations, à des degrés et avec des nuances variables selon les terrains où elle opère. Quoi qu'elle entreprenne, son œuvre trahit toujours quelque chose de ses perfections intimes. Le droit canon en porte donc, lui aussi, le reflet, tantôt plus obscur et tantôt plus brillant, mais toujours reconnaissable. Quiconque étudie sérieusement le développement de cette discipline, y découvre les signes de la véritable Eglise, traduits en langage technique, visibles dans la mesure et sous la forme qui conviennent aux constructions juridiques.

1° — C'est d'abord l'*immutabilité*. Lorsqu'une institution n'est que l'expression d'un dogme ou la réalisation concrète des lois fondamentales imposées par Notre-Seigneur à son Eglise, il est clair que l'institution gardera à travers les siècles, sous des modifications accidentelles, une permanence essentielle, et ce phénomène prend un relief saisissant, si on lui oppose les vicissitudes dont se compose l'histoire des sociétés temporelles.

Depuis le début de notre ère, l'organisation politique de l'Europe fut plusieurs fois bouleversée. Après la chute de l'Empire romain, l'Occident se morcelle en une multitude de domaines indépendants : chaque baronie devient une souveraineté. Puis, peu à peu, de la réunion de ces seigneuries se forment les Etats modernes, où domine un pouvoir central devant qui toutes les autorités féodales finissent par disparaître. Au milieu de ces sociétés qui passent, seule l'Eglise demeure et garde intacte sa constitution. Sans doute, elle connut des fluctuations superficielles, qui firent varier chez elle l'exercice réel et concret du pouvoir : aux origines et pendant tout le moyen âge, les évêques, au moins en général, jouissaient pratiquement d'une indépendance assez large, et quelques-uns ne subissaient que peu l'influence de Rome ; plus tard, un mouvement de centralisation se dessinant dans l'Eglise comme dans les Etats, l'intervention du pape fut plus fréquente et plus efficace à l'intérieur des diocèses [Cf. Wernz, *loc. cit.*, t. II, n. 740 *sqq.* (désignation des évêques) ; n. 853 (conciles provinciaux) ; n. 760 (voyage *ad limina*) ; n. 329 *sqq.* (réserves) ; n. 593, etc.]. Mais ces variations de fait n'empêchent pas que le régime organique de l'Eglise ne soit resté identique en substance ; même aux heures les plus féodales, je veux dire les plus favorables au démembrement de la souveraineté, on reconnaissait au Pape le primat, non seulement d'honneur, mais aussi de juridiction, qui fait de lui le juge d'appel de toute la chrétienté, le pasteur des pasteurs et l'évêque des évêques. Quand ensuite s'évanouit la féodalité terrienne, elle n'entraîna pas dans sa ruine l'épiscopat, qui garda sa dignité et ses droits, en sorte que, seule en Europe depuis dix-neuf siècles, l'Eglise a conservé sa constitution : c'est toujours une monarchie absolue, tempérée toutefois par l'existence nécessaire de l'aristocratie épiscopale.

La même stabilité se retrouve dans les institutions qui sont en connexion intime avec le dogme : tel surtout le mariage. Quand le pouvoir civil s'avise de légiférer sur ces matières, des revirements incessants détruisent l'une après l'autre ses pauvres élucubrations. Qu'il me suffise d'énumérer les lois qui, en France, depuis 1789, ont successivement réglé la question du divorce (Cf. Viollet, *Histoire du droit civil français*, 2e éd., p. 447 *sqq.*). Le décret des 20-25 septembre 1792 admit le divorce par consentement mutuel, ou même à la requête d'un seul époux, pour incompatibilité d'humeur. Le décret du 4 floréal an II rendit le divorce plus facile encore, puis celui du 15 thermidor an III en revint au régime de 1792. Une loi de l'an V imposa quelques délais à l'époux trop pressé de quitter son conjoint. Le code de 1804 permit le divorce, mais moins largement que les textes antérieurs : l'incompatibilité d'humeur ne suffisait plus à y donner droit. La loi du 8 mai 1816 supprima le divorce ; celle du 27 juillet 1884 le rétablit ; celle du 18 avril 1886 en modifia la procédure ; les deux lois du 15 décembre 1904 et du 13 juillet 1907 favorisèrent le second mariage des époux divorcés... Et pendant ce temps, l'Eglise reste fidèle à son inflexible tradition : le mariage est toujours à ses yeux ce qu'il était pour Notre-Seigneur (*Matt.*, v, 32 ; XIX, 9 ; *Marc.*, X, 11, 12 ; *Luc.*, XVI, 18) et pour saint Paul (I *Cor.*, VII, 10 *sqq*) : l'union indissoluble d'un seul homme et d'une seule femme. Jamais sa législation universelle ne s'est écartée de cette conception [Cf. Esmein, *le Mariage en droit canonique*, t. I, p. 64 *sqq.*; t. II, p. 45 *sqq.* (érudit, parfois inexact) ; Wernz, *loc. cit.*, t. IV, n. 696, p. 605 *sqq.*] ; elle en maintient constamment toutes les conséquences, quelque prière qu'on lui adresse en sens contraire, quelque intérêt qu'elle ait parfois à se montrer complaisante.

Lorsque l'immutabilité du dogme ne commande pas directement la permanence de la discipline, l'histoire de celle-ci ne présente évidemment pas la même fixité ; elle révèle toutefois un esprit de suite dont on trouverait difficilement l'équivalent ailleurs. Certains chapitres du droit canon confondent leur origine avec celle du christianisme ; dès les premiers siècles, l'esquisse en fut ébauchée ; puis les contours se sont précisés, ils ont subi quelques retouches de détail, mais l'ensemble du dessin garde l'aspect primitif. Ainsi en est-il des règles relatives à la vie privée des prêtres. De très bonne heure, en Occident, on tend à leur demander deux choses : le célibat et l'abstention des affaires séculières. Autour de ces prescriptions fondamentales, se développe un réseau de mesures secondaires, qui appliquent les principes et en facilitent l'observation : formation précoce et prolongée des candidats aux Ordres, obligation pour le clergé de porter des vêtements modestes comme forme et discrets comme couleur, interdiction de se mêler aux divertissements trop profanes, de fréquenter les tavernes, de porter les armes, de faire du commerce, etc. Ces dispositions se transmettent, à travers les âges, de concile en concile et de pontife en pontife ; il y a là comme une tradition disciplinaire, une *pars tralatitia* de l'édit canonique que les pasteurs confirment les uns à la suite des autres, presque dans les mêmes termes. C'est que l'idéal du prêtre ne varie pas : à toute époque, ce doit être l'homme de Dieu, intermédiaire entre le ciel et la

terre, dégagé des préoccupations temporelles, chaste comme la Vierge mère, parce que, comme elle, il rend présent et donne au monde l'Hostie sans tache. L'Ecriture sainte suggérait les traits qui conviennent au sacerdoce : « Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur, il cherche à plaire au Seigneur; celui qui est marié a souci des choses du monde » (I *Cor.*, vii, 32-33). « Le soldat de Dieu ne s'embarrasse pas d'affaires séculières » (II *Tim.*, ii, 4). Je traduis d'après la Vulgate, et non d'après l'original grec, parce que c'est sous sa forme latine que ce texte exerça son influence sur la discipline occidentale. Le Saint-Esprit fit en sorte que, dans la conscience du peuple et surtout des pasteurs, le type du vrai prêtre devînt très net et ne subît plus de déformations. De là, dans la législation canonique, la persistance d'ordonnances périodiquement renouvelées, se répétant d'âge en âge comme un écho qui se prolonge et rebondit sans fin. Au total, la discipline ecclésiastique est en général plus fidèle à elle-même, moins sujette à de brusques volte-face, que ne le sont la plupart des législations profanes.

2° — Plus encore que l'immutabilité, la *sainteté* de la société chrétienne se manifeste dans son droit, à telle enseigne que cette note de la véritable Eglise ne peut être bien comprise qu'après une étude de ses lois et de leurs effets.

Négativement, d'abord, jamais les Papes, les conciles ni la coutume n'imposèrent au monde catholique aucune mesure contraire à la morale. Si des déviations ont pu se produire dans les règlements locaux, elles n'ont pas fait fléchir la discipline universelle. Il est à peine besoin de rappeler que les législateurs laïques ne sont pas toujours aussi scrupuleux, et c'est pourquoi l'Eglise, avant de leur emprunter leurs créations, a soin de les vérifier et de les choisir. Elle ne permet aux sources profanes de mêler leurs eaux au fleuve canonique qu'après épuration et filtrage. Ainsi l'admiration naïve et enthousiaste des clercs pour le droit romain ne les entraîne jamais jusqu'à canoniser la notion antique de l'esclavage, d'après laquelle les *servi* et les *mancipia* étaient des choses, non des personnes (Gaius, ii, 14 : Est etiam alia rerum divisio : nam aut mancipi sunt aut nec mancipi. Mancipi sunt... servi et ea animalia quae collo dorsove domari solent... Cf. *Dig.*, IV, v, fr. 3, 1; L, xvii, fr. 32). L'Eglise, au contraire, a toujours reconnu que les esclaves, sujets de droits, étaient capables de contracter un mariage valide (cf. *Philosophumena*, IX, xii, *P. G.*, XVI, 3386; C. xxix, qu. 2, c. 1, 2, 6; Paul Allard, *Les Esclaves chrétiens*, l. II, chap. iv; *Dict. apol.*, v° Esclavage, col. 1477, 1486; Dutilleul, *Dict. de théol. cathol.*, v° Esclavage, col. 468), et l'on sait assez que ce fut en grande partie grâce à son influence que s'opéra leur émancipation progressive. (Paul Allard, *Les Esclaves chrétiens*, Résumé et Conclusion. *Dict. apol., passim;* Dutilleul, *loc. cit.*, col. 476 *sqq*).

Le régime des contrats, tel que l'avaient organisé les jurisconsultes classiques, était dans l'ensemble une œuvre de justice; tout n'y était cependant pas irréprochable; aussi l'Eglise, en l'adoptant, prit-elle soin de l'amender : elle prohiba l'usure, et même la stipulation d'intérêts à quelque taux que ce fût (D. xlvii, c. 2, 5; C. xiv, qu. 4, c. 2, c. 8; X. v, 19, etc.), alors que la République et l'Empire avaient admis le prêt à 12 p. 100 (Cf. F. Baudry, *Dictionnaire des antiquités*, v° *Foenus*, p. 1226; Cuq, *Institutions juridiques des Romains*, t. II, p. 387); elle s'affranchit du formalisme, trait essentiel de la technique romaine qui, en principe, refusait de sanctionner les conventions non revêtues des solennités légales ou ne rentrant pas dans certains cadres (Dig. II, xiv, fr. 7, § 4 : Nuda pactio obligationem non parit. Cf. XIX, v, fr. 15), et elle reconnut la force obligatoire des simples pactes, « si nus qu'ils fussent » (X. i, 35, c. 1 : Pacta quantumcumque nuda servanda sunt; c. 3. Cf. Viollet, *loc. cit.*, p. 600).

N'exagérons rien cependant, et n'allons pas nous imaginer l'Eglise, dès les premières années de son existence, fulminant l'anathème contre tous les abus. Ellle y eût inutilement compromis son autorité naissante. Elle prit donc souvent le parti de se taire, et s'inclina parfois devant des situations étranges, qu'elle n'était pas encore à même de réformer. Mais les textes montrent que jamais ses canons universels n'approuvèrent la moindre infraction au droit naturel, et qu'elle s'efforça peu à peu de ramener les peuples au strict respect de la morale.

Il y a plus : le droit canon, considéré dans son ensemble et surtout dans ses statuts les plus originaux, les plus spécifiquement ecclésiastiques, représente un immense effort pour promouvoir la vertu, disons mieux, la sainteté, et parfois l'héroïsme. Ce n'est en définitive qu'un des instruments dont se sert l'Eglise pour faire son œuvre au milieu du monde, c'est-à-dire pour le sanctifier et le sauver. Cette action est efficace, et si elle ne réussit pas à supprimer tous les vices, elle contribue du moins à élever sensiblement le niveau moral de l'humanité.

Voici, en premier lieu, les empêchements de mariage. L'énumération en est longue, la casuistique compliquée, et de nombreux évêques, au concile du Vatican demandèrent des simplifications (*Coll. Lac.*, t. VII, col. 842, 873, 877, 880 *sqq.*, 882, etc.). N'empêche que cette législation procède de pensées très hautes, et qu'elle concourut à donner aux fidèles une grande idée du contrat matrimonial. On respecte davantage un acte que l'Eglise entoure de précautions si multipliées; une retenue salutaire préside aux relations de famille, quand les jeunes gens que rapproche la parenté ou l'alliance n'ont plus l'espoir de réparer par une union légitime les fautes que leur suggérerait la passion (Cf. *Instr. Card. Rauscher*, 4 mai 1885, § 81, *Coll. Lac.*, t.V, col. 1297).

La discipline à laquelle est soumis le clergé mérite une attention spéciale. J'en ai dit un mot déjà pour en indiquer la stabilité; il est temps d'en remarquer la sainteté. Tous les Etats donnent des instructions à leurs agents; mais que leur demandent-ils? L'exactitude à bien remplir leurs devoirs professionnels, peut-être une certaine tenue extérieure, un décorum de bon ton, et c'est tout. Aucun gouvernement ne pénètre dans la vie privée de ses fonctionnaires; aucun n'ose leur prescrire d'être des saints. L'Eglise a cette audace. Elle impose à ses ministres un statut légal qui les saisit dans le détail intime de l'existence; elle exige d'eux des vertus très supérieures à celles du commun : chasteté parfaite, fidélité à la prière quotidienne prolongée, charité qui distribue en bonnes œuvres tout le superflu des revenus du bénéfice, sans jamais thésauriser (*Conc. Trid.*, Sess. xxv, *de Ref.*, c. 1). Pour fixer ce régime, des Décrétales sont insérées au *Corpus juris* sous des rubriques significatives : *De vita et honestate clericorum* (X. iii, 1), *De cohabitatione clericorum et mulierum* (X. iii, 2), *Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant* (X. iii, 50)... Ces titres sont mêlés à ceux qui règlent les contrats ou la procédure en s'inspirant des antécédents romains : *De pactis*, (X. i, 35), *De litis contestatione* (X. ii, 5), *De testamentis* (X. iii, 26)... On y retrouve la langue des jurisconsultes païens, presque leur style; au premier abord, on pourrait croire tous ces fragments signés de Gaïus ou de Papinien; mais dès qu'on s'y arrête, on y reconnaît, coulée dans le moule juridique,

une doctrine morale que ne soupçonnaient pas les anciens. L'Eglise n'a copié leurs procédés que pour les faire servir à ses fins à Elle, et pour réaliser un idéal nouveau.

Montons encore d'un degré. Les Ordres religieux « représentent, dit Léon XIII (Lettre à S. Em. le cardinal archevêque de Paris, *Au milieu des consolations*, 23 déc. 1900, *Acta S. S.*, t. XXXIII, p. 360), la pratique publique de la perfection chrétienne ». Leurs membres se vouent, selon les conseils de l'Evangile, à l'abnégation totale d'eux-mêmes par la pauvreté, la chasteté, l'obéissance. Il leur arrivera de se laisser aller à des défaillances; mais l'état de vie dans lequel ils sont engagés les oblige à tendre vers les sommets; l'essence de ce *status*, c'est de mortifier constamment l'inclination naturelle de l'homme vers les biens créés pour établir en son cœur le règne de l'amour divin : conception grandiose et austère, qui semble dépasser les forces moyennes de l'humanité et échapper par là même à l'emprise du législateur. Eh bien! l'Eglise a osé en faire l'objet d'une réglementation positive; la vie religieuse existe chez elle à titre d'institution normale, officiellement reconnue et pratiquement organisée. Plusieurs titres du *Corpus*, complétés par d'innombrables documents du Saint-Siège, en réglant le fonctionnement des Ordres et des Congrégations, constituent un véritable code de perfection. Il y a là une législation compliquée, touffue, mais qui réussit à formuler et à coordonner en système juridique les principes d'un renoncement absolu. En vérité, les civilistes ne nous avaient pas habitués à trouver dans les manuels de droit des méthodes de sacrifice, et il faut avouer qu'en passant de leurs ouvrages aux traités canoniques *de Regularibus*, on change d'atmosphère. Les canonistes, comme tous les juristes, aiment les brocards qui condensent en peu de mots une théorie entière. Parmi ces aphorismes qui voyagent de décrétale en décrétale et de glose en glose, beaucoup expriment une vérité de bon sens ou une sentence d'équité; généralement de provenance romaine (voir, par exemple, le commentaire de Reiffenstuel, *De Regulis juris*), ils sont marqués au coin de la sagesse quiritaire, et servent utilement à résoudre les difficultés courantes en affaires. Quelques-uns, toutefois, rendent un bien autre son : « Tout ce qu'acquiert un moine appartient à son monastère » (Quicquid monachus acquirit, monasterio acquirit. Cf. tous les canonistes *passim*, v. g. Vermeersch, de *Religiosis*, t. I, n. 242); « Le religieux n'a de volonté ni pour le oui ni pour le non » (Religiosus velle vel nolle non habet. Cf. in VI°, 1, 6, c. 27; III, 11, c. 2; III, 12, c. 5). En ces deux phrases, sont résumés les principes du détachement le plus radical : abdication de toute propriété individuelle, immolation de toute volonté propre. Voilà certes des maximes que ni les Sabiniens ni les Proculiens n'avaient mises en circulation; c'est l'enseignement d'une autre école qui se fait entendre ici. L'Eglise a glissé parmi les *Règles de droit* des Pandectes les préceptes ou les conseils de l'Evangile; en recueillant l'héritage juridique de l'Empire, elle a mêlé aux monnaies d'airain qui portent l'image des Césars quelques pièces d'or frappées à l'effigie du Dieu crucifié.

Ainsi le droit canon reflète à sa manière la sainteté de la société qu'il régit. Quelques esprits, toutefois, hésitent à en convenir; sans nier absolument la beauté de nos institutions, ils sont plus attentifs au revers de la médaille. Ne lit-on pas souvent, dans les canons de conciles ou les constitutions du Saint-Siège, l'aveu d'abus lamentables qui n'auraient jamais dû se glisser, semble-t-il, au sein du peuple fidèle? Que de pontifes, au moyen âge, ont gémi sur l'incontinence des clercs (Cf. C. XXXII, *per totum*; X. III, 3 et 4, etc.) et sur la simonie! (Cf. D. 1, qu. 1-7, *passim*; X. V, 3, etc.) Ils prennent des mesures pour remédier au mal, on ne leur obéit pas; leurs successeurs se voient dans la nécessité d'innover les mêmes lois, de les munir de sanctions pénales, et ce n'est qu'après une véritable lutte contre l'inertie ou la malice des sujets que l'autorité finit par faire respecter sa volonté. Un tel spectacle n'est-il pas simplement scandaleux?

Je ne le crois pas. Ceux qui s'étonnent de ces déficits ne paraissent pas se rendre compte des sacrifices que suppose l'observation intégrale des lois ecclésiastiques. Ont-ils réfléchi à la dose de vertu qu'exige des prêtres le célibat, et des moniales la clôture perpétuelle? Or, une partie notable des canons occidentaux est consacrée à urger l'accomplissement de ces grands devoirs. Il est entendu que tout chrétien a le droit de se marier, que toute chrétienne est libre de rester dans le monde; mais, si un jeune homme reçoit le sous-diaconat, il s'engage pour toujours à la chasteté parfaite; si une jeune fille fait profession dans un Ordre cloîtré, elle s'astreint à passer toute sa vie au fond de son couvent, sans en sortir et sans y recevoir personne. Ce sont des lourdes obligations; il faut, pour y rester constamment fidèle, un véritable héroïsme. Et cependant l'Eglise ne craint pas de les sanctionner juridiquement. Ce qui doit nous surprendre, ce n'est pas qu'une pareille discipline se soit heurtée à des résistances plus ou moins passives, c'est qu'elle ait pu néanmoins s'établir et se maintenir pendant des siècles. Rappelons-nous en effet que Notre-Seigneur n'a pas rétabli la nature déchue dans l'intégrité de la justice originelle; les blessures que lui infligea la faute d'Adam ne sont pas encore cicatrisées, et la concupiscence continue de la porter au péché. La Grâce ne détruit pas en nous les tendances mauvaises, mais elle les combat et les dompte. L'Eglise seconde la Grâce; elle prête à ses opérations invisibles le secours d'une action visible, et le droit canon est précisément l'arsenal des armes qu'elle a forgées pour cette guerre. Or, quelles que soient les péripéties de la lutte, elle ne capitule jamais, et c'est cette fermeté qui est admirable. Que de fois n'a-t-on pas tenté, par exemple, d'obtenir du Saint-Siège la suppression du célibat ecclésiastique! Rome s'est constamment refusée à la moindre concession de ce côté, et les adversaires de la chasteté cléricale n'ont réussi qu'à provoquer de la part des pasteurs un redoublement de vigilance. (Cf. v. g. *Conc. Trid*, Sess. XXIV, *De Sacram. Matrim.*, can. 4, 9; Encycl. *Mirari vos*, 15 Aug. 1832, § Hic autem vestram; *Syllabus*, prop. 74, N. B.; Encycl. *Pascendi*, 7 sept. 1907, § Pauca demum superant.) Sur ce point comme sur bien d'autres, l'histoire de l'Eglise est celle d'une réforme perpétuelle; je ne sais rien de plus contraire à la marche ordinaire des choses humaines. En général, les sociétés qui ont commencé à déchoir ne se relèvent plus; l'Eglise, au contraire, sort toujours à son honneur des crises qui l'éprouvent.

Beaucoup d'abus invétérés, enracinés dans les mœurs, ont fini par disparaître, sous l'action de la hiérarchie, favorisée par des circonstances providentielles. La simonie fut la plaie du moyen âge (X. V, 3, c. 39; Innocentius III, *in Conc. Lat.*, IV°, a. 1215. Cf. C. I, qu. 1, c. 7, 28; qu. 3, c. 1, 9, 13; X. V, 3, c. 13, 30, 40, 42; *Extrav. comm.*, V, 1, c. 1, etc.); quelles traces en reste-t-il de nos jours et dans nos régions? La vie privée des prêtres, à certaines époques, était loin d'être irréprochable; actuellement, notre clergé donne l'exemple d'une correction qui laisse peu de prise à la médisance; jamais, je pense, la pureté des mœurs sacerdotales ne mérita mieux qu'aujourd'hui

la vénération publique. J'ai fait allusion déjà à la clôture des moniales; il a fallu des avalanches de bulles et de décrets (Cf. Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, v° *Monialis*, art. 3, 4; Hollweck, *Die kirchlichen Strafgesetze*, § 149, 150, p. 221 *sqq.*), pour en imposer la rigueur; mais le but est atteint. Chacun sait avec quelle fidélité les religieuses des Ordres cloîtrés observent ce point de discipline; bien qu'elles n'aient plus en France de vœux solennels, et que par suite elles échappent à la clôture papale sanctionnée par l'excommunication, elles n'en sont pas moins exactes à tenir fermées les portes de leurs monastères. Nos Carmélites, pour ne parler que d'elles, restent jusqu'à la mort recluses derrière leurs grilles, à moins que la persécution ne les jette sur les chemins de l'exil.

Artisans de réformes efficaces, les textes canoniques sont aussi des témoins qui révèlent le travail de la Grâce dans les âmes. Au dix-neuvième siècle, la vie religieuse se développa magnifiquement; des Instituts nouveaux se fondèrent de toutes parts, beaucoup sollicitèrent l'approbation du Saint-Siège, et soumirent leurs règles au contrôle de la Chaire apostolique. Si fréquents furent ces recours, qu'il devint opportun d'en déterminer la procédure et les conditions; la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers publia en 1901 la méthode qu'elle avait coutume de suivre, en y ajoutant un schéma d'après lequel devraient être rédigées les Constitutions dont on désirerait la confirmation. Rien ne montre mieux que ces *Normae* célèbres, la vitalité de l'esprit chrétien : voilà donc un document juridique rendu nécessaire par une floraison d'Instituts nouveaux, si riche, si spontanée, si variée, qu'il faut la régulariser par voie administrative. On réduit l'ascétisme en articles de code, qui expliquent les moyens de réaliser sans illusion le don complet de soi au service de Dieu et du prochain; sous ces formules brèves et claires, c'est la sainteté même de l'Eglise qui resplendit.

3° — C'est aussi sa *fécondité*, et nous constatons ici un autre signe distinctif de la société que fonda Notre-Seigneur Jésus-Christ. D'après l'enseignement du Concile du Vatican, elle verse sur le monde d'inépuisables bienfaits; c'est un des traits qui révèlent son origine divine, Or, beaucoup de ces bienfaits ont passé par le canal juridique; le droit canon fut un agent de civilisation et de progrès. Les faits signalés jusqu'ici en fourniraient à eux seuls une preuve suffisante. Ils mettent en évidence l'influence moralisatrice de la législation ecclésiastique; peut-on rendre un meilleur service aux nations que de diminuer les crimes et de faire fleurir la vertu sur leur sol? Mais je suis loin d'avoir tout dit, et il est facile d'allonger la liste des avantages dont le monde est redevable à la discipline catholique.

Au moyen âge, les tribunaux des évêques ou des archidiacres sont mieux tenus que ceux des barons laïques; leur procédure est plus raisonnable, leurs sentences sont plus modérées; aussi les fidèles s'empressent-ils d'y porter leurs litiges (Cf. Esmein, *Histoire du droit français*, 5e éd., p. 277.). Les juges d'Eglise deviennent les grands *diseurs de droit* de la chrétienté, et ils font pénétrer dans les rapports sociaux plus de justice et de charité. Au milieu de populations à demi barbares, l'Eglise, par ses institutions et ses lois, concourt à adoucir les mœurs. Elle prescrit la trêve de Dieu (Cf. X. I, 34), punit les tournois meurtriers (Cf. X. v, 13) et le duel judiciaire (Cf. X. v, 14, c. 2; v, 35, c. 1, 2.), réprouve les ordalies (Cf. C. II, qu. 5, c. 7; X. v, 35, c. 3.), et finit par faire triompher des modes de preuve plus humains, même devant les cours séculières (Cf. Esmein, *loc. cit.*, p. 416, 779).

Cette influence salutaire du droit canon sur le milieu ambiant n'appartient pas seulement à l'histoire du passé; c'est encore un fait actuel. Si le divorce, tout inscrit qu'il est dans les lois, reste cependant soumis à des conditions assez restrictives, si la majorité des honnêtes gens continue à le réprouver, c'est à l'Eglise qu'on le doit : qu'elle fasse fléchir, par impossible, la rigueur de ses principes, qu'elle atténue la sévérité de ses prohibitions, et on verrait bientôt la conscience populaire oublier de plus en plus l'inviolabilité du lien conjugal; le Parlement abaisserait les dernières barrières qui contiennent encore l'inconstance des époux; le nombre des divorces, déjà si inquiétant, grandirait rapidement, et nous reviendrions à la licence païenne. Même remarque à propos du duel. Magistrats et jurés ne sont que trop portés, sur ce chapitre, à une indulgence excessive; l'Eglise, au contraire, maintient fermement ses sanctions (Cf. Hollweck, *loc. cit.*, § 165, p. 254 *sqq.*; Rivet, *Dictionnaire apologétique*, v° Duel; Wernz, *loc. cit.*, t. VI, n. 375 *sqq.*, p. 375 *sqq.*). Son attitude n'est pas sans faire impression sur l'esprit public; on s'en apercevrait, le jour où, d'aventure, elle y renoncerait : le peuple aurait vite fait de perdre le peu qui lui reste de sens moral en cette matière. L'Eglise est donc vraiment, selon l'oracle d'Isaïe (xi, 12) que lui applique le concile du Vatican (Sess. iii, cap. 3, Denzinger-Bannwart, n. 1794), « comme un étendard levé sur les nations », manifestant au monde l'ordre et la paix du Royaume de Dieu.

Nos anciens auteurs vantaient « l'air doux et salubre » de la coutume de Paris, « respiré par Messieurs du Parlement. » (Brodeau, *Commentaire sur la coutume de Paris*.) L'atmosphère où vivent les canonistes est encore plus tempérée. Mais, pour s'en rendre compte, il ne suffit pas de passer rapidement à travers l'un et l'autre milieu; il faut les fréquenter tous les deux avec quelque assiduité. On se sent alors dominé par une impression qui résulte de multiples détails : isolé, chacun d'eux passerait peut-être inaperçu; quelques-uns même feraient plutôt croire à une certaine rudesse du for ecclésiastique; mais l'ensemble suggère cette conviction que le droit canon porte en soi un élément de douceur qui ne se retrouve pas au même degré dans les droits laïques. Le fait est d'une constatation délicate, et l'affirmation doit en être prudemment nuancée; il est cependant réel. Deux traits, sans plus, en ébaucheront un commencement de preuve : le caractère de l'autorité et celui de la législation pénale. Le commandement, dans l'Eglise, garde toujours quelque chose de paternel. Sans doute, les bureaux du Saint-Siège ou la curie d'un vaste diocèse prennent forcément les procédés de toute grande administration; et cependant, leur manière d'agir, leur *style*, comme on dit, n'a pas cette raideur qui caractérise les interventions de nos chambres ou de nos ministères. La coutume est là, pour diversifier, selon les besoins locaux, l'application de la loi; un régime très souple et très développé de dispenses achève de l'adapter aux situations individuelles. Quant au droit pénal ecclésiastique, il a son cachet spécial de modération et d'indulgence. Ce n'est pas, je le sais, la réputation qu'on lui fait; mais ceux qui lui reprochent une sévérité excessive montrent par là ou qu'ils le connaissent mal, ou qu'ils ignorent les systèmes de répression en usage ailleurs. Avant d'en venir aux châtiments proprement dits, l'évêque a le devoir d'essayer d'abord de moyens plus bénins : monition paternelle, monition canonique... Il est tenu de se comporter en père, qui cherche à corriger ses fils coupables, mais qui recule autant que possible devant les exécutions rigoureuses. C'est le Concile de Trente qui le lui ordonne

(Sess. XIII, *de Ref.*, c. I. Cf. *Instr. S. C. Ep. et Reg.*, 11 juin 1880, n. 1-8). Quel article du Code d'instruction criminelle prescrit l'équivalent aux tribunaux correctionnels? La loi du sursis elle-même n'a pas introduit dans les prétoires français, à l'égard des prévenus adultes, des habitudes aussi discrètes. D'un autre côté, parmi les peines qu'inflige le for ecclésiastique, un bon nombre sont « médicinales », c'est-à-dire que le premier but qu'elles visent est l'amendement du délinquant. Les criminalistes contemporains s'efforcent d'orienter dans le même sens les sanctions de la justice séculière; ils voudraient rendre la peine éducatrice, et se montrent très fiers des quelques progrès réalisés sous ce rapport à leur instigation. Sans qu'ils s'en doutent, peut-être, l'Eglise depuis longtemps avait frayé la voie; en punissant les fautes de ses enfants prodigues, elle se préoccupe toujours de leur amendement (Cf. Hollweck, *loc. cit.*, § 21, p. 84; Wernz, *loc. cit.*, t. VI, n. 72, p. 80; n. 73, p. 84), parce qu'elle est leur mère, et que toute son action procède de cette unique pensée : sauver les âmes!

Concluons. Dans la série des systèmes juridiques passés ou présents, le droit canon se détache avec une physionomie originale qui n'appartient qu'à lui. Formé d'éléments humains qu'il emprunta pour partie au droit romain ou autres législations profanes, il a su les transfigurer. La Providence, qui assiste incessamment l'Eglise, a veillé sur ses lois comme sur les autres manifestations de sa vie, et elle les a marquées d'un sceau divin. Quelle que puisse être, au point de vue purement technique, la valeur du droit canon, pour la beauté morale et l'efficacité sanctificatrice il est sans rival; il a sa transcendance à lui. J'accorde qu'elle ne se montre pas toujours avec un éclat éblouissant. Certaines régions du domaine canonique semblent encombrées de prescriptions minutieuses ou terre à terre. Cependant l'inspiration qui les a dictées ne laisse pas que d'être très haute, et si l'on y regarde de près, l'ensemble des institutions ecclésiastiques, avec l'unité de leur histoire et la fécondité de leurs résultats, se distingue par des traits extraordinaires, que n'explique pas suffisamment le jeu des activités naturelles. Dans une galerie de peinture, si au milieu de toiles de second ordre on a glissé un chef-d'œuvre, le gros public passera devant tous ces tableaux sans remarquer de différence; un artiste, au contraire, s'arrêtera devant le chef-d'œuvre et reconnaîtra d'emblée le pinceau d'un maître. De même dans le monde juridique. Qu'un amateur distrait feuillette successivement tous les *Corpus juris* du monde, il n'y verra que des collections, égales entre elles, de textes souvent compliqués et quelquefois bizarres; mais supposons un observateur attentif et de bonne foi, libre de préjugés, sachant ce que veulent et peuvent les législateurs humains, ce qu'ils demandent aux peuples et ce qu'ils en obtiennent; que cet homme étudie, à côté du droit des sociétés profanes, le droit de l'Eglise, il découvrira vite que celui-ci n'est pas de tout point pareil aux autres, que sa formation, son développement, ses effets, échappent aux lois sociologiques communes. Quelqu'un de plus grand qu'un homme, dira-t-il, a passé par là : *Digitus Dei est hic.*

H. Auffroy, S. J.

LORETTE. — La question de Lorette intéresse l'apologiste de la foi catholique, soit à raison de la dévotion attachée depuis des siècles au célèbre sanctuaire, soit à raison des encouragements donnés par l'Eglise à cette dévotion. Elle présente d'ailleurs deux aspects forts distincts, l'un doctrinal, l'autre historique. Quelle est au juste la portée des encouragements donnés par l'autorité ecclésiastique à la dévotion de Lorette? Première question, qui intéresse le théologien. — Les murs de la *Santa Casa* sont-ils identiquement les mêmes qui abritèrent à Nazareth le Verbe incarné, la Vierge Marie et saint Joseph? Deuxième question, qui déborde les cadres de la théologie et sur laquelle l'Eglise n'a pas négligé d'entendre les historiens et les archéologues.

Nous retiendrons la question de principes, et sur la question d'histoire enregistrerons le jugement autorisé de la Sacrée Congrégation des Rites, renvoyant le lecteur, pour toute discussion approfondie, aux auteurs spéciaux.

I. Question de principes. — Les principes généraux qui dirigent l'Eglise dans l'appréciation des faits réputés miraculeux et des traditions pieuses ont été déjà formulés ci-dessus (article Lieux saints); nous les rappellerons brièvement, d'après l'Encyclique *Pascendi* (IIIe partie, c. VI) :

« En ce qui regarde le jugement à porter sur les pieuses traditions, voici ce qu'il faut avoir sous les yeux. L'Eglise use d'une telle prudence en cette matière, qu'elle ne permet point que l'on relate ces traditions dans des écrits publics, si ce n'est qu'on le fasse avec de grandes précautions et après insertion de la déclaration imposée par Urbain VIII; encore ne se porte-t-elle pas garante, même dans ce cas, de la vérité du fait; simplement, elle n'empêche pas de croire des choses auxquelles les motifs de foi humaine ne font pas défaut. C'est ainsi qu'en a décrété, il y a trente ans, la Sacrée Congrégation des Rites (décret du 9 mai 1877) : *Ces apparitions ou révélations n'ont été ni approuvées ni condamnées par le Saint-Siège, qui a simplement permis qu'on les crût de foi purement humaine, sur les traditions qui les relatent, corroborées par des témoignages et des monuments dignes de foi.* Qui tient cette doctrine, est en sécurité. Car le culte qui a pour objet quelqu'une de ces apparitions, en tant qu'il regarde le fait même, c'est-à-dire en tant qu'il est *relatif*, implique toujours comme condition la vérité du fait; en tant qu'*absolu*, il ne peut jamais s'appuyer que sur la vérité, attendu qu'il s'adresse à la personne même des saints que l'on veut honorer. Il faut en dire autant des reliques. »

Cette doctrine est parfaitement claire. La raison fondamentale et indéfectible du laissez-passer accordé par l'Eglise à la dévotion de Lorette est la réalité même du mystère de l'Incarnation, que les fidèles venaient honorer en ce lieu; la croyance, qui identifie le sanctuaire de Lorette à l'ancienne habitation de la sainte Famille, n'avait à attendre de l'Eglise aucune garantie, et en l'autorisant, sur les témoignages humains qui l'affirmaient, les papes du XVIe, du XVIIe, du XVIIIe, du XIXe et du XXe siècle, n'ont pas engagé sur cette question leur magistère infaillible. *Qui tient cette doctrine, est en sécurité.*

Que les principes généraux énoncés ci-dessus trouvent leur pleine application dans le cas de Lorette, c'est ce qui ressort de la teneur même des documents pontificaux. La série en est longue; nous citerons deux des plus anciens : celui de Paul II, où apparaît pour la première fois la croyance à la translation miraculeuse de la madone lorétane, et celui de Jules II, où apparaît pour la première fois la croyance à la translation miraculeuse de l'édicule lui-même.

La bulle de Paul II est datée du 12 février 1470; on y lit :

« Cupientes ecclesiam B. Marie de Laureto, in honorem ejusdem sacratissime Virginis extra muros Racanati miraculose fundatam, in qua, sicud fide dignorum habet assertio et universis potest constare

fidelibus, ipsius Virginis gloriose ymago angelico comitante cetu mira Dei clementia collocata est, et ad quam, propter innumera et stupenda miracula, que ejusdem meritis et intercessione singulis ad eam devote recurrentibus et ipsius patrocinium cum humilitate poscentibus Altissimus operatus est hactenus et operatur in dies, ex diversis mundi partibus etiam remotissimis, ejusdem sacratissime Virginis liberati presidiis populorum confluit multitudo, cuique nos ob preclara ipsius Matris Dei merita ab ineunte etate ultra communem mortalium modum semper devotissimi ac affectissimi fuimus. »

Voici le passage capital de la bulle donnée par Jules II en date du 21 octobre 1507 :

« Nos attendentes quod non solum erat in predicta ecclesia de Loreto imago ipsius beate Marie Virginis, sed etiam, ut pie creditur et fama est, camera sive thalamus, ubi ipsa beatissima Virgo concepta, ubi educata, ubi ab Angelo salutata Salvatorem seculorum verbo concepit, ubi ipsum suum primogenitum suis castissimis uberibus lacte de celo plenis lactavit et educavit, ubi quando de hoc seculo nequam ad sublimia assumpta extitit orando quiescebat, quamque apostoli sancti primam ecclesiam in honorem Dei et ejusdem beate Virginis consecrarunt, ubi prima missa celebrata extitit, ex Bethleem angelicis manibus ad partes Sclavonie et locum Flumen nuncupatum primo portata, et inde per eosdem angelos ad nemus Laurete mulieris, ipsius beatissime Marie Virginis devotissime, et successive ex dicto nemore, propter homicidia et alia facinora que inibi perpetrabantur, in collem duorum fratrum, et postremo, ob rixas et contentiones inter eos exortas, in vicum publicum territorii Racanatensis translata existit. »

On a dû remarquer les expressions employées : *Ecclesiam miraculose fundatam, in qua, sicut fide dignorum habet assertio et universis potest constare fidelibus, ipsius Virginis gloriose ymago angelico comitante cetu mira Dei clementia collocata est*, disait Paul II. — *Attendentes quod non solum erat in predicta de Loreto imago ipsius beate Marie Virginis, sed etiam, ut pie creditur et fama est, camera sive thalamus ubi ipsa beatissima Virgo concepta, ubi educata, ubi ab Angelo salutata Salvatorem seculorum verbo concepit*, dit Jules II. Le jugement porté sur la valeur et la moralité des témoins laisse à ceux-ci toute la responsabilité de leur témoignage. Qu'il s'agisse des origines du sanctuaire ou de la réalité des innombrables faveurs miraculeuses — *innumera et stupenda miracula* — obtenues par l'intercession de la Vierge, les documents pontificaux s'en tiennent exactement aux principes énoncés plus haut.

Dès lors, la réponse à la première question, question de principes, est fort claire : les expressions indécises de Paul II, les expressions plus déterminées de Jules II et de ses successeurs, renferment, outre la constatation d'une croyance très répandue au déclin du quinzième siècle, l'expression d'une opinion personnelle, mais nulle assertion dogmatique. L'introduction, dans la liturgie romaine, d'un office de la Translation, n'a pas une autre signification; car, ainsi que l'ont rappelé, à diverses reprises, les Congrégations romaines, l'approbation d'offices nouveaux ne comporte aucun jugement définitif sur la réalité des faits qui ont donné lieu à cette concession : en proposant ces faits aux fidèles comme croyables de *foi humaine*, l'Église ne perd pas de vue sa mission enseignante, qui est d'un tout autre ordre, et plus haut, que celle d'un tribunal historique. Que les leçons historiques du bréviaire, compi[illegible] à des sources de valeur très inégale, renferment de notables erreurs, cela est si vrai que parfois l'Église avoue ces erreurs et les corrige : on l'a vu récemment dans le cas du pape saint Sylvestre et du pape saint Marcellin. Croire ces leçons irréformables, serait prendre le change sur la nature de l'infaillibilité à laquelle prétend l'Eglise en matière liturgique. Les mêmes principes s'appliquent exactement au fait de la translation miraculeuse. Le premier office approuvé par la Congrégation des Rites, pour Lorette et les Marches, n'en faisait pas mention : toutes les leçons du second nocturne étaient prises du commun. En 1699, on fit un pas de plus : l'affirmation du miracle trouva place à la fin de la sixième leçon. Un récent décret de la Congrégation des Rites, en date du 12 avril 1916, vient de lui apporter une consécration nouvelle.

Est-ce le cas de redire avec un ancien auteur : *Multorum devotio paucorum doctrinae cedere non debet?* Après tout, un tel opportunisme ne présenterait rien d'absolument scandaleux. Car l'Eglise n'est pas une académie, mais une société instituée pour promouvoir le bien surnaturel des âmes; dans l'hypothèse d'un conflit entre l'intérêt immédiat des âmes et la conservation de telle vérité scientifique particulière, il est assez naturel qu'elle songe d'abord aux âmes. Toutefois, ce point de vue étroitement utilitaire n'est pas celui où ont coutume de se placer ceux qui, d'office, veillent aux intérêts généraux de la foi. C'est ce que Léon XIII rappelait un jour en empruntant la parole de Job (XIII, 7) : *Numquid Deus indiget vestro mendacio?* (Dans le même ordre d'idées, voir la lettre du même pape aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenroether, sur les études historiques, 18 août 1883. Trad. française dans la *Revue des Questions historiques*, t. XXXIV, p. 353-363.) Si la fête de la translation miraculeuse fut introduite au XVIIe siècle, si elle fut maintenue de nos jours, c'est sans doute qu'on lui trouva des titres sérieux. Ces titres, suffisants pour la légitimer au jugement de l'Eglise, ne le sont pas pour permettre de jeter l'anathème à ceux qui l'ont parfois discutée en historiens.

Il serait donc aussi contraire à la vérité qu'à la prudence, de dire, avec tel auteur anonyme :

« Il faut proclamer (la brutale matérialité du fait de Lorette), la faire briller, car l'abandonner aux coups de l'adversaire, c'est faire l'abandon de tout le surnaturel chrétien à travers l'histoire. C'est pourtant ce qu'ont fait certains critiques catholiques bien intentionnés et rêvant de jeter un pont au protestantisme. C'est une singulière façon de servir l'Eglise. » (Voir *La Croix*, du 16 déc. 1909, et la contrepartie dans le même journal, 9-10 janv. 1910.) Non, la vraie façon de servir l'Eglise ne consistera jamais à l'engager plus qu'elle-même ne prétend s'engager. L'Eglise n'a jamais songé à rendre « tout le surnaturel chrétien » solidaire des traditions lorétanes.

D'autre part, le sentiment de dévotion qui, depuis des siècles, entraîne les foules chrétiennes vers le sanctuaire de Lorette, ne tire pas sa valeur de la matérialité de pierres : il a un objet plus haut, et s'adresse aux mystères fondamentaux du christianisme. Il n'en faudrait pas davantage pour justifier, en tout état de cause, devant la raison comme devant la foi, les miracles opérés par Dieu dans ce lieu béni, et conséquemment les encouragements donnés par l'Eglise à cette dévotion.

II. Question de fait. — Le fondement le plus sûr de la croyance à la translation miraculeuse est la longue série de documents pontificaux qui, depuis le commencement du XVIe siècle, constatent la croyance populaire et autorisent la dévotion qui s'y fonde. A cette série officielle, viennent s'ajouter, pour

les deux siècles précédents, d'autres documents ou moins explicites ou moins vénérables. Ne parlons pas des invectives, qui ne servent en aucune mesure la cause de la vérité.

Nous avons cité les bulles de Paul II (12 fév. 1470) et de Jules II (21 oct. 1507); on a pu observer qu'elles font allusion au passé de la *Santa Casa* en termes très généraux. Une narration précise peut être atteinte par nous dans l'*Histoire* présentée le 19 septembre 1531 à Clément VIII par Jérôme Angelita, secrétaire perpétuel de la commune de Recanati; en voici le résumé :

9-10 mai 1291. — Arrachée de ses fondements par les anges, la Santa Casa de Nazareth est transportée par eux à Rauniza, entre Fiume et Tersatto (Dalmatie). Apparition et discours de la sainte Vierge au curé (?) Alexandre.

1292. — Envoi de quatre délégués illyriens de Tersatto à Nazareth pour vérifier les dimensions respectives du sanctuaire et de ses anciennes fondations.

10 décembre 1294. — La Santa Casa reprend son vol, traverse la mer Adriatique, et vient se poser dans le territoire de Recanati.

10 août 1295. — Nouveau transport de la Santa Casa à peu de distance, dans le domaine des frères Antici.

9 septembre 1295. — Envoi par la ville de Recanati d'un ambassadeur au pape Boniface VIII, pour lui annoncer l'arrivée de la maison de Nazareth sur son territoire.

2 décembre 1295. — Quatrième et dernière translation de la Santa Casa au lieu dit Lauretum.

1296. — Apparition de la Vierge Marie à un anachorète.

Même année. — Envoi de seize délégués à Nazareth, pour vérification comme ci-dessus.

A la dévotion populaire, manquait une consécration liturgique : elle lui vint de la Congrégation des Rites, qui, par décret du 29 novembre 1632, approuva, pour la province des Marches, la fête de la Translation, fixée au 10 décembre. En 1669, la fête entrait au martyrologe romain. Le 16 septembre 1699, fut approuvé l'office propre, avec la messe, pour la province de Picenum; des décrets ultérieurs en étendirent l'usage à d'autres parties de l'Eglise, — non à la catholicité tout entière. Malgré certains retours offensifs de la critique, on peut dire que, depuis quatre siècles, l'idée de la Translation est, dans l'Eglise, en possession de la croyance commune. La Congrégation des Rites se réfère à cette possession dans les considérants singulièrement graves de son récent décret. *Acta Apostolicae Sadis*, 1916, p. 179 : *Celeberrimum prae cunctis marialibus Orbis catholici sacrariis promerito ac iure Lauretanum habetur, illudque fere sex abhinc saeculis Christi fidelium praecipuae venerationis cultusque maximi cohonestatur significationibus. Domus, inquam, natalis Beatissimae Virginis Mariae, divinis mysteriis consecrata; ibi enim Verbum caro factum est...*

Les arguments opposés au fait de la translation miraculeuse (en dehors de l'universelle fin de non-recevoir opposée par le rationalisme à tout miracle) sont les uns négatifs, les autres positifs. Les arguments négatifs se résument dans l'impossibilité d'établir le fait du miracle par témoignages contemporains. Les arguments positifs se résument dans le double démenti de la tradition locale. Ni la tradition locale de Lorette ne serait compatible avec l'apparition miraculeuse de la *Santa Casa* à la date assignée, ni la tradition locale de Nazareth avec sa disparition miraculeuse.

Ceux qui présentèrent ces arguments furent souvent des catholiques, qui prétendent bien ne le céder à personne en orthodoxie et en dévotion à Marie, et relevaient toute insinuation contraire comme une injure; mais convaincus que, dans cette question, étrangère à la foi catholique, l'histoire n'est pas sans réponse ; que d'ailleurs il n'est ni prudent ni légitime de solidariser la religion, venue de Dieu, avec des traditions humaines, si favorables soient-elles à la piété; désireux enfin de servir Dieu et l'Eglise en appliquant à l'éclaircissement de la tradition lorétane les procédés d'investigation ordinaires de la science historique. Ils s'y crurent d'autant plus autorisés que les documents émanés de l'autorité ecclésiastique, en constatant la croyance populaire et approuvant la dévotion, laissaient intacte la question de fait.

Les défenseurs de la tradition leur ont opposé des témoignages et des expertises dont on trouvera le détail dans leurs ouvrages.

Le présent article n'a pas pour but de discuter avec des catholiques, mais de répondre aux adversaires de la foi.

Si des catholiques s'avisent de solidariser la foi avec la question de Lorette, c'est tant pis pour eux, il ne saurait être question de les défendre.

Les adversaires du catholicisme ne se sont pas fait faute de dénoncer, dans la question de Lorette, un conflit entre la foi et l'histoire. Les considérations précédentes suffisent à prouver que cette prétention est absurde, puisque la pieuse croyance relative à la *Santa Casa* n'appartient pas à la foi. Ce terrain apologétique est ferme. Le lecteur désireux de s'engager sur le terrain archéologique pourra consulter les ouvrages suivants, choisis parmi beaucoup d'autres :

Ouvrages favorables à la translation miraculeuse: Horatii Tursellini Romani, S. J., *Lauretanae historiae libri quinque*, Romae 1597. (Nombreuses rééditions et traductions en diverses langues.) — Mgr M. Faloci Pulignani, *La S. Casa di Loreto secondo un affresco di Gubbio*, Roma, Desclée, 1907 (traduct. fr., ibid.). — Alph. Eschbach, ancien supérieur du séminaire français à Rome, *La vérité sur le fait de Lorette*, Paris, Lethielleux, 1909; *Lorette et l'ultimatum de M. U. Chevalier*, Rome-Paris, Desclée, 1915.

Ouvrages contraires à la translation miraculeuse : Leop. de Feis, barnabite, *La S. Casa di Nazareth ed il santuario di Loreto*, dans *Rassegna nazionale*, Florence, t. CXLI, p. 67-97; t. CXLIII, p. 405-430 (1905). — Chanoine Ulysse Chevalier, correspondant de l'Institut, *Notre-Dame de Lorette, Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, Paris, Picard, 1906, in-8°; voir aussi la recension par le P. C. de Smedt, S. J., dans *Analecta Bollandiana*, t. XXV, p. 478-494, 1906. — Constant Bouffard, *La vérité sur le fait de Lorette*, Paris, Picard, 1910. — Georg Hüffer, *Loreto, Eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des Heiligen Hauses*, t. I, Münster i. W., 1913.

A. d'Alès.

LORIQUET (LE PÈRE). — La question Loriquet, qu'on me permette de parler ainsi, n'intéresse évidemment ni les fondements du dogme, ni ceux de la morale; mais comme l'*Histoire de France* du fameux Jésuite est souvent alléguée en preuve du parti pris et de l'étroitesse d'esprit des Catholiques, il semble bon de ne point la passer entièrement sous silence.

Lorsqu'on parcourt les pages les plus attaquées des deux petits volumes incriminés, c'est-à-dire celles consacrées à l'Empire — et c'est d'elles, comme de juste, que je m'occuperai surtout — l'on se sent, je le reconnais sans peine, dans une atmosphère antinapoléonienne et toute royaliste; on rencontre

même çà et là quelques expressions dures, certains jugements sévères. Aussi bien, le contraire n'eût pas manqué de surprendre quiconque a étudié l'époque de mécontentement, de murmures, de réaction, pendant laquelle cet ouvrage fut composé. La France saignée à blanc par Bonaparte, mourant d'épuisement, laissait échapper un cri de douleur et de haine violente contre le régime qui la tuait. Comment Loriquet n'eût-il pas souffert de la souffrance générale? Comment se fût-il soustrait aux aspirations de tant de bons Français? N'était-il pas plus naturel et plus conforme à l'exactitude historique, qu'il se fit l'écho de ces douleurs et de ces espérances? C'est ce qui est arrivé. Toutefois, hâtons-nous de le noter, il n'a été qu'un écho très affaibli de tout ce qui se disait et s'écrivait alors. Si l'on veut s'en convaincre, il suffira de lire la brochure de Chateaubriand, *de Buonaparte, des Bourbons*, les *Considérations sur la Révolution française*, de Mme de Staël, mieux encore les manuels d'histoire de France parus en ces jours. On constatera que Loriquet est loin d'être au diapason de ses contemporains; c'est un modéré, un tiède relativement à eux.

Voilà pourquoi les ennemis du jésuite se sont vus contraints, afin de donner quelque apparence de raison à leurs attaques, de créer une légende autour de lui et pour cela d'exagérer ses torts, si torts il y a; bien plus, de lui prêter des énormités dont on ne trouve nulle trace dans ses écrits.

Michelet nous fournira quelques exemples frappants de la première opération, je veux dire de flagrantes exagérations. S'occupant de la bataille de Waterloo, il affirme que Loriquet met dans la bouche de Wellington « des discours absurdes, insultants pour nous ». Or ces discours offensants tiennent dans trois petites lignes, lignes, au surplus, qui ne présentent absolument rien de blessant pour notre honneur. « Partout, continue-t-il, partout dans l'ouvrage de Loriquet la gloire de Wellington », partout son éloge; et ces louanges qui choquent si fort le chatouilleux accusateur consistent à dire qu'il savait profiter de la victoire! Ailleurs le *véridique* historien parle des « mots ridicules » dont les Jésuites ne cessaient de « purger » l'œuvre de leur compromettant et maladroit confrère; et ces corrections, rares au demeurant, sont absolument anodines, comme il est aisé de s'en rendre compte! Il ajoute enfin (je ne pousserai pas plus loin l'énumération) que ces éditions revues, perfectionnées, *purgées*, se succédaient d'année en année ou plutôt de mois en mois; et le texte à la main nous constatons, par exemple, que, de 1823 à 1828, de 1836 à 1844, c'est-à-dire dans l'espace de 14 ans, deux tirages seulement furent faits.

De pareilles exagérations, si palpables et si suggestives qu'elles soient, n'ont pas suffi aux ennemis des Jésuites. Pour accabler plus sûrement ces religieux, ils ont inventé des mots absurdes qu'ils ont sans vergogne attribués à Loriquet. On connaît notamment la fameuse phrase sur Napoléon, « marquis de Bonaparte, lieutenant-général des armées de Louis XVIII ».

Ce fut dans la séance du 29 avril 1844 que l'ancien ministre, Hippolyte Passy, lança contre Loriquet cette allégation saugrenue. Huit jours plus tard, Montalembert était à la tribune, il tenait à la main deux petits volumes : « J'ai l'honneur de déclarer, dit-il, que cette falsification stupide de l'histoire n'a jamais existé,... que le fait est complètement controuvé » (*Moniteur*, mai 1844, p. 1277), et présentant à l'imprudent et crédule dénonciateur « les deux éditions princeps », il le met au défi de montrer les expressions citées par lui. Passy se déroba piteusement, balbutiant et ne montrant rien.

En vain Loriquet, entrant lui-même en scène, lui écrivait : « Vous avez osé soutenir cette sotte accusation, même en présence de toutes les éditions, lesquelles vous donnaient, permettez-moi l'expression, le démenti le plus formel; vous m'avez calomnié, j'attends de votre loyauté une rétractation publique. » Cette rétractation, que tout commandait, le triste mystifié n'eut pas le courage de la faire; il se tut honteusement.

Ce silence était significatif.

Les ennemis de Loriquet ne se tinrent pas néanmoins pour battus; ils imaginèrent, pour masquer leur déroute, la plus singulière des inventions: les Jésuites, assurèrent-ils sans sourciller, avaient fait disparaître l'édition qui contenait le passage incriminé! Retrouver et anéantir, au bout de quarante ans, un ouvrage répandu dans tous les coins de l'Europe, dans les bibliothèques publiques comme dans les dépôts privés, et cela sans qu'aucun exemplaire échappe à la destruction, quel tour de force, bien digne assurément de la célèbre Compagnie! Bien digne de la célèbre Compagnie, si l'on veut, mais dont pourtant il ne faut point lui attribuer le mérite. Effectivement toutes les éditions de Loriquet, sans lacune, se trouvent classées, numérotées à la Bibliothèque nationale où chacun peut les étudier à son aise. Une seule, la première, n'y est pas, je me hâte de le dire; mais cette première, je l'ai, en ce moment, sur ma table de travail, prêt à la montrer à qui voudra l'examiner. Or dans aucune ne se rencontre « la sotte phrase », comme disait Loriquet lui-même. Napoléon « marquis de Bonaparte et lieutenant-général des armées de Louis XVIII » n'a donc jamais eu d'autre existence que celle que lui ont donnée dans leur imagination de vulgaires ignorants ou des polémistes sans bonne foi, comme sans probité littéraire.

Le Père Loriquet fut d'ailleurs, au témoignage de ses vrais historiens, un saint religieux, un travailleur opiniâtre, un éducateur méritant. Mais ni ses vertus ni son œuvre ne rentrent dans le cadre que nous nous sommes fixé. Il s'agissait de débarrasser sa mémoire de la sotte légende qui s'y attache persévéramment.

Bibliographie. — P. Bliard, *Revue des Questions historiques*, 1er juillet 1904, p. 255; *Fraternité révolutionnaire*, chap. IV; *Etudes*, 20 février 1910, p. 471. — *Intermédiaire des chercheurs et curieux*, tome I, 1864; tome LX, 1909. — *Vie du P. Loriquet*, ch. XVII. — *Bulletin du Bibliophile belge*, II, p. 419. — *L'Ami de la Religion*, tome CXXI, p. 426. — *A-t-on calomnié le P. Loriquet, etc.?* par Charles Loriquet; Reims, Dubois et Cie, 1870, 8°, 13 p. — *La Réponse*, avril 1909. — *Le Gaulois*, 17 décembre 1909.

P. Bliard.

LOUIS XVI. — Louis-Auguste, duc de Berry, qui devait porter dans l'histoire le nom de Louis XVI, naquit le 23 août 1754: il était le troisième fils du Dauphin, fils de Louis XV, et de Marie-Josèphe de Saxe. Sa naissance, arrivée subitement à Versailles, n'avait pas été entourée de l'appareil solennel, ordinaire aux Enfants de France, et le courrier, chargé d'en porter la nouvelle au Roi, s'était tué d'une chute de cheval. Les « imaginations ombrageuses » en avaient été frappées, et le bruit s'était répandu dans le peuple que « le nouveau prince ne naissait pas pour le bonheur ».

Sept ans après, le 22 mars 1761, par la mort de son frère aîné, le duc de Bourgogne, il devenait l'héritier du trône, et, le 20 décembre 1765, la mort de son père le faisait Dauphin de France.

L'instruction du jeune prince fut sérieuse et solide ; son père l'avait voulu et les instructions du père furent fidèlement suivies. Le Dauphin possédait à fond la littérature latine, parlait plusieurs langues, savait d'une manière rare l'histoire et la géographie, au point de rédiger lui-même les instructions données à La Pérouse, lorsqu'il entreprit son voyage autour du monde. Sa science religieuse n'était pas moins profonde, son attachement au catholicisme inébranlable, sa piété sérieuse, sa pureté de mœurs rare dans un siècle comme le XVIIIe et à une cour comme celle de Louis XV. Malheureusement, le caractère n'était pas à la hauteur de la vertu. Nature molle et engourdie, volonté flottante et irrésolue, timide, renfermé en lui-même, un peu sauvage, le Dauphin avait beaucoup de qualités sérieuses, mais peu de qualités aimables ou fortes. Il avait le goût de la justice, la passion du bien, l'ardent amour du peuple; mais il n'avait ni la netteté d'esprit qui dicte les résolutions à prendre, ni la fermeté qui les impose. Il possédait la plupart des vertus d'un saint; il n'en possédait guère d'un roi. La charmante princesse qu'il épousa le 16 mai 1770, la fille de la grande Marie-Thérèse, Marie-Antoinette, n'avait pu lui communiquer ni sa grâce ni son énergie. Tenu à l'écart par l'ombrageuse autorité de son grand-père, délaissé par les courtisans, il avait pu voir les abus et former le projet de les corriger ; mais il manquait de l'expérience de la vie, qui lui eût fait discerner le remède, et de la fermeté qui lui eût permis de l'appliquer. Et lorsque, le 10 mai 1774, la mort de Louis XV, emporté par la petite vérole, eut fait de lui, à vingt ans, un roi de France, il ne put s'empêcher de s'écrier, en tombant à genoux avec sa femme : « Mon Dieu ! gardez-nous, protégez-nous ! Nous régnons trop jeunes ! »

C'était le cri du cœur et le cri de la raison. L'avenir était sombre, et les difficultés étaient grandes. Néanmoins un enthousiasme indescriptible accueillit l'avènement du jeune souverain. On gravait sur le socle de la statue de Henri IV : *Resurrexit!* « Tout est en extase, tout est fou de vous, écrivait Marie-Thérèse à sa fille, vous faites revivre une nation qui était aux abois. » De premières satisfactions étaient données à l'opinion publique: Mme du Barry était exilée à Pont-aux-Dames et l'on prévoyait le renvoi prochain des ministres du feu roi, qui étaient honnis du pays. Mais qui les remplacerait? Louis XVI hésitait ; l'influence de sa tante, Mme Adélaïde, lui fit prendre Maurepas et la décision ne fut pas heureuse. Pour guider un jeune prince timide et sans expérience, il eût fallu un autre mentor que ce vieillard insouciant et frivole.

Les autres choix furent meilleurs. Vergennes eut les affaires étrangères ; un vieil ami du dauphin, le comte du Muy, la guerre ; Malesherbes, la Maison du roi ; Turgot, la marine et bientôt les finances. C'était ce dernier nom qui symbolisait l'esprit du nouveau régime. Intendant du Limousin, Turgot avait acquis, dans cette charge, une réputation d'honnête homme et d'administrateur modèle ; il semblait indiqué pour réaliser les réformes que rêvait le jeune roi.

Malheureusement il manquait d'habileté et de souplesse ; c'était ce qu'on nomme aujourd'hui un intransigeant. Il allait droit au but sans s'inquiéter des obstacles et des réclamations, et ses réformes, même les plus légitimes, soulevaient une opposition formidable des habitudes qu'elles dérangeaient et surtout des intérêts qu'elles lésaient : l'édit sur la liberté de circulation des grains provoquait une véritable révolte ; l'abolition des corvées, si souhaitée pourtant, la suppression des jurandes, moins heureuse — car là il eût mieux valu améliorer que détruire — rencontraient une vive résistance dans le Parlement, rétabli par le jeune roi à son avènement et qui se montra l'adversaire acharné de tout changement. L'hostilité devint telle que Louis XVI dut se séparer de son ministre ; il ne le fit pas sans un profond serrement de cœur : « Il n'y avait que M. Turgot et moi qui aimions le peuple », répétait-il tristement.

Le 11 mai 1775, il s'était fait sacrer à Reims. C'était la vieille tradition monarchique, et la cérémonie avait été splendide. Lorsque, au sortir de la cathédrale, le Roi et la Reine s'étaient promenés dans la galerie qui séparait l'église de l'archevêché, les gardes avaient voulu écarter la foule ; le Roi s'y était opposé ; il s'était laissé approcher par tous, avait serré toutes les mains qui se tendaient vers lui, et des larmes de joie et d'amour avaient coulé de tous les yeux, de ceux du monarque et de ceux des sujets.

Mais cet amour ne supprimait pas les difficultés et la chute de Turgot les aggravait encore. Les finances surtout étaient en mauvais état ; après un intérim de quelques mois, elles furent confiées à un étranger protestant qui, à ce double titre, ne pouvait avoir le titre de contrôleur général, mais seulement de directeur général. Riche banquier, jouissant dans toute l'Europe d'un crédit bien établi, Necker réussit à remettre l'ordre dans les finances et à remplir le trésor, grâce à des emprunts fructueux. Il réalisait en même temps une innovation heureuse, en créant, comme spécimen, des assemblées provinciales dans deux provinces, le Berry et la Haute-Guyenne. C'était un excellent essai de décentralisation, une tentative féconde pour apprendre aux provinces à s'administrer elles-mêmes. Si ces essais avaient été poursuivis et multipliés, qui sait si l'on n'eût pas pu éviter la réunion des Etats Généraux et faire ainsi l'économie d'une révolution ?

Sous la direction de Vergennes, la politique extérieure était sage, prudente, et la France avait repris une haute situation dans le monde. Dans l'affaire de la succession de Bavière, malgré les instances de Marie-Thérèse et de Joseph II, qui harcelaient la Reine, elle était restée neutre et sa médiation avait amené la paix de Teschen. Hors d'Europe, c'était mieux encore. En 1776, le Congrès de Philadelphie proclama l'indépendance des colonies anglaises d'Amérique, et ses délégués, Franklin en tête, vinrent solliciter l'appui de la France. C'était une belle occasion de déchirer l'humiliant traité de Versailles et de rendre à l'ennemi héréditaire un peu du mal qu'il nous avait fait. Vergennes, par pudeur, attendit quelque temps ; mais il laissa la jeune noblesse française, La Fayette en tête, s'enrôler sous le drapeau américain ; le 6 février 1778, un traité était signé avec les insurgents. Et, tandis que Rochambeau allait avec Washington forcer Lord Cornwallis à capituler dans Yorktown, le pavillon français reparaissait glorieux sur les mers, d'où, depuis vingt ans, il était presque exilé : d'Orvillien, d'Estaing, Bouillé, La Motte Picquet, Suffren surtout, portaient haut la réputation de la marine française, reconstituée par Sartines et Castries. Et la paix de 1783 venait enfin consacrer l'indépendance des Etats-Unis et le relèvement de la France.

A l'intérieur, de graves événements s'étaient passés. La Reine, dont les espérances de maternité avaient été si longtemps retardées, avait eu enfin, le 18 décembre 1778, après des couches dramatiques, une fille, et, le 22 octobre 1781, un garçon. Cette naissance d'un garçon, si désiré, avait comblé de joie le cœur de Louis XVI et de Marie-Antoinette, et, on peut le dire, le cœur de la France entière, où le

sentiment monarchique était si profondément ancré. A Paris, c'était un délire : « Je ne connais pas en vérité, écrivait une dame de la Cour, de nation plus aimable que la nôtre. » Le trône semblait consolidé et la dynastie assurée d'un long avenir.

A cette date, Necker était ministre. Grisé par ses succès, infatué de ses mérites, et désireux d'initier le public aux secrets de sa gestion, il avait publié en janvier 1781 un Compte rendu au Roi, pour exposer la situation financière, et demandé, comme récompense, son entrée au Conseil. Le Roi, qui, au fond, n'aimait pas Necker, avait refusé, à l'instigation de Maurepas, jaloux de son collègue, et Necker, froissé, donnait sa démission le 19 mars. Quelques mois après, le 21 novembre, Maurepas mourait. Les finances, très obérées par la guerre d'Amérique, restaient la grosse préoccupation. Un moment, Joly de Fleury, puis d'Ormesson en furent chargés : celui-ci, que son grand renom d'intégrité avait désigné à la confiance de Louis XVI, voulut en vain s'excuser. Le Roi lui imposa le poste; mais quelques mois après, il dut le résigner. Calonne lui succéda, avec une réputation d'habileté, mais aussi de frivolité et de prodigalité. Au bout de trois ans, n'ayant plus de ressources, et ne sachant comment remplir le trésor de plus en plus vide, rêvant de remplacer une partie de l'impôt indirect par un impôt territorial, auquel seraient soumis les trois ordres, mais n'osant le décréter d'office, il proposa au Roi une assemblée des Notables, par laquelle il ferait ratifier ses projets. Le Roi, qui n'aimait rien tant que se rapprocher de ses sujets, accepta l'idée avec enthousiasme. Les notables furent convoqués pour le 21 février 1787, et la veille Louis XVI écrivait à Calonne : « Je n'ai pas dormi cette nuit, mais c'était de plaisir. »

Malheureusement, quelques jours avant la réunion des Notables, Vergennes, dont la grande expérience et la froide raison eussent eu de l'autorité sur l'assemblée, mourut. Calonne, livré à lui-même, décrié, attaqué par Necker, mal vu des privilégiés dont il lésait les intérêts, peu soutenu par le Roi qui n'aimait pas la lutte, dut se retirer au bout de peu de temps. L'archevêque de Toulouse, Loménie de Brienne, lui succéda. Malgré la légèreté de ses mœurs et son scepticisme religieux, il jouissait dans le monde politique d'une grande réputation. On avait une haute opinion de ses mérites. L'opinion était surfaite. Ses projets mal digérés soulevèrent une opposition formidable. Brienne voulut lutter, imposer au Parlement l'enregistrement de ses édits. Le Parlement refusa, réclama des éclaircissements sur la situation financière. « Vous demandez des états de recettes et de dépenses, s'écria un conseiller, l'abbé Sabatier; ce sont des Etats Généraux qu'il vous faut ! »

La redoutable question était posée : elle l'était dans un jeu de mots; mais il était désormais impossible de s'y soustraire. Brienne tomba à son tour; Necker fut rappelé. L'enthousiasme fut énorme : on crut tout sauvé. Mais les difficultés restaient les mêmes, aggravées par toutes ces agitations. Le Roi, si populaire naguère, si acclamé pendant son récent voyage en Normandie, avait perdu son prestige. La Reine, malgré la part qu'elle avait prise au rappel de Necker, portait toujours le poids des calomnies et des haines de la Cour, ravivées par le malheureux procès du Collier. La province s'agitait, des soulèvements éclataient en Bretagne et dans le Dauphiné. Necker, financier habile, n'était qu'un médiocre politique. On ne pouvait échapper aux Etats Généraux; mais on eût peut-être pu les diriger. Au lieu d'arrêter un plan, d'avoir un programme net pour la tenue des Etats, le ministre soumit au public les questions qu'il aurait dû résoudre lui-même sur leur constitution, sur le nombre des députés, sur le mode de votation. Des flots de brochures virent le jour, remuant tous les problèmes, agitant les esprits, montant les têtes, émettant les idées les plus étranges, comme si la France était une terre neuve, où l'on n'avait à compter ni avec les traditions ni avec les mœurs, où il fallait tout détruire et tout reconstruire. Un Conseil du 27 décembre 1788 décida la double représentation du Tiers, et quand il eût été sage de fixer le siège de l'Assemblée à quelque distance de Paris, où l'effervescence était à redouter, à Tours ou à Orléans par exemple, Necker, pour une raison d'économie imprudente et mesquine, le fit placer à Versailles.

C'est là qu'ils se réunirent en effet le 5 mai 1789. La veille, une grande procession avait parcouru la ville. Le silence glacial qui avait accueilli la Reine, les applaudissements qui avaient salué le duc d'Orléans, ennemi affiché de la Cour, ne révélaient que trop l'esprit qui animait la population. Aussitôt les difficultés commencèrent. Necker avait laissé indécise la question du vote par ordre ou par tête et celle de la vérification des pouvoirs. Des négociations s'engagèrent entre les trois ordres; mais au bout d'un mois, le 17 juin, le Tiers, impatient de ces lenteurs, se proclama seul *Assemblée nationale*. A la suite de cette « scission désastreuse » — le mot est de Malouet — le Roi, ayant fait annoncer une séance royale pour le 22 et fermer en conséquence la salle des Menus, où se tenaient des séances, le Tiers se réunit dans la salle du Jeu de paume, et là, irrité contre la Cour, exaspéré par les bruits de coup d'état qu'on répandait, fit serment de ne pas se séparer, avant d'avoir donné, *avec ou sans le Roi*, une Constitution à la France. Prétention audacieuse, que n'autorisaient ni les mandats des députés ni les principes constitutifs des Etats Généraux, et que ne tardaient pas à regretter ceux mêmes qui, comme Mounier, en avaient été les initiateurs.

Le flot était déchaîné. Le Roi, dans son discours du 23 juin, eut beau annoncer la plupart des réformes réclamées par les Cahiers; on tint moins compte de ce qu'il accordait que du silence qu'il gardait sur certains points. Les prétentions avaient grandi et s'étaient exaspérées de toutes les fluctuations du prince et de son ministre, de toutes les faiblesses qu'on sentait sous le ton, ferme en apparence, et même en quelques endroits cassant, de son discours.

Dès lors, les événements se précipitent. Le 11 juillet, Necker était invité à donner sa démission, et un ministère était constitué, sous la présidence du baron de Breteuil. La nouvelle, répandue à Paris, y produisait une émotion extraordinaire. La foule s'assemblait au Palais Royal, brûlait les barrières, pillait le couvent des Lazaristes. Le 14, après avoir enlevé les armes des Invalides, elle s'emparait de la Bastille, qui n'était pas défendue, massacrait le gouverneur, de Launay, et le prévôt des marchands, Flesselles. « C'est donc une révolte? » demandait Louis XVI au duc de Liancourt, qui lui annonçait les événements. — « Non, Sire, c'est une révolution », répondait le duc.

Le 17, le prince se rendait à Paris pour calmer l'effervescence ; il y était reçu en vaincu plutôt qu'en roi. Necker était rappelé, mais ne ramenait ni la paix ni la confiance. L'agitation de la capitale gagnait les provinces ; des bruits sinistres, propagés on ne sait par qui, mais avec toutes les apparences d'un mot d'ordre, y répandaient la terreur et l'effervescence; on pillait les châteaux; on massacrait les châtelains soupçonnés être hostiles à la Révolution; on parlait d'envahir Versailles. Le gouvernement,

inquiet, y appela le régiment de Flandres. Un banquet, offert aux officiers de ce régiment par les gardes du corps, servit de prétexte à une nouvelle insurrection : on prétendit que, à ce banquet, la cocarde tricolore, adoptée après la prise de la Bastille, avait été insultée. Le 5 octobre, une horde de femmes et d'hommes déguisés en femmes, conduite par l'huissier Maillard, se porta sur Versailles. Il eût été facile de l'arrêter; on n'y songea même pas : ministres et prince paraissaient frappés d'aveuglement. Le soir, la garde nationale parisienne arrive à son tour; La Fayette, qui la commandait, rassura la famille royale, mais ne prit aucune mesure sérieuse de protection.

Le 6 au matin, des bandes pénétraient dans le Château, envahissaient les appartements de la Reine, qui n'eut que le temps de fuir par un escalier dérobé, égorgeaient les gardes qui essayaient de la défendre, et, le soir, la famille royale devait rentrer à Paris, dans un triste cortège que précédaient les vainqueurs de la journée, portant au bout d'une pique les têtes des gardes du corps assassinés. Quelques jours après, l'Assemblée nationale venait, à son tour, s'installer dans la capitale. Le Roi était prisonnier; l'Assemblée ne l'était pas moins : dès lors, elle était condamnée à délibérer sous les yeux, et sous la pression, de la canaille, qui remplissait les tribunes et menaçait de la lanterne les députés suspects.

Il y eut cependant encore quelques jours de répit. L'Assemblée avait décidé que, le 14 juillet 1790, on célébrerait au Champ de Mars, en souvenir de la prise de la Bastille, une grande fête, où les gardes nationales de tout le royaume formeraient comme une immense fédération. Les fédérés de province, encore imbus des vieilles traditions monarchiques, saluèrent d'acclamations enthousiastes la famille royale, et, un an plus tard, un des chefs du parti révolutionnaire, Barnave, avouait que si, ce jour-là, le Roi avait su profiter de la bonne volonté des gardes nationaux de province, il eût pu reconquérir son pouvoir. Mais le Roi ne sut pas : d'autant plus incapable de résolutions viriles que ses ennemis devenaient plus entreprenants, il n'avait que ce courage passif qui ne craint pas le danger, mais ne sait prendre aucune initiative pour s'en défendre. La Reine, plus ardente et plus intrépide, s'efforçait en vain de communiquer à son mari quelque chose de la fière énergie qui l'animait. Mirabeau, qui, après avoir détruit, s'efforçait de reconstruire et avait offert son concours, se décourageait lui-même devant les fluctuations du prince.

L'Assemblée continuait à discuter la Constitution, empiétant chaque jour un peu plus sur les prérogatives royales, enlevant au monarque ses droits les plus essentiels. Elle ne se bornait pas à faire des réformes politiques; elle prétendait aussi faire des réformes religieuses. Après avoir déclaré que les biens de l'Eglise étaient à la disposition de la nation — formule polie de confiscation — elle avait bouleversé toutes les règles de la discipline ecclésiastique, usurpé sur les droits du Saint-Siège, supprimé des évêchés, créé de nouveaux sièges, rompu les liens entre l'Eglise gallicane et Rome. Profondément chrétien, ému de ces empiétements du pouvoir laïque, le Roi en référa secrètement au Pape, et, le 10 juillet 1790, Pie VI lui répondit en l'engageant à consulter les deux membres ecclésiastiques de son ministère, les archevêques de Vienne et de Bordeaux. Mais l'Assemblée s'impatientait; elle devenait menaçante; les deux prélats, effrayés, engagèrent le Roi à céder, et le 24 août 1790 il donna sa sanction à la nouvelle loi religieuse. Quelques jours après, le 22 septembre, le Pape lui écrivait sa douleur de cette faiblesse, et le 13 avril 1791 il condamnait la Constitution schismatique, ajoutant ainsi aux tourments du prince un tourment nouveau, le remords.

Mais si Louis XVI avait sanctionné la Constitution civile, il n'entendait pas s'y soumettre lui-même : tous les prêtres de sa chapelle étaient pris parmi ceux qui avaient refusé le serment exigé par l'Assemblée. Quand Pâques 1791 approcha, désireux d'éviter un conflit, il résolut d'aller passer les fêtes hors Paris, à Saint-Cloud. Mais quand il voulut partir, la garde nationale s'y opposa, et, le 24 avril, le Roi et la Reine durent assister aux offices de la paroisse des Tuileries, Saint-Germain-l'Auxerrois, célébrés par le curé schismatique.

C'en était trop. Le souverain avait pu accepter les sacrifices demandés à son autorité; le chrétien regimba contre la violence faite à sa conscience et décida d'aller, non pas à l'étranger, mais sur la frontière, à Montmédy, chercher, sous la protection de son armée, une liberté qu'il n'avait plus dans la capitale. Le plan, longuement et minutieusement combiné entre le général de Bouillé et un chevaleresque Suédois, dévoué à la famille royale, le comte de Fersen, échoua par suite de contretemps fâcheux. Arrêtés à Varennes, les fugitifs furent ramenés à Paris et gardés à vue, dans le château des Tuileries, transformé en prison. Ils ne recouvrèrent leur liberté que lorsque la Constitution fut achevée. Le 13 septembre, le Roi l'accepta, et le 30, l'Assemblée Constituante se sépara, cédant la place à l'Assemblée Législative, médiocre et violente, qui reprit et poussa vivement la lutte contre la Royauté.

Au dehors, l'émigration était en armes; commencée le 16 juillet 1789, après la prise de la Bastille, augmentée de tous ceux que lésait le nouvel état de choses, de tous ceux qui étaient menacés dans leurs biens ou dans leur vie, devenue presque irrésistible après l'échec de Varennes, elle s'était constituée en parti, sous la direction politique des comtes de Provence et d'Artois, sous la direction militaire du prince de Condé. Elle irritait plus qu'elle n'effrayait; elle servait surtout, par ses armements et ses négociations avec les puissances européennes, de prétexte à de nouveaux empiétements contre l'autorité royale et à des soulèvements populaires contre le souverain qu'on accusait de connivence avec elle et surtout avec l'étranger. Le Roi suppliait ses frères et leurs amis de rentrer en France; ils refusaient. Le 20 avril 1792, sous la pression de l'Assemblée, il déclara la guerre à l'Autriche; mal préparée, avec une armée décapitée de ses principaux chefs, la guerre débuta par des échecs; Paris, un moment effrayé, s'agita et se souleva; la presse révolutionnaire attaqua avec une violence inouïe la famille royale qu'elle rendait responsable de ces échecs.

L'Assemblée porta un décret qui condamnait à la déportation les prêtres insermentés, un autre qui formait sous les murs de Paris un camp de vingt mille hommes, véritable armée révolutionnaire à sa disposition. Louis XVI ayant refusé de sanctionner ces décrets, le 20 juin les Tuileries furent envahies; le Roi et la Reine insultés et menacés; le Dauphin coiffé d'un bonnet rouge. Devant le calme du Roi et la noble fermeté de la Reine, l'insurrection se retira, mais ce fut pour revenir six semaines plus tard : le 10 août, tout était emporté; le Château incendié; les Suisses, qui le défendaient, massacrés. Le Roi, retiré avec sa famille dans l'enceinte de l'Assemblée, entendait proclamer sa déchéance, et, le 13, il était enfermé au Temple.

Triste prison que celle-là, et qui ne pouvait être que le vestibule de l'échafaud, mais où Louis XVI fut plus roi qu'à Versailles et aux Tuileries. Aux

tortures de chaque jour, aux insultes des geôliers il n'opposa que la plus admirable sérénité et la plus chrétienne résignation. Il souffrait plus que tout autre de cette réclusion, lui qui avait tant besoin d'air et de mouvement; il souffrait de voir souffrir sa famille; il souffrit plus encore, quand on le sépara de sa femme et de ses enfants. Il lisait beaucoup, donnait des leçons à son fils et jouait au trictrac avec Mme Elisabeth. Il priait beaucoup aussi et se montrait strict observateur des lois de l'Eglise. Les municipaux, qui le gardaient, étaient émerveillés de sa patience, de sa bonté, de son instruction solide et étendue. Les injures des journaux, que quelques-uns se faisaient un plaisir malsain de lui montrer, le laissaient froid : « Les Français, disait-il, sont malheureux de se laisser tromper ainsi. »

Le 3 décembre 1792, la Convention, qui avait succédé à la Législative, décida que Louis XVI serait jugé et qu'il serait jugé par elle. Le 11, le maire de Paris, Chambon, vint donner lecture au prisonnier d'un décret portant que Louis Capet serait jugé par la Convention nationale. « Capet n'est pas mon nom, dit le Roi, c'est celui d'un de mes ancêtres ». Il consentit cependant à se rendre à l'Assemblée et là discuta avec un rare sang-froid les griefs qui lui étaient imputés. Il choisit comme conseils Tronchet et Malesherbes, qui s'adjoignirent un jeune avocat de talent, de Sèze. En même temps, n'ayant aucune illusion sur le sort qui lui était réservé, il fit prévenir un prêtre dont sa sœur lui avait donné le nom, l'abbé Edgeworth de Firmont. Le 25, jour de Noël, il fit son testament, cet admirable monument, a-t-on dit justement, « d'un cœur d'honnête homme et de héros chrétien ». Le 26, il comparut devant la Convention; de Sèze prononça un admirable discours, dont le Roi avait supprimé la péroraison. « J'espère peu les persuader, avait-il dit; mais je ne veux pas les attendrir. » Le 16 janvier seulement, l'Assemblée prononça son arrêt; l'appel nominal dura jusqu'au 17 au matin. Trois cent soixante-six députés, les uns par haine, les autres par peur, sous les menaces et les vociférations des tribunes, votèrent la mort. Quand Malesherbes vint l'annoncer au Roi : « Depuis deux heures, dit-il, je cherche si j'ai donné volontairement à mes sujets quelque juste motif de plainte. Je vous le jure en toute sincérité, je ne mérite de la part des Français aucun reproche; je n'ai jamais voulu que leur bonheur. » Le 20 janvier, à 3 heures du soir, la Convention rejeta toute demande de sursis, et le même jour, le ministre de la justice, Garat, vint le signifier au condamné.

Le soir, le Roi put voir sa famille; ce fut une douceur, mais plus encore un supplice. Les princesses et les enfants éclataient en sanglots; le Roi, cruellement atteint, mais se résignant et se raidissant, recommanda à son fils de ne jamais venger sa mort, puis, s'arrachant à cette déchirante entrevue, il se retira dans son cabinet avec l'abbé de Firmont. Il se jeta sur son lit et dormit paisiblement. Le 21, à cinq heures, son fidèle domestique Cléry, l'éveilla. Il s'entretint encore avec son confesseur, entendit la messe et communia.

A 9 heures, Santerre parut : « Vous venez me chercher! dit le Roi; attendez. » Il rentra un instant dans la tourelle, demanda une dernière bénédiction au prêtre, puis revenant aux municipaux : « Partons », dit-il. Pendant le trajet du Temple à la place de la Révolution, il ne cessa de prier. Quand il fut arrivé à l'échafaud, il descendit tranquillement, enleva ses vêtements, voulut s'opposer à ce qu'on lui liât les mains, mais, sur une observation de l'abbé, se résigna à ce dernier outrage; puis, s'avançant au bord de l'échafaud : « Je meurs innocent, s'écria-t-il d'une voix forte; je pardonne aux auteurs de ma mort et je prie Dieu que mon sang ne retombe pas sur la France. » Santerre se précipita, donnant aux tambours l'ordre de battre pour étouffer cette voix importune. Les bourreaux s'emparèrent du condamné, le poussèrent sous la guillotine, dont le couteau retomba. Le fils de saint Louis était monté au ciel; il était dix heures vingt-deux minutes du matin.

Indications bibliographiques. — *Louis XVI*, par le Comte de Falloux; *Louis XVI*, étude historique, par Marius Sepet; *Au couchant de la Monarchie*, par le Marquis de Ségur; les *Correspondances* de Marie-Antoinette, Marie-Thérèse, Joseph II et Léopold II, publiées par M. le chevalier d'Arneth et MM. Geffroy et Flammermont; le recueil du regretté Marquis de Beaucourt, sur la *Captivité et les derniers moments de Louis XVI*, les innombrables *Mémoires sur le XVIII*e *siècle et la Révolution*, publiés dans les collections Barrière, Lescure, etc. On nous permettra d'y joindre l'*Histoire de Marie-Antoinette*, par Max de la Rocheterie et les belles études de M. P. de Nolhac sur Marie Antoinette, dauphine et reine.

Max de la Rocheterie.

LOURDES (LE FAIT DE). — Sur le fait de Lourdes, on peut examiner trois questions, dont la première est une sorte d'introduction : I. *Lourdes et l'apologétique*; II. *Les apparitions de Lourdes*; III. *Les guérisons merveilleuses de Lourdes.*

I

Lourdes et l'Apologétique

Le fait de Lourdes se relie étroitement à l'apologétique. Il s'y relie de deux manières. D'abord, s'il est prouvé que la Sainte Vierge soit apparue réellement, peu après avoir été proclamée immaculée par une définition solennelle du Souverain Pontife, et qu'interrogée sur elle-même elle ait répondu : « Je suis l'Immaculée Conception », on est obligé de reconnaître que Dieu a ratifié la décision du pape et affirmé, aux yeux de tous, l'autorité et la vérité de son enseignement.

Mais l'apologétique tire surtout un profit incomparable des guérisons prodigieuses, dont la Grotte pyrénéenne est le théâtre presque permanent. Car ces guérisons sont un argument sensible et éclatant, en faveur de l'existence du surnaturel. Elles établissent que Dieu est le maître souverain des lois physiques, de la santé et de la maladie, de la vie et de la mort, et qu'il intervient personnellement, quand il lui plaît, dans le jeu des forces naturelles : il donne à leur action une rapidité et une puissance dont elle est incapable, abandonnée à elle-même, ou bien au contraire il en arrête brusquement les effets.

La conclusion naît d'elle-même : tout ne se fait pas ici-bas par les lois de la nature; au-dessus des agents visibles, il existe un agent invisible, qui leur est supérieur, qui les dirige où il veut, qui les maîtrise à son gré et qui, au besoin, se passe d'eux.

Et cet Être, plus puissant que les lois, ne prouve pas seulement qu'il est, puisqu'il agit; il montre qu'il a partie liée avec l'Eglise, qu'il l'approuve et la protège. S'il fait des miracles, en effet, c'est pour répondre aux prières qu'elle enseigne; le plus souvent même, c'est au cours d'une cérémonie qu'elle a établie, qu'elle recommande et qu'elle préside. Visiblement, il est avec elle. Les faits divins de Lourdes sont ainsi autant de lettres de créance, données à l'Eglise et qui garantissent son autorité.

L'apologétique a donc le plus grand intérêt à les étudier.

Mais il faut qu'elle se garde avec soin des exagérations de la foule, soit par respect pour la vérité, soit par un sentiment de prudence, rien n'étant plus dangereux pour la cause qu'elle entend servir. Dans l'exposition et la discussion de ces merveilleux événements, l'apologiste doit apporter, avec une loyauté absolue, un esprit critique qui se défende de tout entraînement. Il s'appuiera toujours sur les documents, contrôlera sévèrement les témoignages, et, dans l'interprétation d'un fait extraordinaire, ne recourra à la cause surnaturelle que dans le cas où toute autre lui apparaîtra certainement impuissante.

C'est dans ces conditions que nous allons examiner les apparitions de la Sainte Vierge à Bernadette et les guérisons miraculeuses, qui les ont suivies[1].

II

Les Apparitions

Les faits. — Bernadette Soubirous avait quatorze ans, en 1858. Elle était fille d'un très pauvre meunier de Lourdes, chez qui le bois manquait l'hiver. Or ce jour-là, 11 février, le froid était rigoureux. L'enfant sortit, avec sa sœur aînée et une de leurs amies, pour aller ramasser des branches mortes sur les bords du Gave. Comme elles arrivaient en face d'une grotte, qui s'ouvrait dans les roches Massabieille, elles se trouvèrent prises entre le torrent et le canal d'un moulin, qui s'y déversait à cet endroit et les enfermait ainsi dans une île, sans qu'elles pussent continuer leur route le long de la rive.

Les deux compagnes de Bernadette étaient nu-pieds dans leurs sabots. Elles ôtèrent leurs sabots et franchirent le lit du canal, presque vide à ce moment. Mais Bernadette portait des bas, à cause d'un asthme dont elle souffrait. Elle commença donc à se déchausser, tandis que sa sœur et son amie longeaient le Gave.

Tout à coup l'enfant entendit un grand bruit, pareil à un bruit d'orage. Elle releva vivement la tête, cherchant d'où ce bruit pouvait venir. Tout était calme et silencieux autour d'elle. Mais presque aussitôt le même bruit frappa de nouveau ses oreilles, et, en face d'elle, de l'autre côté du canal, à quelques pas du lieu où elle était, elle aperçut un églantier, adossé à la paroi extérieure de la grotte, s'agiter comme sous le souffle d'un vent violent.

En même temps, un nuage d'or sortit de l'ouverture du rocher et une femme apparut, au-dessus de l'églantier, dans l'anfractuosité naturelle, dont il tapissait le bord inférieur de ses branches.

« Elle était jeune et belle, dit Bernadette, belle surtout, comme je n'en ai jamais vu. Elle me regardait, me souriait, me faisait signe d'avancer sans aucune crainte et, en effet, je n'avais plus peur, mais il me semblait que je ne savais plus où j'étais. »

La voyante a souvent décrit le phénomène avec précision. « La Dame, disait-elle — c'est le nom qu'elle donnait à l'apparition — la Dame a l'air d'une jeune fille de seize à dix-sept ans. Elle porte une robe blanche, serrée à la ceinture par un ruban bleu, qui glisse le long de la robe, presque jusqu'aux pieds. Sur sa tête, un voile blanc laisse à peine apercevoir les cheveux; il retombe en arrière, enveloppe les épaules et descend au-dessous de la taille. Les pieds nus, que couvrent en grande partie les derniers plis de la robe, portent chacun à leur extrémité une rose couleur d'or. Elle tient, sur le bras droit, un chapelet aux grains blancs et dont la chaîne d'or brille comme les roses de ses pieds. »

L'enfant avait pris elle-même son chapelet et était tombée à genoux. La « Dame » la regardait prier, unissant sa voix à la sienne, quand elle disait : « Gloire au Père et au Fils et au Saint Esprit. » Le chapelet fini, elle sembla rentrer dans l'intérieur du rocher, et le nuage d'or disparut avec elle.

Telle fut la première apparition. Dix-sept autres la suivirent. On en compta donc dix-huit, dont voici les dates : 11 février, 14, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28; 1er mars, 2 mars, 4 mars, 25 mars, 7 avril, 16 juillet.

Quelle était l'attitude de Bernadette, durant la vision? Nous pouvons en juger par ce que M. Estrade, receveur des contributions à Lourdes, raconte de la septième apparition, à laquelle d'ailleurs il s'était rendu en sceptique :

« Bernadette, dit-il, se mit à genoux. Pendant qu'elle faisait glisser entre ses doigts les premiers grains de son chapelet, elle leva sur le rocher un regard interrogatif, traduisant les désirs impatients de l'attente. Tout à coup, comme si un éclair l'avait frappée, elle fit un soubresaut d'admiration et parut naître à une seconde vie. Ses yeux s'illuminèrent et devinrent étincelants; des sourires séraphiques apparurent sur ses lèvres; une grâce indéfinissable se répandit sur toute sa personne; Bernadette n'était plus Bernadette... Après les premiers transports provoqués par l'arrivée de la Dame, la voyante se mit dans l'attitude d'une personne qui écoute. Ses gestes, sa physionomie reproduisirent bientôt après toutes les phases d'une conversation. Tour à tour, Bernadette approuvait de la tête ou semblait elle-même interroger... L'extase dura environ une heure. » (Estrade, *Les apparitions de Lourdes*, 1899, p. 89-90.)

Parmi ces dix-huit scènes, celle du vingt-cinq mars fut particulièrement remarquable : l'Apparition se nomma. La voyante priait depuis longtemps, quand l'idée lui vint avec persistance de demander à la « Dame » de vouloir bien lui dire qui elle était.

La « Dame » sourit d'abord sans répondre; la voyante renouvela humblement sa question une seconde fois, puis une troisième.

« A ma troisième demande, dit-elle, la Dame joignit ses mains et les porta sur le haut de sa poitrine... Elle regarda le Ciel... puis séparant lentement les mains et se penchant vers moi, elle me dit : « Je suis l'Immaculée Conception. »

Répété parmi les spectateurs, ce mot fut pour eux comme une révélation lumineuse. Ils tombèrent à genoux, et, au milieu de la foule, sur les bords du Gave, au haut du mamelon, partout, on entendit répéter l'invocation populaire : « O Marie, conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à Vous[1]. »

— La nature des visions. — *a) Sincérité de Bernadette.* — Que Bernadette ait cru voir ce qu'elle a raconté avoir vu, ce n'est guère contesté de personne. Tous ceux qui l'ont connue ont rendu hommage à sa franchise absolue. Il ne faut même pas excepter les trois médecins, chargés officiellement par le préfet de Tarbes, M. Massy, de trouver en l'interrogeant le prétexte désiré, pour l'éloigner de la ville et en

1. On a le droit d'employer le mot *miraculeux* pour un assez grand nombre de ces faits, puisqu'ils ont été déclarés tels par l'autorité épiscopale, dans beaucoup de diocèses. Quant aux autres, si le mot vient dans ces pages, nous nous faisons un devoir de déclarer d'avance, conformément au décret d'Urbain VIII, qu'en l'employant nous n'entendons pas préjuger les décisions de l'Eglise.

1. C'est cette attitude de l'Apparition, ramenant ses mains vers la poitrine et regardant le ciel, attitude reproduite admirablement devant lui par Bernadette, que le sculpteur Fabisch a essayé de fixer dans la statue de marbre, placée dans la niche de la grotte.

débarrasser ainsi l'administration et la police de Lourdes. Après un examen approfondi, ils déclarèrent que sa « sincérité ne paraissait pas douteuse ».

Cependant, dans les premières années dn vingtième siècle, on a essayé de faire, de cette enfant ingénue, la principale actrice d'une indigne comédie religieuse, préparée avec soin dans l'intérêt mal compris de la Foi. Un pamphlétaire a publié une prétendue note de service, adressée par M. Falconnet, procureur général de Pau, au procureur impérial près le tribunal de Lourdes. La lettre aurait été écrite le 28 décembre 1857; le procureur général y aurait prévenu son subordonné que « des manifestations affectant un caractère surnaturel et prenant un aspect miraculeux se préparaient pour la fin de l'année », et lui aurait prescrit de « surveiller exactement les faits ». Ce document, concluait l'auteur de la publication, « prouve sans appel que cette *apparition* était connue d'avance, attendue, préparée, organisée ».

Eh bien! non; ce document ne prouve pas cela. Mais ce qu'il prouve avec certitude c'est que celui qui l'a publié est un faussaire audacieux ou l'organe inconscient d'un faussaire. Le lecteur va le voir.

On a mis le prétendu historien au défi de montrer l'original de la lettre du procureur général, ou d'indiquer du moins où il se trouve. S'il était quelque part, ou s'il avait quelque part laissé des traces, ce serait assurément au parquet de Lourdes, puisque c'est au parquet de Lourdes qu'il aurait été envoyé. Or il n'y est pas, et il n'y était pas davantage quand M. Chaigne, depuis député anticlérical de la Gironde, alors procureur de la République à Lourdes, a écrit, sous le nom de G. Marès : *Le Pays de Lourdes et ses environs*. Pour composer son livre et lui donner de l'intérêt, le procureur Chaigne s'est renseigné sur les événements locaux. Or il avait sous la main les archives du parquet, dont il était le chef; il les a certainement consultées; et il n'y a pas trouvé la fameuse « note de service », adressée à l'un de ses prédécesseurs. Car il en aurait parlé s'il l'avait connue, rien ne pouvant mieux donner à son ouvrage un air de nouveauté et un relent de scandale.

Du reste, amis et adversaires ont fouillé ce dossier pendant un demi-siècle; et voilà un écrivain, qui n'est pas du pays, qui n'y est venu qu'en passant, et qui aurait eu la bonne fortune d'y découvrir, après quarante-sept ans, ce que nul autre n'y avait aperçu avant lui! C'était le cas, ou jamais, de se munir des références les plus nettes et les plus précises. Or il n'en donne même pas de vagues et d'obscures! De tels documents sont tout juste comme s'ils n'étaient pas.

Celui-ci est d'ailleurs très mal composé. Il use, par exemple, de formules qu'un supérieur hiérarchique n'emploie jamais envers son subordonné; le style décèle la main coupable qui a tenu la plume.

Ajoutons que cette note décisive, qui aurait suffi à clore le débat, au moment où le débat était le plus vif et le plus obscur, est restée ignorée de tous les contemporains qui ont combattu les événements de la Grotte. Aucun n'y a fait la moindre allusion, non pas même le destinataire, le procureur impérial Dutour; il l'ignorait donc lui aussi, lui qu'on dit l'avoir reçue!

Enfin le pamphlétaire a commis deux distractions étonnantes, qui suffisent à le faire juger, lui et son œuvre. Il écrit d'abord : « M. Falconnet, à l'occasion des réceptions du nouvel an, renouvela ses recommandations au procureur impérial de Lourdes. » (*Lourdes et ses tenanciers*, Paris, 1905, p. 118.) Or, il n'y a pas eu de réceptions du nouvel an, chez M. Falconnet, le 1er janvier 1858. En effet, dans son numéro du 31 décembre 1857, le *Mémorial des Pyrénées, Journal de Pau*, publiait l'avis officiel suivant : « *M. le procureur général, empêché par des préoccupations de famille, ne pourra pas recevoir le 1er janvier.* » Et voilà comment le procureur général a renouvelé ses recommandations au procureur impérial, *à l'occasion des réceptions du 1er janvier!* Le faussaire se fait prendre la main dans le sac. Enfin il publie une autre lettre du procureur général, authentique celle-là; elle est adressée au ministre. Or, dans cette lettre, le procureur général montre qu'il a exactement une opinion contraire à celle qu'on lui a prêtée dans la prétendue note de service, envoyée au parquet de Lourdes. Dans celle-ci, il affirmait que, d'accord avec la voyante, on avait *organisé* des scènes miraculeuses. Il dit, dans celle-là, exactement l'opposé : « On n'a pas « organisé » un miracle, ici. L'enfant est hallucinée mais loyale. Elle a vu ou cru voir ». S'il avait écrit le contraire un peu auparavant, s'il était parti ensuite pour Paris, afin d'aviser « son ministre, le garde des sceaux » des événements, préparés à Lourdes, comme le dit l'auteur (*Ibid.*, p. 118), c'eût été de sa part une audace ridicule d'envoyer au ministre sa lettre nouvelle, sans même faire allusion à son opinion passée, ni expliquer comment il en était revenu. Bref toute cette histoire d'un document décisif, récemment découvert, est évidemment un roman; mais elle est, en outre, un roman mal conçu, hors du réel, et dont l'invraisemblance saute aux yeux : l'affaire est jugée [1].

b) Les visions de Bernadette et l'hallucination. — Il est donc certain que Bernadette a cru vraiment voir et entendre ce qu'elle a dit avoir vu et entendu; mais ne fut-elle pas elle-même victime d'illusions qu'elle a fait ensuite innocemment partager? Ses visions n'ont-elles pas été de simples hallucinations?

Non, assurément, et il suffira, pour s'en convaincre, de comparer brièvement entre eux les caractères des unes et ceux des autres; car les caractères de l'hallucination sont bien connus : les travaux physiologiques publiés depuis cinquante ans les ont mis en pleine lumière. Bornons-nous à quelques points décisifs.

En premier lieu, le phénomène de l'hallucination requiert, pour se produire, un certain nombre de *conditions*, dont la réunion est indispensable. Chez Bernadette, au contraire, la vision a lieu dans les circonstances les plus diverses : quand la voyante est seule, comme le 11 février, ou quand elle est entourée par la foule, comme dans la journée du 4 mars où il y eut de quinze à vingt mille spectateurs. Habituellement, elle commence après que Bernadette est restée quelque temps à genoux, en prière. Mais le 11 février, elle se déclare brusquement, à l'improviste, pendant que l'enfant se déchausse, et, le 25 mars, l'Apparition est déjà debout au-dessus de l'églantier, quand Bernadette arrive à la grotte. Bernadette la voit à toutes les heures du jour : vers midi, comme la première fois, un peu avant les vêpres, comme la seconde, de grand matin, comme le plus souvent, vers le soir, comme dans sa dernière extase.

Elle l'a vue, étant elle-même debout sur la rive droite du canal du moulin, ou étant à genoux à l'entrée de la grotte, ou marchant dans la grotte même, ou bien encore — quand l'administration eut placé des barrières — de la rive droite, non plus du canal

1. On trouvera la réfutation qu'on vient de lire développée dans l'ouvrage de celui qui écrit ces lignes : *Histoire critique des événements de Lourdes*, Appendice n° [...], p. 414-422.

mais du Gave, qui était à une distance un peu plus grande du rocher.

Elle l'a donc vue tantôt à genoux, tantôt debout, tantôt arrêtée, tantôt marchant; elle l'a vue d'un lieu ou d'un autre, de près ou de loin, le matin, à midi, le soir, à toutes les heures. Il n'y a donc point de conditions requises pour ses visions, et c'est le contraire de ce qui arrive dans les rêves des hallucinés.

Mais ce qui paraîtra plus frappant encore peut-être, c'est que les circonstances ordinaires existant, la vision chez elle n'existait pas nécessairement.

Prenez une hallucinée, durant la période de ses crises: mettez-la en tel lieu, dans telle position, sous telle influence; c'est comme si vous lanciez le ressort d'une machine : l'hallucination se produira fatalement. Les visions de Bernadette n'obéissaient pas du tout à cette sorte de fatalité mécanique. Ainsi elle venait de contempler, quatre jours de suite, la blanche Apparition qui lui donnait un avant-goût du ciel. Le lundi 22 février, pleine de cette impression délicieuse, elle court aux roches Massabieille, tout émue à la pensée de la revoir, et se croyant sûre qu'elle va en avoir le bonheur. Elle arrive, elle se met à genoux hâtivement; la foule est autour d'elle, comme les jours précédents; elle prie suivant son habitude, et jette, comme d'ordinaire, des regards suppliants vers l'églantier. Mais l'églantier ne frémit pas sous les pieds nus, fleuris de roses. Bernadette eut beau prolonger sa prière, elle dut se relever enfin, en déclarant que « la Dame n'était pas venue ». Et, en effet, son visage ne s'était pas transformé; il ne s'était pas épanoui et illuminé dans l'extase.

La vision se produisit le lendemain et tous les jours jusqu'au 2 mars. Le 3 mars, Bernadette revint, s'agenouilla et pria, ainsi qu'elle avait fait la veille et l'avant-veille. Ce fut en vain : l'extase ne transfigura pas ses traits. On était pourtant dans la quinzaine, où elle s'attendait à contempler l'Apparition tous les jours.

C'est que l'Apparition ne dépendait — les faits le prouvent bien — ni de son attente, si vive fût-elle, ni de sa volonté, ni de sa persuasion que la « Dame » allait venir. Elle ne dépendait pas plus d'elle que des circonstances.

Ce n'est pas ainsi que l'hallucination procède. Elle a quelque chose de fatal; on ne trouve jamais, dans ses manifestations, cette indépendance absolue à l'égard des conditions qui la font naître.

Remarquons encore que l'hallucination est *stérile* et que les visions de Bernadette furent *fécondes*.

L'halluciné ne découvre rien dans ses rêves maladifs; il ne crée rien, ni dans les formes que son imagination lui présente, ni dans les idées que ces formes lui suggèrent : il n'invente pas, il se souvient. Croit il apercevoir une image? Cette image est faite de ce qu'il a déjà vu. S'il sort d'un type connu d'avance, son esprit exalté n'arrive qu'à combiner des éléments anciens, déjà recueillis par sa mémoire, et le résultat est toujours plus ou moins bizarre.

Les visions de Bernadette sont bien différentes. D'abord Bernadette apprend, dans son extase, des choses qu'elle ignorait jusqu'alors. Par exemple, elle entend l'Apparition lui dire : « Je suis l'Immaculée Conception ». On n'avait jamais prononcé ce mot devant elle, et sa simplicité ne connaissait pas du tout le dogme profond que le mot exprime. C'est à ce point qu'ayant peur d'oublier cette expression inconnue pour elle, et désirant en même temps la rapporter à M. le curé de Lourdes avec fidélité, elle la répétait tout le long du chemin. Mais elle la répétait en la prononçant de travers; et elle demandait ensuite à la sœur de M. Estrade : « Mademoiselle, que veulent dire ces paroles? »

Or ces paroles, nous l'avons indiqué, avaient une portée merveilleuse. Elles étaient comme l'écho divin de la définition, faite par le pape quelques années auparavant. La petite fille des Soubirous découvrait ainsi, sans le savoir, une arme nouvelle pour l'apologétique contemporaine.

Mais elle avait trouvé aussi, ou plutôt elle avait vu un type nouveau de Madone, et un type aussi beau, sinon plus beau, que les Vierges les plus fameuses des grands artistes de la Renaissance.

Nulle part, ni à Lourdes, ni à Bartrès, les seuls lieux du monde qu'elle connût, la chère enfant n'avait aperçu de statue qui ressemblât à celle qu'elle a décrite, soit dans l'ensemble, soit par les détails. Détails et ensemble, tout lui a été révélé; si l'on ne veut pas le croire, il faut admettre qu'elle a tout créé elle-même, ce qui serait contraire à toutes les observations scientifiques, faites sur les hallucinés.

Je dis que sa Madone est remarquable par la beauté aussi bien que par la nouveauté. Il n'en faudrait pas juger uniquement d'après le modèle de marbre, que le sculpteur Fabisch exécuta sur ses indications, et que l'on voit dans la niche de la Grotte, au-dessus du rosier sauvage. Soit impuissance de tout artiste à égaler un idéal, même quand c'est le sien, ainsi que M. Fabisch le disait, soit incapacité de la pauvre enfant à trouver les mots nécessaires et décisifs dans sa langue plébéienne, le marbre ne rendit pas fidèlement l'image qu'elle avait gardée toujours vivante devant les yeux, et quand elle le vit, elle s'écria : « C'est beau, mais ce n'est pas Elle. Oh! non; la différence est comme de la terre au ciel. »

Mais ce que ses paroles ne parvenaient pas à traduire, son regard, son visage, quand elle en parlait, l'exprimaient toujours avec plus d'exactitude, et c'était un spectacle ravissant. « Je n'ai jamais rien vu d'aussi beau, écrivait M. Fabisch à sa famille, que lorsque je lui ai demandé comment la Sainte Vierge était, quand elle a dit : « Je suis l'Immaculée Conception. » Elle s'est levée avec une grande simplicité, elle a joint les mains et levé les yeux au ciel. Ni Fra Angelico, ni Pérugin, ni Raphaël, n'ont jamais rien fait d'aussi suave et, en même temps, d'aussi profond que le regard de cette jeune fille, si simple, si naïve. »

Et ce n'était pas l'effet d'un hasard heureux; c'était bien l'image même de la céleste réalité dont elle portait, dans sa mémoire, le souvenir précis et enchanteur.

Car l'artiste écrivait plus tard : « Chaque fois que j'ai demandé à Bernadette cette pose, toujours la même expression est venue changer, illuminer, transfigurer cette tête... Franchement c'est à pleurer d'émotion. »

On peut défier tous les médecins des hôpitaux du monde, qui ont le plus usé et abusé des expériences hallucinatoires, d'indiquer un chef-d'œuvre artistique, que le plus merveilleux de leurs *sujets* soit arrivé ainsi à reproduire, d'après le simple souvenir de ce qu'il avait contemplé dans ses crises.

Enfin la différence, qui sépare Bernadette et les hallucinées, paraît tout autant, et peut-être plus encore, dans les *conséquences* qu'entraînent les hallucinations.

Du côté du caractère, l'hallucinée devient maussade, irritable, insubordonnée, égoïste. L'hallucination est une tare; la vie morale en est atteinte et diminuée. Au contraire, la vie morale se maintint chez Bernadette après ses visions. Que dis-je? elle s'éleva.

La voyante resta une enfant douce, soumise, ouverte, joyeuse, et sa religion grandit si bien qu'elle est devenue une sainte religieuse; on a commencé son procès de canonisation.

Quant à l'esprit, celui des hallucinées s'affaiblit. Si elles ont, par exemple, des hallucinations religieuses, ce qu'elles écrivent est un tissu de rêveries et de contradictions, sans lien, sans logique, où abondent les mots tronqués et les phrases inachevées Chez Bernadette, au contraire, l'intelligence est restée saine, équilibrée; et, alors que les hallucinées déraisonnent surtout au sujet de leurs hallucinations, son esprit n'était jamais plus vif que lorsqu'elle parlait de ses visions.

Ajoutons que certains faits extraordinaires ont accompagné ses extases, et que l'hallucination n'offre rien qui s'en rapproche. C'est ainsi que sur un signe, dit-elle, de l'être céleste qu'elle contemplait, elle découvrit une source, dans la Grotte, une source que personne n'y soupçonnait alors, et qui donne maintenant 122.000 litres par vingt-quatre heures.

Un autre jour, le 7 avril, un sceptique de Lourdes, le Dr Dozous, étant là — il l'a raconté — sa main gauche se trouva placée sur la flamme d'un gros cierge, qu'elle tenait de la main droite. Activée par un assez fort courant d'air, la flamme passait à travers les doigts délicats de l'enfant, un peu écartés les uns des autres. Le Docteur, qui était venu en observateur incrédule, empêcha qu'on fît cesser le phénomène, et, prenant sa montre, il en nota exactement la durée : il dura un quart d'heure. L'extase ayant cessé, le Dr Dozous examina la main gauche de Bernadette avec soin : « Je ne trouvai nulle part, dit-il, la moindre trace de brûlure. »

Le fait se renouvela plusieurs fois durant les apparitions. Qu'on le remarque bien! Il ne s'agit pas d'un phénomène d'insensibilité passagère. On ne dit pas que Bernadette ne sentait pas la flamme; on dit — ce qui est bien différent — que sa chair n'était pas consumée par la flamme, qui touchait et enveloppait les phalanges de ses doigts.

Et n'oublions pas les guérisons merveilleuses qui ont suivi! S'il restait un doute sur le caractère des visions de Bernadette, elles suffiraient à le dissiper. On reconnaît l'arbre à ses fruits. Mais les guérisons de Lourdes forment une question trop importante pour qu'on puisse y toucher en passant; nous allons y revenir.

Contentons-nous de conclure ici qu'aucune assimilation n'est possible entre les rêves maladifs des hallucinées et les extases de Bernadette. En disant jusque sur son lit de mort, à trente-cinq ans : « Je l'ai vue, oui je l'ai vue », la voyante de Massabieille ne s'est pas plus trompée elle-même qu'elle n'a cherché à tromper autrui.

Le jugement canonique. — Les considérations précédentes ne peuvent qu'ajouter du relief à la prudente réserve, dont l'Eglise fit preuve à l'égard des événements de la Grotte. Le curé de la paroisse, M. Peyramale, garda longtemps une attitude défiante, sinon hostile; et, quant à l'évêque de Tarbes, Mgr Laurence, la première fois qu'on l'entretint de ces faits extraordinaires, il refusa d'y croire. C'était à l'Apparition, disait-il, qu'il appartenait de fournir des preuves. L'opinion publique réclamait du moins une enquête officielle. Redoutant les dangers de l'entraînement, l'évêque résolut d'attendre que l'émotion populaire fût un peu calmée, et il attendit cinq mois et demi : les enquêteurs furent nommés seulement le 28 juillet 1858. A son tour, la commission épiscopale procéda avec une si tranquille sagesse que l'ordonnance, sortie de ses travaux, ne fut publiée que quatre ans après les premières manifestations de la Grotte. L'ordonnance se terminait par cette conclusion :

« Nous jugeons que l'Immaculée Marie, Mère de Dieu, a réellement apparu à Bernadette Soubirous, le 11 février 1858, et jours suivants, au nombre de dix-huit fois, dans la grotte de Massabieille, près la ville de Lourdes; que cette apparition revêt tous les caractères de la vérité et que les fidèles sont fondés à la croire certaine. » (18 janvier 1862.)

Au moment où cette ordonnance parut, de miraculeuses guérisons s'étaient déjà produites, et l'ordonnance y cherchait un appui. Ce mouvement devait se développer et devenir un des faits les plus étonnants, qui se soient manifestés, en faveur du surnaturel, depuis l'Evangile.

III

Les guérisons miraculeuses

Deux questions se posent nécessairement au sujet des célèbres guérisons que la grotte de Lourdes voit se produire.

1° Ces guérisons sont-elles réelles et aussi nombreuses qu'on le raconte?

2° Ne peuvent-elles pas être interprétées naturellement; faut-il nécessairement recourir, pour les expliquer, à une cause surnaturelle, l'intervention particulière de Dieu?

Etudions l'un et l'autre points.

1° Réalité des guérisons. — 1) *Ce qu'on a appelé à tort le vrai miracle.* — Une foule innombrable vient à Lourdes, et elle y vient de toutes les parties de la terre. Faut-il, pour cela, s'associer à l'enthousiasme de quelques-uns et dire avec eux :

« Sur la parole d'une petite enfant naïve, de véritables multitudes se sont mises en mouvement. Il y a un demi-siècle environ, Lourdes n'était qu'une obscure bourgade, oubliée et comme perdue dans le pli de ses montagnes. C'est aujourd'hui un des lieux du globe les plus connus et les plus visités. On ne saurait citer de plus grand miracle. »

Le lecteur nous permettra d'être nettement d'un autre avis. Cette affluence extraordinaire a-t-elle quelque chose de miraculeux, au sens propre du mot? Il est bien permis d'en douter. Car d'autres sanctuaires, hors même de la religion catholique, ont vu et voient venir vers eux des multitudes empressées: par exemple ceux de l'Inde et de la Mecque. Se trouvera-t-il un théologien pour conclure au miracle en faveur de ces lieux célèbres? Assurément non. Si donc des esprits superficiels ou quelques prédicateurs, en quête d'un mouvement oratoire, recourent çà et là à cet argument, l'apologétique sérieuse paraît devoir s'en abstenir.

En tout cas, pourrait-on être à demi excusé parfois d'en faire usage sans y insister, on ne le serait jamais de prétendre, comme on l'a fait trop légèrement, que c'est le plus grand miracle de Lourdes. Grâce à Dieu, on observe, autour de la grotte, des faits autrement remarquables, des faits merveilleux où le doigt de Dieu se montre avec évidence. C'est commettre une erreur, une véritable erreur, de ne pas les placer tout à fait en première ligne.

Mais cette réserve faite, et elle est d'une importance capitale, on est bien obligé de reconnaître que le mouvement général, qui pousse les nations vers les rives du Gave, mérite d'arrêter l'attention des historiens.

« Monsieur le curé, disait Bernadette à M. Peyramale, la Dame m'a dit : Je veux qu'on vienne ici en procession. » M. Peyramale se révoltait contre la témérité d'un pareil message. Eh bien! l'incroyable

s'est réalisé ; on est venu, on vient, et c'est vraiment comme une procession innombrable et sans fin.

Depuis l'année où l'on a commencé à grouper des chiffres jusqu'à celle où nous écrivons ces lignes, de 1867 à 1914 exclusivement, les pèlerinages organisés ont, à eux seuls, conduit vers la Grotte plus de six millions de pèlerins. Les premières années fournissent naturellement les chiffres les plus modestes ; les dernières donnent les plus brillants. Laissons de côté l'année exceptionnelle du cinquantenaire, l'année 1908. Prenons celles qui la suivent. De 1909 à 1914, on a compté, en chiffres ronds, 1.100.000 pèlerins : 170.000 en 1909, 191.000 en 1910, 237,000 en 1911, 246.000 en 1912, 260.000 en 1913.

Et ces nombres ne représentent, en réalité, qu'une faible partie de la grande multitude qui visite le vénéré sanctuaire. Les pèlerins isolés sont plus nombreux, et de beaucoup, que ceux qui arrivent par groupes.

Il faut aussi ajouter les visiteurs qui ne sont pas vraiment des pèlerins, mais que souvent un certain sentiment religieux, parfois aussi sans doute un simple désir de connaître des lieux illustres, amènent dans la petite ville, désormais une des plus célèbres du monde. L'administration des chemins de fer du Midi compte que sa gare de Lourdes reçoit, à elle seule, près d'un million de voyageurs par an. Et ce n'est pas seulement la France qui envoie des visiteurs; il en vient de toutes les parties de la terre. Parmi les 2,024 trains des cinq années que nous rappelions tout à l'heure, on en trouve 557 venus de l'étranger. Il en vient de la Belgique, de l'Allemagne, de l'Autriche, de la Hongrie, de l'Espagne, du Portugal, de l'Italie, de l'Angleterre, de l'Irlande, des Etats-Unis d'Amérique, du Canada, du Brésil, de la Bolivie, etc. Les évêques donnent l'exemple. De 1867 au 1er janvier 1914, on en a compté, à Lourdes, 2.525, dont 427 archevêques, 13 primats, 19 patriarches, 86 cardinaux. Près de 1100 étaient étrangers à la France. Parmi les motifs qui amènent au pied des Pyrénées ces immenses multitudes, aucun n'égale assurément, en efficacité, l'effet produit dans les âmes par les étonnantes guérisons dont les abords de la Grotte sont témoins. Et c'est justice, on va le voir.

2) *Nouvelle attitude de la critique sceptique.* — Longtemps, on a souri, dans le monde cultivé, des récits étranges, arrivés des bords du Gave, comme une sorte de défi, au milieu d'une société qui n'osait plus même prononcer le nom de miracle. Mais cette attitude a pris fin. Aujourd'hui les faits ne sont guère plus contestés, parmi ceux qui les connaissent, que par les esprits superficiels. Je parle des faits, non de leur caractère surnaturel, dont il sera traité un peu plus loin.

Un des professeurs de la Faculté de médecine de Paris écrivait, il y a quelques années, dans le *New-York Herald* : « Il est de mode de tourner en dérision tout ce qui se publie autour de la Grotte. Il est peut-être plus facile de se moquer que de répondre sérieusement. Pourquoi ne pas essayer de résoudre tous ces problèmes, au lieu de les trancher à distance? »

Ces paroles montrent à la fois le vieil esprit qui régnait encore, et l'esprit nouveau qui était en train de naître.

Aussi n'est-on pas étonné de voir, dans des pages plus récentes, le chef de l'école de suggestion de Nancy, le Dr Bernheim, parler avec respect de ces observations de guérisons *authentiques*, obtenues à Lourdes. Sans doute — je viens d'y faire allusion — le savant israélite essaie de dépouiller les faits de tout caractère miraculeux, mais il n'en écrit pas moins : « Toutes ces observations ont été recueillies avec sincérité, et contrôlées par des hommes honorables. *Les faits existent.* » (*De la suggestion et de ses applications en thérapeutique*, p. 218.)

Si les lecteurs veulent bien autoriser l'auteur de ces pages à mettre à profit des renseignements qui lui sont personnels — qu'ils daignent lui accorder l'autorisation une fois pour toutes ! — il rapportera ici deux autres témoignages. Le premier est d'un médecin, qui dirige à Paris une importante revue de psychothérapie. J'ai eu l'occasion de discuter longuement avec lui, au bureau des constatations médicales de Lourdes. Or voici un passage de ce dialogue :

« Docteur, reconnaissez-vous qu'il se passe ici des faits très extraordinaires, très authentiques ? — Oh ! certainement, je le reconnais... La bonne foi est incontestable et l'exactitude des faits complète. Seulement il reste l'explication de ces faits, et c'est là que nous différons. » Il y avait, dans la salle, une vingtaine de médecins, inconnus des interlocuteurs et dont beaucoup sans doute étaient des sceptiques. Aucune protestation ne s'éleva contre l'authenticité des faits, ainsi publiquement reconnue[1].

Plus tard, deux ou trois ans après que j'eus publié l'*Histoire critique de Lourdes*, je reçus la visite d'un écrivain libre penseur, rédacteur aux *Annales des sciences psychiques*, M. Marcel Mangin. Cette revue, on ne l'ignore pas, a pour directeur principal le Dr Richet, professeur à la Faculté de médecine de Paris et incrédule notoire. M. Marcel Mangin venait de lire mon ouvrage. Il me manifesta le plus vif étonnement au sujet des choses qu'il avait apprises et qu'on ne soupçonnait pas, me dit-il, dans le monde où il vivait. Cette impression profonde ne resta pas longtemps secrète. Au mois de novembre 1907, les *Annales des Sciences psychiques* consacrèrent leur numéro tout entier aux guérisons de Lourdes : 56 pages sur les 56 dont la revue se composait alors. On lisait en particulier (p. 824) : « Sa lecture (la lecture de l'*Histoire critique*) entraînera chez tous les esprits non prévenus *la conviction que les faits sont réels.* »

L'année suivante, l'auteur revenait sur la question dans la même revue. Il écrivait : « Le livre de M. Bertrin m'a convaincu de la *réalité* des miracles de Lourdes... Je trouve aussi absurde de douter de ces faits que de l'existence de Napoléon. » (16 nov., 1er et 16 déc. 1908, p. 371. Cet article a été écrit à propos de *Un miracle d'aujourd'hui.*)

Il est à peine besoin de le dire : le sceptique faisait des réserves à l'égard de l'interprétation surnaturelle, tout en reconnaissant cependant que les explications qu'ils pouvaient apporter, lui et son école, procédaient d'une « science si vacillante et si peu sûre d'elle-même, qu'elles ne devaient pas nous paraître bien inquiétantes » ; mais quant à la *réalité* même des choses, elle ne provoquait, dans son esprit, ni une restriction ni un doute ; il y croyait sans aucun respect humain, comme sans aucune hésitation.

3) *Constatation des faits.* — Si la position prise par la critique incrédule a changé, c'est qu'elle s'est peu à peu rendu compte que les guérisons de Lourdes reposaient sur d'aussi solides témoignages et subissaient un contrôle aussi sévère que la plupart des événements de l'histoire, dont personne ne se permet de douter.

1. On trouvera l'écho de cette discussion et des déclarations qu'elle amena dans certains journaux de cette époque. La *Croix* du 23 août (1914) et *La Vérité française* du 26 août.

Depuis 1882, on a fondé, sur l'Esplanade du Rosaire, où se déroulent les processions du Saint Sacrement, un bureau de constatations médicales, qui examine les malades et spécialement les malades guéris. Le premier président de ce bureau fut le docteur de Saint-Maclou. Dans le pèlerinage national, en particulier, chaque malade porte ostensiblement sur la poitrine un numéro d'ordre, qui renvoie à un dossier où est consigné tout ce qui le concerne. La comparaison se fait ainsi avec facilité, entre l'état présent et l'état passé. Et tout a lieu au grand jour. Les portes du Bureau sont ouvertes à tous les médecins, quelle que soit leur religion ou leur patrie. De 1890 à 1914, il est passé, au Bureau des constatations, 6.983 médecins, dont 1.693 sont venus de l'étranger. Tous les noms figurent dans les registres du Bureau. On trouve, dans ces listes, des professeurs de Facultés de médecine, françaises et étrangères, des chefs de clinique, des agrégés, et une foule de médecins et de chirurgiens des hôpitaux. Et le nombre de ces visiteurs compétents augmente sans cesse. Il était de 27 en 1890, de 216 en 1900, de 342 en 1907; il est, pour les cinq dernières années de la statistique, de 445 en 1909, de 477 en 1910, de 534 en 1911, de 560 en 1912, et enfin de 670 en 1913. Ce dernier nombre est le plus élevé qui ait été enregistré jusqu'ici. Il comprend 240 médecins étrangers à la France : 14 Allemands, 2 Alsaciens-Lorrains, 20 Américains, 11 Anglais, 3 Autrichiens, 1 Badois, 2 Bavarois, 82 Belges, 4 Brésiliens, 2 Canadiens, 1 Chilien, 5 Ecossais, 1 Egyptien, 22 Espagnols, 7 Hollandais, 1 Hongrois, 16 Irlandais, 34 Italiens, 1 Luxembourgeois, 1 Polonais, 9 Portugais, 1 Russe, 10 Suisses, 1 Vénézuélien. C'est sous le contrôle de tous ces regards, expérimentés et vigilants, que se pratique l'examen des malades. Deux médecins sont attachés officiellement au Bureau. Mais le plus souvent, surtout dans les grandes affluences, ils chargent des confrères, présents dans la salle, amis ou ennemis, de procéder eux-mêmes à l'examen médical et de leur en rendre compte.

Mais là ne se borne pas l'intervention des médecins de Lourdes. Non seulement, à Lourdes même et au moment de la guérison, ils consultent les certificats et interrogent le malade guéri et les témoins de sa maladie et de sa guérison; mais, si le cas leur paraît important, ils instituent une enquête dans le pays d'où le malade est originaire et où l'on a pu suivre les phases de son mal, comme on suit après celles de son retour à la santé. Que dis-je? Ils le revoient, le pèlerinage suivant, à Lourdes même, et souvent durant plusieurs années. C'est sur des faits établis avec ce scrupule, que la foi à Lourdes repose. Si quelques-uns sont moins étudiés, si l'enthousiasme de la foule ou de l'intéressé y est intervenu avec excès, ou enfin si les résultats n'en paraissent pas durables, qu'importe pour l'authenticité des premiers? Elle reste entière, et avec toutes ses conséquences.

Mais plus encore que sur les études faites par les médecins ou les historiens, la foi aux événements prodigieux de la Grotte peut et doit s'appuyer sur les enquêtes officielles, où ils sont examinés de nouveau et avec rigueur.

Car, depuis 1905, beaucoup d'évêques ont formé des commissions, chargées d'informer sur les faits miraculeux qui intéressent leurs diocèses respectifs. Ces commissions ont à leur service tous les moyens dont un tribunal peut disposer : interrogatoires, certificats des médecins du malade, discussions approfondies, expertises demandées à des hommes comptétents, témoignages rendus sous la foi du serment, sans parler de celui du temps, dont on ne se passe jamais : il faut que le temps confirme les résultats de la première heure.

Les commissaires ont mandat de se montrer très difficiles; ils doivent ne se prononcer et ils ne se prononcent affirmativement sur une guérison, que si aucun doute ne reste possible.

Or ces commissions se sont déjà prononcées bien des fois; vingt-neuf ordonnances épiscopales ont été rendues jusqu'en 1914 : elles portent sur trente-trois guérisons, qui y sont déclarées miraculeuses. Ces documents forment un dossier grave et décisif, capable de faire réfléchir les sceptiques, tout en rassurant la foi des croyants [1].

4) *Multitude des guérisons.* — Le document officiel où il semble qu'on doive trouver avec précision le nombre des guérisons observées à Lourdes, c'est le registre des procès-verbaux rédigés par le Bureau des constatations médicales. Nous verrons qu'il a besoin d'être complété. Sous le bénéfice de cette observation, voici la liste des cas enregistrés par le Bureau depuis l'année de sa fondation :

1882	129	1898	200
1883	145	1899	199
1884	83	1900	164
1885	90	1901	123
1886	86	1902	122
1887	84	1903	133
1888	63	1904	198
1889	47	1905	141
1890	81	1906	115
1891	65	1907	101
1892	88	1908	159
1893	101	1909	106
1894	101	1910	101
1895	137	1911	100
1896	158	1912	101
1897	214	1913	75

Au sujet de ce tableau, quelques observations doivent être présentées :

1° Le tableau contient des guérisons importantes et des améliorations secondaires. Pour les guérisons importantes, spécialement étudiées, toute erreur est à peu près impossible. Quant aux faits secondaires, plusieurs ont été enregistrés, comme une affiche placée au Bureau des constatations en avertit le public, sur le témoignage oral des malades. Aussi paraît-il à peu près fatal que, dans une liste aussi longue, il se rencontre quelques faits douteux ou même erronés, imputables soit à un mensonge de l'intéressé, ce qui est très rare, soit à une illusion dont il est victime et que le temps ne tarde pas à révéler. Nous devons dire cependant qu'ayant publié, pour la première fois, le relevé exact de tous les cas enregistrés, avec les noms et prénoms des malades guéris, le nom de la maladie et, le plus souvent, celui du médecin signataire du certificat qui la constatait, malgré la prière adressée au lecteur de vouloir bien nous avertir de toutes les inexactitudes qui apparaîtraient, cinq ou six rectifications seulement nous ont été signalées comme nécessaires. Peut-être d'autres s'imposaient-elles; mais nous

1. Si quelque lecteur désirait savoir comment procèdent les commissions épiscopales dans l'examen d'une guérison, qu'il me permette de le renvoyer au petit volume *Un Miracle d'aujourd'hui*. C'est le rapport même que j'ai écrit, comme rapporteur de la Commission épiscopale de Tours, sur le cas de Mlle Jeanne Tulasne. Les travaux de la commission ont duré deux ans.

Depuis, Mgr Meunier, évêque d'Evreux, a publié les travaux de la commission de son diocèse sous ce titre : *Trois miracles de Notre-Dame de Lourdes au diocèse d'Evreux* (Paris, Gabalda, 1909).

déclarons loyalement qu'elles nous sont restées inconnues.

2° On remarquera que le total annuel n'est plus aussi élevé dans les dernières années du tableau. En réalité cependant, le nombre des guérisons ne paraît pas avoir diminué. La différence constatée tient à ce que le bureau médical devient, par prudence, de plus en plus difficile. C'est de plus en plus, par exemple, qu'il écarte les maladies nerveuses, l'origine surnaturelle de la guérison, dans ces maladies, pouvant prêter au doute. Ainsi, dans la première statistique que nous avons dressée, celle qui allait de 1858 au 1er septembre 1904, on en comptait 255 sur un total de 3.353. C'est-à-dire que, jusqu'en 1904, les guérisons des maladies nerveuses formaient le douzième ou le treizième de l'ensemble, tandis que, dans les quatre ou cinq dernières années du tableau, elles ne représentent plus qu'un *trentième* : on en relève 1 sur 30, au lieu de 1 sur 13.

Evidemment ce n'est pas le nombre des maladies nerveuses qui a fléchi, ni apparemment celui des guérisons dont elles sont l'objet. C'est la manière d'enregistrer ces cas suspects, qui est devenue de plus en plus rigoureuse et sagement défiante.

3° Le tableau précédent n'énumère que les guérisons constatées au Bureau médical. Or tous les malades qui guérissent ne déclarent point officiellement leur état avant de partir, il s'en faut bien. En comparant ceux que les médecins de Lourdes ont vus et ceux dont les comptes rendus particuliers des pèlerinages publient les noms et l'histoire, il est facile de s'apercevoir que le Bureau médical ne connaît pas, sans doute, plus de la moitié des guérisons; peut-être même n'en connaît-il pas plus du tiers. Le défaut de temps, au moment du départ, et aussi l'ennui de se soumettre à une sorte d'examen public, arrêtent beaucoup de malades, qui ont retrouvé la santé. — Et cependant l'ensemble des grâces miraculeuses, guérisons et améliorations, dont les autorités de la Grotte sont parvenues à avoir connaissance jusqu'en 1914, dépasse, d'après nos statistiques, quatre mille quatre cents.

On arriverait à plus de neuf mille en ajoutant les autres, celles qu'on n'a pu officiellement enregistrer à Lourdes et que les directeurs et les membres des divers pèlerinages ont vues pourtant de leurs yeux.

5) *Nature des maladies guéries.* — Ce qu'il y a d'aussi remarquable que le nombre des guérisons obtenues, c'est la variété des maladies qui en ont fait l'objet. La cause, qui guérit les malades à Lourdes, n'agit pas à la façon d'un remède naturel : le champ, où sa vertu opère, n'est pas spécial et limité. Elle atteint les maux les plus différents et, en même temps, les plus graves. L'auteur de ces pages a dressé une liste de ces diverses maladies, pour lesquelles elle est heureusement intervenue, depuis le début des manifestations jusqu'à ces derniers temps. Or, le total n'est pas bien loin de deux cents (V. *Histoire critique des événements de Lourdes*, édition complète, 40e mille, appendice n° 11). Il est bien entendu que certaines maladies ont donné lieu à plus de cas de guérison que certaines autres; c'est aussi qu'elles sont plus répandues. Mais, en réalité, il n'y a pas de domaine, particulièrement assigné à l'action bienfaisante, qui améliore la santé ou la restitue même dans sa plénitude.

C'est une mode de prétendre qu'on ne voit s'atténuer ou disparaître au pied de la Grotte que les affections nerveuses. Pour parler ainsi, il faut n'avoir jamais étudié la question. Que des affections nerveuses guérissent à Lourdes, ce n'est pas douteux. Eh! pourquoi voudrait-on que ces maladies-là fussent exceptées? Il en est même, parmi celles qui guérissent, d'une telle gravité que, relativement à la cause qu'elle appelle, leur guérison équivaut à celles des maux organiques les plus dangereux. Elles sont naturellement incurables. Un spécialiste éminent, qui s'est beaucoup occupé des nerfs, le Dr Grasset, de Montpellier, nous disait un jour : « On affirme qu'à Lourdes on guérit l'hystérie. Si l'on guérit l'hystérie, on fait le plus grand des miracles. »

Aussi ne voit-on pas de telles cures se produire ailleurs. Il y a quelques années, on usait beaucoup, dans de célèbres salles d'hôpitaux, de ces maladies et de ces infortunés malades, pour se livrer à des expériences intéressantes ; mais on ne les guérissait jamais. Les visiteurs privilégiés y revoyaient éternellement les mêmes sujets.

Quant aux troubles nerveux moins importants, sur lesquels une vive émotion est parfois capable d'agir, il se peut que, lorsqu'ils disparaissent à Lourdes, le résultat soit dû à une cause naturelle; mais il se peut aussi qu'il vienne de plus haut. En tout cas, l'apologiste doit les négliger.

Mais ce ne sont pas certes les cas les plus fréquemment observés par le Bureau médical. Il s'en faut, et de beaucoup. Car toutes les affections nerveuses réunies, en y comprenant les plus graves, ne fournissent pas même la *quinzième partie* des guérisons. Et même, nous l'avons dit plus haut, la proportion décroît chaque année. Au total, on en compte 285 sur un ensemble de 4,445 cas divers, observés depuis l'origine.

La tuberculose, sous toutes ses formes, présente, à elle seule, un contingent bien plus élevé.

La tuberculose pulmonaire, la tuberculose osseuse, la tuberculose intestinale, les tumeurs blanches, le lupus, le mal de Pott, la coxalgie, etc., ont donné lieu à 892 guérisons, parmi celles qui ont pu être relevées.

En outre, et sans vouloir tout citer, si l'on parcourt nos statistiques, on trouve 694 cas pour les maladies de l'appareil digestif et de ses annexes, 106 pour les maladies de l'appareil circulatoire, dont 61 pour celles du cœur, 182 pour les maladies de l'appareil respiratoire (bronchites, pleurésies), 69 pour les maladies de l'appareil urinaire, 143 pour celles de la moelle, 530 pour celles du cerveau, 155 pour les affections des os, 206 pour celles des articulations, 42 pour celles de la peau, 119 pour les tumeurs, 546 pour les maladies générales et les maladies diverses, dont 170 pour les rhumatismes, 22 pour les cancers, et 54 pour les plaies.

Signalons aussi spécialement 55 aveugles, qui ont eu le bonheur de voir, et 24 muets qui ont recouvré la faculté de parler, tandis que 32 sourds recouvraient celle d'entendre.

Sous les réserves indiquées plus haut, pour beaucoup de cas dont la connaissance précise nous échappe, voilà un aperçu, et un aperçu incomplet, des bienfaits de tout genre que les malades ont obtenus autour de la Grotte miraculeuse.

Ces guérisons, si nombreuses et si variées, font une impression profonde sur tout esprit sérieux, qui prend la peine d'y réfléchir. Et, comme il n'est vraiment pas possible d'en mettre en doute la réalité, si l'on est résolu à écarter l'action du ciel, qui les explique facilement, on est obligé de chercher l'explication dans une cause naturelle, quelle qu'elle soit. L'incrédulité a fait plusieurs tentatives dans ce sens; le moment est venu de les étudier.

2° Le surnaturel dans les guérisons. — Il faut une cause à tous les faits; c'est une loi de la nature.

Examinons donc, l'une après l'autre, les diverses solutions que les ennemis du surnaturel ont proposées au grave problème de Lourdes.

Tour à tour, ou même à la fois, ils ont placé le principe des guérisons, soit dans la vertu curative de l'eau de la Grotte, soit dans l'efficacité de la suggestion, soit dans le mystère des forces du monde, encore inconnues.

Suivons-les sur ce triple terrain.

— *L'explication par l'eau de la Grotte.* — Pour expliquer par l'eau de la Grotte les effets thérapeutiques observés à Lourdes, on a fait intervenir les propriétés chimiques de cette eau, ou sa température et les bains froids qu'elle permet, ou enfin, plus récemment, une puissance radio-active, qu'on lui attribue d'ailleurs gratuitement.

La première hypothèse fut exploitée surtout au début. Ce fut l'arme favorite de tous ceux des libres penseurs d'alors, qui voyaient de trop près les événements pour les révoquer en doute. Mais le désenchantement fut prompt. M. Filhol, de la Faculté des sciences de Toulouse, le chimiste le plus en renom du Midi, avait été chargé officiellement de faire l'analyse de la source. Le préfet de Tarbes l'avait signalé comme l'homme le plus compétent, d'autant qu'il avait déjà fait des études consciencieuses sur la plupart des eaux minérales des Pyrénées. On attendait impatiemment son rapport. Il vint enfin, et voici quelle en était la conclusion : « Cette eau ne renferme aucune substance active, capable de lui donner des propriétés thérapeutiques marquées. »

Dans la lettre au maire de Lourdes, qui accompagnait son rapport, l'éminent professeur ajoutait que les effets extraordinaires, qu'on assurait avoir obtenus à la suite de l'emploi de cette eau, ne pouvaient pas être expliqués par les sels dont l'analyse y décelait l'existence.

Ce fut un coup de massue pour l'opinion qui avait hypothétiquement publié le contraire : elle ne s'en est jamais relevée.

On voudra bien me permettre d'ajouter que je possède une analyse comparée, faite dans ces dernières années, par un homme du métier. Il en résulte que l'eau de la Grotte diffère de l'eau du Gave, mais qu'elle est chimiquement semblable à celle de la fontaine publique, qui se trouve dans la ville. Dès lors, si elle devait à sa composition chimique l'efficacité thérapeutique qu'on lui reconnaît, l'eau de la ville l'aurait elle aussi, étant d'une composition identique; or elle ne l'a à aucun degré.

Mais, dit-on, l'eau de Lourdes est froide, et l'on sait qu'en thérapeutique les bains froids ont parfois d'heureux effets.

Sortons du vague, où la vérité ne trouve jamais une atmosphère favorable; exprimons-nous avec précision. Quels effets l'hydrothérapie obtient-elle? Lui arrive-t-il, comme à l'eau de Lourdes, de faire disparaître *subitement* une maladie organique? — Non, jamais; cela ne fait de doute pour personne. L'a-t-on vue, par exemple, guérir, en quelques minutes, un large ulcère couvrant les deux tiers de la face externe de la jambe, comme chez Joachine Dehant (v. le certificat du Dr Froidbise, 19 septembre 1878; *Histoire critique*, p. 156), ou délivrer un aveugle, avec la rapidité de la foudre, d'un double décollement de la rétine qui remontait à sept années, ainsi que Vion-Dury (v. la communication du médecin protestant Dor à la Société française d'ophtalmologie le 1er mai 1893; *ibid.*, p. 160), ou coudre instantanément — qu'on pardonne le mot — les bords d'une plaie et tarir pour toujours l'écoulement, dans une ostéite tuberculeuse, comme chez la jeune Clémentine Trouvé, que Zola a vue et qu'il a peinte sous le nom de Sophie Couteau? (*Ibid.*, p. 269 et suiv.)

L'eau de la Grotte a fait ces merveilles. Quelle autre les fit jamais?

Supposons même que notre source soit radio-active. C'est une conjecture, une simple conjecture, que rien absolument n'autorise, sinon le besoin qu'ont de l'admettre les adversaires du miracle. Mais entrons-y, puisqu'elle leur plaît, et qu'ils paraissent aimer à se réfugier dans l'ombre propice des forces mal connues et plus mal encore définies.

Raisonnant donc dans cette gratuite hypothèse, je prierai le lecteur de remarquer qu'on peut et qu'on doit affirmer, sur la radio-activité de l'eau, ce qui vient d'être dit sur sa température. Pas plus que l'hydrothérapie, la radio-activité n'a jamais produit les cures graves et subites dont on admire le spectacle autour de la Grotte.

Enfin une observation générale s'impose, qui doit dissiper toute équivoque, s'il pouvait en rester une. Que l'on croie à la vertu des qualités chimiques de l'eau de la source, ou à celle de sa température ou à l'efficacité radio-active dont elle serait douée, on est bien obligé de reconnaître que, pour éprouver le bienfait de ces diverses influences, il est nécessaire d'en user. Un malade, qui n'entre pas en contact avec l'élément qu'on en dit chargé, ne saurait en tirer profit, c'est l'évidence même, et, s'il guérit, c'est à une tout autre cause que doit nécessairement être imputée sa guérison.

Or beaucoup de miraculés de Lourdes ont guéri ailleurs que dans les piscines. Que dis-je? Il est permis d'avancer que, depuis vingt ans, c'est le plus grand nombre. On pourrait même citer bien des malades, qui ont retrouvé la santé, sans avoir pris un seul bain dans l'eau miraculeuse, non seulement au moment de leur guérison, mais dans les jours et les mois qui l'ont précédée. Tel est, pour n'en citer qu'un parmi tant d'autres, le Belge Pierre de Rudder : les fragments de ses os brisés se soudèrent brusquement, à Oostacher, près de Gand, dans une chapelle dédiée à Notre-Dame de Lourdes, sans qu'il eût jamais vu ni les piscines ni les cannettes de la Grotte. (V. *Histoire critique de Lourdes*, p. 239 et suiv., et, pour plus de détails et une discussion plus étendue, Dr A. Deschamps : *Le cas Pierre de Rudder*, Bruxelles, 1913.)

C'est donc à une tout autre cause qu'on est obligé d'attribuer l'action prodigieuse dont il bénéficia et dont beaucoup d'autres ont bénéficié comme lui.

— *L'explication par la suggestion thérapeutique.* — Une cause de guérison, bien plus souvent indiquée aujourd'hui par les sceptiques que l'efficacité de la source, désormais négligée, c'est la suggestion.

La suggestion se présente sous deux aspects : on peut se suggestionner soi-même — c'est *l'auto-suggestion* — ou bien subir l'idée suggérée par autrui — c'est l'*hétéro-suggestion*. Ce dernier terme est d'ailleurs assez rare, et c'est le nom générique, c'est le mot suggestion qui le remplace le plus souvent.

Mais sous une forme ou sous l'autre, le principe de la guérison — s'il y a guérison — est le même toujours. Les suggestionneurs prétendent, en effet, que « toute cellule cérébrale, actionnée par une idée, actionne les fibres nerveuses qui doivent réaliser cette idée » (Bernheim : *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*, Paris, 1903). Par conséquent, dès qu'on est fortement persuadé qu'on est guéri ou qu'on va guérir, sous « l'action des fibres nerveuses » on guérit en réalité.

Tel est le système! Voyons si les résultats, où il amène, peuvent suffire à rendre compte des cures miraculeuses, obtenues sur les bords du Gave.

Pour juger de l'ampleur des résultats, c'est-à-dire de la puissance de la suggestion en thérapeutique, prenons pour base les expériences de Bernheim, et les conclusions qu'il en a tirées, dans l'ouvrage cité

plus haut. Bernheim est le chef de l'école de suggestion de Nancy, laquelle est plus avancée et plus hardie que l'école de la Salpêtrière, à Paris. Celle-ci n'admet pas tout ce que la première raconte et publie. C'est donc, de notre part, accepter le terrain le moins favorable pour la thèse que nous défendons ici.

Quand on s'occupe de la vertu thérapeutique de la suggestion, une distinction fondamentale s'impose, et on l'a trop souvent négligée. Il faut traiter à part des maladies organiques et des maladies fonctionnelles, moins proprement appelées nerveuses. Dans les premières, il y a lésion : entendez qu'un organe est atteint. Une dent d'une roue a été cassée, ou ébréchée ou faussée, dans l'horloge. Dans les secondes, tous les organes sont intacts; ce sont des maladies, comme on dit en médecine, *sine materia*. La fonction seule est en défaut, et pour une cause qui n'a rien d'organique. Un grain de poussière s'est introduit dans un engrenage, et l'horloge s'est arrêtée, quoique le microscope ne découvre rien de brisé ni de déplacé dans les pièces qui la composent.

Cette distinction étant faite, on voit beaucoup mieux ce que peut la suggestion et surtout ce qu'elle ne peut pas. Accordons qu'elle exerce son action dans les maladies fonctionnelles, ou, selon l'expression de Bernheim, « dans le champ des névroses ». Non point certes qu'elle réussisse toujours, même dans ce domaine limité. D'abord, elle est loin de réussir avec constance, même à l'égard de celles de ces maladies où les suggestionneurs assurent qu'elle a le plus d'empire; mais surtout il en existe beaucoup qu'elle ne guérit jamais. Telles sont, par exemple, d'après le savant suggestionneur de Nancy, la neurasthénie héréditaire, avec ses innombrables manifestations; l'hypocondrie invétérée, l'épilepsie, la chorée, le tétanos, etc. Malheureusement, nous ne pouvons donner ici, faute d'espace, les citations de Bernheim et les références qu'elles appellent. On les trouvera, si on désire les voir, dans notre *Histoire critique de Lourdes*, p. 180 et suiv. — Cette observation s'applique aussi à ce qui va suivre.

Mais négligeons les maladies fonctionnelles. Ce qu'il faut considérer ici surtout, ce sont les maladies organiques. Or, disons le tout de suite : dans les maladies organiques, la thérapeutique de la suggestion est nettement impuissante. Les suggestionneurs prétendent qu'elle a parfois un certain empire sur des symptômes secondaires, comme l'insomnie, et, qu'en les amendant, elle est capable d'exercer *indirectement* quelque influence heureuse sur la maladie elle-même. Mais ils avouent qu'elle ne peut rien directement sur la guérison, laquelle vient ou ne vient pas, indépendamment de toutes les idées qu'on tente de suggérer au malade, ou qu'il se suggère à lui-même. Ecoutez ces déclarations du savant israélite que nous avons déjà cité; nous les prenons çà et là dans son ouvrage : « La suggestion est une thérapeutique presque exclusivement fonctionnelle... La suggestion ne peut réduire un membre luxé, dégonfler une articulation gonflée par le rhumatisme... (Elle) ne peut ni résoudre une inflammation, ni arrêter l'évolution d'une tumeur ou d'un processus de la sclérose. La suggestion ne tue pas les microbes, elle ne cicatrise pas l'ulcère rond de l'estomac. » On ne suggère pas non plus « aux tubercules de disparaître... La suggestion n'enraie pas l'évolution organique de la maladie; trop souvent elle ne produit qu'une amélioration transitoire; les maladies, de leur nature progressives et envahissantes, telles que l'ataxie locomotrice, la sclérose en plaque, etc., continuent leur marche inexorable. »

Bernheim écrivait cela à la fin du XIXe siècle ou tout à fait au début du XXe. Depuis, la thérapeutique suggestive a perdu encore de son autorité, parmi les esprits d'élite qui l'ont pratiquée. L'expérience ne lui a pas été favorable.

Je me souviens d'avoir entendu, en 1904, au bureau des constatations de Lourdes, un médecin principal de l'armée, lequel était chargé de l'hôpital militaire, dans une grande ville encombrée de soldats. Devant moi et devant plusieurs de ses confrères, il dit à un suggestionneur, qui paraissait avoir le zèle d'un novice : « J'ai pratiqué beaucoup la suggestion, parmi mes malades ; elle m'a donné de si pauvres résultats que j'y ai absolument renoncé : je ne la pratique plus. »

Plus récemment, je voyais un des médecins de France, qui se sont le plus occupés de cette question, théoriquement et pratiquement, le Dr Grasset, de Montpellier; je lui demandai : « Docteur, voulez-vous me permettre de vous poser une question dans un intérêt scientifique ? Non seulement vous avez écrit sur la thérapeutique de la suggestion, mais vous en avez usé souvent sur vos malades. Eh bien ! en avez-vous obtenu des effets heureux ? » Il me répondit : « Des effets peu nombreux et peu durables. » — « D'autres hommes compétents m'ont déjà fait cette réponse, repris-je. Ne croyez-vous pas, docteur, que cette thérapeutique, un moment si à la mode, est elle-même bien malade ? » Il fit un geste, qui signifiait : « Si, je le crois; elle est bien malade. »

On remarquera ce mot : « Des effets peu durables. » Il correspond à celui qu'on a trouvé tout à l'heure sous la plume du Dr Bernheim, défenseur quasi officiel de cette méthode : « Trop souvent la suggestion ne produit qu'une amélioration *transitoire*. » D'autre part, le même savant fait observer que son action est lente et *progressive*. C'est une thérapeutique qui exige la collaboration du temps. (*Hypnotisme, suggestion et psychothérapie*, Paris 1903, p. 327, 337). Les suggestionneurs Delbœuf et Wetterstrand sont du même avis (Delbœuf : *Le Magnétisme animal*, etc., Paris 1889, p. 61 ; Wetterstrand : *L'Hypnotisme et ses applications*, Paris, 1899, p. 5).

Comparez maintenant, trait pour trait, avec la cause mystérieuse qui agit à Lourdes : la dissemblance vous paraîtra complète, et vous n'aurez pas de peine à conclure que deux forces, si différentes dans leur action, ne sauraient être deux forces identiques dans leur nature. L'une agit exclusivement — quand elle agit — sur des maladies fonctionnelles ou nerveuses, l'autre agit aussi sur des maladies organiques, les plus invétérées et les plus graves ; la première ne donne que des résultats éphémères, même dans le champ restreint où s'exerce son empire; la seconde opère des guérisons durables, radicales, absolues; celle-là, pour arriver aux médiocres effets qu'elle donne, doit s'exercer longtemps et d'une manière répétée; on voit parfois celle-ci faire les prodiges qu'elle fait, en quelques minutes, avec la rapidité de la foudre. Si elle était la suggestion, elle agirait à la manière de la suggestion et dans les mêmes limites ; elle ne peut agir autrement que parce qu'elle est autre chose.

Quelle chose ? Une chose inconnue, répliquent les ennemis des miracles, que l'on connaîtra sans doute un jour. C'est la troisième explication, par où ils essaient d'échapper au surnaturel, qui les presse de toutes parts.

Etudions-la en finissant.

— *L'explication par les forces inconnues.* — C'est donc la suprême ressource des incrédules en déroute. Voici leur raisonnement : « Nous ne connaissons pas toutes les forces de la nature, ni toutes les lois

qui sont l'expression de ces forces; ce qui le prouve bien, c'est que nous en découvrons de temps en temps de nouvelles; témoin la vapeur et l'électricité, et, quant aux applications, le téléphone, la radiographie et la télégraphie sans fil. Qui donc nous dit que des forces, encore ignorées de nous, mais naturelles comme celles qui nous sont connues, n'opèrent pas les guérisons extraordinaires que les catholiques attribuent directement à Dieu? »

Je remarque d'abord qu'il s'agit d'une hypothèse, hypothèse gratuite, qui n'est fondée sur aucune base, sauf le désir obstiné qu'on éprouve de ne pas croire au miracle. Or des hypothèses semblables n'ont jamais possédé aucune autorité.

Que répondraient les sceptiques à celui qui, pour suivre leurs traces, s'écrierait : « Il existe des forces nouvelles qui se révèlent à nous, et que nous n'avions jamais soupçonnées. Qui nous dit que l'une de celles qui restent encore cachées ne portera pas bientôt l'organisme humain à des proportions inattendues, et que dans cent ans l'homme n'aura pas la taille du dôme de Saint-Pierre? » ou que, suivant l'idée de ce philosophe original, il ne lui poussera pas une queue, avec un œil au bout pour regarder les astres? » Et l'on pourrait continuer ce petit jeu des hypothèses fantaisistes, sans s'émouvoir d'aucune absurdité. On y joindrait, comme un refrain, ce raisonnement qui devrait tout expliquer et répondre à tous les étonnements : « Voyez la vapeur, l'électricité, le télégraphe, etc.; qui nous aurait dit, il y a cent ans...? »

Nous aurions donc sans doute le droit de repousser une telle objection, en y opposant ce que les parlementaires nomment la question préalable. Mais il sera sans doute plus utile d'en montrer la faiblesse foncière que de l'écarter par le dédain.

Les incrédules avancent donc qu'une loi secrète, dont nous ignorons la nature, explique peut-être les faits miraculeux, auxquels nous ne trouvons aucune cause, dans les choses créées. Il faut hardiment leur répondre que certainement cette loi hypothétique n'existe pas. Et voici comment on peut le prouver.

Si cette loi existait, elle agirait comme une loi naturelle, c'est-à-dire d'une manière constante, identique, invariable. Une loi naturelle ne procède pas autrement, qu'on la connaisse ou qu'on l'ignore. Tous les corps s'attiraient l'un l'autre, en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances, avant que le monde eût deviné cette loi et que Newton en eût trouvé la formule. Envoyez un courant électrique dans une masse d'eau. La masse d'eau se décomposera en oxygène et en hydrogène, l'oxygène formant un volume et l'hydrogène deux. La décomposition n'aura pas lieu dans la masse sans le courant, qui est une condition indispensable, mais toutes les fois que cette condition sera posée, c'est-à-dire aussi souvent que le courant passera, la masse d'eau se décomposera, et toujours de la même manière. C'est fatal.

Si les faits prodigieux de Lourdes étaient dus à une loi, encore ignorée de nous, il faudrait, pour les produire en provoquant l'action de cette loi, certaines conditions précises, déterminées, toujours les mêmes, et, en retour, chaque fois que ces conditions seraient réalisées, ils apparaîtraient avec une régularité rigoureuse, constante, invariable. Or c'est exactement le contraire que l'on peut constater.

D'abord la cause mystérieuse n'a pas besoin, pour agir, de rencontrer des conditions déterminées. Son action s'exerce dans les circonstances les plus variées, les plus diverses, les plus dissemblables : à l'intérieur des édifices ou au dehors, dans l'ombre discrète des piscines ou en plein soleil, durant la procession du Saint Sacrement, et au bruit harmonieux des cantiques; le matin, ou à midi, ou le soir; que le ciel soit radieux ou que la pluie le trouble et l'obscurcisse; quelle que soit la maladie et quel que soit le malade, jeune ou vieux, enfant ou vieillard, croyant enthousiaste ou croyant timide et hésitant. Rien n'est requis, ni dans l'âme, ni dans la situation, ni dans l'infirmité, ni dans les circonstances extérieures, pour que la secrète influence entre en jeu et que l'effet se manifeste.

D'autre part, la réunion de quelques conditions réputées utiles ne détermine pas plus son action que leur absence ne l'empêche.

Voici un malheureux dont l'état est lamentable, la foi profonde, la prière ardente; on prie aussi autour de lui, et c'est le jour d'une grande manifestation religieuse, qui remue tous les cœurs. Si la guérison dépendait d'une ou de plusieurs de ces circonstances morales, comme l'effet d'une loi naturelle dépend de quelques circonstances physiques, on devrait la tenir pour assurée. Or elle ne l'est pas; tous ceux qui ont suivi de près les événements de Lourdes savent bien qu'on ne peut jamais la promettre ni l'attendre avec probabilité.

Un jour, un des organisateurs les plus zélés des pèlerinages, le R. P. Picard, était à Lourdes. Il avait devant lui une foule immense, dont les sentiments lui semblaient faire admirablement écho à sa parole. Jamais auditoire ne lui avait paru mieux disposé. En descendant de chaire, il rencontra le Dr Boissarie : « Docteur, lui dit-il avec des regards où éclatait l'espérance, quelle foule, quelle religion, quel spectacle! Nous allons avoir une moisson de miracles. » « Or, ajoutait le docteur en me racontant cette anecdote, nous n'eûmes pas de moisson, ni même de simples épis. Jamais mon registre ne fut si pauvre. Aucun fait ne put y être inscrit. »

C'est que les faits viennent à leur heure, sans que rien permette d'y compter, et avec une indépendance qui déjoue toutes les prévisions. Bref, la loi est aveugle; déjà connue, ou cachée encore dans la réserve des lois dont l'avenir seul doit avoir le secret, sa nature reste la même : c'est une sorte de machine dont l'effet est automatique. Au contraire, la cause mystérieuse, qui intervient autour de la Grotte, est un agent souverainement libre, et que rien ne lie jamais.

Il est donc impossible, mais tout à fait impossible, de les assimiler l'une à l'autre, et bien plus encore de les confondre. Par conséquent, il n'y a pas à invoquer, pour expliquer les faits prodigieux qui nous occupent, une loi de la nature, quelle qu'elle soit, pas plus une loi à découvrir qu'une loi déjà découverte.

Voilà une première réponse que l'on peut faire aux sceptiques, sur ce sujet. En voici une seconde.

Si la loi mystérieuse et hypothétique, derrière laquelle votre incrédulité cherche un abri, exerçait vraiment son action extraordinaire à Lourdes, étant une loi physique dans le jeu de laquelle n'entrerait aucune liberté, il n'y aurait pas de raison pour qu'elle ne fît sentir son effet qu'à quelques privilégiés, sur une si grande foule. Car quelles que fussent les conditions qu'elle exigeât pour agir, dans cette multitude animée des mêmes sentiments, soumise aux mêmes influences, pleine des mêmes désirs et s'épanchant dans les mêmes prières, personne n'admettra jamais que les quelques malades qui guérissent soient les seuls qui les présenteraient; elles se trouveraient réalisées certainement dans beaucoup d'autres. Il est donc impossible d'admettre que les guérisons ne fussent pas bien plus nombreuses qu'elles sont. Leur petit nombre prouve qu'elles viennent d'une cause libre, qui agit quand elle veut, sur qui elle veut, et dans la mesure où elle veut.

Mais on doit se demander aussi pourquoi cette heureuse loi, aussi bienfaisante que mystérieuse, qui ferme les plaies des blessés et ouvre les yeux des aveugles, accomplit ces prodiges à Lourdes plutôt qu'ailleurs, et, dans Lourdes même, sur les croyants qui viennent l'implorer, plutôt que sur les sceptiques qui la bravent.

Ne parlons pas de la puissance de la suggestion ! Nous avons vu que la suggestion ne peut rien dans les maladies organiques. Cette loi devrait donc être nécessairement autre chose. Et alors je demande : comment s'expliquer qu'elle produisît son admirable effet sur les pèlerins de Lourdes, et seulement sur eux ?

Naturellement, pour qu'elle exerçât son action salutaire,il faudrait la mettre en mouvement. La mettre en mouvement ! Mais comment, de quelle manière?... c'est un secret, et il est resté jusqu'ici impénétrable. Quelqu'un pourra-t-il comprendre que certains pèlerins privilégiés, ceux de Lourdes, le connaissent cependant assez bien pour se servir de la loi mystérieuse et guérir? Quoi ! Ils arrivent de tous les lieux du monde, ils ne se sont jamais vus, il y a parmi eux des gens de tout âge et de toute condition, même des enfants qui n'usent pas encore ou usent à peine de la parole, et il faudra que nous croyions qu'ils savent tous la façon de s'y prendre, pour appliquer ce que Descartes appelait la chiquenaude et faire marcher la machine !

En outre, ils devront la savoir seuls; tous les autres l'ignoreront.

Mais eux-mêmes, les sceptiques, ces panégyristes de la prétendue loi inconnue qui ranime les moribonds, comment ne découvrent-ils pas, pour leur compte, le moyen de mettre en branle le précieux ressort ? Pourquoi laissent-ils la loi travailler uniquement pour quelques dévots de la Grotte?

Les questions se multiplient, auxquelles on ne peut faire aucune réponse. C'est qu'on se débat dans l'impossible. Non seulement cette prétendue loi n'existe pas, comme on vient de le voir; mais il faut dire plus : elle ne *peut pas* exister. Expliquons-nous.

Tous les tissus de l'organisme, comme les tissus de tous les corps vivants, sont composés de petites masses de substance plastique, appelées *plastides*. Ces plastides sont contenus dans des cellules, sortes de membranes extrêmement minces qu'ils sécrètent eux-mêmes. Ce sont ces plastides qui, par leur multiplication, leur engendrement, produisent la nutrition, et, par suite, l'accroissement, et la restauration de la matière organique. Or tout plastide vient d'un plastide antérieur; celui-ci vient d'un autre, et ainsi de suite en remontant toujours. Ce sont là des principes universellement admis.

Supposez maintenant un tissu affecté d'une lésion, comme il arrive dans toute maladie organique. La restauration, autrement dit la guérison, ne pourra se faire que par la multiplication et l'engendrement des plastides. Or les générations des plastides, se produisant les uns les autres, sont nécessairement successives; ce qui revient à dire qu'elles ont essentiellement besoin du concours du temps. La nature ne peut produire à la fois le fils, le père et une longue suite d'aïeux. Il lui est donc impossible de restaurer instantanément un tissu blessé, c'est-à-dire d'opérer une guérison soudaine dans une maladie organique; de même, et pour la même raison, qu'elle ne peut donner à un nouveau-né, en deux jours, le corps d'un homme de trente ans. Cela lui est impossible à cause de l'organisation même de la vie, et dès lors elle ne le pourra pas davantage dans l'avenir que dans le passé. Pour qu'il pût exister une loi produisant instantanément la croissance chez un enfant ou la restauration d'une lésion chez un malade, il faudrait que fût renversée la base essentielle de la vie, telle qu'elle est dans la création actuelle. Mais le monde étant ce qu'il est, et tant qu'il ne sera pas transformé, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de force ni de loi *naturelle*, capable de se passer de la collaboration du temps pour restaurer les tissus de l'organisme blessés, et à plus forte raison disparus. Ceci n'est pas une conclusion probable; c'est une conclusion scientifiquement sûre, d'une certitude absolue.

Or les plus célèbres guérisons de Lourdes sont des guérisons subites, survenues dans des maladies organiques.

Veut-on quelques exemples?

En 1875, le Belge Pierre de Rudder voit sa jambe gauche, brisée depuis huit ans, se souder instantanément, on l'a dit plus haut, malgré le vide fait par l'élimination d'un fragment d'os de trois centimètres : les deux jambes sont égales et il ne boite pas.

Une de ses compatriotes, Mme Drossing, souffre, depuis six ans, d'un cancer du sein gauche et de glandes dégénérées dans l'aisselle. Elle prend deux bains dans la piscine miraculeuse. C'est fini : il ne reste plus rien du mal. « J'aurais vu repousser une jambe, dit le Dr Teuwen, son médecin, que je ne serais pas plus étonné. » (1885.)

Mlle Marie Moreau a une tumeur ulcérée de même nature. Elle est à Béziers; elle fait une neuvaine, met, la dernière nuit, une compresse d'eau de Lourdes sur la partie atteinte, et s'endort. Quand elle se réveille, deux heures et demie après, elle porte instinctivement la main sur sa poitrine. Il n'y a plus de tumeur : il n'existe plus qu'une cicatrice régulière et bien fermée, trace et preuve du mal subitement disparu. Ce qui fut constaté avec admiration par le Dr Martel, qui visita aussitôt sa cliente (1876).

En 1891, la Sophie Couteau de Zola, Clémentine Trouvé, entre dans la piscine avec une plaie fistuleuse au pied, qu'aucun traitement n'avait pu guérir. Elle en sort, marchant avec facilité. Plus de plaie. « J'ai vu, écrit Mme Lallier, qui la baigna, j'ai vu, à son talon droit, une large cicatrice qui se fermait, pour ainsi dire, sous mes yeux : les chairs se rejoignaient et avaient l'air de se recoudre elles-mêmes. »

La même année, Lucie Renauld est l'objet d'une faveur plus étonnante encore. Sa jambe gauche, qu'elle était obligée d'appuyer sur un talon surélevé de trois centimètres, croît dans la piscine, de telle manière que les deux membres sont égaux.

L'année suivante, sa sœur Charlotte, atteinte de la même infirmité, suite d'une paralysie infantile, demande à Lourdes le même miracle. A l'hôpital Saint-Joseph de Paris, le Dr Monnier mesure la jambe avant le départ, avec une exactitude scrupuleuse : la jambe droite était plus courte de trois centimètres aussi, comme la jambe gauche de Lucie. Dans la piscine, les jambes deviennent de la même longueur, et, quelque temps après le retour à Paris, le chirurgien de Saint-Joseph constate que, si les deux membres se sont allongés, celui de droite a grandi plus que l'autre, de 28 à 29 millimètres. « Toute trace de raccourcissement, ajoute le chirurgien, a ainsi disparu. »

Dans la tuberculose vertébrale, on voit la gibbosité s'effacer subitement, en 1869 chez Léonie Chartron, ainsi que le déclare le Dr Gagniard, son médecin; en 1897 chez Jeanne Tulasne, comme le prouve le long rapport de la commission canonique de Tours.

En 1901, victime d'une terrible collision de trains, le commis ambulant des postes, Gabriel Gargam était déclaré « une véritable épave humaine » par le

tribunal d'Angoulême, puis par la Cour d'appel de Bordeaux, et la compagnie d'Orléans s'entendait condamner à lui verser une pension viagère de 6.000 francs, plus une indemnité de 60.000. La compagnie déclare acquiescer à l'arrêt, le 12 août. Huit jours après, sa famille amenait le blessé à Lourdes, et, sur le passage du Saint Sacrement, lui qui était inerte depuis vingt mois, il se levait tout à coup, du grabat où il semblait expirant, comme Lazare jadis de son tombeau.

Deux ans plus tard, une Messine, Mme Rouchel, arrivait avec un ulcère qui lui dévorait le visage; des perforations purulentes, médicalement constatées, lui déchiraient, l'une le haut du palais, l'autre la joue droite; celle-ci devait être obturée par un tampon de caoutchouc, pour empêcher les aliments liquides de sortir de la bouche. Comprenant qu'elle faisait horreur à tout le monde, la malheureuse femme était allée se cacher au fond de l'église du Rosaire. C'était le 5 septembre, un peu après cinq heures. Le linge protecteur, qui cachait la figure, tomba tout à coup de lui-même. Toute purulence avait cessé et — fait inouï — les perforations étaient fermées : un nouvel épiderme, de nouveaux muscles, avec les vaisseaux qui les nourrissent, se formant instantanément, avaient remplacé, en une seconde, les chairs détruites et s'étaient soudés aux autres.

L'année même du cinquantenaire, en 1908, Mlle Léonie Lévêque présentait une carie de l'os frontal. Ce mal obstiné et à récidive avait exigé sept opérations chirurgicales, et il était plus grave que jamais. On se rappelle que le Souverain Pontife avait exceptionnellement autorisé, à l'occasion de cet anniversaire, une « messe du soir ». Une foule immense était réunie, autour de la Grotte, pour cette rare cérémonie. Léonie Levêque avait dû rester tristement dans la maison où elle était descendue : elle était retenue par la fatigue et la douleur. Soudain, elle se sent guérie... et elle l'est en réalité. Plus de douleur; la suppuration s'arrête, le drain, inséré dans la plaie, tombe avec le pansement, et une vie nouvelle circule à flots dans ce pauvre corps épuisé. Au Mans, le chirurgien Chevalier, qui avait opéré la malade sans succès, lui dit en l'examinant : « Mais ce fait va bouleverser le monde ! » Le monde n'a pas été bouleversé, si l'on considère la généralité des esprits qui le composent. Le monde est distrait, léger, superficiel. Mais pour tous ceux qui les connaissent et qui réfléchissent, de tels exemples sont des leçons décisives; et la liste pourrait en être facilement allongée.

Puisque aucune force naturelle, connue ou inconnue, ne saurait guérir une maladie organique sans le concours du temps, on est bien obligé de recourir, si l'on veut trouver l'explication nécessaire, jusqu'à une cause supérieure, maîtresse de la nature; il faut remonter jusqu'à Dieu [1].

Conclusion. — La conclusion s'impose, à toute raison qui désire savoir ce qu'elle doit penser, et qui éprouve le besoin de penser avec logique. Aussi le nombre est-il de plus en plus grand de ceux qui l'acceptent. On a longtemps opposé l'opinion des médecins, spécialement qualifiés, disait-on, pour se prononcer avec compétence. Cette compétence spéciale ne doit certes pas être exagérée. Car les études médicales, même quand elles sont approfondies, ce qui est assez rare, pour aider à juger de ces faits placés plutôt hors de leurs frontières, requièrent chez le critique le concours de quelques qualités, dans l'esprit, et d'une certaine impartialité, en philosophie, qui ne les accompagnent pas toujours. Mais, cette réserve étant faite, on ne saurait se défendre de convenir que, dans une telle question, l'avis des médecins est particulièrement intéressant. Or il faut savoir qu'il s'est beaucoup modifié depuis le commencement du vingtième siècle. L'auteur de ces pages a réuni plus de cinq cents certificats médicaux, dont chacun reconnaît expressément la guérison chez un malade, pèlerin de Lourdes.

Sur ce nombre, il en a relevé plus de deux cents — et beaucoup ont dû lui échapper — qui attribuent courageusement le résultat favorable à l'intervention directe de Dieu.

Ce sont des déclarations individuelles. Mais on peut citer aussi des pièces collectives. L'une d'elles exprime le sentiment de plus de cent docteurs, réunis en assemblée et qui avaient à délibérer sur le cas célèbre de Pierre de Rudder, que nous rappelions il n'y a qu'un instant.

« Les membres de la société de Saint-Luc, y est-il dit, après avoir examiné les circonstances de la guérison de Pierre de Rudder,... sont d'avis que la réparation osseuse intégrale, révélée par l'autopsie, n'a pu se faire subitement par les moyens naturels!... Ils pensent, en conséquence, que cette guérison subite doit être regardée *comme un fait d'ordre surnaturel, c'est-à-dire miraculeux.* »

Cinq ans après, en 1906, sur l'initiative du Dr Vincent, de Lyon, et à l'occasion d'attaques violentes dont les pèlerinages de Lourdes étaient l'objet, trois cent quarante-six médecins signaient la déclaration suivante :

« Les soussignés se font un devoir de reconnaître que des guérisons inespérées se produisent en grand nombre à Lourdes, par une action particulière dont la science ignore encore le secret formulaire et *qu'elle ne peut rationnellement expliquer par les seules forces de la nature.* »

Ainsi près de trois cent cinquante docteurs ont affirmé, dans ce document, leur croyance aux miracles de Lourdes; et ils ont voulu que leurs noms fussent publiés au bas de cet acte de foi catégorique. On les trouvera dans l'ouvrage du Dr Eugène Vincent : *Doit-on fermer Lourdes?* Lyon, 1907. — Nous les avons donnés nous-même, dans l'appendice n° 16 de notre *Histoire critique des événements de Lourdes*, intitulé : *Le surnaturel et les médecins*, pages 501 et suiv. On remarque, dans cette liste : 42 internes ou anciens internes, 14 chefs de clinique ou de laboratoire, 42 médecins et chirurgiens des hôpitaux, 12 professeurs de facultés et 3 membres de l'Académie de médecine.

Désire-t-on connaître le total formé par ces témoins d'une exceptionnelle autorité? On n'a qu'à additionner les noms, rassemblés dans les deux derniers documents, et les deux cents signatures, qui figurent dans les certificats mentionnés plus haut. On arrivera au chiffre de 641. Mais on doit remarquer cependant, pour être tout à fait exact, qu'un certain nombre de noms se trouvent à la fois dans plusieurs de ces pièces. Il serait donc juste de corriger le total; il faudrait le diminuer d'autant d'unités que les mêmes noms sont répétés de fois. Il est vrai que la multitude des certificats, que nous n'avons pas connus, forme sans doute compensation.

Quoi qu'il en soit, on sera sûr de rester plutôt en

1. Nous avons laissé de côté, parmi les objections, celle que l'on tire des guérisons attribuées aux temples d'Esculape, ou à d'autres cultes. Il était inutile d'y revenir, puisque le Dr Van der Elst s'en est occupé plus haut (Voir l'article Guérisons miraculeuses). Si quelque lecteur désirait d'autres développements sur cette question, il les trouvera dans une série d'articles, écrits par nous-même, d'après les sources, et publiés dans *La Croix*, sous le titre : *Lourdes et le merveilleux hors de la religion catholique.* (V. *La Croix* des 16, 19, 20, 21, 22 avril 1911.)

deçà de la vérité, si l'on dit que plus de 540 à 550 médecins ont formellement et publiquement reconnu le caractère surnaturel des guérisons de Lourdes.

Voilà un chiffre fort imposant ! Il frappera sans doute les gens les plus difficiles ! Mais peut-être seront-ils plus sensibles encore aux solides raisons sur lesquelles ces adhésions s'appuient, et que nous avons essayé d'exposer ici. Car elles sont décisives.

« Ah ! monsieur l'abbé, cette thèse de Lourdes ! nous disait un jour, en nous quittant, un professeur d'une de nos Facultés de médecine, directeur de l'hôpital dans la grande ville qu'il habite, et où il passe pour un incrédule ; cette thèse de Lourdes !... Il faut être sincère, n'est ce pas ?

— Certainement, docteur, certainement.

— Eh bien ! Elle est irréfutable. »

Bibliographie. — Une multitude d'ouvrages ont été écrits sur Lourdes. Mais le titre de ce dictionnaire, et le but qu'il poursuit, nous obligent à laisser dans l'ombre ceux qui sont destinés à fournir des renseignements ou à décrire des cérémonies, ceux aussi qui expriment les impressions de l'auteur, ses sentiments, ses souvenirs, sa reconnaissance, et tous ceux enfin qui ont pour but d'alimenter la piété des fidèles. Sauf deux ou trois livres trop célèbres pour qu'on puisse les passer ici sous silence, nous avons à nous occuper seulement de ceux qu'une pensée apologétique a inspirés, ou qu'un apologiste peut avoir intérêt à connaître, soit qu'ils défendent les faits surnaturels, soit qu'ils les attaquent. Encore faut-il nous borner aux principaux, et ne pas oublier qu'un certain nombre ont été déjà signalés plus haut, au cours de l'article Guérisons miraculeuses. On trouvera là ceux qui ne seront pas nommés ici. C'est dans cet esprit qu'est faite la liste suivante :

Henri Lasserre : *Notre-Dame de Lourdes*, in-18 jésus, Paris, 1869. (Plusieurs fragments avaient paru depuis 1867 dans la *Revue du Monde catholique*). C'est le premier ouvrage sur Lourdes, sauf la notice de l'abbé Fourcade, secrétaire de la commission d'enquête : *L'Apparition à la Grotte de Lourdes en 1858*. Ce livre de Lasserre, insuffisant aujourd'hui, puisqu'il n'embrasse que les événements des premières années et qu'il est d'une allure dramatique plus que scientifique, peu sympathique au goût actuel, a eu un grand succès et une grande et féconde influence. Du même : *Episodes miraculeux de Lourdes*, in-12, 1883. — Dr Boissarie : *Lourdes, Histoire médicale*, 1858-1891, in-8°, 1891 ; *Les Grandes Guérisons de Lourdes*, gr. in-8°, 1900 ; *L'Œuvre de Lourdes*, in-8°, 1907. — Georges Bertrin : *Histoire critique des événements de Lourdes*, in-8°, 1905 ; 40e édition, 1914 ; Même ouvrage, édition réduite, 1913, 172e mille ; *Un Miracle d'aujourd'hui*, in-12, 1908 ; 5e mille 1909 ; *Ce que répondent les adversaires de Lourdes, réplique à un médecin allemand*, in-12, 1910 ; nouvelle édition, 6e mille, 1912. — Dr Dozous : *La Grotte de Lourdes, sa fontaine, ses guérisons*, in-12, 1874. — Dr Paul Diday : *Examen médical des miracles de Lourdes*, in-12, 1873 (hostile). — Artus : *Histoire complète du défi porté à la Libre Pensée sur les miracles de N.-D. de Lourdes*, in-12, 1877. — J. B. Estrade : *Les apparitions de Lourdes, récit intime d'un témoin*, in-12, 1890 (souvent réimprimé). — Emile Zola : *Lourdes*, in-12, 1894 (roman hostile). — R. P. Ballerini : *Le miracle et la critique d'Emile Zola*, in-16, 1894. — Huysmans : *Les Foules de Lourdes*, in-12, 1906. — Jean de Bonnefon : *Lourdes et ses tenanciers*, in-12, 1906 ; *Faut-il fermer Lourdes ?* in-8°, 1906 (pamphlets). — Dr Vincent : *Doit-on fermer Lourdes au nom del'hygiène ? Non*, in-8°, 1906 (réponse au pamphlet précédent). — Dr Lavrand : *La suggestion et les guérisons de Lourdes*, in-16, 1907. — Mgr Meunier : *Trois miracles de N.-D. de Lourdes au diocèse d'Evreux*, in-8°, 1909. — Dr Guinier : Le surnaturel dans les guérisons de Lourdes, dans les *Etudes*, t. CXXI (1909). — Dr Vourch : *La foi qui guérit*, in-12, 1911 (La conclusion est vague, fuyante et forme disparate avec ce qui précède). — Dr de Grandmaison de Bruno : *Vingt guérisons à Lourdes*, in-12, 1912. — Dr Jeanne Bon : *Thèse sur quelques guérisons de Lourdes*, in-8°, 1912 (Mme Bon fut refusée pour cette thèse de doctorat en médecine, favorable à Lourdes, par un jury partial de Lyon). — Dr Deschamps : *Le Cas Pierre de Rudder*, in-12, 1912 (Solide réponse de l'auteur à un de ses compatriotes belges, qui a écrit un pamphlet sur cette guérison).

Georges Bertrin.

M

MAGIE ET MAGISME. — On voudrait, dans une première partie, profitant des lumières nouvelles que projettent sur la magie les sciences auxiliaires de l'histoire des religions, ethnologie, histoire, psychologie individuelle et sociale, essayer de répondre à cette simple question : Qu'est-ce que la magie ? Il faut savoir de quoi l'on parle. Et, dans le cas, ce n'est pas facile. Plus d'un mémoire classique sur l'une ou l'autre des « magies » particulières, faute d'avoir exactement défini ce qui fait l'essence subtile de la magie, traite de tout autre chose.

Quoiqu'on en ait douté, il semble possible de donner de la magie une définition ou description *positive*. Les différents peuples, malgré quelques hésitations, ont toujours distingué, au moins confusément, certains rites magiques, de toutes les pratiques analogues. Pour cela, on peut suivre, en la perfectionnant, la méthode proposée par MM. Hubert et Mauss. Une première opération consistera à *démonter* en quelque sorte, pièce à pièce, un acte magique qualifié — le maléfice par exemple — à soumettre chacune de ces pièces à un minutieux examen et à saisir ainsi plus facilement la note générique ou spécifique de la magie. — La seconde opération, celle que les deux sociologues français n'ont pas poussée à bout, sera de comparer le rite magique *remonté*, remis en possession de toutes ses pièces, à d'autres institutions, qui lui sont apparentées, et qu'un regard superficiel pourrait facilement confondre avec elle.

I. — Magie

I. La magie en soi. — Il suffira presque pour ce premier travail de renvoyer à l'essai de MM. Hubert et Mauss. Successivement, ils analysent les qualités qu'on exige du sorcier, les propriétés du rite, les représentations et les croyances que suppose l'opération prestigieuse. On découvre ainsi un certain nombre de notions qui ont trop vite semblé suffire à caractériser la magie : formalisme des opérations, idée d'efficacité immédiate, idée de similarité, de contiguïté opérante, idée de force ou de vertu sympathique, d'action à distance, de rite contraignant, etc. — Or, si la magie est généralement liée à tout cela, elle n'est, à vrai dire, rien de tout cela. Il y a, aux yeux des croyants de la magie, doublant chacun

de ces éléments d'une frange de mystère, une essence impondérable, qui est précisément ce qui permet cette efficacité projectrice et nécessitante. Les sauvages se la représentent sous forme d'une vertu mystérieuse, dont le rôle est de surélever les puissances ordinaires de la nature et de l'homme. C'est un premier résultat assez précieux à enregistrer. Il n'y a donc pas vraie magie, où il n'y a pas l'idée, au moins fruste et embryonnaire, d'un *certain surnaturel*. A ce point s'arrêtent les services rendus par la première méthode. Elle ne suffit donc pas, on le voit, à déceler la note spécifique de la magie. Il convient à *tout* phénomène magique, d'être un rite efficace doué d'une vertu préternaturelle. Voilà qui est entendu. Mais cette condition n'est-elle réalisée que dans cette *seule* classe de phénomènes? — Pour être rigoureuse, une définition doit s'appliquer *omni et soli definito*. Force est donc d'en venir à la seconde méthode indiquée au début, à la méthode comparative.

II. La magie comparée aux institutions qui lui ressemblent.

1° — *La magie comparée aux techniques sauvages.* Cette comparaison s'impose au seuil de la recherche. C'est ordinairement sur le terrain de ces techniques rudimentaires qu'a fleuri l'art des mages. Est-ce une raison de les confondre?

Ce travers est celui de M. Frazer, dans le *Golden Bough*. Le folkloriste écossais définit, comme on sait, la magie : « une fausse science et un art avorté », ou encore : « une fausse application du principe de causalité ». Dans cette supposition, il ne lui est pas trop difficile de grossir, en deux volumes, le catalogue des faits magiques, et de se figurer, aux origines de l'humanité, une société tout entière composée de sorciers! Son seul tort est de limiter ce règne universel de la magie, entendue en ce sens abusif, aux premiers âges du monde. En est-il beaucoup, même en nos siècles de lumière, parmi les non-civilisés et même parmi nous, qui n'aient pratiqué, une fois ou l'autre, en leur vie, sans le savoir bien entendu, quelque « fausse science », ou quelque « art avorté »? Les appellera-t-on mages pour cela ?

Si l'on ne veut pas confondre ce que les sauvages eux-mêmes distinguent, il faut : 1° éliminer complètement de la magie toutes les industries sauvages, si déraisonnables soient-elles, qui n'ont pour caractéristique que d'être une « fausse science ou un art avorté », fussent-elles mêlées à de fausses idées de sympathie; 2° éliminer de la *vraie* magie — de la seule magie qui mérite de faire une catégorie à part — certaines industries plus chanceuses, médecine, métallurgie, etc. Elles sont bien distinctes des autres, en ce sens qu'étant « d'objet complexe, d'action incertaine, de méthodes délicates » (Hubert et Mauss, *Esquisse*, p. 144; W. Schmidt, *Anthropos*, IV, p. 523), elles ont été de fait un terrain de culture, où, de préférence, la magie a germé. Elles ne sont pas pourtant *la* magie, et les « primitifs » les ont souvent distinguées de cet art mystérieux : p. ex. les Bantous actuels (Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909, p. 341), les anciens Egyptiens (A.-H. Gardiner, *Notes on Egyptian Magic* [*Transactions*], Oxford, 1908, I, 208.), etc. On peut cependant, pour se conformer à un usage invétéré, leur laisser — quand elles prennent un caractère particulièrement contraignant et sont mêlées à des idées pseudo-scientifiques sur la sympathie ou l'homéopathie — le nom, un peu trop vague, de magie *blanche*, ou celui plus précis de magie naturelle, que semble vouloir leur assigner Mgr Le Roy (*Op. cit.*, p. 331, 340). Volontiers on proposerait, pour ce genre de pratiques, le nom plus précis encore de *magie profane*. Ce dernier terme aurait l'avantage de marquer assez nettement ce qui interdit de voir en ces usages des rites vraiment magiques. Par contraste, il faudrait appeler *magie sacrée*, celle qui met en œuvre la potentialité quasi surnaturelle, dont nous parlions plus haut. On laisserait, bien entendu, au mot « sacré » toute l'ambiguïté du vocable latin : saint ou exécrable. Ce qui distingue, en effet, la magie sacrée — la seule vraie — ce qui l'oppose à la magie profane, c'est que, prenant son point d'appui dans une sphère d'activité soustraite ordinairement à la prise de l'homme, elle se targue d'arracher son client à ses impuissances coutumières, au monde où se brise l'effort de sa vie quotidienne. Et c'est pour le hausser jusqu'à ce monde supérieur et invisible, où de nouvelles puissances, sacrées ou détestables, seront employées — c'est sa conviction — à satisfaire ses soifs inassouvies.

2° — *La magie sacrée comparée avec la religion.* Si nécessaire fût-elle, la première comparaison que nous venons de tenter ne nous a pas mené plus loin que la première enquête sur la magie en soi. Du moins en a-t-elle confirmé et précisé les résultats. La vraie magie est décidément un effort vers le transcendant : elle prétend y avoir sa source et a pour but d'y faire pénétrer. Mais voici que ce dernier trait, qui la sépare des techniques ordinaires et même des techniques hasardeuses des sauvages, la rapproche de la religion. La religion n'est-elle pas, elle aussi, une tentative pour nouer des relations avec le monde invisible? — Oui, mais il y a transcendant et transcendant, manière et manière de l'atteindre.

L'expliquer sera achever de déterminer le caractère *sui generis* de la magie.

L'histoire, l'ethnologie, la psychologie, interrogées sans parti pris évolutionniste ou agnostique, forcent à dire que partout où les hommes ont voulu pratiquer *religieusement* un acte de nature *religieuse*, ils se sont représenté l'objet de leur culte — fût-ce « à travers un brouillard d'illusion » — comme divin, personnel et moral. — Nous ne refaisons pas ici la preuve de cette assertion, l'ayant esquissée ailleurs. Cf. *Recherches de Science religieuse*, II, 67-71, 93-104, Paris, 1911.

Parce que les peuples ont ordinairement cru à une opposition formelle entre la religion et la magie, suffira-t-il donc, pour déterminer par contraste l'objet de cette dernière, de dire qu'il est tout le contraire de l'objet que vise la prière ou l'adoration, qu'il n'est ni divin, ni personnel, ni moral? La chose vaut d'être discutée.

1) Est-ce à un surnaturel vraiment *divin* que croit avoir affaire le mage? La réponse à cette première question ne manque pas de difficultés. D'une part, l'attitude du sorcier vis-à-vis de l'objet qu'il vise est tout le contraire d'une attitude religieuse. Tout son désir, inspiré, comme l'a bien vu M. Frazer, par une « hautaine suffisance », est de compulser, de contraindre en maître la force invisible qu'il veut assujettir à son usage. Rien de commun avec l' « humble prosternement » de l'homme religieux devant la divinité qu'il adore (Frazer, *Magic*, I, 226).

D'autre part, l'histoire des religions présente un certain nombre de faits énigmatiques, où le sens de cette distinction semble se troubler. Parfois, en effet, la magie paraît vouloir tenter cette aventure folle de lier et de contraindre, par la force du rite ou de la formule, les dieux omnipotents, de les capturer « comme l'oiseleur l'oiseau ».

Une première remarque à faire, c'est que les exemples d'une telle audace ne sont pas, somme toute,

fort nombreux. Dans les Védas, par exemple, au jugement de M. Oldenberg, c'est « une fantaisie isolée » (H. Oldenberg, *La Religion du Véda*, Paris, 1908, 265-266; V. Henry, *La Magie dans l'Inde*, Paris, 1909, 11 et 251-252). — Rare ou non, cette fantaisie doit être expliquée. A moins de supposer un renversement des lois psychologiques ordinaires, il faut penser que, dans l'âme de l'audacieux qui cherche ainsi à faire de son dieu l'esclave de sa volonté, il y a eu comme une éclipse, au moins momentanée, de sa foi en la majesté redoutable des dieux tout-puissants. Tout à l'heure, il se prosternait devant eux, dans un humble aveu de dépendance. Maintenant, il entend les subjuguer. Il a donc cessé, pour un instant, dans le délire de sa passion, de croire à la majesté de son dieu, de concevoir le divin *comme tel.* Devant l'idole intérieure, qui est sa convoitise divinisée, tout autre dieu est détrôné et pratiquement ne compte plus.

Il faut écarter de la magie deux cas assez semblables en apparence à celui-là, mais qui en sont en réalité fort différents :

a) Il arrive que l'adorateur d'une divinité pense sérieusement pouvoir la lier par certaines prières ou certaines formules. Mais, si son acte indique une tendance superstitieuse, il n'est pas pourtant, à vrai dire, magique. Le mortel n'a voulu prendre son dieu que de la manière dont il s'imaginait que son dieu voulait être pris. C'est, dans son idée, ce dieu lui-même qui a révélé ou laissé surprendre ce procédé pour le vaincre. Et il n'est finalement contraint que parce qu'il l'a permis. Dans l'âme peu éclairée de celui qui pose cette condition, c'est donc bien encore, malgré tout, le sens religieux qui domine. Son acte reste un hommage secret — sinon discret — à la souveraineté de ce puissant, qui s'est soumis de son plein gré à cette capture, pour ne pas manquer aux lois qu'il s'était lui-même tracées.

b) Il est moins difficile encore de reconnaître la religion dans les prières ou les pratiques que prescrit un rituel pour rompre les charmes des sorciers. Dans ce cas, au lieu de magie, il faut parler plutôt de contre-magie, ou mieux encore d'exorcisme *religieux.*

Rien de divin — rien du moins qui soit clairement conçu et avoué *pour tel* — ne doit donc être laissé dans la catégorie des objets qui spécifient la magie, si l'on ne veut risquer de tout confondre.

2) Les puissances, les forces préternaturelles et infra-divines que prétend compulser le sorcier, sont-elles nécessairement des puissances *personnelles ?* Il ne semble pas. En recourant à ses recettes occultes, le magicien ne veut qu'une chose : il lui faut un surplus de force que la religion lui refuse ou lui fait trop attendre. Que lui importe à ce prix la nature ultime — personnelle ou impersonnelle — de cette énergie dont il exige le service ? Il va jusqu'aux extrêmes limites de son pouvoir, sans bien s'inquiéter de ce que sera le surcroît qu'impérieusement il somme de répondre à son désir. Il a d'ailleurs dans la majorité des cas une réponse toute faite à cette question. C'est celle qui a cours depuis un temps immémorial dans le milieu où il vit. Elle peut varier suivant les croyances mythologiques ou cosmologiques de la société où elle s'est élaborée.

3) Enfin, bien différente en ceci de la religion, la magie se meut tout entière hors de l'ordre *moral*, hors de la sphère de l'honnête et de l'obligatoire. — C'est sacrifier à l'esprit d'école, que d'ajouter, comme plusieurs sociologues, à cette première distinction assez ferme, une seconde distinction prise du caractère social ou antisocial d'un rite, comme s'il y avait entre social et religieux, antisocial et magique, une équivalence sensible. Dans la réalité des faits historiques ou ethnologiques, ces distinctions, si nettes dans l'apriorisme de la théorie sociologique de ceux qui les inventent, s'effacent ou se renversent plus d'une fois. Tout dépend en somme de l'état moral ou religieux d'une société. Suivant cet état, ce sera tantôt par la magie et tantôt par la religion qu'elle ira à ses fins. Il n'en est pas autrement pour les individus. Cf. *Recherches*, III, p. 420-426.

3° — *Symbole magique et sacrement religieux. — Prestige magique et miracle religieux.* — Tentons un dernier rapprochement entre le mystère magique et le mystère religieux d'une part, entre le prestige magique et le préternaturel religieux d'autre part.

M. Salomon Reinach, MM. Hubert et Mauss eux-mêmes, semblent ignorer profondément la première de ces distinctions. Et c'est dommage. On ne leur demande pas de connaître aussi bien qu'un catholique ce qu'ils entendent par rite sacramentel et ce qu'ils attendent de son efficacité. Du moins auraient-ils pu se renseigner.

Il est très vrai, et c'est peut-être ce qui a causé l'erreur de MM. Hubert et Mauss, que le symbole magique et le sacrement chrétien sont des signes sensibles qui expriment une réalité appartenant à ce vague surnaturel *in a way* qui déborde de tous côtés le monde profane. Il est très vrai encore que l'un et l'autre sont des rites efficaces, agissant, comme on dit, *ex opere operato*, mettant en œuvre, pour un effet transcendant, une force mystique, dont ils sont le véhicule sacré. Sous ce rapport tout matériel, pas grande différence entre la structure, le mécanisme d'une opération magique et celui d'un mystère religieux. Ces airs de famille n'ont vraiment pas de quoi surprendre. Ils viennent à ces rites apparentés, d'une nécessité commune d'adaptation à certains besoins innés de l'âme humaine.

D'ailleurs, sous ces ressemblances surtout extérieures, de profondes différences se cachent.

Le rite religieux et le rite magique s'opposent pour les mêmes raisons que la religion et la magie : le sacrement se rattache à Dieu, comme à son agent principal. C'est Dieu qui lui donne sa vertu pour un effet digne de lui et strictement surnaturel, la sainteté du cœur. Le symbole magique a « sa vertu propre », son efficacité contraignante, indépendamment de toute préparation ou précaution morale. Il est la cause physique, déterminante, d'un effet auquel par lui-même il n'est pas proportionné et que ni Dieu ni la conscience ne saurait sanctionner.

En est-il de même des deux autres sosies que tant d'auteurs accouplent ou identifient sans précaution : le prestige et le miracle ? Y a-t-il un préternaturel spécifiquement religieux, un merveilleux qui le mime, et cependant appartient plutôt à la sphère magique ?

Il faut avouer qu'entre l'un et l'autre la différence est parfois étrangement difficile à expliquer, si l'on s'obstine à considérer cette double série de phénomènes anormaux hors des circonstances concrètes où ils s'insèrent. On peut même dire qu'elle est moralement impossible à saisir, pour quiconque s'arrête à la pure matérialité des faits.

Mais si jamais quelqu'un se contentait de cette considération superficielle, ce serait, à coup sûr, au mépris de toute la tradition chrétienne et du simple bon sens. S. Augustin et S. Thomas n'ont pas attendu notre siècle pour bien marquer qu'il est souvent impossible de distinguer entre miracle et prestige, si l'on ne consent pas à raisonner, comme tout homme doit le faire, avec toute son âme, en tenant compte des anticipations et des quasi-intuitions que

donne à chacun, ne fût-il pas chrétien, le sens moral, dès son premier éveil, qu'achève encore et précise la poussée secrète de la grâce.

C'est qu'il y a entre le prestige magique et le miracle religieux un abîme..., un abîme, hélas ! que les meilleurs des théoriciens évolutionnistes que j'ai cités ne voient pas. C'est à peine si WUNDT, et c'est presque le seul, note la différence entre merveilleux et merveilleux ; il a bien remarqué, grâce à une induction ethnologique assez étendue, que le miracle, dans les différentes religions, est comme *réservé* aux dieux suprêmes, tandis que le rite magique prétend produire ses effets par la vertu de l'homme. Mais visiblement cela ne le frappe pas. Il n'a pas vu que cette relation au monde divin est précisément ce qui donne son caractère *religieux* au miracle. Le prestige reste magique pour ne l'avoir pas. JEVONS s'approche davantage de la vérité, mais n'en voit qu'un aspect. N'est miracle, pour lui, que ce que la *société* peut approuver, que ce qui est son bien. Il n'exclut pas, comme tant d'autres, le bien moral. Et c'est heureux. Mais il n'observe pas assez que, dans la pratique même, ce qu'une société considère comme son bien n'est pas toujours celui qu'approuve la conscience des individus. Ce sorcier, par ses passes, aura beau vouloir procurer à la collectivité ce qu'elle désire, pluie, soleil ou vent, mort ou défaite de ses ennemis ; il n'en restera pas moins vulgaire *sorcier*, tant que son acte ne sera pas soustrait à l'ordre matériel et profane, pour être attaché à un ordre supérieur, l'*ordre moral*. Sans cette relation interne d'un fait inouï à l'*ordre divin* et à l'*ordre moral*, il n'y a pas vrai miracle ; il n'y a pas de signe religieux ; il y a trouée stérile, brèche inféconde ou nuisible dans l'enchaînement habituel des causes et des effets : il peut y avoir *magie*.

Essayons maintenant de fixer en une définition la notion de la magie. C'est celle d'un pouvoir et d'un milieu, en quelque manière surnaturel, qui est censé permettre à l'homme d'exercer, même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir, une influence occulte, anormale, contraignante, infaillible. Ce qui est caractéristique en tout cela, ce n'est pas la nature personnelle ou impersonnelle des forces surnaturelles mises en œuvre ; ce n'est pas davantage la portée sociale ou antisociale du rite accompli ; c'est plutôt l'esprit positif d'indépendance à l'égard de tout maître divin et de toute loi morale, avec lequel agit le sorcier, jaloux d'égaler enfin, sans mendier le secours de personne, sans contrainte imposée à ses passions, son pouvoir débile et ses plus démesurés vouloirs.

II. — MAGISME

Le contraste que nous avons constaté entre la religion et la magie a-t-il toujours existé ? Quels ont été à l'origine les rapports des deux antagonistes ? Peut-on dire que l'un a précédé l'autre dans le monde, ou bien y sont-ils entrés tous les deux à la fois, si bien fondus ensemble qu'on aurait pu les croire indiscernables ? C'est à cette seconde question, plus obscure encore que la première, et sur laquelle la science ne peut faire que des hypothèses, qu'il nous faut maintenant répondre. — Mais, entendons d'abord, pour essayer de les juger, les réponses qu'y ont faites les théoriciens de la magie.

Trois systèmes surtout sont en présence. On peut y ramener, sans trop de violence, tous les autres. Trois mots conventionnels, pour lesquels on demande l'indulgence du lecteur, serviront à les désigner.

1° Le *Magisme* de M. FRAZER fait pendant à l'animisme de M. TYLOR, auquel il prétend s'opposer. Avant l'âge où, d'après l'école de Tylor, l'humanité naissante ne connaissait que des esprits, non encore promus au rang des dieux, les partisans du magisme rigide (ils sont en réalité peu nombreux) croient découvrir, à travers les ténèbres de la préhistoire, un âge plus primitif encore, celui de la magie pure ou non animiste. L'animisme et *a fortiori* la religion, le culte de dépendance à l'égard des dieux, ne serait qu'un produit d'évolution assez tardif. La foi aux dieux serait sortie de la crise d'âme, par laquelle, après de longs siècles d'exercice, passèrent les sorciers, s'apercevant enfin de l'inanité de leur art.

2° Le *Prémagisme* est professé par la plupart des préanimistes de l'école évolutionniste, c'est-à-dire de ceux qui, dépassant l'animisme de Tylor sans tomber dans le radicalisme magique de Frazer, postulent, avant la religion et avant la magie pure, « un état social très imparfait, où magie et religion sont encore confondues dans quelque chose qui n'est, à proprement parler, ni la magie ni la religion, et qui tient la place de l'une et de l'autre » (A LOISY, *A propos d'histoire des religions*, p. 183). C'est, avec des nuances que nous avons essayé ailleurs de préciser, le système de MM. Hubert et Mauss, Marett, Loisy, etc., — (Voir les *Recherches de science religieuse*, mars-avril 1912, p. 167-200. Sur les différentes formes de préanimisme, même revue, t. III, janvier-février 1911, p. 73-84.)

3° Ceux qui refusent d'adhérer aux théories évolutionnistes rigoureuses qu'on vient de caractériser, se rattachent presque tous, mais avec des différences appréciables, à l'idée d'un *théisme* primitif, antérieur à la magie, ou du moins acclimaté dans le monde presque aussitôt qu'elle, et, dès lors, suffisamment distinct d'elle.

Dans quelle direction y a-t-il davantage chance, au simple point de vue scientifique, de rencontrer la vérité ?

I. Critique du magisme primitif. — Pour montrer que le magisme rigide n'a aucun point d'appui dans la réalité, il suffit de passer au crible le principal argument de FRAZER. Il l'emprunte à l'ethnologie. Belle occasion pour voir se mesurer au même problème le célèbre folkloriste écossais et l'ethnologue autrichien qui, avec ANDREW LANG, a le plus fait pour ruiner les apriorismes des historiens évolutionnistes des religions. On veut parler du P. SCHMIDT, le fondateur de la revue internationale *Anthropos* et l'initiateur de la *Semaine d'ethnologie religieuse*. C'est l'opposition radicale de deux méthodes : d'un côté une méthode purement impressionniste, de l'autre la *Kulturhistorische Methode*, mise en honneur par GRAEBNER et d'autres, parmi lesquels se distingue le P. Schmidt.

Frazer, en une phrase tranchante, se porte garant de trois faits : 1° l'absence presque totale en terre australienne d'une religion quelque peu développée ; 2° le règne universel et incontesté, en ces mêmes régions, de la magie (non animiste) ; 3° la « primitivité » ethnique des tribus océaniennes restées les plus fidèles à la magie. D'où il conclut à la priorité de la religion sur la magie dans le monde. (Cf. J. G. Frazer, *Le rameau d'or*, 2e édition [Trad. Stiébel et Toutain], p. 76, n° 1.) C'était donc déjà son opinion depuis 1900. Elle n'a pas varié. Cf. *Totemism*, du même auteur, t. I, p. 144, rééditant un article de 1905. Enfin en 1911, la 3e éd. du *Golden Bough, Magic*, t. I, p. 234, reproduit encore, malgré la vive critique d'A. Lang (*Magic and Religion*), le même argument.

Or, de ces trois affirmations, il n'en est aucune qui résiste à la critique :

1° Les travaux antérieurs de Lang, du P. Schmidt et de Mgr Le Roy montrent qu'une religion, et une religion assez haute, existait avant l'arrivée des missionnaires, existe encore en Australie, comme d'ailleurs dans toutes ou presque toutes les couches de civilisation, même les plus anciennes, même les plus rudimentaires. On peut faire facilement la preuve (Cf. *Recherches*, t. II, p. 88-104). C'est peu contre ces faits, que l'affirmation en sens contraire, si solennelle soit-elle, donnée à M. Frazer, dans des lettres particulières, par le voyageur B. Spencer. Ce dernier est trop intéressé à ne pas contredire ses premières et trop hâtives déclarations. Libre à l'auteur du *Golden Bough* de s'en contenter.

2° Pour prouver l'universalité de la magie religieuse en Australie, trois témoignages suffisent à M. Frazer, ceux de Howitt, de Matthew et de Curr. Que ne les a-t-il lus dans le contexte qui les éclaire? Si l'on a cette curiosité légitime — nous l'avons eue — on est étonné de la légèreté d'un critique qui aurait pu trouver contre sa thèse, dans le reste du livre de Howitt et dans celui de M. J. Matthew, des témoignages beaucoup moins vagues et beaucoup plus nombreux encore que ceux qu'il retient. L'imprécision des passages découpés dans le vif par M. Frazer s'éclaire soudain. Et ce n'est pas dans le sens de la thèse du *Golden Bough*. Quant à Curr, le seul de ces trois voyageurs qui incline vers la conclusion de M. Frazer, il en dit assez dans le reste de son livre, pour ne pas nous laisser ignorer qu'il a observé superficiellement. Son tort a été de ne pas se fier à l'avis, contraire au sien, qu'exprimaient devant lui des missionnaires, soit protestants soit catholiques, plus habitués au pays et à la langue.

3° Ce n'est que grâce à un cercle vicieux trop évident, ce n'est qu'en vertu d'un pur postulat évolutionniste (ignorance et grossièreté sont signe d'ancienneté ethnique pour un peuple!), que M. Frazer a pu songer à soutenir, comme un fait avéré, la priorité de la race Arunta sur les autres tribus australiennes.

Le P. Schmidt, lui, trouve plus difficile la détermination de l'âge d'un peuple. Appliquant avec patience au cas fameux des Aruntas ou Arandas la méthode historique « des cycles culturels », il examine, dans un laborieux et savant mémoire, dont il nous est permis de contrôler les conclusions (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, p. 866-901; — 1909, p. 328-337), non pas un élément isolé, mais tous les éléments à la fois de cette civilisation composite. Au terme, on arrive à cette conclusion, diamétralement opposée à celle de Frazer : les Aruntas, loin d'être des primitifs, trahissent, par *l'ensemble* de leurs usages et de leurs croyances, leur affinité avec la civilisation complexe, contournée, vieillotte de la Nouvelle-Guinée. Ils ne peuvent donc être pris, à aucun titre, pour les représentants fidèles de la mentalité primitive. L'argument majeur de M. Frazer croule par la base.

II. Critique historique et ethnologique du Prémagisme. — La thèse du prémagisme primitif est plus nuancée que celle du magisme, et partant la critique en est plus délicate à faire. Cependant, la difficulté sera moindre : 1° si l'on remarque que les tenants eux-mêmes du prémagisme avouent ne pas *voir* aux origines l'état nuageux qu'ils postulent et que caractériserait la fusion primordiale de la religion et de la magie; mais ils sont si sûrs qu'ils l'*entrevoient!* (A. Loisy, *A propos d'h. des r.*, p. 205); — 2° si, à la différence de la plupart des théoriciens de la magie, on n'a pas de telles préférences pour une méthode, ou pour un aspect de la question, qu'on en arrive à négliger un peu trop les autres. Une hypothèse en pareille matière ne vaut que si elle est suggérée à la fois par toutes les sciences auxiliaires de la préhistoire.

Ce que les prémagistes assurent entrevoir au delà du seuil de l'histoire, au-dessous du seuil de la conscience claire, est-il donc insinué ou par l'histoire, ou par la psychologie individuelle et sociale?

1° Certainement, l'*histoire* n'a pas d'indices dans ce sens, surtout pas celle qu'on devrait d'abord interroger, parce qu'elle ressort des documents religieux les plus anciens et par suite les plus rapprochés des temps préhistoriques. En vain M. Loisy s'efforce-t-il de chercher en Israël même l'exemple d'une religion qui commencerait par des croyances et des pratiques magico-mystiques, plus voisines de la magie que d'un culte théiste et vraiment religieux.

L'exemple qu'il choisit se retourne vite contre lui. Même en admettant, à cause d'une insinuation de la Bible (*Josué*, XXIV, 2, 14), interprétée dans ce sens par certains Pères de l'Eglise, que les ancêtres d'Abraham, Abraham lui-même, avant son élection, aient passé par le paganisme (S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyrorum in Genesim*, IV, III [*P. G.*, LXIX, 187]; Cf. D. Calmet, *Sur l'origine de l'idolâtrie* [*Commentaire sur la Sagesse*, Paris, 1713, p. 304-305]; Touzard [*Où en est l'histoire des r.*, Paris, 1911, II, 8]), on n'aurait aucun droit de dire, comme pourtant le hasarde M. Loisy, que ce paganisme préhistorique ait été un « culte de sauvage », plus magique que religieux. Et si M. Loisy refuse — on ne voit pas sur quel fondement — d'attribuer à ce paganisme des préisraélites l'élévation du théisme sémite ambiant des Assyro-Babyloniens, s'il tient à chercher un terme de comparaison chez les Arabes nomades, ce sera encore l'humble adoration des maîtres divins de l'homme que révélera l'étude scientifique du panthéon arabe. Force est donc à M. Loisy, pour maintenir sa thèse prémagiste, d'entrevoir au delà de l'histoire tout autre chose que ce qu'il peut lire dans les monuments religieux les plus anciens des races sémitiques.

Il serait encore assez facile de montrer que ni les religions de l'Inde, ni celle de l'Egypte — l'histoire n'en étudie pas pour l'heure de plus anciennes — ne connaissent à leurs débuts la nébuleuse magico-religieuse indifférenciée, qui, d'après les évolutionnistes de la nouvelle école, aurait ensuite, sous l'action de certains réactifs, glissé, suivant les cas, vers les sommets de la religion ou les bas-fonds de la magie. Qu'il suffise de renvoyer à des indianistes comme Oldenberg et La Vallée-Poussin, à des égyptologues comme Erman ou Wiedmann. Partout on trouve, au moins en quelques pratiques plus caractérisées, « la magie nettement distinguée, sinon toujours séparée de la religion » (De La Vallée-Poussin, dans *Christus*, 1912, p. 245-248). On peut mélanger un instant, à force de les agiter dans le même verre, de l'huile et de l'eau. Laissés à eux-mêmes, les deux liquides formeront de nouveau deux couches superposées, imperméables l'une à l'autre.

2° On nous renvoie à l'*ethnologie*. Que dit-elle de plus certain? D'après MM. Hubert et Mauss, et plusieurs autres prémagistes, elle nous révélerait que rien n'est plus primitif que la notion sauvage de *mana*, et que le *mana* mélanésien est précisément l'idée de cette potentialité magico-religieuse, à partir de laquelle auraient bifurqué les deux lignes d'évolution, magique et religieuse. Le malheur est qu'on ne connaît bien qu'une *espèce* de *mana*, celui des Mélanésiens, et que précisément en Mélanésie

— le P. Schmidt le montre assez bien — la notion de *mana* est solidaire de certaines croyances animistes et mythologiques. De plus, la comparaison des thèmes mélanésiens avec les autres formations mythiques austronésiennes apprend à considérer « la période du mana » comme secondaire et dérivée, vis-à-vis de celle où florissait le culte, maintenant effacé, de l'Etre suprême.

Quelle que soit la valeur de cet argument ethnologique — ce n'est à notre sens qu'une valeur *ad hominem* — une étude plus étendue sur les différentes civilisations australiennes, austronésiennes, pygmées, bantoues, etc., incline à poser cette loi, qui est le renversement de l'hypothèse prémagiste : plus est développé dans une société inférieure le culte de l'Etre suprême, moins il y a de magie, *the more All-Fatherism, the less Magism*, aurait dit Lang. Ce qu'il faut compléter par cette autre loi ethnologique, également en voie de devenir hautement probable : plus un peuple se manifeste primitif par l'ensemble de sa civilisation, et plus reste au premier plan chez lui le culte du Père de tous, moins est impure et superstitieuse sa religion et sa morale.

L'hypothèse du prémagisme n'est donc pas ethnologiquement fondée. Bien que purement négatif, ce résultat a son importance.

D'ailleurs, il faut en convenir, ni l'ethnologie, ni l'histoire ne nous donnent de réponse positive, suffisamment certaine, à cette question ultérieure: la religion a-t-elle vraiment précédé, et de beaucoup, la magie dans le monde?

Peut-être la psychologie nous permettra-t-elle d'aller plus loin encore. Certains théoriciens de la magie le croient. Interrogeons donc la psychologie, ou plutôt, comme on tend à dire en certains cercles philosophiques, la socio-psychologie et la psychosociologie, car aucun psychologue moderne ne consent à perdre de vue le facteur social, et nul sociologue ne voudrait convenir qu'il oublie le coefficient individuel.

III. Critique psychologique du Prémagisme. — La genèse de la magie et celle de la religion. — De l'état mental que suppose la magie et de celui que suppose la religion, quel est psychologiquement le plus primitif?

Alors même qu'on viendrait à résoudre cette question, on n'a aucun droit de transporter dans l'histoire du monde les phases successives que l'introspection aurait pu découvrir dans l'histoire mentale de chaque homme ou de chaque société prise à part. Tout au plus trouverait-on par ce moyen une vague indication de ce qui a pu se passer, en bonne moyenne, dans la préhistoire de l'humanité, si toutefois, ce qui n'est presque jamais le cas, rien n'a dérangé, nulle part, à cette époque, le déploiement normal des qualités de l'homme!

Sous le bénéfice de cette remarque, on peut accepter de chercher quelle est l'origine psychologique de la magie et celle du sentiment religieux, pour savoir lequel précède *normalement* l'autre.

Avant de s'occuper de l'origine psychologique de la magie, il peut être bon de faire remarquer qu'on n'entend pas pour cela n'attribuer à la magie qu'une origine psychologique et *humaine*. La vraie science ne connaît aucun exclusivisme, fût-il surnaturaliste ! Mais, à l'exemple de S. Augustin et de S. Thomas, on croit loisible et utile de chercher le processus mental auquel, d'après ces mêmes docteurs, les esprits mauvais « s'insèrent » et se mêlent plus d'une fois (S. Augustin, *De Doctrina Christiana*, II, xxiii, 35; — S. Thomas, IIa IIae, q. 95, a. 5).

Et vraiment, l'on peut presque s'en tenir sur ce point — en profitant, si l'on veut, des fines remarques qu'y ajoutent deux psychologues modernes Wundt et Marett — à l'analyse moins nuancée, moins riche peut-être, mais plus vigoureuse, plus exacte et plus poussée, de S. Augustin (*loc. cit.*). Il a fort bien vu que la tendance à la magie n'était que la déviation du désir, bon en soi, mais trop souvent immodéré, qu'ont les hommes de tout connaître et de tout expérimenter. C'est cette curiosité maladive, c'est cette convoitise insatiable qui provoque dans l'âme (aussi bien dans l'âme des individus que dans l'âme des foules, notons-le, en passant, contre les sociologues avant tout, comme Hubert et Mauss, et contre les psychologues avant tout, comme Marett) l'attente hallucinante du merveilleux. Tout événement fortuit, qui se produit alors, est facilement considéré comme une réponse ultranaturelle, sans être divine, à cette attente. De là l'idée de la causalité magique, qui est par essence une causalité anormale. De là encore, suggère Wundt, pour combler la lacune causée par la rupture des associations mentales ordinaires, le jaillissement soudain, dans les profondeurs de l'âme, de tout un essaim d'associations libres et fantastiques, qu'utilisera la magie. De là, en un mot, la naissance des superstitions magiques. Magiques, elles le seront, reprend S. Augustin, du jour où, à cause de ces rencontres fortuites et de ces accidents psychologiques, certains procédés, qu'on tenait jusque-là pour dénués de valeur, auront apparu comme les « signes » efficaces et infaillibles d'un effet qu'on souhaitait ardemment sans oser l'espérer. Il n'est pas difficile de prévoir qu'une fois implantés dans l'esprit de plusieurs, ces jugements erronés, qui fondent la magie, ne peuvent que se multiplier, se diversifier, selon la variété des désirs, des expériences réussies et des mentalités. C'est alors, semble-t-il, mais alors seulement, qu'intervient la société. Il s'établit comme un consentement tacite sur la valeur conventionnelle de tel rite. C'est donc dans la société, et par elle (c'est ce qu'il y a de juste dans la thèse des sociologues), non pas que commence, mais que s'achève la détermination des rites efficaces et des signes opératifs, répondant à la moyenne des convoitises d'un groupe humain. Cf. S. Augustin, *Conf.* X, xxxv, 25, etc.; — Wundt, *Völkerpsychologie*, II, 2, p. 181 sq.

Si cette analyse du procédé mental, générateur de la magie, a, comme nous le croyons, quelque vérité, il paraît assez bien prouvé que l'éveil des superstitions magiques est en rapport étroit avec l'éveil dans l'âme de l'idée d'une causalité anormale et « en quelque manière surnaturelle ». Quelques évolutionnistes, comme Wundt, ont voulu profiter de cette constatation pour affirmer que l'idée de la magie précède nécessairement, dans l'expérience du primitif, l'idée de la religion.

Contre cette supposition d'un psychologue, on peut en appeler à la psychologie, plus scientifiquement interrogée. Pour connaître Dieu, pour savoir au moins de lui quelque chose qui suffise à le distinguer de tout ce qui n'est pas lui, pour se sentir pressé de lui rendre un culte d'entière soumission qui n'est dû qu'à lui, pas n'est besoin d'attendre une de ces crises mentales, où éclosent les associations et les illusions magiques; pas n'est besoin de l'excitation hallucinante produite en l'âme par l'apparition de l'anormal et de l'inédit troublant. Sans secousse et tout spontanément, à la vue quotidienne des spectacles familiers, ou plus simplement en entendant et en interprétant comme d'instinct la dictée secrète de sa conscience, l'homme le plus primitif, s'il a le cœur suffisamment droit et l'esprit suffisamment ferme,

peut, à l'aide des notions très simples et premières de cause, de fin et de personne, prendre possession de l'idée de Dieu. S'il a l'esprit solide et le cœur pur, disons-nous. Et c'est ce qui empêchera toujours de dire *a priori* que, fatalement, dans le monde ou dans telle société dont les annales ont été perdues ou n'ont jamais été écrites, la religion a précédé la magie ou la magie a précédé la religion.

Nous pouvons conclure. Les évolutionnistes n'ont aucun droit de dire qu'ils entrevoient une préhistoire magique ou magico-religieuse de l'humanité. Ce qui s'entrevoit de moins confus, à la lumière convergente des sciences qu'ils invoquent, c'est seulement ceci. Avant comme après l'histoire, à partir d'un moment que dans l'état actuel de nos connaissances il est trop difficile de fixer, les deux institutions ont dû coexister, croître côte à côte dans les mêmes sociétés, comme l'ivraie croît côte à côte avec le pur froment, enchevêtrant leurs racines et laissant tomber dans le même sillon leurs fruits de vie et leurs fruits de mort. Aussi anciennes que les deux cités, la cité du mal et la cité du bien, la cité terrestre et la cité céleste, elles ont passé et passeront par les fortunes changeantes de l'une et de l'autre. Elles subsisteront vraisemblablement jusqu'à la fin. Mais ce qui protégera les sociétés et les âmes des humiliants retours et des éruptions funestes de la magie, ce ne sera — l'histoire du passé en fait foi — ni l'avènement de l'âge scientifique (c'est le rêve de M. Frazer, *Magic*, I, 222, 374, etc.), ni l'apostolat des « éducateurs laïques » soudain transfigurés en « pères spirituels de la jeunesse » (c'est l'espoir chimérique — le dernier ! — de M. Loisy, *A propos d'hist. des religions*, pp. 201-202); ce sera, ce ne peut être, qu'un réveil de la vie religieuse et chrétienne.

Seule, la religion peut empêcher les âmes d'incliner vers la magie, car seule elle peut leur donner l'aliment que mendie leur inquiète indigence. Ces âmes, Dieu les a faites pour lui. Et c'est vainement qu'en dehors de lui elles vont, chancelantes, cherchant le bonheur, cherchant la paix ! (S. Augustin, *De Civ. Dei*, l. XIX, *passim*, et *Conf.*, I, I, 1.)

Bibliographie. — Monographies classiques sur les « *magies* » particulières :

Victor Henry, *La Magie dans l'Inde antique*. Paris, Nourry, 1909, peut être signalé comme un modèle du genre. On regrettera seulement que le livre se termine par une théorie magico-religieuse assez peu cohérente. Cf. *Recherches de science religieuse*, t. I [1910], p. 87. — P. W. Schmidt, S. V. D., *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austronesischen Völker*. Wien, 1910. — *Die Stellung der Pygmäenvölker*. Stuttgart, 1910. — R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891. — Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs*, Paris, 1909, etc.

Ouvrages théoriques sur la « *magie* » :

P. W. Schmidt, *L'Origine de l'idée de Dieu*, dans *Anthropos*, t. III et sq. (1908-1911). — J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 3e édition (*The Magic Art*, 2 vol.), London, 1911 ; recueil abondant de faits peu critiqués et mal classés, servant à étayer la thèse de la magie primitive. — A. Lang, *Magic and Religion*, London, 1901, critique très fine de la théorie de Frazer. — A. R. Marett, *From spell to prayer*, d'un point de vue préanimiste et psychologique, étude parue pour la première fois en 1904, et reproduite dans *The Threshold of Religion*, London, 1909. — H. Hubert et M. Mauss. *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *Année sociologique*, VII (1902-1903), Paris, 1904; important, mais d'un point de vue exclusivement sociologique. — W. Wundt, *Völkerpsychologie*, II B., 2 Th., Leipzig, 1906, du point de vue de la psychologie des peuples; etc. — F. Bouvier, *Recherches de Science religieuse*, t. III, 1912, p. 169-200, bulletin sur la plupart de ces livres théoriques ; *ibid.*, t. II, 1911, p. 63-104; *Religion et magie*, *ibid.*, t. III, 1912, p. 393-427 ; t. IV, 1913, p. 109-147.

Fréd. Bouvier, S. J.

MAHOMET. — I. *Remarques préliminaires*. — II. *Premières années de Mahomet*. — III. *Prédication à la Mecque*. — IV. *Vie et enseignement à Médine*. — V. *Caractère de Mahomet*.

I. Remarques préliminaires. — On pourrait résumer, comme il suit, l'état des religions en Arabie à la fin du VIe siècle de notre ère. Le christianisme et le judaïsme étaient fortement établis en différentes parties de l'Arabie. Des idées chrétiennes et juives s'étaient répandues sur toute la péninsule. Les Juifs étaient méprisés, tandis que les chrétiens, monophysites pour la plupart, nestoriens et autres en moindre nombre, apparaissaient devant leurs compatriotes comme divisés entre eux et liés avec des étrangers et des envahisseurs. A l'égard du paganisme arabe, espèce de fétichisme que professait le plus grand nombre, c'était partout l'indifférence, par endroits mécontentement manifeste. Parmi les esprits les plus élevés, quelques-uns avaient déjà combiné un syncrétisme cultuel, destiné à satisfaire un instinct religieux assez éveillé. L'Arabie était, on le voit, en quelque sorte préparée à recevoir un réformateur religieux et une nouvelle croyance nationale. Mahomet devait être ce réformateur et l'Islam la religion qu'il apportait.

Pour la vie et la doctrine de Mahomet, nous avons deux sources de valeur très inégale : le Coran et la Tradition. Pour ce qui concerne le Coran, non seulement nous ne pouvons pas exclure la possibilité d'interpolations, puisque le livre sacré ne reçut sa forme définitive que vingt-huit ans après la mort du prophète, mais nous devons nous souvenir qu'il contient seulement, en premier lieu, ce que le prophète lui-même désira plus tard faire passer pour révélation, et, en second lieu, ce que les rédacteurs trouvèrent en harmonie avec leurs propres idées sur la doctrine du prophète (v. M. Hartmann, *Die Arabische Frage*, p. 53-4; A. Fischer, *Eine Qorān-Interpolation*, *Orientalische Studien Th. Nöldeke gewidmet*, I, 53). Néanmoins, le caractère sacré qui fut accordé à ce livre dès le début, le fait qu'il renferme encore plusieurs révélations qui furent plus tard écartées, le caractère peu édifiant de plusieurs passages, enlèvent tout doute qui pourrait s'élever au sujet de son authenticité substantielle. Quant à la Tradition, tous les spécialistes s'accordent maintenant à dire qu'elle a peu de valeur historique et qu'on ne doit l'utiliser qu'avec parcimonie et une critique sévère (v. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, vol. II; Lammens, *Qoran et Tradition*, *Recherches de Science Religieuse*, I, p. 27-51). Cette règle de prudence est spécialement justifiée s'il s'agit de la période mecquoise de la vie du prophète. Pour la période médinoise, non seulement les traditions et le texte du Coran s'éclairent souvent l'un l'autre, mais nous possédons plusieurs documents originaux, qui portent toute marque d'authenticité et sont de la plus grande importance (v. l'article très raisonné de Noeldeke, *Die Tradition über das Leben Muhammeds*, *Der Islam*, V [1914] p. 160 sq.).

II. Premières années. — La date traditionnelle de la naissance de Mahomet est environ l'année 570 après Jésus-Christ. Cependant le P. Lammens a donné dernièrement de bonnes raisons pour reporter la date de cet événement dix ans plus tard (v. *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sira, Journal asiatique*, XVII, 2 [1911], pp. 209-250). On dit du prophète qu'il fut le fils posthume d'Abdallah, le plus jeune fils d'Abd-al-Muṭṭalib de la tribu de Quraish. Sa mère, Amina, qui mourut alors qu'il était encore très jeune, appartenait à la famille mecquoise des Banû Zuhrâ. La femme de son grand-père, Abd-al-Muṭṭalib, était membre de la famille médinoise des Banû Nadjdjâr — fait auquel le poète Hassân ibn Thâbit fait allusion dans un de ses vers. Nous pouvons admettre cette généalogie dans son ensemble, ainsi que l'admettent actuellement la plupart des spécialistes, bien que Caetani et Lammens la rejettent comme une tentative pour ennoblir Mahomet et jugent qu'une origine commune expliquerait mieux ce que le Coran rapporte et sur son enfance pauvre et sur sa polémique contre les ambitions généalogiques de ses compatriotes (v. M. J. de Goeje, *La Filiation de Mahomet, Centenario della Nascita di Michele Amari, Scritti*. Palermo, 1910, I, 15. sq.; Th. Noeldeke, *Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlands* [W. Z. K. M.], XXI, p. 300 sq.).

Reçut-il le nom de Mahomet à sa naissance? C'est là un point discuté. Plusieurs islamisants ont soutenu après Sprenger que ce nom était un nom messianique, pris par le prophète à Médine, ou même qu'il lui fut conféré après sa mort, mais Noeldeke, de Goeje (cf. ci-dessus), Schwally (*Geschichte des Qorans*, Leipzig, 1909, I. 9, n. 1) et d'autres rejettent vigoureusement cette théorie.

Les récits, dont l'un nous le montre élevé dans le désert par une nourrice nommée Ḥalīma, des Banû Saᶜd, et l'autre en fait un berger durant sa jeunesse, sont tous deux apocryphes. Le premier, qui le place sur le même rang que les riches aristocrates mecquois, oublie qu'il était un pauvre orphelin; le second, qui l'assimile aux prophètes hébreux, ignore le fait que des Arabes commerçants, comme les Quraish, font paître les quelques troupeaux qu'ils possèdent, par une tribu nomade avoisinante, et considèrent l'occupation de berger comme déshonorante pour un des leurs. Ces exemples montrent combien nous devons nous défier des récits traditionnels sur les premières années de Mahomet, même quand ils évitent le merveilleux. Qu'il fut pauvre et orphelin, protégé par son oncle Abû Ṭâlib, c'est tout ce que nous savons. Le premier fait important que nous connaissons avec certitude sur le début de sa vie d'homme, c'est son mariage avec Khadîdja. C'était une riche veuve ou une divorcée, qui, d'abord, employa Mahomet pour ses affaires commerciales et, plus tard, se maria avec lui, alors qu'elle avait environ quarante ans et lui vingt-cinq. Il est naturel que, dans cette union, la richesse donnât à la femme une certaine supériorité; nous voyons, en tout cas, que Mahomet resta monogame aussi longtemps qu'elle vécut. Parmi les expéditions commerciales qu'il fit pour les intérêts de Khadîdja, faut-il compter des voyages en Syrie? Il n'est aucune raison d'en douter (v. M. Hartmann, *Die Arabische Frage*, pp. 510-511, Caetani, *Annali dell' Islam*, I, 139, 168). Les récits fabuleux de sa rencontre avec le moine syrien Bahira ne méritent, il est vrai, aucune créance (v. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Koran*, London, 1902, p. 24); mais, cependant, nous pouvons bien supposer que ces voyages en pays chrétien ne furent pas sans influence sur son avenir.

On nous raconte que le prophète avait l'habitude de passer chaque année quelque temps en contemplation solitaire sur le mont Ḥira, colline proche de la Mecque, et que c'est là qu'il reçut sa mission. Le P. Lammens fait remarquer, entre autres raisons pour rejeter cette retraite annuelle, l'horreur de Mahomet pour la solitude et sa répugnance notoire pour l'ascétisme (v. *Mahomet fut-il sincère? Recherches de Science Religieuse*, 1911, p. 25). Quoi qu'il en soit, ce fut vers l'an 610 que Mahomet, d'après le Coran aussi bien que la Tradition, eut une vision, dans laquelle une figure lui apparut et prononça ces mots : Proclame, au nom de ton Seigneur, qui a créé l'homme de sang coagulé; proclame, car ton Seigneur est le très bienfaisant, qui a enseigné l'usage de la plume, et a enseigné à l'homme ce qu'il ne connaissait pas (*Coran*, s. 96, vv. 1-5). La conviction de la mission divine, que cette vision et ces mots firent naître en l'esprit de Mahomet, s'était changée, nous dit-on, en doute et s'était évaporée, quand une seconde vision et une seconde révélation (s. 74) la ravivèrent et confirmèrent le prophète (v. *Coran*, s. 53, pour les deux visions; Caetani, *Annali*, I, 222 sq. 226 sq., pour les traditions là-dessus). Khadîdja, sa femme, fut la première à croire en Mahomet. Le cousin de Khadîdja, Waraqâ, un chrétien mecquois aussi appelé Ḥanif, fut invité à examiner la vocation de Mahomet et se déclara en sa faveur. Il semble, cependant, qu'il ne vit pas de raison, ni alors ni plus tard, pour échanger son christianisme contre l'Islam, ou devenir un partisan actif du prophète — et ce fait rend toute l'histoire de son intervention vraiment douteuse. Quelle que puisse être l'explication de ces visions et révélations — et nous ne discuterons cette question que plus tard — il est au moins certain, que, vers l'an 610 après J.-C., le mari de Khadîdja apparut devant les Mecquois dans un rôle nouveau, comme prédicateur d'une nouvelle religion, activement en quête d'adhérents.

III. Prédication à la Mecque. — Les débuts de l'Islam furent pacifiques. Parmi les premiers qui l'embrassèrent, il y eut Zaid, l'affranchi de Mahomet, Abû Bakr, un riche marchand bien qu'il n'appartînt pas à la noblesse des Quraisch, ᶜAli, fils d'Abû Ṭâlib, oncle du prophète, mais qui, lui, se tenait à l'écart. De plus, une foule considérable se mit à sa suite, esclaves et gens des classes pauvres, plus susceptibles d'influences religieuses que les capitalistes mecquois, et attirés surtout par le caractère social de la doctrine de Mahomet (v. tradition importante d'Az-Zuhrî, Caetani, *Annali*, I, 240 sq.). La forme primitive de cet enseignement semble avoir compris une profession de foi en un Dieu, Allah, en Mahomet son prophète, en un jugement suivant la mort et suivi, lui-même, d'éternelles récompenses ou d'éternelles peines; cette forme première insistait sur la pratique de la prière ou récitation du Coran, précédée d'ablutions rituelles, matin et soir; elle exhortait à la justice, à l'aumône, dénonçait l'injustice et la tyrannie des Quraisch, à qui Mahomet était chargé d'annoncer une rapide et terrible sentence, la ruine de leur cité.

Cette prédication, d'abord dédaignée par les Quraish, n'eut pas plus tôt obtenu quelque succès, qu'elle provoqua leur opposition. Sans précisément constituer avec les basses classes un parti politique, Mahomet, outre que pratiquement il les soulevait contre les riches, menaçait ces derniers de la perte de leur situation indépendante en faisant de tous ses adhérents ses sujets. De plus, ses attaques contre leurs ancêtres et les divinités païennes heurtèrent les sentiments des Mecquois et leur firent craindre

la perte de nombreux avantages matériels attachés à leur sanctuaire. Voyant ainsi menacées leur paix et leur prospérité, ils se déterminèrent à une opposition, à une persécution, qui, d'ailleurs, ont été grandement exagérées par les historiens mahométans. Comme toute offense contre un individu était offense contre le clan même et, à ce titre, devait être vengée, nous pouvons être sûrs que les Mahométans libres ne souffrirent pas de violence ouverte. Il en allait autrement des esclaves, que maltraitaient leurs maîtres, et à qui il fallait, ou qu'on les rendît à la liberté moyennant rançon, ou que de bouche ils renonçassent à l'Islam qu'ils admettaient de cœur. Les richesses d'Abû Bakr, d'une part, et, de l'autre, l'autorisation de l'indulgent prophète, aidèrent à ce double résultat.

En raison de la persécution, Mahomet prit d'importantes mesures. La première fut de ne plus prêcher en public, mais bien dans la maison d'Al-Arqam, où il continua, sans plus de trouble, d'assembler et d'enseigner de craintifs adeptes. Les réunions chez Al-Arqam durèrent deux ans (615-617 A. D.) et l'on dit que ce fut l'accession d'Omar, de terrible persécuteur devenu fervent disciple, qui donna aux fidèles courage et force pour se produire derechef en public. La seconde mesure fut la première *Hidjra*, ou émigration, vers les contrées chrétiennes de l'Abyssinie. Un document de valeur, écrit pour le calife ᶜAbd-al-Malik par ᶜUrwa ibn Zubair et partiellement conservé par Ṭabarî (*Annales*, éd. de Leyde, I, 1180), nous informe que ceux qui traversèrent ainsi la mer furent les gens qui avaient été dominés par les séductions des Quraish et pour qui ces séductions étaient le plus à craindre. De cela, et du fait que les exilés d'Abyssinie ne revinrent qu'en l'an 7 de l'hégire, lorsque le succès de l'Islam était assuré, Caetani conclut que la *hidjra* abyssine fut « un acte de bassesse ». Mais c'est là une exagération, ainsi que nous l'apprend une autre tradition du même ᶜUrwa (l. c. I, 1224), d'après laquelle il y eut quelques retours de l'Abyssinie durant la période mecquoise, d'après laquelle, encore, les séductions en question comportaient, sinon des violences déclarées, du moins de durs traitements. Le document ne dit pas, et il faut regarder comme improbable, que les Quraish aient, sans résultat, envoyé au Négus une ambassade demandant le retour des exilés. Quelques-uns, cependant, purent revenir, grâce à un compromis entre Mahomet et le paganisme mecquois (v. F. Buhl, *Ein paar Beiträge zur Kritik der Geschichte Muhammeds*, II. *Die Auswanderung nach Abyssinien*, *Orientalische Studien Th. Nöldeke gewidmet*, I, 13-22).

La révélation concernant les trois grandes déesses des Mecquois, Al-Lât, Al-ᶜUzzâ et Manât (*Coran*, S. 53), contenait originairement la déclaration suivante : elles sont les sublimes *gharānīq* (mot de signification douteuse), et l'on peut avoir confiance en leur intercession. Cette concession réconcilia les Quraish avec Mahomet. Mais le prophète trouva qu'il avait acheté la paix trop cher et, par la suite, raya du Coran ces lignes, alléguant qu'il avait été trompé par le diable; mais, dans la période comprise entre l'insertion de ces lignes et leur retrait, trente-neuf exilés étaient revenus. Parmi les critiques récents, Caetani, seul, que je sache, refuse de considérer cet épisode comme historique. Il était, pourtant, très naturel que le prédicateur, las de tracasseries, essayât un compromis, et nul compromis ne coûtait moins à ses vues monothéistes que d'accorder à des divinités inférieures un pouvoir d'intercession auprès d'Allah. De plus, ce n'était pas alors tant le monothéisme que la résurrection et le jugement qui formaient le fond de sa prédication. Un compromis ultérieur, et qui prit, de même, la forme d'une révélation, alla plus loin encore. Et, enfin, on ne voit pas comment un tel épisode, s'il a été inventé, peut s'être glissé parmi les traditions orthodoxes de l'Islam primitif (v. Buhl, op. cit. p. 20-21, pour la réfutation de l'argument principal de Caetani).

Le retour de Mahomet à l'intransigeance causa probablement une reprise des hostilités. On demanda à son oncle, Abû Ṭâlib, de l'abandonner, et, sur son refus, on le mit en quarantaine — on le boycotta — avec son clan. Ainsi du moins en témoigne la version traditionnelle. Mais c'était là, contre la nouvelle religion, une étrange mesure, puisqu'il n'y avait dans ce clan que trois musulmans, Mahomet, son cousin ᶜAlî, et son oncle Ḥamza, et les Quraish savaient bien que l'attachement au clan ne permettrait pas facilement à un homme comme Abû Ṭâlib d'abandonner son neveu. Cette histoire de mise au ban repose sur une mauvaise autorité; le Coran n'en parle pas, ni, non plus, ᶜUrwa, notre meilleure autorité, bien que la plus courte, sur l'Islam primitif. Il y a donc de bonnes raisons de la considérer comme une fiction. Cependant, Noeldeke pense qu'elle a un fond de vrai et que Mahomet, abandonné par les chefs de son clan, a dû solliciter la protection du païen, Muᶜṭim ibn ᶜAdî, qui est loué de la lui avoir accordée par le poète contemporain Hassân ibn Thâbit (v. *Die Tradition über das Leben Mahommeds*, l. c. p. 164; Caetani, *Annali*, I, 288 sq.).

Enfin Mahomet, désespérant de convertir les Quraish, tourna son attention vers la cité voisine de Ṭâ'if et sur les pèlerins assemblés à la Mecque. De Ṭâ'if il fut durement expulsé, et des pèlerins il ne reçut, d'abord, qu'un accueil indifférent. Les Arabes ne trouvaient nul intérêt à traiter avec lui. Il en alla, pourtant, d'autre sorte avec les Médinois et il nous faut sommairement exposer les circonstances spéciales qui firent d'eux, en la matière, une exception parmi les Arabes (v. Wellhausen, *Medina vor dem Islam, Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 3-74).

Plus est violente la maladie, mieux est senti le besoin d'un remède. C'était à Médine, ou Yathrib, comme on l'appelait alors, que l'anarchie politique arabe avait atteint son apogée. Cette ville était occupée par deux tribus arabes du sud, les Aus et les Khazradj, toujours en lutte l'une avec l'autre, et qui craignaient, d'autre part, la domination des Juifs habitant la ville ou ses alentours. Tout récemment, à la seconde bataille de Buᶜâth, elles s'étaient infligé l'une à l'autre de lourdes pertes. Le parti de la paix, qui avait à cœur les intérêts de la ville, non seulement considéra l'accroissement de forces que vaudrait la présence de Mahomet et de ses soixante-dix adeptes, mais vit clairement que le seul moyen de rétablir la paix dans la factieuse Médine, où le système des clans produisait de si désastreux résultats, était d'établir une vigoureuse discipline et de ne plus tenir compte de l'organisation en tribus. Or, avec l'Islam, on arriverait à ce double résultat. Les Médinois, également, vu leur origine sud-arabique et leurs fréquents rapports avec les Juifs, étaient mieux disposés au point de vue religieux que les habitants de la Mecque. Puis les liens de famille, qui unissaient Mahomet avec les Banû Nadjdjâr, ont dû influer en sa faveur. Après nombre de délibérations, qui ne durèrent pas moins de deux ans, les envoyés de Yathrib déclarèrent solennellement à Mahomet, lors de la seconde réunion de ᶜAqaba, l'an 622 : « Nous vous appartenons et vous nous appartenez; et si vous et vos compagnons, vous venez chercher un refuge chez nous, sachez que nous vous défendrons comme nous nous défendrions nous-mêmes. » (Tradition d'Az-Zuhrî, Ṭabarî,

l. c., I, 1224-1225.) Cet accord a un caractère plutôt politique que religieux. Ce furent, surtout, les conditions politiques spéciales à Médine, qui rendirent possible de faire de l'Islam un essai comme système politique; et une fois qu'on l'eut essayé et trouvé satisfaisant, il eut nécessairement comme conséquence l'adhésion des Arabes.

Mais, avant de suivre Mahomet à Médine, voyons, d'abord, quels étaient les points principaux de la doctrine qu'il avait prêchée à la Mecque. Son monothéisme n'était pas des plus purs. Allah n'était autre que la divinité suprême des Arabes païens, auquel il avait donné des attributs monothéistes. C'était un dieu, considéré d'abord comme tout-puissant, puis comme tout-miséricordieux, mais qui ne continuait pas moins à rester le Maître de la Kaᶜba de la Mecque, attaché à un sanctuaire païen, et qui allait même, à une certaine époque, comme nous l'avons vu, jusqu'à tolérer en sa présence des divinités de moindre importance. Il communique avec le monde au moyen des prophètes, conçus à l'origine comme autant de messagers, envoyés chacun à sa propre nation pour la convertir de l'idolâtrie par la menace de terribles fléaux, et métamorphosés plus tard en *Nabîs*, lumières brillant dans les ténèbres, modèles de vertu et de perfection. Le plus illustre parmi ces *Nabîs* fut Jésus, le fils de Marie. L'élément eschatologique est celui qui ressort davantage dans toute la doctrine prêchée à la Mecque : la certitude de la résurrection, les terreurs du jour de jugement, les souffrances de l'enfer et les joies du Paradis. C'est ce qui permet à de grandes autorités en la matière comme Wellhausen (*Reste Arabischen Heidentums*, p. 234 sq.) et Snouck Hurgronje (*Revue de l'Histoire des Religions*, XXX, p. 149 sq.) de déclarer que l'Islam, dans sa forme primitive, avait un caractère chrétien plutôt que juif, bien que les éléments juifs aient tenu une plus grande place dans les révélations faites à la Mecque que les éléments chrétiens. A côté de cette aspiration vers l'au-delà, caractéristique du christianisme d'Arabie, et de l'absence d'un attachement scrupuleux à l'idée strictement monothéiste caractéristique des Juifs, on a, comme preuves de l'influence du christianisme sur l'Islam, l'élévation de Jésus au-dessus des autres prophètes, la pratique des prostrations pendant la prière, les veilles de nuit à l'instar des moines chrétiens et le mot araméen *furqān*, « salut », qui désigne les révélations du Coran (v. cependant Noeldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, p. 23, qui revendique à ce mot une origine arabe; du sens littéral, décision, viendrait révélation = décision divine). De plus, Mahomet, à cette époque, nourrissait des sentiments de sympathie à l'égard des chrétiens de l'empire byzantin, alors en guerre contre les Perses, et chercha un refuge pour ses disciples persécutés chez le roi chrétien d'Abyssinie. Il est probable, aussi, que la plupart des anecdotes concernant les prophètes, et d'autres éléments juifs lui parvinrent par des canaux chrétiens. Quoi qu'il en soit, il ne consulta guère, lui-même, les sources apocryphes ou autres (v. cependant Schwally, op. cit., p. 134), mais obtint presque tous ses renseignements, par des ouï-dire, ou au moyen d'intermédiaires, comme l'étaient les Ḥanîfs et les *Ahl-adh-Dhikr* (conteurs populaires).

IV. Vie et enseignement à Médine. — Mahomet nous est apparu jusqu'ici à la Mecque comme un prédicateur religieux à la recherche de disciples. Dès qu'il se voit solidement établi à Médine, il se présente à nous sous l'aspect tout différent d'homme politique, d'organisateur religieux et de guerrier. Ce fut pendant les deux premières années de son séjour à Médine que l'Islam fut fondé comme religion et comme Etat.

Le prophète, à la tête de ses soixante-dix disciples, émigrés comme lui, et d'un nombre peu considérable de néophytes, devait, d'abord, arriver à un *modus vivendi* avec l'immense majorité de Juifs et de païens de Médine. Jusqu'à quel point il réussit dans cette œuvre bien difficile, nous l'apprenons d'un document très important, manifeste plutôt que contrat, rédigé par Mahomet lui-même, dans le but d'arranger les affaires intérieures de Médine. Son contenu, arrivé jusqu'à nous, grâce à Ibn-Ishaq, est de nature à exclure toute possibilité d'invention musulmane postérieure. Il proclame, en termes exprès, l'égalité, la plus complète, de droits et de condition, entre Mahométans, païens et Juifs de Médine. Les Quraish, seuls, sont les ennemis de Dieu, que personne ne peut ni aider ni protéger. On y voit Mahomet, lui-même, investi des pouvoirs de pacificateur, de juge et de chef d'armée dans la nouvelle communauté. Il a eu bien soin de laisser son programme religieux dans l'ombre. Dans ce document il n'est question que d'une union des différents partis de Médine pour se prêter un secours mutuel dans un conflit, non de religion mais de race, contre les Quraish. Parmi les alliés, on tolère la loi du talion, mais l'homicide est interdit. Il nous paraît plus vraisemblable, d'accord, avec Wellhausen, Caetani et d'autres critiques, de rattacher ce manifeste à la fin de la première année de séjour de Mahomet à Médine. Il semble s'y montrer soupçonneux à l'égard des Juifs ; il n'espère plus leur conversion, comme il l'avait fait les premiers mois. Le document contient encore plus d'une allusion aux hostilités avec les Quraish. De plus, le prophète n'aurait pu acquérir immédiatement cette autorité. D'un autre côté, le ton général en est trop conciliant, les prérogatives de Mahomet y sont exprimées d'une façon trop modeste et les allusions à la guerre sont trop vagues, pour pouvoir supposer qu'il ait été rédigé après la bataille de Badr. Ce manifeste est important, surtout parce qu'il met dans une lumière bien évidente l'opportunisme politique de Mahomet. Bien que, très probablement, encore intimement convaincu que sa cause est la cause d'Allah, au lieu, cependant, d'être dévoré par un zèle religieux, il n'éprouve aucune difficulté, ni à mettre de côté momentanément son programme religieux jusqu'au jour où il se sentira capable de l'imposer, ni à se liguer avec des païens contre les Quraish païens (v. sur ce document, Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, pp. 67-83, Caetani, *Annali*, I, pp. 391-408).

A un autre point de vue, son programme religieux l'occupa beaucoup pendant les deux premières années qu'il passa à Médine, car ce fut alors qu'il lui donna son organisation complète. La prière, qui avait été recommandée et récitée à la Mecque, devint obligatoire et s'accompagna d'un grand nombre de menues observances. L'aumône ne vise plus uniquement les pauvres, mais devient, aussi, contribution au trésor de guerre. Le jeûne, si jamais il se pratiqua à la Mecque, ne devint obligatoire qu'à la période médinoise. D'abord, on se contenta d'un jour par an — du Yôm-Kippôr, « jour d'expiation », juif — pendant lequel on ne pouvait ni manger ni boire quoi que ce soit. Dans la suite, on l'étendit au mois complet de Ramaḍân, probablement pour imiter le carême chrétien, comme il était observé alors en Orient. Le lien religieux remplaça le lien de la tribu; les émigrés (*Muhādjirūn*) se choisirent, chacun un frère, parmi les aides (*Ansār*) de Médine. Cette grande innovation était un moyen très pratique de soutenir et protéger les exilés. Bien que généralement

considérée comme l'élément le plus original de l'Islam, elle s'était établie dès le sixième siècle parmi les *'Ibād* ou Arabes chrétiens de Ḥîra, comme la conséquence naturelle de l'adoption d'une religion commune et d'une vie sédentaire (v. G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*, Leipzig, 1899, p. 24). Presque toutes les lois et institutions de l'Islam sont de cette époque et trahissent des influences juives indéniables. La limitation du nombre de femmes à quatre, l'indication exacte de l'heure de la prière le matin, quand on pouvait distinguer un fil noir d'un fil blanc, le frottement avec du sable, substitué aux ablutions en usage avant la prière quand l'eau manquait, la défense de manger de la viande de porc ou d'autres mets impurs, pour ne citer que quelques exemples typiques, sont autant de prescriptions d'origine juive. Même la défense de boire du vin revêt, d'abord, la forme du précepte talmudique : « Il est défendu à l'homme ivre de prier. » (Pour les emprunts juifs, v. A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Leipzig, 2e éd. 1902.) Si, malgré la scission survenue plus tard entre Mahomet et les Juifs, toutes ces choses restèrent en usage, le *Qibla*, ou la pratique de se tourner vers Jérusalem pour dire la prière, allait être abrogé avec le jeûne du Yôm Kippôr. Le précepte de se tourner pour prier vers la Mecque est intimement lié à deux nouvelles obligations, d'une importance également vitale, celles de la guerre sainte et du pèlerinage à la Mecque.

A la Mecque, dominé par l'idée que chaque nation devait recevoir le même message divin d'un prophète particulier et national, Mahomet ne voyait en Abraham qu'un prédécesseur tout ordinaire. Sa religion, à lui, il la tenait pour essentiellement la même que le judaïsme et le christianisme. A Médine, pourtant, il expérimentait que les Juifs et les chrétiens n'étaient pas disposés à reconnaître à sa religion une valeur égale à la leur. Bien plus, il découvrit qu'Abraham, bien que vénéré comme un homme de Dieu par les Juifs et les chrétiens, n'avait été ni juif ni chrétien, qu'en réalité il était le père de la race arabe et pouvait ainsi servir de précurseur et de modèle à lui, Mahomet. Il était venu restaurer l'œuvre d'Abraham, débarrasser sa religion des additions et falsifications que les Juifs et les chrétiens y avaient introduites. Mais, si sa religion devait devenir une religion nationale, elle ne pouvait, pour rallier tous les Arabes, se passer de la Kaᶜba et de la Mecque, où Mahomet désirait tant retourner. De là, le prophète conçut l'idée de sanctifier les cérémonies du pèlerinage de la Mecque, en les attribuant à Abraham ou en les rattachant à son nom, et, ainsi, de les introduire dans l'Islam. « L'absorption de ces fêtes singulières dans l'Islam, qui ne les digéra point, dit M. Snouck Hurgronje, lui permit du moins de se débarrasser plus facilement du contrôle des religions dont il était issu; la conquête de la Mecque en fut hâtée. Seuls, les esclaves de la tradition orthodoxe ou les esprits dénués de critique peuvent admettre que Mahomet y fut amené par une lutte spirituelle intérieure. » (*Une Nouvelle Biographie de Mahomet, Revue de l'Histoire des Religions*, XXX, 1894, p. 157.) Ce compromis, fait à Médine avec le paganisme, fut d'autant plus facile à Mahomet que celui-ci n'avait jamais pris une attitude d'opposition bien marquée vis-à-vis du sanctuaire de la Mecque. En proposant un but religieux à sa campagne contre les Quraish, il en fit, en un certain sens, une guerre de religion (v. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leiden, 1880).

Les Quraish n'avaient pas manifesté d'opposition réelle au départ de Mahomet et de ses compagnons de la Mecque. Il n'y avait pas entre eux et Mahomet de véritable *casus belli*. Néanmoins, le prophète avait à peine passé six mois à Médine qu'il commençait ses expéditions de brigandage. Les émigrés devaient bien trouver le moyen de satisfaire à leurs besoins, car ils ne pouvaient rester indéfiniment à charge à leurs frères d'adoption de Médine. Ainsi donc, ils s'attelèrent au métier, tout à fait arabe et très lucratif, de pillage des caravanes. Les quatre premières expéditions n'eurent pas de succès, soit qu'elles arrivèrent trop tard, soit qu'elles se trouvèrent trop faibles numériquement. La cinquième, sous Abdallah ibn Djaḥsh, rencontra une riche caravane près de Nakhla le dernier jour du mois Radjab. Les conducteurs de la caravane avaient réglé le temps de leur voyage de manière à atteindre le territoire sacré, environnant la Mecque, avant la fin du saint mois, pendant lequel la guerre était partout illicite. Mais le chef mahométan, voyant sa proie sur le point de lui échapper, secoua loin de lui tout scrupule religieux ; il attaqua la caravane et emporta le butin à Médine. Mahomet désavoua d'abord cet acte, mais, bientôt après, il l'excusa par une révélation : combattre pendant le mois sacré était mal, mais *fitnah*, c'est-à-dire faire opposition à la vraie religion, était pire. Le succès d'Abdallah accrut l'armée des pillards ; bientôt nous trouvons Mahomet, à la tête d'environ trois cents hommes, aux aguets pour attaquer une importante caravane syrienne. Celle-ci, cependant, était défendue par une armée de la Mecque, trois fois aussi nombreuse que la sienne. Selon toute apparence, l'armée musulmane rencontra l'ennemi sans s'y attendre et fut obligée de risquer un engagement (v. F. Buhl, *Ein paar Beiträge*... II, *Die Vorgeschichte der Schlacht bei Badr, Orientalische Studien*... I, pp. 7-13). La victoire de Badr en fut le résultat, victoire dont les conséquences devaient s'étendre très loin. Allah s'était déclaré en faveur de Mahomet contre les idolâtres Quraish, avait béni ses armes, l'avait chargé de butin. Dès lors sa position à Médine se trouvait assurée. Le proverbe : « Rien ne vaut la réussite » a toujours été spécialement vrai de l'Islamisme.

La popularité, dont jouissait alors Mahomet à Médine, l'encouragea à prendre immédiatement des mesures offensives contre ses ennemis les Juifs. Jusqu'à quel point les rudes traitements qu'il leur fit subir peuvent avoir été accompagnés de haine et de soif de vengeance, il est difficile de le dire; mais, à n'en pas douter, ils furent dus principalement à son désir d'obtenir des terres pour ses compagnons pauvres et de consolider sa propre situation à Médine. Les Juifs avaient rejeté ses ouvertures ; ils étaient intraitables. Tout ce qu'on pouvait faire, c'était de s'en débarrasser. Les Banû Qainuqa, spécialement, étaient gênants, parce qu'ils habitaient au milieu de la ville. Ils devaient être attaqués les premiers. Sans opposer de résistance, ils se retirèrent dans leurs forteresses et là se laissèrent réduire par un siège. Mahomet aurait voulu les passer tous au fil de l'épée, mais, pour éviter des complications avec quelques Médinois hostiles, il leur laissa la vie sauve et leur permit de se retirer en Syrie. Deux années plus tard, venait le tour des Banû Naḍîr, proches voisins des Banû Qainuqa. Dépouillés, eux aussi, ils allèrent en exil à Khaibar. L'année suivante, cinquième année de l'hégire, les Banû Quraiẓa eurent à souffrir un sort pire encore. Tous les hommes, il y en avait plus de sept cents, après avoir été forcés de se rendre sans conditions, furent massacrés, tandis que les femmes et les enfants étaient vendus en esclavage. Le prétexte allégué contre les Banû Quraiẓa était qu'ils avaient pris parti au siège de Médine avec les ennemis de Mahomet. Mais, s'il est certain qu'ils sympathisaient avec les assiégeants

il n'y a pas de preuve digne de foi qu'ils aient coopéré activement avec eux (v. Caetani, *Annali dell' Islam*, I, 627 sq.). Le prophète les fit massacrer afin qu'ils ne pussent pas accroître le nombre de ses ennemis à Khaibar. En 7 A. H., les Juifs de Khaibar étaient attaqués, sans aucun prétexte d'offense de leur part. Ils furent réduits, mais obtinrent cependant de garder leurs terres à la condition de donner chaque année aux conquérants la moitié des produits. Le reste des Juifs, de Fadak Taimâ et Wâdi'l Qurâ, furent soumis la même année. Ce fut un trait saillant de ces attaques que, généralement, elles étaient précédées de l'assassinat de Juifs notables par les émissaires du prophète, et suivies de l'introduction de quelque riche veuve juive dans le harem de Mahomet.

Nous ne ferons qu'indiquer les différentes étapes des guerres de Mahomet contre les Arabes après Badr. Les Quraish eurent leur revanche à Uhud, l'année d'après, mais ils ne surent pas s'assurer une victoire complète. Le prophète eut amplement le temps de se ressaisir et d'étendre son influence parmi les tribus avoisinantes. L'attaque de Médine en l'an 5 A. H. fut un échec complet. L'année suivante fut marquée par le traité de Ḥudaibiyya. Par ce traité, la position de Mahomet fut reconnue par ses ennemis de la Mecque. Le pèlerinage qu'il fit en 7 A. H. augmenta tellement son prestige que la Mecque se rendit, sans coup férir, un an plus tard, à son armée envahissante. L'indulgence du vainqueur et sa générosité magnanime envers les vaincus doivent être attribuées moins à un profond sentiment de miséricorde ou d'affection, qu'à son désir de rallier autour de lui ses concitoyens matérialistes. Il n'est pas étrange que la faveur excessive témoignée à ces « ennemis d'Allah », superficiellement convertis, ait étonné et vexé les alliés de Médine. La chute de la Mecque fut suivie de la victoire de Ḥunain qui décida du sort de l'Arabie centrale. Les traditions parlent d'ambassades subséquentes à des princes étrangers, pour leur demander soumission à Mahomet et acceptation de l'Islamisme; mais on doit les tenir pour apocryphes. Ces traditions sont le résultat d'une tentative tendant à rapporter à cette période du début les tendances universalistes de l'islamisme ultérieur. L'horizon visuel de Mahomet était trop étroit pour lui suggérer une si folle aventure, sa prudence trop grande pour la lui permettre (v. Grimme, *Mohammed* I, 122-126; Caetani, *Annali*, I, 725 sq). L'Arabie du Sud se soumit l'année suivante. Et ainsi, lorsque Mahomet mourut paisiblement à Médine en 632, il avait accompli l'œuvre de sa vie : courber l'Arabie entière, extérieurement du moins, sous le joug de l'Islam.

V. Caractère de Mahomet. — La grande question, qui se présente la première à qui examine le caractère de Mahomet, est de savoir s'il était réellement convaincu de la divinité de sa mission. Actuellement on répond en général par l'affirmative. « Abu'l-Qâsim (surnom de Mahomet) s'est cru, à la suite de songes, appelé à travailler au relèvement moral de ses compatriotes. Et cette conviction, rien n'autorise à en suspecter la bonne foi. » (Lammens, *Mahomet fut-il sincère?* p. 31.) « Mieux nous connaîtrons les meilleures biographies de Mahomet et la pure source qui nous livre son esprit, le Coran, plus fermement nous serons convaincus que Mahomet a cru intérieurement à la vérité de sa vocation à remplacer le culte idolâtrique des Arabes par une religion plus haute et béatifiante. » (Schwally, *Geschichte des Qorans*, I, p. 3.) « Nous ne doutons pas — et nous soutenons que tout étudiant impartial de l'Islam sera de notre avis — que Mahomet a été honnête et sincère dans le début et qu'il fut poussé, au commencement, par des motifs vraiment désintéressés et par le dessein élevé d'améliorer les conditions morales et religieuses de ses compatriotes. » (Caetani, *Annali dell'Islam*, I, 201.) La raison fondamentale de cette affirmation, c'est que Mahomet, sans conviction personnelle, n'aurait pas su inspirer à ses premiers compagnons, Arabes fiers et intéressés, une conviction tellement sincère, qu'elle leur a fait abandonner richesse, parents, patrie, et s'associer avec des pauvres et des esclaves, conviction tellement persévérante qu'elle ne leur a pas fait défaut pendant de longues années, alors que le ciel donnait le démenti aux promesses et aux menaces de leur prophète, qui ne se faisait valoir que par son rôle de simple messager, n'étant ni devin ni sorcier ni poète. Ajoutez à cela le ton enthousiaste et sincère du prédicateur mecquois, sa persévérance courageuse en face de l'indifférence et de l'opposition de ses compatriotes et son caractère moral, encore pur — pour autant que nous le connaissons, bien entendu — des taches qui vont le souiller à Médine.

Prédicateur religieux convaincu, Mahomet ne fut pas socialiste. Mais si Grimme a exagéré — comme lui-même, d'ailleurs, l'a vite reconnu — lorsqu'il dit : « L'Islam n'est entré d'aucune façon dans la vie comme système religieux, mais comme essai social pour combattre certains abus matériels qui prévalaient alors » (*Mohammed*, t. I, p. 14, cf. II, p. 139), il a, pourtant, rendu un grand service à la science en appelant l'attention des savants sur la nature sociale de la première prédication de Mahomet. Et malgré le fait que quelques islamisants très en vue passent volontiers sous silence cet aspect de l'Islam naissant, d'autres, cependant, de la plus grande autorité — Lammens, Caetani, M. Hartmann, Hirschfeld, Margoliouth — reconnaissent pleinement que des considérations économiques ont exercé une influence considérable sur la première prédication de Mahomet, sans, cependant, en expliquer l'origine ni lui enlever son caractère religieux. En somme, le prophète se servait des conditions sociales pour promouvoir son programme religieux, plutôt que de son programme religieux pour améliorer les conditions sociales.

Comment donc expliquer le fait que Mahomet se soit cru chargé d'une mission divine? Lui même, dans le Coran, parle d'une première vision, dans laquelle sa vocation lui a été communiquée, et d'une seconde, dans laquelle elle a été confirmée. Or, s'il a été sincère au commencement, comme nous le croyons, il est improbable que ces visions aient été fictives. Mais expliquons-les comme nous voudrons, ou par des hallucinations — c'est l'opinion générale — ou par des phénomènes semblables au *Brockengespenst*, projection de soi-même déterminée par certaines conditions topographiques et atmosphériques — c'est la théorie de M. de Goeje (*Die Berufung Mohammeds, Orientalische Studien Th. Nöldehe gewidmet*, I, pp. 1-5) —, elles ne rendent pas compte du contenu coranique.

Caetani, se basant sur les études de Goldziher, croit tout expliquer par l'inspiration poétique (*Annali dell'Islam*, I, pp. 189-201; II, I, pp. 464-476). Selon lui, tout le monde au temps de Mahomet croyait les poètes inspirés par les Djinn. C'est pourquoi tous ses contemporains l'appelaient poète, tous le croyaient inspiré, du moins, par un esprit mauvais, tous, sans exception, refusèrent de l'accuser d'imposture. Le prophète lui-même, partagea la croyance générale, mais il fut persuadé, par la nature même de ses expériences religieuses, que

l'inspiration venait d'en haut, que l'esprit qui lui apportait ses révélations était bon et venait de Dieu. Ce qui frappe, d'abord, dans cette explication de Caetani, c'est l'étrange affirmation que personne, même de ses ennemis, n'accusa Mahomet d'imposture, que ni le Coran ni la tradition ne garde aucune trace d'une telle accusation. Mais, dans le Coran, Mahomet se dit accusé d'imposture de toutes les façons possibles (v. surtout s. 25, v. 5, s. 16, vv. 103-107, et *Geschichte des Qorans*, 2ᵉ éd. p. 164, où SCHWALLY, d'accord avec NÖLDEKE, 1 éd. p. 121, dit que la plupart des Mecquois ont tenu Mahomet ou pour un fou ou pour un imposteur : « den die meisten für einen Narren oder Betrüger hielten »). Ses révélations sont appelées mensonges, comme celles de tous les autres prophètes. On l'accuse de les avoir copiées des livres anciens, de les avoir fabriquées avec un étranger. Pour rejeter ses prétentions prophétiques, on crie : « Mais c'est un poète! Mais il l'a fabriqué lui-même! » Cette dernière citation nous montre que les contemporains de Mahomet ne croyaient pas, du moins généralement, à cette inspiration poétique. Le poète compose lui-même ses vers. Et, de fait, en appliquant au temps de Mahomet les conclusions que Goldziher a formulées pour une époque antérieure, Caetani a commis un anachronisme. Pour s'en convaincre encore davantage, on n'a qu'à lire avec soin l'étude de M. GOLDZIHER lui-même (*Abhandlungen zur Arabischen Philologie*, vol. I., Leipzig, 1896, v. surtout pp. 16, 24), ou les pages dans lesquelles sir Charles J. LYALL combat une erreur semblable du savant islamisant américain, D. B. Macdonald (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912, I, pp. 150-152). Mais que Mahomet ait cru à l'inspiration des devins de son temps et, de là, se soit élevé à la conception d'une inspiration supérieure pour expliquer ses expériences religieuses, c'est une tout autre chose, et qui a grand'chance d'être près de la vérité (ainsi NOELDEKE, *Ancient Arabs*, Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, p. 671).

On a aussi essayé d'expliquer l'inspiration de Mahomet par l'épilepsie, la catalepsie, l'hystérie et de semblables maladies nerveuses auxquelles il aurait été sujet. « Mahomet fut un cas pathologique », dit MACDONALD (*Aspects of Islam*, p. 72). Mais il n'est pas bien établi que le prophète ait été victime de telles maladies. Les traditions qui s'y rapportent sont tendancieuses et visent à expliquer le don prophétique. Et si elles étaient fondées, elles ne nous mèneraient pas bien loin. Le Coran n'est pas le produit d'un esprit maladif. Il y a trop de préméditation dans la composition, trop de méthode dans l'arrangement de certaines *sourates*, trop d'habileté dans l'utilisation des matériaux étrangers, trop d'opportunisme dans l'adaptation des révélations aux besoins du moment. Et c'est là, précisément, la grande difficulté. Que Mahomet soit arrivé à la suite de songes ou de visions ou de quelque autre manière à se croire chargé d'une mission prophétique, comment peut-on encore soutenir sa sincérité en face des emprunts, de la préméditation, de la composition méthodique, de l'opportunisme de son texte sacré, le Coran ?

La réponse se trouve dans le caractère même du prophète, qui, sous certains aspects, se rapprochait beaucoup des primitifs. Il lui manquait et l'esprit logique et le sens ferme du bien et du mal. Le Coran, comme on le sait, est rempli de contradictions. Cela provient de l'illogisme et de l'opportunisme de son auteur. Il ne se souciait que des besoins du moment. Il suivait toujours son instinct qu'il croyait être la voix de Dieu, croyance qui le dispensa de prouver sa foi. Une fois convaincu qu'il était l'envoyé de Dieu, il n'interrogea plus sa conscience. Il semble même avoir pris pour révélations, non seulement les pensées qu'il entretenait aux moments d'exaltation mystique, mais celles encore qu'il avait consciemment élaborées en se servant de matériaux étrangers. Entre spirituel et matériel, entre religion et politique, il ne distingua guère.

Mais Mahomet avait un défaut plus grave que le manque de la faculté d'abstraction logique. SCHWALLY, qui ne lui est nullement défavorable, exprime l'opinion commune des savants lorsqu'il dit : « Il se croyait permis tout ce qui ne contredisait pas absolument la voix de son cœur... il n'hésita pas à employer de mauvais moyens, même la fraude pieuse, pour propager sa foi. » (*Geschichte des Qorans*, p. 5.) Et cette voix de son cœur, que lui disait-elle? Surtout et presque uniquement qu'il fallait prêcher contre l'idolâtrie, mener à bout sa mission prophétique. Dans ce but, il n'a pas résisté à la tentation de fabriquer des révélations, même consciemment, telle, par exemple, la prétendue connexion entre la Kaᶜba et Abraham, par laquelle il sanctifia le pèlerinage mecquois. Dans ce but aussi, il s'est servi de l'assassinat, du vol, du meurtre, bien au delà de ce que permettait le code moral des Arabes. « Véritable Qoraishite, dit le Père LAMMENS, il sacrifia tout au succès. » (*Mahomet fut-il sincère?* p. 29.) Véritable marchand mecquois, pouvons-nous ajouter, il ne s'infligea les ennuis de la mission prophétique que moyennant les dispenses qu'il se permettait dans l'ordre moral. C'est à Médine, que, gâté par le succès, il se livra aux plus grands désordres et fit autoriser par des révélations sa profonde sensualité, qui ne s'arrêtait plus ni devant les coutumes arabes ni devant la loi coranique.

L'explication que nous avons donnée du caractère de Mahomet a, en sa faveur, non seulement qu'elle est d'accord avec le portrait que nous en donne le Coran, mais qu'elle remet le prophète dans son milieu historique. Il est évidemment impossible de démêler le bien et le mal d'un caractère si complexe. Mais, si l'on a souvent eu le tort de le juger d'après une norme occidentale et moderne, on a péché aussi et on pèche encore en oubliant que ce fut un homme très éclairé et, du point de vue religieux, beaucoup mieux doué que les Arabes de son temps. Il est donc d'autant plus difficile de l'excuser d'être tombé si bas dans sa conduite morale. Mahomet, il me semble, a eu la conviction, qu'il n'a jamais perdue, de travailler pour le bien religieux de ses compatriotes. D'autre part, « s'il n'est pas parvenu à découvrir sa responsabilité personnelle, l'inanité de ses prétentions prophétiques, c'est pour avoir délibérément fermé les yeux ». (LAMMENS, l. c., p. 165-6.)

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les ouvrages cités plus haut, on pourra consulter : Ibn Ḥishâm, *Das Leben Muhammeds nach Muhammed ibn Isḥâq bearbeitet von Abd el Malik ibn Hischām*, ed. Wüstenfeld, Gottingen, 1858-60, réimpression, Leipzig, 1901, traduction allemande de Weil, Stuttgart, 1864; Al-Wâqidî, *Mohammed in Medina*. Das ist Vakidi's Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, éd. Wellhausen, Berlin, 1882; Ibn Saᶜd, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, ed. Sachau mit Anderen, Leiden, 1904 sq., Bd. II, t. 1; *Biographie Muhammeds bis zur Flucht*, ed. Mittwoch, 1905, Bd. II, t. 1; *Die Feldzüge Muhammeds*, ed. Horovitz, 1909, t. II; *Letzte Krankheit Tod und Bestattung Muhammeds nebst Trauergedichten über ihn, etc.*, éd. Schwally, 1912; Muir, *The Life of Mahomet and History of*

Islam, London, 1858-61, new and revised edition by Weir, Edinburg, 1912; Nöldeke, *Das Leben Muhammeds nach den Quellen populär dargestellt*, Hannover, 1863; Sprenger *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 2 ed. Berlin, 1869; Krehl, *Das Leben und die Lehre des Muhammed*, I Teil, *Das Leben des Muhammed*, Leipzig, 1884 (cf. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages Arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, vol. XI, Liége 1909); Buhl, *Muhammeds Liv*, Copenhague, 1903; Id. *Muhammed*, Leipzig, 1906; Grimme, *Mohammed, Die Weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens*, München, 1904; Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, London, 1905; Reckendorf, *Mohammed und die Seinen*, Collection Wissenschaft und Bildung, Leipzig, 1908; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden, 1908; Lammens, *Fâtima et les Filles de Mahomet*, Rome, 1912; Id. *Le Berceau de l'Islam*, Rome, 1914; Caetani, *Studi di Storia Orientale*, vol. III, *La Biografia di Maometto, Profeta ed Uomo di Stato*, Milan, 1914.

E. Power, S. J.

MARIAGE ET DIVORCE.

Première partie. — Le mariage considéré comme contrat de droit naturel.

1° *Préliminaires.* — 2° *Définition du mariage.* — 3° *Origine et finalité : a) Thèse traditionnelle; ses preuves.* — b) *Thèse évolutionniste; critique.* — 4° *Caractères du mariage :* A) *Moralité.* — B) *Obligation.* — C) *Unité.* — D) *Indissolubilité ou divorce :* 1) *Le débat.* — 2) *La méthode.* — 3) *Application de la méthode :* a) *Les motifs de l'indissolubilité.* — b) *Les motifs du divorce.* — c) *Discussion.* — d) *Conclusion.* — e) *Dernière objection.* — 5° *Le Contrat naturel de mariage et les lois positives.*

Deuxième partie. — Le mariage chrétien ou le contrat-sacrement

1° *Le mariage chrétien est un sacrement.* — 2° *Caractères du mariage chrétien :* A) *Dignité.* — B) *Unité.* — C) *Indissolubilité.* — 3° *Législation du mariage chrétien.* — 4° *Attaques contre l'Eglise à l'occasion du mariage :* a) *Divorces de complaisance.* — b) *Frais de dispenses.* — c) *Le congrès.* — d) *Casuistique du mariage.* — *Bibliographie.*

I. — Le mariage considéré comme contrat de droit naturel

1° Préliminaires. — Si on considère le mariage comme *contrat de droit naturel*, et si on le distingue du mariage-sacrement, ou en général du mariage régi par une loi positive, ce n'est pas que l'on puisse admettre en fait une séparation, chez les chrétiens, entre le contrat et le sacrement. Il y a, au contraire, nous le verrons, parfaite identité.

La raison d'être de cette première étude est celle-ci. En réalité, le mariage, avant d'être élevé par le Christ à la dignité de sacrement, a été institué par Dieu, Créateur du monde, Auteur de la nature et de la *loi naturelle*. Il s'agit donc d'établir tout d'abord que le mariage, envisagé en dehors de toute loi divine positive, mosaïque et chrétienne, existe comme *institution naturelle*, et non pas simplement humaine et conventionnelle ; qu'il a ses lois, fondées sur la nature de l'homme, et notamment sur sa propre finalité, connues par la droite raison et sanctionnées par la conscience, à qui elles s'imposent au nom de l'Auteur de toutes choses

Mais encore, pourquoi faire cette preuve? Pour mieux voir la portée de la législation mosaïque dans l'Ancien Testament, de la législation chrétienne dans le Nouveau Testament; pour établir l'origine et l'étendue des droits de l'Eglise en matière de mariage; pour faire un juste départ entre les vrais droits et les prétentions abusives de l'Etat; pour juger de la valeur et de la moralité des lois civiles, par exemple sur le divorce, chez les divers peuples et aux diverses époques de l'histoire.

2° Définition. — Le mariage est le contrat par lequel l'homme et la femme se lient et s'associent, en se donnant et en acquérant des droits mutuels, en vue d'actes déterminés aptes à la propagation de l'espèce humaine.

3° Origine et finalité. — La première question qu'il importe de résoudre, au point de vue apologétique, est celle de l'*origine* du mariage. Est-il, sous sa forme de contrat bilatéral, une institution naturelle, impérieusement postulée et déterminée dans ses lois par la nature? Ou bien est-il le résultat arbitraire de libres conventions et d'un état social plus civilisé ou plus compliqué?

A cette question se rattache celle de la *finalité* du mariage. Quand un homme et une femme s'unissent, quel but poursuivent-ils? Un but librement choisi, variable? Ou bien, au contraire, un but obligatoire, commandé par les nécessités de l'existence, aussi impérieux que les lois de la vie; tel que, si on le méconnaît, l'homme aille à l'encontre des lois de sa nature, de ses aspirations et de ses exigences individuelles les plus urgentes; tel que la race humaine elle-même se nuise et se suicide?

Origine et finalité sont intimement liées, ou plutôt ne sont que deux aspects divers d'une même loi. Si le but de l'union matrimoniale est un bien facultatif, il suit de là que cette union elle-même est purement facultative. De plus, s'il appartient à l'humanité de contracter cette union ou de ne pas la contracter, il lui appartient aussi d'en fixer à son gré les fins et les conditions. Si, par contre, le *but* du mariage, de par les lois constitutives de la nature, est un bien absolument nécessaire, le *moyen*, le mariage, est aussi nécessairement imposé que la fin par ces mêmes lois naturelles, et déterminé dans ses conditions essentielles. Qui impose absolument la fin, impose absolument les moyens nécessaires à cette fin. L'obligation de ces deux termes est en corrélation parfaite, de même ordre et de même degré.

Les deux questions se résolvent donc par le même principe; et cette solution, à son tour, fournira une réponse à plusieurs autres problèmes de capitale importance. Elle nous permettra, notamment, de déterminer les propriétés essentielles du contrat matrimonial.

a) **Thèse traditionnelle.** — Cherchons, en premier lieu, à préciser la loi naturelle qui préside au rapprochement de l'homme et de la femme, à déterminer la portée foncière des actes qui spécifient ces relations. Nous verrons ainsi, d'une manière scientifique, si cette loi, si la portée de ces actes expriment les lois et la conception du mariage, tel que nous le retrouvons actuellement chez les peuples civilisés, et en particulier chez les peuples chrétiens. Ce sera montrer, par là même, que l'institution du mariage a son origine dans les lois de la vie humaine, et n'est point une création conventionnelle des peuples vieillis.

L'union de l'homme et de la femme naît de ce fait qu'ils sont attirés l'un vers l'autre par une inclination innée à tout être humain. De ce penchant, le terme

naturel et la manifestation la plus caractéristique est le rapprochement sexuel. Il ne faut rien moins, pour exprimer l'intimité de cette union, que ces paroles réalistes de l'Ecriture sainte : « Ils sont deux dans une même chair. » (*Gen.*, II, 24.)

Cette sorte d'unité et d'identité, réalisée dans l'*union sexuelle*, semble déjà constituer une présomption de stabilité, et non pas un simple contact passager et sans retour.

Or ce n'est là que le côté matériel et physiologique de cette union. L'élément *psychologique et affectif* atteint bien plus intimement les deux êtres, ainsi unis, et mérite beaucoup plus d'être pris en considération. Ames et cœurs, en effet, se donnent et se fondent, dans ce rapprochement, de toute la force de leur liberté et de leurs affections passionnées. Or cet élément affectif, que l'on trouve dans les natures les plus primitives, qui d'ailleurs pousse à l'union et se fortifie par elle, a pour corollaires nécessaires l'exclusivisme et la jalousie. C'est l'avis de Darwin, du Dr Letourneau, de Westermarck. « Selon un mythe des thlinkets, dit ce dernier, la jalousie de l'homme serait plus ancienne que le monde lui-même. Il y a eu un temps, disent-ils, où les hommes allaient tâtonnant dans les ténèbres à la recherche du monde. Alors vivait un thlinket, qui avait une femme et une sœur, et il était si jaloux de sa femme qu'il tua tous les enfants de sa sœur, parce que ceux-ci la regardaient. » (WESTERMARCK, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, trad. fr., chap. VI, p. 116.) Mais cette volonté constante et réciproque d'être seul à posséder l'être aimé, ne renferme-t-elle pas tout ce qu'il faut pour établir une union stable, c'est-à-dire une société? Ainsi l'amour, même réduit à ce côté inférieur, suffirait à faire révoquer en doute le fait, présenté comme conforme à la nature, de la promiscuité primitive. Le détachement et l'indifférence des unions volages ne répondent pas à la psychologie native des âmes simples. Ils naissent plutôt d'une série prolongée d'abus, chez des êtres blasés par la satiété ou pervertis par des idées fausses.

Mais cette inclination, ainsi analysée, ne reçoit qu'une interprétation très incomplète. L'union des sexes tire son caractère le plus essentiel d'un fait qui en est le terme naturel, la *fécondité* ou la production d'un nouvel être vivant. Sans doute, la force qui rapproche les sexes est l'appétit de la jouissance que deux êtres éprouvent à s'unir. Mais cet appétit n'est que l'aspect immédiatement apparent à la conscience, le côté superficiel de l'instinct sexuel. Il est un moyen, au service de la nature, pour obtenir sa fin primordiale ; c'est l'amorce présentée à l'individu pour l'attirer à un acte dont le fruit, infiniment supérieur à une satisfaction égoïste et passagère, est la propagation indéfinie de la race humaine.

Et les lois mêmes auxquelles la nature a soumis cette propagation, montrent encore que, dans son plan, l'union de l'homme et de la femme doit être stable. L'un et l'autre, de par un don merveilleux de la nature, peuvent devenir principes de vie. Mais, de par le même plan, ils sont deux principes incomplets qui, en s'unissant, se complètent, mettent en commun leurs forces et constituent *un principe unique* suffisant à produire *un effet commun*, l'enfant. Il est vrai, l'acte même de l'union créatrice passe, mais le fruit demeure. Or l'enfant, c'est, dans l'unité de sa vie, la fusion et le prolongement des deux vies qui se sont unies pour l'engendrer. L'enfant, c'est une substance unique où vit, uni et fondu, quelque chose de la substance du père et de la mère. Dans la plus grande force et la plus saisissante vérité des termes, l'enfant est le fruit où les parents, après leur union passagère, continuent de vivre unis et fondus. Or la persévérance de cette *fusion de leurs deux vies, dans l'unité de leur fruit commun*, n'appelle-t-elle pas la persévérance de leur *union entre eux et hors de leur fruit?* Qu'ils soient *un* en eux-mêmes comme dans leur enfant, qu'ils soient *constitués en société*, cela ne paraît-il pas tout naturel ?

L'enfant est donc le symbole incarné et vivant de cette *société* créée entre les parents par la *nature des relations sexuelles*. Mais à ce symbole correspond, chez ces mêmes parents, un *état d'âme* en harmonie avec les réalités physiologiques. Si aveugle qu'apparaisse l'inclination sexuelle dans ses manifestations, il y a cependant dans son tréfonds une idée, une loi naturelle qui la pousse et qui la guide, un sentiment plus ou moins conscient qui la met en branle et qui éclate à la naissance de l'enfant : l'idée de la persistance de la vie propre dans de nouveaux êtres qui la prolongent, le sentiment de la paternité et de la maternité. L'acte générateur lie le cœur et toute l'âme des parents à leur enfant, dans lequel chacun d'eux trouve la continuation de sa vie même. Il constitue ainsi une société de chacun d'eux avec leur enfant : en lui, le père et la mère se retrouvent perpétuellement, le cœur et l'âme associés pour l'élever, comme ils le furent pour l'engendrer ; s'unissant et s'aidant pour leur grande œuvre, pour se perpétuer dans une vie qui fond leurs deux vies.

Pour cette tâche, un même sentiment les réunit ; et il se trouve que ce sentiment est, en même temps, une *loi impérieuse* et leur *devoir* le plus grave. En mettant au monde cet être incapable de se suffire une heure, ils ont pris des responsabilités, contracté l'obligation de pourvoir à toutes ses nécessités. Et ainsi, au même titre et au même degré, une nécessité morale enchaîne la vie du père et de la mère, tous deux auteurs de cet être, à la vie de leur enfant, pour lui assurer l'existence physique et l'éducation intellectuelle et morale. Et parce que l'accomplissement de ce devoir exige le concours harmonieux des deux, le père et la mère sont, à cause de leur enfant, enchaînés l'un à l'autre. Ils ne sont pas libres de prendre un engagement passager. De par la nature même des actes qui en sont l'objet, cet engagement ne peut être que durable. Il est constitutif d'une *société*.

Une remarque s'impose ici, pour préciser la portée de nos arguments et des conclusions qui en découlent.

Dire que la société est exigée par la *nature* et les *suites naturelles des relations sexuelles*, c'est affirmer que la raison d'être de la société familiale ne dépend pas d'une question de *fait*, de la naissance réelle d'un enfant, mais du *droit* et du *devoir* que fondent les *lois essentielles* de ces relations et les suites normales que ces relations sont, d'elles-mêmes, aptes à produire. L'exigence qu'elles entraînent découle de leur *nature*, commune à tous les cas et immuable, et non point précisément des nécessités créées, dans tel ou tel *cas* particulier, par des circonstances accidentelles et variables. C'est un premier argument, porté en faveur de l'indissolubilité du mariage. Quand nous parlons de *société*, en effet, nous opposons cette idée à celle d'*union libre et passagère*, pour en faire le synonyme d'union durable, d'une durée indéfinie.

De la sorte, la *société* conjugale apparaît basée sur les instincts les plus profonds, les nécessités les plus inéluctables de la nature humaine. La *promiscuité*, au contraire, serait en contradiction flagrante avec les lois fondamentales de la vie. Elle a pour elle de favoriser le caprice, c'est-à-dire le désordre et l'anarchie. Mais elle tend, par contre, en une matière de capitale importance, la propagation de l'espèce, à nier le caractère le plus essentiel de

l'homme, qui est d'être sociable. Quelques animaux peuvent plus ou moins se passer de société, parce qu'ils sont merveilleusement servis par leur instinct, et qu'ils y sont fixés sans variation considérable. Pour une raison toute contraire, l'homme ne le peut pas. Les diverses formes de société sont, pour lui, autant de conditions nécessaires de perfectionnement. Mais, par-dessus toutes les autres, la forme de la société familiale lui est nécessaire. Etre dans la famille, ou ne pas être du tout, ou du moins n'avoir que la plus précaire et la plus dégradée des existences, telle est la question qui se pose pour l'enfant. La nature ayant soumis à ces conditions nécessaires la vie humaine, c'était *exiger la vie familiale comme une loi nécessaire de la vie.*

Ce n'est pas seulement au regard de la *propagation de l'espèce* que l'homme et la femme sont deux êtres essentiellement complémentaires l'un de l'autre et, par conséquent, exigent la vie en société. La conclusion est la même, et presque aussi impérieuse, si on considère *les nécessités et les intérêts des individus* qui sont engagés dans l'union conjugale. A ce point de vue encore, homme et femme sont, chacun, des êtres incomplets et naturellement destinés à se compléter l'un l'autre. Ils ont à s'assurer les mille soins et secours mutuels, sans lesquels l'existence la plus simplifiée est douloureusement mutilée. L' « *adjutorium simile sibi* » de la Genèse est, dans les conditions normales, une nécessité et une loi de la nature. Donc, de ce chef encore, l'union de l'homme et de la femme a un caractère de *société* basé sur la nature elle-même.

b) **Thèse évolutionniste.** — A cette conception, qui fait jaillir l'institution du mariage des exigences les plus rigoureuses de la vie humaine et des harmonies psychologiques les plus profondes, qu'oppose l'évolutionnisme?

Voici en gros sa *thèse.*

Il y a eu plusieurs stades dans les rapports entre les deux sexes. Le premier est celui de la *promiscuité :* chaque homme s'unit librement à toutes les femmes, et réciproquement. C'est l'état de nature dans toute sa simplicité. Plus tard s'introduira le mariage par *enlèvement;* après lui, le mariage par *achat.*

Les *preuves ?* D'abord une *hypothèse :* les sauvages sont des hommes inférieurs, qui représentent à peu près l'homme primitif, celui qui descend immédiatement de l'animal, du singe. L'histoire de l'humanité est celle de son développement, depuis cet état primitif jusqu'à l'état de civilisation actuelle. Or mœurs et institutions vont de pair avec l'état de l'industrie, chez les sauvages européens de jadis, comme chez les sauvages africains ou océaniens d'aujourd'hui. On devine, d'après cette théorie, ce que pouvait être l'union conjugale au temps où les hommes se servaient d'armes et d'outils fabriqués avec des pierres taillées ou polies. Telle est notamment la théorie fondamentale de John LUBBOCK, *The origin of civilisation.* (*Voir* FONSEGRIVE, *Mariage et Union libre*, p. 8 sqq.)

Cette hypothèse, pour le dire tout de suite, peut être séduisante; elle a le grave tort d'être gratuite. On connaît telles peuplades du centre de l'Afrique, industriellement très inférieures aux Européens, où les mœurs familiales sont très supérieures à celles de certains milieux très modernes et très raffinés. Chose étrange d'ailleurs, DARWIN lui-même, tout en s'inclinant devant les affirmations de MacLennon, Morgan et Lubbock, fait des réserves qui détruisent en partie ses concessions. Il a observé les animaux les plus voisins de l'homme — et l'homme, on le sait, pour lui « descend certainement de quelque ancêtre simien » —, il a constaté que plusieurs espèces de singes sont monogames, d'autres polygames. Mais il croit pouvoir conclure « qu'à l'état de nature la promiscuité est chose extrêmement improbable ». Cf. FONSEGRIVE, *Op. c.*, p. 20.

Outre les hypothèses, on prétend apporter encore des *faits*. On invoque en particulier des textes d'Hérodote, de Strabon, de Solinus. Il n'y a pas à y insister beaucoup. Il serait trop aisé de discuter la portée et le sens de tel texte, ou même l'authenticité des faits rapportés. De ce que, par exemple, chaque enfant, chez les Massagètes, donne le nom de « père » à tout homme de la tribu de la génération antérieure, et celui de « frère » à tout enfant de sa génération, on ne peut guère plus conclure à une paternité incertaine à cause de la promiscuité, que l'on ne peut conclure à une vraie parenté parce que, pour les enfants de certains milieux romains, tout ecclésiastique s'appelle familièrement « oncle prêtre ».

Au reste, on prétend avoir mieux à présenter. Puisqu'il existe encore de vrais sauvages en Afrique et ailleurs, il n'y a qu'à observer. Et ainsi, l'on cite, comme vivant dans l'état de promiscuité, certains indigènes des îles de la Reine-Charlotte, de la Californie, etc. (Voir WESTERMARCK, *op. c.*, p. 53.) Malheureusement, comme le remarque le même Westermarck (cf. FONSEGRIVE, *op. c.*, p. 22, 23), ces récits sont sujets à caution, viciés qu'ils sont par le caractère superficiel ou systématique des observations. Une étude objective et impartiale des mœurs des sauvages de nos jours, dans les régions les plus variées, amène à cette conclusion que la promiscuité, si elle existe, est une exception et non pas une règle, et qu'elle constitue plutôt un stade de corruption et de dégénérescence qu'un état normal et primitif; que, au contraire, dans un très grand nombre de peuplades sauvages, la sévérité des mœurs, en matière de fautes ou de peines, dépasse de beaucoup ce que l'on trouve dans nos pays civilisés. L'énumération très longue et très variée, que nous fournit Westermarck (p. 61 et sqq.), apporte un argument décisif. Et l'on ne peut plus avoir de doute, quand on lit ce témoignage de Mgr LE ROY, qui pendant un quart de siècle a vécu au milieu des races Bantoues, *primitives* s'il en est, de l'Afrique australe, et qui a pu mener son enquête de 1877 à nos jours, par lui-même ou par des missionnaires, du Pacifique à l'Atlantique : « Ce qui est certain, c'est que nulle part en Afrique nous ne voyons aujourd'hui trace de cette promiscuité — excepté dans les grandes steppes des zones orientales et australes... chez les troupeaux d'antilopes. Quant aux hommes, plus on descend vers les populations d'aspect général plus primitif, comme les Négrilles et les Sân, plus la famille y apparaît précisément comme la base fondamentale, nécessaire et indiscutée, de la société élémentaire. » (*La Religion des primitifs*, p. 95, Paris, 1909.)

On appuie encore ces théories sur certains *usages* qui, s'ils ne constituent pas une vraie promiscuité, en seraient du moins des souvenirs et la supposeraient.

Ainsi le *matriarcat.* Chez certaines peuplades, soit anciennes (par exemple, les Lyciens, d'après Hérodote), soit modernes, le véritable chef de la famille est la mère. Elle donne son nom aux enfants; par elle s'établissent les filiations : ce qui ne peut s'expliquer, nous dit-on, que par l'incertitude de la paternité elle-même, résultant de la promiscuité.

Le fait du matriarcat existe, mais beaucoup moins général que ne l'affirment certains théoriciens. Il existe avec des atténuations qui ne lui enlèvent pas

son importance, chez les Basques, une des races où les mœurs familiales sont les plus pures et les plus fortes, les plus opposées à la promiscuité.

Le fait est avéré, soit; mais les conclusions qu'on en prétend tirer ne le sont pas. En Afrique, le régime du patriarcat, au dire de Mgr LE ROY, paraît être le plus ancien. Il est en vigueur chez les Négrilles et chez un très grand nombre de tribus bantoues.

Le matriarcat existe aussi chez nombre de peuplades, où la parenté, l'autorité et l'ordre des successions passent du côté de la mère. Mais c'est l'oncle maternel qui exerce tous les droits. De là son importance, qui est proportionnée au nombre de ses sœurs mariées, à la valeur des dots, reçues lors du mariage, et aux alliances et dots que lui apporteront les petites filles à venir. N'y a-t-il pas là un moyen de développer la puissance de la famille à laquelle appartient la femme, plutôt qu'une relation quelconque avec la promiscuité? Bien plus, au dire du même écrivain, une autre pensée paraît guider dans cette pratique les chefs de villages et de tribus: s'assurer des successeurs *de leur sang*. Or pour le chef, choisir à cet effet un fils de sa sœur est évidemment plus sûr que d'accepter le fils de sa propre femme, dont il n'est pas toujours nécessairement le père. Le régime matriarcal naîtrait donc de l'aversion pour une succession illégitime et de la crainte d'un adultère possible de sa propre épouse; nullement de l'esprit tout opposé qu'eût laissé la pratique paisible de la promiscuité.

Le *jus primae noctis*, d'un usage relativement récent et d'ailleurs très restreint, a été invoqué comme un vestige de la promiscuité, comme une reconnaissance des droits de la communauté violés par la monogamie. On a voulu donner le même sens à certains usages d'hospitalité, qui obligeaient le mari à céder tous ses droits à son hôte.

Disons, d'abord, que les faits paraissent trop rares pour avoir une portée sérieuse, et se produisent plutôt chez des peuples dissolus que chez des peuples primitifs. En second lieu, il importerait d'établir qu'il y a, dans cette pratique, une loi reconnue comme telle, et non pas un compromis introduit par la crainte ou la vénalité, ou simplement la dissolution. Cette dernière surtout, jointe aux aberrations du sens moral qu'elle entraîne, ne suffit que trop à expliquer les usages cités. Il est dès lors arbitraire de recourir à des interprétations qui ne reposent sur aucune preuve positive et qui sont uniquement admises, comme une hypothèse, pour établir la préexistence d'un droit tout aussi hypothétique. Prouver une hypothèse par une autre hypothèse, est-ce bien scientifique?

La *prostitution sacrée* a, on le sait, existé chez nombre de peuples d'origine sémite : les femmes devaient, ou une fois dans leur vie, soit avant soit après le mariage, ou même chaque année, se livrer aux adorateurs de certaines divinités, protectrices de la fécondité. Dans cet abus monstrueux, on a encore voulu voir une persistance pratique du droit de la communauté sur toutes les femmes, et une preuve de la promiscuité originelle.

En réalité, il n'y a là qu'une des déviations les plus humiliantes du sens religieux. C'était pour honorer les déesses de la fécondité, et nullement pour reconnaître la loi de la promiscuité, qu'on leur dédiait, comme l'hommage d'un culte religieux, ces pratiques honteuses. Et ceci devient beaucoup plus évident si, de cette prostitution sacrée passagère, commune à toutes les femmes, on rapproche celle à laquelle étaient vouées, par profession, les prêtresses de ces mêmes divinités. Voici, à ce propos, le témoignage d'un maître en ces questions : « Les Sémites (sans les Arabes et les Hébreux)... transportant dans les objets de leur culte les tares qu'ils portaient en eux-mêmes,... s'ingénièrent à calmer les dieux vengeurs par l'offrande de victimes humaines et à imiter les déesses lascives par les rites obscènes des prostitutions sacrées. Par là, sans doute, ils reconnaissaient le droit des dieux sur toute vie et toute génération; ils oubliaient que la conscience humaine a en elle un fonds de réserve et de pudeur, de pitié et de miséricorde, que la religion doit entretenir et non heurter de front. Mais en même temps, les instincts pervertis qui coexistent avec ce fonds de bonté et de moralité trouvaient leur compte dans les cultes grossiers et sanguinaires. Aussi les Israélites, dépositaires du monothéisme, se sentaient-ils sollicités par les solennités « sous tout arbre vert » qui se célébraient sur leur propre sol. Il ne fallut rien moins que l'action des prophètes, secondée par celle des rois de Juda, pour soutenir la religion de Iahvé contre la poussée envahissante des pratiques babyloniennes, syriennes et cananéennes. » (P. DHORME, *Où en est l'histoire des religions? — Revue du Clergé français*, 1er décembre 1910, p. 537.) On doit à M. J. CAUVIÈRE, professeur à l'Institut catholique de Paris, une enquête historique sur *Le lien conjugal et le divorce*, dans les civilisations anciennes, Paris, Thorin, 8°, 51 pp.

On peut encore voir sur ce sujet le *Code de Hammourabi*, par. 178 et suiv., p. 37 suiv. trad. SCHEIL, Paris 1904, 2e édit.

Il est donc bien établi que la promiscuité, si elle a existé et si elle existe encore, a été et demeure une exception et qu'elle n'est nullement la règle suivie dans les relations intersexuelles; que cette exception enfin, loin d'être liée à l'état primitif des races, est due plutôt à la perversion des mœurs natives.

Après cela, que l'alliance entre un homme et une femme se soit faite, çà et là, sous forme d'*enlèvement*, quelquefois réel, le plus souvent simulé et symbolique, ou encore que le mariage ait été un contrat d'*achat* conclu entre le prétendant et le père de la jeune fille, le travail de celle-ci représentant une utilité qui mérite compensation : ce sont là modalités accidentelles, qui témoignent d'une évolution dans la forme de l'institution conjugale, mais qui ne prouvent rien contre son origine naturelle, telle qu'elle a été exposée.

En résumé, vrais ou fictifs, ces faits, comme l'ensemble des arguments apportés par la thèse évolutionniste, n'ont une force probante que si l'on suppose ce qui est en question : savoir, que l'*interprétation* des faits cités est autre chose qu'une hypothèse; que les usages constatés, çà et là, dans les relations sexuelles, ne sont pas des désordres anormaux, mais l'accompagnement normal d'un état primitif de l'humanité, une étape initiale dans sa marche ascendante vers l'état actuel, une manifestation inférieure du droit naturel. De la thèse évolutionniste on a pu faire un système cohérent et séduisant; mais on n'aura qu'une construction idéale, un édifice en l'air, tant qu'on n'aura pas montré que ses prétendues lois sont en accord avec les lois de la vie, que son interprétation des données historiques cadre avec les lois essentielles de l'âme ou, tout simplement, avec les faits psychologiques bien constatés. Or rien de tout cela n'est solidement prouvé.

4° Caractères du mariage. — A. Moralité. — Le mariage, avec les actes qui le spécifient, est une institution naturelle, puisque par lui seul peuvent se réaliser et le plan de l'Auteur du monde, le « Croissez et multipliez-vous », et la fin de toute la création.

la glorification de Dieu par l'espèce humaine, indéfiniment propagée et perpétuée.

A ce but fondamental de l'union conjugale, se joint, on l'a vu aussi, une autre fin, secondaire sans doute, mais grandement importante pour les époux eux-mêmes : s'unir, pour se compléter et se porter secours, dans leurs nécessités et dans l'accomplissement de leurs devoirs. Rien que d'honnête en tout cela.

Autre fin de l'union conjugale, dont la poursuite immédiate pousse souvent, en pratique, à la recherche des relations matrimoniales, et dont la moralité doit être bien précisée dans sa raison d'être et dans ses limites : c'est ce que l'école catholique appelle la « *sedatio concupiscentiae* », ou la satisfaction de l'appétit charnel. L'inclination aux relations sexuelles, à cause du plaisir qui s'y trouve lié, fait partie du plan providentiel. Le plaisir, en principe et sauf dérèglements nés du péché originel, est une invite à l'acte, à un acte bon, ou même parfois à un devoir. Le chercher dans cette ligne et dans la mesure où il conduit au terme assigné, est donc conforme à l'économie divine. Le chercher en dehors de ce plan, au delà de cette mesure, est un abus, un désordre et un mal moral. Telle est la loi de la morale chrétienne authentique, sans laxisme inconsidéré comme sans rigorisme chagrin. Seule une confusion erronée entre l'honnête et le plus parfait pourrait y faire trouver à redire.

Sainement entendu, ce principe fait déclarer honnête et ordonné le plaisir cherché dans un acte dont la fin objective et naturelle est honnête, et qui est accompli dans les conditions requises par cette fin. Sera, au contraire, en opposition avec la loi naturelle tout plaisir recherché au détriment de cette fin. De là, l'immoralité des plaisirs demandés à l'abus des organes de la génération dans le vice solitaire, parce qu'ils constituent un vol fait à l'espèce humaine. De là aussi l'illicéité des relations intersexuelles en dehors du mariage, parce que l'intérêt capital de l'espèce exige que l'acte de la génération soit réservé à l'union conjugale. De là, dans le mariage même, la possibilité de graves fautes. Il n'est point nécessaire, sans doute, à la moralité des relations conjugales de leur donner comme terme de ses intentions explicites la génération. Il n'est pas nécessaire que celle-ci suive en fait, ni même qu'elle puisse en tout état de choses et toujours se produire. La poursuite des fins secondaires du mariage suffit à en légitimer l'usage. Toutefois on ne peut licitement entourer cet usage de précautions qui tendent directement à rendre la conception impossible. Rechercher les fins secondaires du mariage, même bonnes, mais exclure positivement, par ses manœuvres, la fin primaire, est un renversement pratique de la hiérarchie des fins et, par conséquent, de l'ordre naturel voulu par le Créateur. Ce vice porte un nom tristement connu, l'*onanisme*.

B. **Obligation.** — Il est hors de doute que le mariage est, pour l'humanité en général, une nécessité, puisque l'espèce humaine, dans le plan divin, doit se perpétuer, et que cette perpétuité n'est possible que par le mariage.

Mais ce qui est une nécessité pour l'homme en général, est-il une obligation morale pour chaque homme en particulier? Un droit, oui ; un devoir, non. Le célibat n'est donc pas une diminution morale par la fuite devant un vrai devoir. Une inclination, nous l'avons dit, porte avec plus ou moins de force chaque homme aux relations matrimoniales; elle a pour fin de procurer la perpétuité de la race. Mais si les inclinations qui nous portent aux actes nécessaires à notre *perfection individuelle* constituent pour chaque individu une *vraie loi*, parce que chacun doit acquérir les perfections nécessaires à l'homme, il en va autrement des inclinations qui nous poussent à procurer des biens nécessaires à la *société*. Ces biens étant variés et souvent incompatibles l'un avec l'autre, les inclinations qui nous portent à les poursuivre ne peuvent toutes obliger chaque homme. Autrement, comme le dit S. THOMAS (*Supplement.*, q. 41, a. 2), chacun de nous serait obligé de s'occuper d'agriculture, d'architecture, puisque ces emplois sont nécessaires à la société. Comme donc il est nécessaire à la perfection de l'humanité que quelques-uns s'adonnent à la vie contemplative, si peu conciliable avec le mariage, l'inclination pour ce dernier ne peut marquer une obligation. Et cela, au regard même de la philosophie. Aussi Théophraste établit-il qu'il n'est pas expédient pour le sage de se marier.

Sur le caractère facultatif de l'union conjugale, pour les individus, au point de vue physiologique, voir l'article CHASTETÉ.

C. **Unité.** — Si l'on considère la fin primaire et les fins secondaires du mariage, et si on cherche le régime qui satisfait le mieux à ces fins, nul doute que la loi véritable soit celle de l'unité : un seul mari pour une seule femme. Ainsi se réalise la pleine concentration des affections sur les enfants communs aux deux parents; ainsi sont évités les partages du cœur, difficilement égaux entre séries d'enfants qui ne sont que demi-frères; ainsi sont supprimées les préférences odieuses, toujours injustes, les jalousies, les rivalités entre conjoints multiples; ainsi est naturellement observée l'égalité essentielle des droits entre le mari et la femme. Ces raisons, sur lesquelles il n'est pas besoin d'insister, suffisent à faire proscrire la *polygynie*, ou pluralité des femmes, comme opposée aux fins secondaires du mariage, et même comme nuisant à la bonne éducation des enfants. Ainsi, sans la déclarer absolument contraire à la loi naturelle, est-on du moins forcé de reconnaître qu'elle constitue une notable imperfection dans le régime matrimonial.

Pour la *polyandrie*, ou pluralité des maris pour une seule femme, philosophes et théologiens catholiques ont toujours été plus sévères et l'ont rigoureusement condamnée au nom du droit naturel. A tous les inconvénients de la polygynie, en effet, elle joint encore ceux-ci : 1) l'incertitude de la paternité, si contraire à l'instinct absolument légitime du père et si radicalement opposée à l'éducation des enfants, puisque aucun des maris n'a devoir ni même droit certain d'intervenir ; 2) il semble même inévitable que, par suite des relations variées et trop fréquentes imposées à la femme unique, la fécondité en soit diminuée et bientôt supprimée. Tout ceci fait qu'en pratique la polyandrie, comme régime commun de famille, est tout à fait exceptionnelle, si même elle existe. Mgr LE ROY (*op. c.*, p. 102) affirme qu'il n'en connaît aucun exemple chez les Bantous. On a souvent parlé de la polyandrie au Tibet. Voici le témoignage d'un voyageur : « La polyandrie du Tibet a fait couler beaucoup d'encre. Les sociologistes tendent à la considérer comme une des manifestations du parfait communisme de la famille, par lequel tous les frères ne font qu'un avec leur aîné, ayant la même femme comme ils ont les mêmes biens. Or, nous n'avons trouvé ni communisme ni polyandrie : à la mort du père, ses enfants se divisent ses biens par parts égales et s'installent chacun de leur côté pour leur compte ; naturellement, ils ont chacun leur femme, ou même plusieurs, bien qu'assez rarement ; je n'ai pu savoir si la polygamie

était facultative ou réservée au cas de stérilité. » (Commandant d'Ollone, *Chez les nomades du Tibet*, dans *Revue des Deux Mondes* du 15 février 1911, p. 850.)

D. Indissolubilité ou Divorce. — Le mariage, du simple point de vue de la loi naturelle, est-il vraiment indissoluble? Ou bien peut-il être rompu, soit par consentement mutuel des deux époux, soit du moins par l'autorité souveraine de l'Etat?

C'est la question la plus grave qui se pose au sujet du mariage, une des plus graves même dans tous les ordres d'idées, parce que d'elle dépendent les mœurs et l'existence de la famille et, en fin de compte, de la société elle-même.

1) **Le débat.** — Les réponses sont contradictoires. La thèse du divorce a ses partisans, aussi bien que celle de l'indissolubilité. A l'appui de chacune on apporte, il faut bien le reconnaître, non pas seulement de purs sophismes, présentés avec habileté et passion, mais des raisons solides; — assez solides pour ébranler d'excellents esprits, et leur faire avouer que l'indissolubilité du mariage tire uniquement son origine d'une loi positive divine.

2) **La méthode de recherche.** — A la base de cette incertitude, il y a tout d'abord, croyons-nous, un vice de *méthode*. On oublie qu'il ne suffit pas, surtout en matière de loi naturelle, d'avoir pour soi des raisons, même bonnes, pour avoir raison; et inversement, qu'une thèse peut avoir contre soi des objections graves, sans cesser d'être certaine. Disons donc, dans la question présente, que la thèse du divorce peut avoir en sa faveur des arguments sérieux sans être cependant, tout compte fait, acceptable, légitime et conforme au bon ordre naturel. Et, de même, la loi de l'indissolubilité peut avoir et a, en effet, contre soi des arguments solides; et cependant, on peut et on doit affirmer, nous le montrerons, qu'elle s'impose avec une vraie certitude.

Mais alors, par quelle voie arriver à une conclusion ferme, à travers cette opposition de raisons?

Disons d'abord qu'il n'y a pas à chercher la solution dans la nature même du mariage considéré comme *contrat né du consentement des parties*. De ce point de vue, le mariage, ainsi que tout contrat bilatéral, prendrait fin par la même cause qui lui a donné origine, par le libre consentement des parties. Mais ce n'est là qu'un point de vue inadéquat. Résoudre d'après lui seul le problème, c'est arriver fatalement à une conclusion fausse.

Le contrat de mariage n'est pas un contrat quelconque, laissé à l'initiative des contractants; il est régi par la loi naturelle qui en détermine certaines clauses essentielles.

La *loi naturelle*, dans la matière présente, qu'est-ce à dire? Nous appelons ici loi naturelle le *régime*, indissolubilité ou divorce, *voulu par l'Auteur de la nature*.

Ce régime, comment le reconnaître? Non pas *a priori*, ni par une analyse d'idées, mais en cherchant quelle est la loi qui permet d'atteindre convenablement le bien proposé comme but de l'union matrimoniale. Chercher le meilleur régime, ce n'est pas rêver un régime qui ait, dans chaque cas particulier, tous les avantages et aucun inconvénient. Proclamer un régime meilleur, ce n'est pas déclarer que le régime opposé n'a pas, dans quelques cas particuliers, ses avantages; peut-être même de plus grands avantages. Le *régime normal* ne se présente pas comme le régime parfait et le seul bon; mais celui qui, en vue du bien essentiel à obtenir, offre *une somme très notablement supérieure d'avantages*, une *somme très notablement inférieure d'inconvénients*. Et c'est ce régime que l'on tient comme indiqué par la raison et imposé par l'Auteur de la nature.

De plus, ce régime, étant indiqué comme normal par la considération des *résultats* qu'il produit *dans l'humanité prise en son ensemble*, doit être envisagé, non pas comme une loi à modifier et adapter d'après les circonstances de *chaque cas concret*, mais comme la loi générale qui régit l'*institution matrimoniale* dans tous et chacun des cas.

Y aura-t-il lieu du moins, tout en établissant une loi générale pour l'ensemble, d'admettre des *exceptions*, quand une grave raison le demandera? Oui, si cette exception peut s'accorder sans grave dommage pour la loi, et par conséquent pour le bien général qu'elle doit procurer; non, si le principe même des exceptions possibles tend inévitablement à ruiner la loi et à compromettre le but capital poursuivi. En cette dernière hypothèse, la même nécessité qui impose la loi générale, proscrit impérieusement, au nom du bien commun, les exceptions particulières, incompatibles en fait avec la loi.

3) **Application de la méthode.** — Appliquons cette méthode à la recherche du régime matrimonial naturel.

Ce qui spécifie le contrat de mariage, ce qui en crée la raison d'être et doit en déterminer la loi, c'est sa *finalité principale*. Avant tout et par-dessus tout, les relations matrimoniales ont été instituées pour l'espèce humaine, puisque leur terme normal c'est l'enfant, puisque sans elles il n'est pas de génération possible. L'intérêt capital engagé, celui dont la considération prime toute autre considération, c'est l'intérêt général de l'humanité, immédiatement représenté par l'enfant. Tout, dans le contrat matrimonial, doit être réglé, en premier lieu, au mieux de *l'intérêt souverain de l'enfant*, de sa venue au monde, de sa conservation, de son éducation. Déterminer quelle est *la condition indispensable de cet intérêt*, c'est déterminer quelle doit être, d'après la nature même des choses, *la loi fondamentale du mariage*.

a) *Les motifs de l'indissolubilité*. — Il est facile de voir que, en général, l'indissolubilité, en assurant la stabilité de la société familiale, favorise la procréation sans restriction des enfants et qu'elle en assure l'éducation physique et morale. A la contre-épreuve, il n'est pas moins aisé de montrer que, sous le régime du divorce, quand celui-ci rentrera dans les prévisions ordinaires, la crainte toujours menaçante d'une rupture à venir pèsera sans cesse sur les relations conjugales; que prudence avisée et stérilité voulue iront de front; que la fécondité sera due à peu près exclusivement aux illusions confiantes des débuts de l'union ou à une surprise.

Et le jour où le divorce se produira dans la réalité, ce sera infailliblement au détriment de l'enfant. Plus d'éducation morale, puisque les parents seront irrémédiablement séparés. L'enfant demeurera ou douloureusement partagé de cœur entre son père et sa mère, ou bien, souvent, élevé par l'un dans la haine et le mépris de l'autre.

Pour les *fins secondaires* du mariage, liées à la vie en société, elles le sont dans la même mesure à l'*indissolubilité* de la société conjugale. On le sent mieux si l'on considère, par contre, les ravages que cause, sur ce terrain encore, le divorce consommé ou même sa simple prévision normale. Sous ce régime, les unions se concluent à la légère, d'autant plus qu'on aura toute facilité pour les défaire. Ou plutôt, on s'associe, mais sans se donner, et avec les prudentes réserves que l'on apporte toujours à une association qui n'a pas de lendemain assuré. Entre les

enfants et leurs parents divorcés, et remariés chacun de son côté, quels rapports de famille sont possibles? Les enfants demeureront entre le père et la mère, privés de leur affection et de l'éducation qui leur était due, ou bien vivront dans une de ces nouvelles familles, hôtes importuns, le plus souvent, ou parasites odieux. A leur tour, quelle affection filiale pourront-ils avoir pour ceux qui ont violemment brisé tout lien de famille?

Peut-on encore oublier ce que demandent l'égalité et la justice dans les contrats? Rompu, le mariage ne causera pas de tort, souvent, à l'une des parties; mais que deviendra l'autre? Le mari trouvera, aura trouvé avant même le divorce, une nouvelle épouse, la première ayant été peut-être prise comme épouse d'attente et comme pis-aller. Mais la femme? Le plus souvent, du seul fait qu'elle a été déjà mariée, surtout si elle a le malheur de demeurer avec charge d'enfants, elle sera condamnée au célibat et à la solitude la plus désemparée.

b) *Les motifs du divorce.* — La thèse du divorce apporte ses raisons. Le lien du mariage est créé par l'accord des volontés et suppose l'amour. Dès que cet accord et cet amour cessent, le mariage n'a plus sa raison d'être. Il devient une hypocrisie et un enfer. En ce cas, ce qui subsiste, c'est le droit de l'individu à vivre pleinement sa vie, le droit au bonheur dans la vérité et la sincérité de ses sentiments, le droit de chacun de s'évader du foyer, où il est condamné au malheur, et de se faire ailleurs une vie heureuse : tel est le dernier mot des arguments en faveur du divorce.

c) *Discussion.* — *Accordons* qu'il y a des ménages où la vie, par la faute d'un des conjoints, est une vie humiliée, pénible jusqu'à en devenir intolérable. Est-ce une raison péremptoire de proclamer que l'indissolubilité est un régime contre nature? Toute la question est là. Or une réponse affirmative supposerait certains principes qui ne sont rien moins que démontrés ; qui, si on les admettait dans le mariage, auraient droit de cité ailleurs et ruineraient du même coup toute vie morale individuelle, toute vie sociale. Ainsi il faudrait admettre, au minimum, que, là où l'amour et la sympathie ont disparu, le devoir et la conscience n'ont plus rien à voir; qu'on est quitte de toute obligation, contractée par promesse ou par serment, dès qu'on n'aime plus le bénéficiaire de cette obligation. On admettrait encore cette monstruosité, que la règle suprême de toute moralité, c'est le droit au bonheur sous telles formes et en union avec telles personnes — formes successives et personnes indéfiniment variables; qu'à cette fin tout doit être subordonné comme un moyen ; que ce droit, dès qu'il entre en jeu, confère tout autre droit ; qu'il n'est pas de droit ou de devoir opposé qui lui résiste ; que tout sera juste et saint, dès que le bonheur d'un individu le réclamera. L'amour avec ses caprices, ses débordements, ses brutalités égoïstes, sera le maître souverain de toute vie morale et sociale.

On nous répond : alors vous condamnez, sans autre espoir de délivrance que la mort, une foule de malheureux à vivre emprisonnés dans une vie lamentable et sans issue?

Reconnaissons que c'est là parfois une suite et une triste rançon de la loi de l'indissolubilité. Plus souvent, peut-être, n'est-ce pas un châtiment de la légèreté et de l'aveugle inconsidération avec lesquelles on s'est engagé?

D'ailleurs, à notre tour, *demandons* quels résultats amènerait le divorce.

Si les ruines du ménage brisé sont imputables aux deux mariés, en leur accordant le divorce, on récompensera leurs vices, que l'espoir même de cette solution avait encouragés. Les coupables seront libérés de leurs devoirs mutuels. La victime unique, ce sera l'unique innocent, spolié de ses droits sur ses parents, l'enfant.

Si, dans le ménage, il y a un innocent et un coupable, le coupable recevra la prime de ses fautes en devenant libre d'épouser sa complice. Quant à la partie innocente, elle verra ruiner le foyer où elle avait espéré abriter à jamais sa vie. Elle aura le choix entre pleurer ses ruines ou se refaire un nouvel abri,... si elle en a la facilité. Les enfants deviendront ce qu'ils pourront.

Mais il est des cas, les seuls vraiment intéressants, où la partie innocente demande elle-même à être libérée, pour échapper à une vie intenable. A celle-là du moins n'est-il pas juste d'ouvrir la porte d'une prison imméritée? Avouons qu'avec l'indissolubilité elle aura définitivement manqué sa vie de bonheur rêvé, par la faute d'un autre, et qu'elle ne pourra pas tenter de la recommencer dans des conditions meilleures. Il y aura donc ainsi un certain nombre de victimes dignes de toute pitié, soit. Mais combien plus grand serait le nombre des victimes, tout aussi dignes d'intérêt, sous la loi du divorce? Point de doute que ce dernier régime, à ne considérer que les époux, ne soit un régime d'oppression pour les innocents, un régime de liberté et d'encouragement pour le vice. Quant aux enfants, nous l'avons vu, ils sont inexorablement sacrifiés. Au reste, si l'indissolubilité refuse un remède pire que le mal, elle ne laisse pas d'offrir un *palliatif* légitime, le seul qui soit de mise en une telle catastrophe, la *séparation*. Atténuer le mal d'une vie tristement engagée dans un mauvais mariage, c'est tout ce qu'on peut espérer.

d) *Conclusion.* — Ainsi donc, à comparer les deux régimes, nous devons conclure que celui de l'indissolubilité, beaucoup mieux que celui du divorce, remplit les conditions exigées par notre méthode : à un point de vue auquel tous les autres doivent être décidément subordonnés, sauvegarder beaucoup mieux les *droits de la communauté humaine*, identifiés avec ceux de l'*enfant;* et même, à un point de vue secondaire, tout en sacrifiant quelques individus dignes d'intérêt, protéger bien plus efficacement que le divorce l'*ensemble des époux honnêtes* contre les coupables. Le divorce, au contraire, sacrifie, en règle générale, l'enfant aux parents et va donc contre l'ordre essentiel du mariage. Ce vice suffirait à le condamner. Mais de plus, parmi les époux, s'il met en principe sur un pied d'égalité l'homme et la femme, les innocents et les coupables, en pratique, c'est la femme, plus faible, qui est sacrifiée à l'homme; c'est la faute, celle de l'homme ou de la femme, qui est récompensée en voyant son œuvre de trahison et de destruction sanctionnée par la loi humaine.

e) *Dernière objection.* — Que l'indissolubilité soit de règle générale, passe. Mais de quel droit déclarer que cette loi ne comporte pas d'*exceptions*, pour les cas où elles seraient motivées?

Réponse. — Rappelons d'abord ce qui a été dit plus haut : c'est que la loi naturelle, telle que nous l'avons déterminée, se présente comme une règle unique et identique pour le mariage en général, et non point comme une règle qui varie suivant la diversité accidentelle des cas spéciaux.

En particulier, pourquoi y a-t-il lieu, dans la question présente, de rejeter les exceptions même solidement motivées?

Première raison, parce que les exceptions ne peuvent être admises sans ruiner la loi elle-même de l'indissolubilité, et sans se généraliser au point d'acheminer en pratique la société vers l'union libre.

Le divorce est un mal auquel on ne fait pas sa part. Quels seront, en effet, les cas légitimement admis? De par la nature même des choses, il n'existe aucune détermination précise, aucune limite. Qui décidera des cas où l'on doit accorder le divorce? L'inspiration la plus aveugle et la plus désordonnée, celle des passions, d'autant plus débridées qu'elles auront la perspective de se libérer plus aisément. Les limites seront-elles posées par l'autorité des seuls intéressés, des époux mécontents? On voit quel sera le résultat. Par l'autorité publique, par la loi civile? Un autocrate eût fait jadis une loi générale, pour se donner le droit de divorcer. Nos modernes parlements, sous les dépendances électorales qu'ils subissent, se livreront progressivement à des surenchères immorales, pour satisfaire l'opinion la plus malsaine et la plus bruyante. L'aboutissant final, à délai plus ou moins bref, sera le divorce par consentement mutuel. Logiquement, il faudra arriver au divorce par la volonté d'un seul, si celui-ci se juge sacrifié. Après tout, le droit d'un seul, si droit il y a, est aussi sacré que celui de deux. De là à l'union libre, négation de la famille, il n'y a qu'un pas; et ce pas, sous l'impulsion de la presse et de l'opinion, n'est pas long à franchir de nos jours.

Ce qui devait arriver est arrivé en effet, ou bien près d'arriver. Voir notamment quelques statistiques plus haut dans l'article de M. H. TAUDIÈRE sur LA FAMILLE, col. 1892 et suiv. Les chiffres cités, il faut le remarquer, ne portent que sur les ruptures de véritables unions conjugales. Ils seraient bien plus élevés, si on tenait compte des unions libres, qui deviennent chaque jour plus nombreuses et qui se font et défont avec une facilité toujours croissante. Car, il n'y a pas à se faire illusion, les restrictions apportées par la loi civile au régime du divorce sont, à considérer les principes du législateur, une inconséquence logique. Les masses, clairvoyantes dans leur manière simpliste de juger les choses, acceptent les principes et en tirent dans la pratique les conséquences les plus étendues. A quoi bon s'embarrasser dans les liens, ou mieux dans les formalités oiseuses, d'un mariage civil, puisque le seul lien valable, devant la loi elle-même, c'est celui de l'amour librement consenti et librement retiré, par lequel tout commence et avec lequel tout finit?

Encore la loi s'est-elle heurtée jusqu'ici aux mœurs publiques, qui ont été si longtemps et si profondément chrétiennes, et où persiste une peur honteuse du divorce. Cet esprit chrétien, survivant et flottant encore dans l'opinion et les milieux où sont encadrés les ménages émancipés, retarde le développement du mal. Mais l'école, le livre, le journal, le théâtre auront bientôt détruit ces obstacles, et la famille aura vécu. Pour une part toujours grandissante de la société, elle ne sera plus qu'une institution vieillie et démodée. Il n'y aurait plus de divorces, le jour où on ne se marierait plus. Il n'y aurait plus qu'unions libres et libres désunions.

Autre raison. Ces exceptions ne sont pas absolument requises par la justice naturelle. S'il y a des victimes à raison de l'indissolubilité, ce sont des *sacrifices individuels* exigés par le *bien commun*, surtout par le bien qui prime tous les autres, celui de *l'enfant*. Les innocents sacrifiés par l'indissolubilité sont beaucoup moins nombreux que ceux sacrifiés par le divorce. Et puis, la vie sociale est faite de sacrifices, de restrictions, de spoliations de nos droits : expropriations et prescriptions en matière de propriété, responsabilité civile en matière de pénalité, sacrifice même de la vie pour le salut de la société... N'exagérons pas la loi de la solidarité jusqu'à vouloir baser sur elle toute morale. Ne développons pas le sens social moral jusqu'à absorber l'individu avec tous ses droits dans la société. Mais gardons-en la part de vérité suffisante pour condamner l'individualisme jouisseur, qui prétend mettre au-dessus de tout le droit au bonheur; pour établir la suprématie du devoir envers l'enfant et la race humaine, sur la liberté et la licence de l'amour.

Une *dernière remarque* ne sera pas inutile. Il peut se trouver des esprits qui acceptent l'indissolubilité à cause de l'enfant, mais qui la mesurent strictement et en quelque sorte matériellement aux exigences de celui-ci; qui la comprennent donc dans l'hypothèse où un enfant est réellement né et pour le temps où il a besoin de ses parents, mais qui la rejettent chaque fois que l'enfant manque dans le ménage, ou dès qu'il se suffit à lui-même.

Répétons *d'abord* que raisonner ainsi, c'est oublier le caractère de la présente loi. Le *régime naturel* du mariage, on ne saurait trop y insister, ne s'établit pas d'après les variations accidentelles et fortuites des circonstances particulières, dans tel ou tel cas concret, mais bien d'après ce qu'il y a de normal, de constant et d'universel dans l'institution matrimoniale. Or le mariage, normalement, comporte l'enfant et, à raison de l'éducation nécessaire, requiert la *stabilité indéfinie* de la société familiale.

De plus, les *fins secondaires* du mariage, notamment l'assistance mutuelle des époux, réclament cette durée indéfinie de l'union conjugale. Ne serait-il pas inique, après vingt, vingt-cinq, trente ans et plus passés ensemble, qu'il fût loisible à l'un des époux d'abandonner l'autre, de le laisser peut-être dans la détresse, ou du moins dans l'impossibilité, le plus souvent, de se refaire une vie nouvelle?

5° **Le contrat naturel de mariage et les lois positives** (en dehors de la loi mosaïque et du christianisme). — Il n'y a évidemment pas à rechercher quelle autorité a pu ou peut encore faire des lois sur la nature ou sur l'objet essentiel du mariage; cette matière est déterminée de par la loi naturelle et nulle autorité n'y peut rien changer. La question se pose ainsi : quelle autorité a pu, en dehors du monde juif, et peut encore, en dehors du christianisme, faire des lois qui atteignent la valeur du mariage, soit à raison des formalités exigées *ad valorem*, soit à raison de certaines incapacités absolues ou relatives (âge, parents...)?

Nous répondrons, à l'encontre de quelques théologiens du XIXe siècle : l'autorité civile a pouvoir de régler le droit matrimonial de ses sujets non baptisés, et de constituer des empêchements qui atteignent la valeur du mariage.

Sur quoi se fonde une telle affirmation? Sur ce fait que le droit matrimonial est, sauf quelques rares points essentiels, très indéterminé et ne peut cependant, sans graves dangers, demeurer tel. Il ne règle rien touchant les formalités requises pour la conclusion du contrat; et, cependant, n'est-il pas de l'intérêt de la société et des individus eux-mêmes, que cet acte soit précédé et entouré de certaines précautions, qui protègent les contractants contre leur inexpérience personnelle, contre les entraînements de l'âge, de la passion, ou contre les séductions, les fraudes, l'abandon des conjoints? En matière d'empêchements, le droit naturel ne statue à peu près rien d'une manière ferme; et cependant il est hors de doute que les bonnes mœurs de la famille, et même des raisons d'ordre physiologique, réclament l'interdiction du mariage à certains degrés de parenté. Or comment pourra-t-on obtenir des résultats aussi importants si nulle loi ne peut réprimer efficacement ces abus, en frappant de nullité tout acte contraire?

N'est-il pas incontestable que la nécessité de les empêcher est le signe et la preuve qu'il existe un pouvoir correspondant d'y porter remède?

Mais ce pouvoir, à qui appartiendra-t-il? A l'autorité familiale? Le plus souvent elle serait impuissante et, d'ailleurs, elle varierait à l'infini dans ses décisions. A l'Eglise? Mais elle ne se reconnaît pas de puissance législative sur les non-baptisés. A une autorité naturelle d'ordre religieux? Mais où donc existe-t-elle, avec un mandat officiel? En dehors des cas où elle vient de Dieu, par institution positive et révélée, l'autorité d'ordre privé est un attribut et un devoir du chef de famille; celle d'ordre public, un attribut et un devoir du chef de la société. Il reste donc que ces pouvoirs sur le mariage fassent partie, comme élément nécessaire au bien social, de l'autorité conférée par la loi naturelle à l'Etat civil.

On pourra cependant discuter encore — mais ceci n'a qu'une importance secondaire — sur la nature du titre auquel l'Etat reçoit ce pouvoir sur le lien conjugal. Cette puissance rentre-t-elle dans les attributions d'ordre civil ou d'ordre religieux? Cette dernière manière de voir cadre logiquement avec l'opinion des théologiens qui regardent le mariage naturel comme une institution de caractère religieux; la première est soutenue par les théologiens de l'école opposée. Il n'y a pas lieu d'insister sur un point aussi controversé.

II. — Le mariage chrétien ou le contrat-sacrement

1° Le mariage chrétien est un sacrement. — Jésus-Christ, en exécution de sa mission, reçue de Dieu, d'organiser l'Eglise et de constituer l'œuvre de sanctification des fidèles, a étendu au mariage l'exercice de son pouvoir législatif souverain. Certaines de ses dispositions touchent le seul mariage entre baptisés; d'autres, même le mariage entre non-baptisés.

Entre baptisés, le mariage a été élevé à la dignité de sacrement, c'est-à-dire de signe représentant la grâce et, de plus, la produisant.

Que le mariage soit un sacrement, la chose est définie par le Concile de Trente (sess. XXIV, can. 1); qui le nie, est hérétique. La même doctrine est enseignée par la tradition ecclésiastique et solidement fondée sur l'enseignement de S. Paul. Dans l'épître aux Ephésiens (v, 32), en effet, le mariage est présenté comme un *grand mystère*, à raison de son rapport au Christ et à l'Eglise. Or l'union du Christ à son Eglise tend tout entière à la sanctification de celle-ci (*Eph.*, v, 26-28). Si donc l'union du mari à sa femme en une seule chair (*Gen.*, II, 24 et *Eph.*, v, 31) tire toute sa grandeur de sa ressemblance à l'union du Christ et de son Eglise, ce ne peut être que parce qu'elle tend aussi à signifier et à produire une œuvre de sanctification. Si, d'ailleurs, le prêtre est consacré chef de la famille spirituelle par le sacrement de l'Ordre, n'est-il pas convenable que les fondateurs de la famille naturelle reçoivent, eux aussi, la quasi-consécration d'un sacrement? Et si les sacrements sont institués pour répondre à des besoins spéciaux de secours surnaturels, la vie du mariage, à raison de ses graves obligations, n'a-t-elle pas droit à un secours spécial?

Sans insister davantage, notons que, d'après la théologie catholique, le sacrement n'est pas un nouveau rite ajouté au mariage. Il s'identifie avec le contrat, auquel Jésus-Christ a attaché la signification de la grâce et a conféré le pouvoir de produire ce qu'il signifiait: le sacrement, c'est le contrat élevé en dignité, devenu signe et cause de la grâce.

Tout mariage entre baptisés est sacrement et possède en lui la vertu de conférer la grâce. Les ministres du sacrement sont les époux eux-mêmes: ils confèrent le sacrement en faisant le contrat, par l'échange du consentement mutuel. De là cette conséquence, que toute personne, qui contracte un mariage valide, administre et reçoit un sacrement; mais qui voudrait, par contre, d'une volonté prédominante, exclure le sacrement, ne ferait pas un contrat valide.

Le mariage des infidèles n'est pas un sacrement. Si deux infidèles mariés se convertissent, leur mariage précédent est-il élevé à la dignité et à l'efficacité de sacrement? Si un seul infidèle se convertit, ou si un fidèle, avec dispense, épouse une infidèle, y a-t-il sacrement pour la partie fidèle? Autant de questions librement débattues entre les théologiens.

2° Caractères du mariage chrétien. — A) Sa dignité. — Honnête dans son institution naturelle, et grand parce qu'il est l'exercice d'une faculté créatrice communiquée par Dieu à l'homme, parce qu'il a pour fin la propagation de l'espèce humaine, le mariage, aux yeux de l'Eglise catholique, a été encore ennobli par la présence de l'Homme-Dieu aux noces de Cana, par son élévation au rang de sacrement, par la relation du symbolisme que les Livres saints ou les Saints Pères lui ont marquée avec l'union du Christ et de l'Eglise: Ève, formée pendant le sommeil d'Adam, représente l'Eglise née du côté du Christ, nouvel Adam endormi sur la croix; le mari est le chef de sa femme, comme le Christ est le chef de son Eglise; le mari a le devoir d'aimer sa femme, comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle, etc.

Ainsi l'Eglise a défendu jadis le mariage contre les hérétiques ou manichéens, qui le condamnaient comme propageant un principe mauvais, la chair. Elle défend encore sa dignité contre ceux qui voudraient lui assigner une origine purement conventionnelle et en faire, dans les théories évolutionnistes, une forme raffinée et artificielle des accouplements libres et passagers des animaux.

Mais l'Eglise, si elle honore l'état conjugal, le place pourtant au-dessous de la *virginité* et de l'état auquel elle est liée. Pourquoi? Parce que l'état de mariage, forcément mêlé aux préoccupations d'intérêts terrestres, donnant une part très considérable à la vie des sens inférieurs, distrayant donc inévitablement de la vie supérieure, se propose comme but principal la propagation de la vie corporelle. La virginité, tout au contraire, s'élève au-dessus de ces intérêts, de cette vie des sens, pour se disposer et s'adonner exclusivement à la vie supérieure de l'esprit, et s'unir d'autant plus étroitement à Dieu, dans la contemplation, qu'elle est plus dégagée des préoccupations, des plaisirs et des biens terrestres.

Le *célibat* chrétien n'est pas seulement une condition de plus grande *perfection personnelle*, il est encore une condition de plus haute et de *plus large fécondité de la vie sociale*. La paternité et la maternité des âmes d'éducateurs et d'éducatrices, des âmes vouées à l'assistance de toutes les misères physiques et morales, vaut bien celle qui a pour terme la vie des corps; et, de plus, le cercle d'action du religieux et de la religieuse est d'autant plus étendu que nul devoir de famille propre ne l'attache à un foyer unique. Ceux-là peuvent s'occuper de toutes les familles, qui n'ont pas de famille à laquelle ils se doivent exclusivement.

B) Son unité. — La loi naturelle, d'elle-même, selon l'interprétation des théologiens catholiques, est

opposée à la polygynie. Celle-ci toutefois, par dispense divine accordée directement au peuple juif et indirectement étendue aux autres peuples, fut permise après le déluge, afin de favoriser le développement de la race fidèle. (*Deut.*, XXI, 15-16; cf. XVII, 17.)

Le Christ, en proclamant de nouveau la loi de la monogamie, ne fit donc que supprimer une dispense concédée à titre transitoire et ramener l'humanité à l'intégrale observance de la loi naturelle. Cette restauration de l'unité du lien conjugal ressort des textes évangéliques classiques (*Matth.*, V, 32; XIX, 9; *Marc.*, X, 11; *Luc.*, XVI, 18) : celui-là vit dans l'adultère qui, son premier mariage subsistant, prend une seconde femme. Ainsi que le remarque le Catéchisme du Concile de Trente (P. II, c. VIII, § 19), s'il était permis de prendre plusieurs femmes, on ne voit nullement pour quelles raisons on taxerait plutôt d'adultère celui qui prendrait une nouvelle femme, tout en renvoyant la première de sa maison, que celui qui en prendrait une seconde, tout en gardant la première.

Révoquée pour les fidèles, la polygynie l'est aussi pour les infidèles, puisque le Christ a parlé d'une manière générale et qu'il a voulu ramener le mariage à la perfection primitive de ses lois. Les documents émanés du S. Siège, en particulier les *Instructions* du S. Office (par exemple celles du 28 mars 1860), aussi bien que la pratique adoptée à l'égard des polygames convertis, ne laissent aucun doute sur ce point : si le premier mariage d'un infidèle a été valide, tous les mariages suivants sont tenus pour nuls.

C) **Indissolubilité.** — Nous avons vu dans quelle mesure l'indissolubilité du mariage est conforme à la loi naturelle. A celle-ci, historiquement, est venue s'ajouter, dès l'origine de l'humanité, une loi positive divine, formulée dans ces paroles d'Adam : « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair. » (*Gen.*, II, 24.) Ils ne seront donc pas plus divisés que n'est divisée la chair d'avec elle-même. C'est bien ainsi que le Christ l'entend. Quand les pharisiens lui demandent si l'homme peut répudier sa femme pour une raison quelconque, il les renvoie aux paroles citées de la Genèse, et il conclut : « Ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas. » (*Matt.*, XIX 6.)

Au début, donc, la loi naturelle et la loi positive sanctionnent l'indissolubilité dans une mesure et avec une force qu'il faut préciser ici. Quand l'Eglise catholique proclame le divorce contraire à la loi naturelle, elle entend enseigner que ni les conjoints eux-mêmes, ni aucune autorité civile, en vertu de son pouvoir propre, ne peuvent dissoudre le mariage. Elle ne prétend pas que le régime de l'indissolubilité est nécessaire au point que l'intervention divine n'y puisse rien changer. L'indissolubilité est requise, nous l'avons dit, à cause des intérêts de la race humaine, auxquels nuirait gravement le divorce, et que nul pouvoir humain n'a le droit de compromettre. Mais il n'est pas interdit à Dieu, dans un état social où en effet les dangers sont moins graves, et surtout sous le bénéfice d'une providence et de précautions spéciales, de confier à une autorité civile ou religieuse le pouvoir d'accorder le divorce en certains cas.

En réalité, Moïse, au nom de Dieu, accorde aux Juifs — et indirectement les autres peuples reçoivent même dispense — la faculté du divorce (*Deut.*, XXIV, 1-4). Le motif du divorce est assez indéterminé : *propter aliquam foeditatem*, quelque chose de repoussant. Malgré cette imprécision, grâce à la sévérité des mœurs et à l'influence des lois religieuses, les divorces paraissent avoir donné lieu à peu d'abus chez les Juifs. A l'époque où fut prêché l'Evangile, Schammaï et son école n'accordaient la faculté de divorcer que pour le cas d'adultère. L'école de Hillel, au contraire, l'accordait pour des raisons beaucoup plus nombreuses et plus légères. Mais au moment où les abus commencent à s'introduire, la concession accordée *propter duritiam cordis*, à cause de la dureté des mœurs, va être révoquée.

Le Christ ramène le mariage à la loi primitive et naturelle de l'indissolubilité. Il ne peut y avoir le moindre doute, si l'on consulte les textes de S. Marc (X, 14) et S. Luc (XVI, 18), ainsi que les Epîtres de S. Paul (*Rom.*, VII, 2, 3; I *Cor.*, VII, 10, 11) : le mariage ne se dissout que par la mort du premier conjoint et toute union contractée durant le premier mariage est un adultère.

Les deux passages de S. Matthieu, qui paraissent soulever des difficultés sérieuses, ne contredisent pas cette doctrine. Pour comprendre le texte du chap. V, 32, il faut de toute nécessité le situer dans son cadre, le *Discours sur la montagne*, ch. V-VII. Jésus y proclame, sous une forme qu'il semble parfois vouloir rendre paradoxale (relire en particulier les *Béatitudes*), la supériorité du nouvel idéal proposé et de la perfection morale, de la justice qu'il exige (V, 20) pour entrer dans le royaume des cieux. On a défendu aux anciens le meurtre, l'adultère (V, 27); Jésus défend, sous peine de châtiments sévères, de géhenne, de s'emporter contre son frère, de lui dire « raca », de l'appeler fou; il ordonne de s'accorder avec lui; il considère comme adultère celui qui regarde une femme avec convoitise. Il veut, non seulement qu'on évite le mal, mais même le danger, l'occasion de le commettre : « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi... » (V, 29). Et dans cette même pensée d'opposition, il parle du mariage. « Il a été dit : quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un acte de divorce. Et moi je vous dis : quiconque renvoie sa femme, hors le cas d'impudicité, la rend adultère; et quiconque épouse la femme renvoyée, commet un adultère. »

Veut-on traduire ce texte en ce sens-ci : « Quiconque divorce, en dehors du cas d'adultère — où cela demeure permis... », le verset 32 est en flagrante contradiction avec tout le contexte des ch. V-VII, avec tout l'esprit du discours sur la montagne : Jésus se ravale au rang du rabbin Schammaï qui accorde, avec son école, le divorce pour cause d'adultère.

Au contraire, la continuation de l'opposition, poursuivie comme à plaisir, entre les lois anciennes et nouvelles, exige à l'évidence l'abolition du divorce mosaïque, une restriction aussi absolue que possible dans la loi de l'indissolubilité. La pensée complète du nouveau Maître pourra s'exprimer ainsi : « Et moi, je vous dis : Non seulement, il ne sera pas question d'acte de *divorce*, mais tout *renvoi* de la femme est défendu, parce que la renvoyer (hors le cas où, étant déjà adultère, elle n'a plus rien à perdre), c'est la vouer à l'adultère. Quiconque, il n'y a pas ici d'exception, épouse la femme renvoyée, commet un adultère. » Jésus enveloppe donc dans une même réprobation et le divorce et la simple séparation de corps, ne permettant celle-ci que dans le cas d'adultère.

Ainsi l'exigent les oppositions que Jésus poursuit après avoir parlé du mariage : à côté de l'ancienne défense de se parjurer, nouvelle défense de jurer : « Ne dites plus : œil pour œil..., mais si on vous frappe sur la joue droite, présentez l'autre joue... Ne vous contentez pas d'aimer vos amis et de haïr vos ennemis, mais aimez vos ennemis... »

Le second passage de S. Matthieu (xix, 3-11) montre que tel a été parmi les auditeurs de Jésus le sens donné à ses paroles. A la manière dont les Pharisiens l'abordent, on voit qu'ils cherchent à le mettre en opposition avec lui-même ou avec la loi de Moïse, suivant qu'il accordera le divorce ou qu'il le proscrira. Ils demandent : « Est-il permis de répudier sa femme pour quelque motif que ce soit? » Jésus rappelle la loi originelle : Dieu a fait l'homme et la femme distincts par le sexe, donc êtres incomplets, mais qui, dans le plan divin, doivent, pour constituer un principe unique de génération, s'unir physiquement jusqu'à former un être complet, unique, une seule chair. Ainsi donc l'homme se séparera moralement de la société de ses père et mère, pour s'attacher à sa femme, devenir une même chair avec elle et constituer un nouvel être moral, une nouvelle famille. Cette union que Dieu a instituée, que l'homme ne la rompe point par le divorce.

Les Juifs ne manquent pas d'objecter la loi de Moïse sur l'acte de divorce. A quoi Jésus répond : « C'est là une exception accordée par Moïse à votre malice; mais il n'en était pas ainsi à l'origine. Ma loi, la voici : Celui qui renvoie sa femme, si ce n'est pour impudicité, et en épouse une autre, commet un adultère; et celui qui épouse une femme renvoyée, se rend adultère. » (v, 9.)

Ce second passage, on le voit, renferme la même difficulté textuelle que celui du ch. v. Cette difficulté se résout de façon vraiment plausible et satisfaisante par les remarques suivantes : 1° Le ch. xix s'éclaire tout naturellement par le ch. v du même auteur : la similitude matérielle des deux passages impose la similitude d'interprétation. — 2° Ici encore Jésus souligne l'opposition entre la loi de Moïse comportant le divorce et, d'autre part, la loi primitive qu'il veut rétablir, avec l'indissolubilité. Une exception ferait cadrer sa loi avec l'interprétation de Schammaï et ôterait aux Pharisiens toute raison de discuter avec lui. — 3° Les disciples donnent bien ce sens sévère à la pensée du Christ, puisqu'ils s'écrient: « Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, il vaut mieux ne pas se marier » ; ce qu'ils n'auraient pas dit, s'ils eussent entendu renouveler simplement l'interprétation de Schammaï (v, 10). — 4° Cette interprétation est pleinement conforme aux textes absolument clairs et décisifs de S. Marc, de S. Luc et de S. Paul, *ll. cc.*

Qu'il soit permis d'ajouter un témoignage non suspect de partialité, en faveur de l'interprétation traditionnelle de l'Eglise. M. Loisy juge la promulgation de la totale indissolubilité si certaine, qu'il croit — à tort — devoir regarder comme ajoutée par l'auteur du premier Evangile l'incise *hors le cas d'impudicité*, parce qu'elle lui paraît en contradiction avec la pensée évidente du Maître dans le *discours sur la montagne*. « Il est, dit-il, très remarquable que, dans les passages parallèles des deux autres synoptiques, aussi bien que dans S. Paul, l'exception d'adultère n'est pas mentionnée. Cette circonstance confirme l'idée d'une interpolation rédactionnelle, que suggère déjà le texte de Matthieu, considéré en lui-même. Etant donné le point de vue où Jésus se place, une exception à la règle qu'il promulgue ne peut être admise, et elle n'a pu appartenir même à la première rédaction du discours. » (*Les Evangiles synoptiques*, t. I, p. 579.) Un peu plus bas, dans cette double pensée de l'indissolubilité sans exception proclamée par Jésus et de l'interpolation d'une incise, il écrit encore : « L'Eglise catholique, en refusant d'admettre aucun cas de divorce, a maintenu le principe établi par Jésus, et il importe assez peu qu'elle n'ait pu le faire qu'en sacrifiant le sens historique des passages où Matthieu traite la question. » (*Op. c.*, p. 580.)

Enfin, le meilleur garant du sens des passages cités, c'est l'interprétation et le sentiment pratique de l'Eglise primitive, ainsi que le témoignage de la littérature ecclésiastique, à partir des premiers temps du christianisme. On a connu l'incidente de S. Matthieu et cependant, à part quelques très rares textes ou faits sérieusement opposables, et où l'infaillibilité n'a rien à voir, la tradition écrite ou vécue apparaît très catégorique et moralement unanime en faveur de l'indissolubilité (Voir Desmet, *De Sponsalibus et Matrimonio*, n. 200).

L'Eglise proclame donc l'indissolubilité du mariage au regard des conjoints eux-mêmes. S'il s'agit du mariage consommé entre chrétiens, elle tient cette indissolubilité pour absolue. En dehors de ce cas, qui ne souffre pas d'exception, le lien conjugal peut être rompu pour de graves raisons, sur l'intervention de l'autorité ecclésiastique. Indiquons rapidement l'économie de ce pouvoir, confié par le Christ à son Eglise.

Tout d'abord, il importe de ne pas confondre avec la rupture du lien conjugal la déclaration de nullité, la constatation officielle que le mariage n'a jamais existé, pour faute de vrai et légitime consentement, ou pour cause d'incapacité absolue ou relative, etc. Il y a des mariages nuls, comme il y a des actes civils nuls, pour vice de forme, etc.

Il y a cependant de vrais cas de rupture de lien. Une première série est ce qu'on appelle le *cas de l'Apôtre*, ou le *privilège paulin*, parce que S. Paul en a fait la promulgation et que, dans sa teneur, il constitue un privilège en faveur de la foi chrétienne. Le mariage entre infidèles, valide et même consommé, est dissous de plein droit lorsque, une des deux parties ayant reçu seule le baptême et l'autre partie dûment interrogée se séparant d'elle, c'est-à-dire persistant dans son infidélité et se refusant à une cohabitation paisible, la partie convertie contracte un nouveau mariage. (I *Cor.*, vii, 12-15.)

Il y a encore rupture de lien conjugal lorsque, après un mariage conclu entre fidèles, mais avant la consommation, une des deux parties entre en religion, dans un Ordre régulier, et y fait la *profession solennelle*. Le privilège paulin avait été accordé par le Christ, ou par l'Apôtre au nom du Christ, en faveur de la foi; celui-ci est accordé par l'Eglise, de par l'autorité reçue du Christ, en faveur de l'état de perfection embrassé dans la vie religieuse.

Dernière série de cas. Le mariage des fidèles légitimement conclu et pleinement valide, mais *non encore consommé*, peut être, pour de graves raisons, dissous par l'autorité suprême que le S. Siège tient de son Fondateur. L'Eglise se reconnaît clairement cette puissance et l'exerce, en fait, au moins depuis le xve siècle.

La raison qui rend possibles ces exceptions à la loi de l'indissolubilité, est que, seule, l'union consommée entre chrétiens réalise dans toute sa plénitude le symbolisme qui la fait comparer à l'union du Christ avec son Eglise. Et parce que, dans cette union des chrétiens, se réalise parfaitement cette mystérieuse ressemblance, les théologiens et les canonistes catholiques tendent à reconnaître à l'Eglise le même pouvoir sur le mariage des infidèles, consommé avant, mais non après la conversion de l'un d'entre eux ou même des deux. L'Eglise d'ailleurs use si sagement de ses pouvoirs que nul n'a jamais songé à lui attribuer une influence dissolvante sur le mariage.

3° **Législation du mariage chrétien.** — Le mariage chrétien est un sacrement institué par le

Christ. A ce titre, l'Eglise n'a garde de toucher à ce qui constitue la substance du sacrement. Mais celui-ci, par ailleurs, est identifié avec le contrat entre chrétiens : c'est le *contrat élevé*. Or, d'une part, il est nécessaire, on l'a vu, que ce contrat, ayant une existence et une portée sociales, soit réglementé par l'autorité sociale. D'autre part, Jésus-Christ, en établissant que le contrat revêtirait la dignité et l'efficacité du sacrement, n'a prétendu que sanctifier ce contrat légitime et valide, et nullement en déterminer lui-même les conditions de validité et de légitimité. Ce soin demeure confié à l'Eglise : à elle de régler les formalités du contrat, de préciser les capacités ou les incapacités des contractants. C'est le fondement du pouvoir de constituer des *empêchements* du mariage : les uns, *dirimants*, qui le rendent invalide; les autres, *prohibants*, qui le rendent illicite, sans toucher à sa valeur.

De ces empêchements, les uns sont imposés par le droit naturel, à tel point que nulle autorité ne peut y toucher, pour les supprimer ou en dispenser dans un cas particulier : tels sont l'impuissance, le défaut de consentement, l'erreur sur la substance du contrat ou sur la personne même du contractant, etc. D'autres sont une conséquence de la législation primitive, rétablie par le Christ : ainsi l'incapacité de contracter un second mariage, tant que subsiste le premier lien conjugal. D'autres enfin sont d'institution purement ecclésiastique. Telles sont la plupart des incapacités créées à raison de la consanguinité, à raison de l'affinité légale ou spirituelle, des vœux solennels de chasteté ou des ordres sacrés, la nullité pour défaut de certaines conditions de publicité. Mais que leur origine soit divine ou ecclésiastique, qu'ils soient simplement prohibants ou dirimants, tous ces empêchements ont un caractère commun : ils sont puissamment fondés en raison, ou sur la nature du contrat, ou sur les lois de la vie même physique, ou sur les lois qui garantissent l'ordre social, sur de hautes convenances naturelles, sur la sécurité des familles, sur les intérêts moraux et religieux des conjoints.

Une question se pose ici : que deviennent, *en face du mariage chrétien*, les droits assez étendus que l'on a reconnus à *l'Etat* civil sur le mariage des non-chrétiens?

Celui-là, comme celui-ci, touche à des intérêts civils ou sociaux dont la garde appartient en propre à l'Etat, et sur lesquels l'Eglise n'élève aucune prétention. Que l'Etat exige des conjoints notification et enregistrement des mariages conclus; qu'il sanctionne de son pouvoir le contrat et lui assure ses effets dans le for civil; qu'il ordonne ce qui regarde les régimes successoraux au point de vue des biens et des titres et, en général, tout ce qui est du domaine purement civil, c'est son droit. Mais qu'il laisse à l'Eglise tout ce qui met en cause la valeur même du lien conjugal ou les effets moraux et sociaux, qui en sont une conséquence immédiate et nécessaire. A elle donc, par sa législation, de régler les formalités de la célébration du mariage requises pour la valeur; d'établir les divers empêchements; de garder en main, dans les limites de son pouvoir divin, l'économie de l'indissolubilité du lien, de la séparation conjugale. A elle de prononcer, en juge souverain, sur la validité ou la nullité du lien, sur les causes de rupture ou de séparation, etc.

Sans doute, la plupart de ces points ne sont pas indifférents aux intérêts, même civils, de la société naturelle. Mais la question ne se résout point par cette seule considération. Quand il s'agit de mariage chrétien, il faut se souvenir que, le contrat étant identifié au sacrement, l'Etat ne peut atteindre le premier sans porter une main sacrilège sur le second et sans entreprendre sur l'administration des sacrements ; que, pour mixte que soit cette matière, elle est, par ordre de dignité, avant tout religieuse et sacrée et que, comme telle, elle appartient en premier lieu à l'autorité religieuse; qu'elle doit lui appartenir exclusivement, sous peine d'être l'objet de perpétuels conflits — une puissance déclarant nulle telle union que l'autre déclarerait valide, la première regardant comme criminelles des relations que la seconde tiendrait pour légitimes et obligatoires, etc.

L'Etat peut d'ailleurs s'en remettre à l'Eglise pour la bonne ordonnance du mariage. Et puis, s'il a des intérêts occasionnels à faire valoir, « l'Eglise, dit Léon XIII, est toute prête à se montrer accommodante et condescendante en tout ce qui est compatible avec ses droits et ses devoirs. Aussi, dans ses lois sur le mariage, elle a toujours tenu compte de l'état et des conditions des peuples, n'hésitant pas, quand il y avait lieu, à adoucir sa propre législation. » Elle ne demande, c'est encore Léon XIII qui parle, qu'à poursuivre sa tâche dans « l'union, la concorde et une sorte d'harmonie. » (Encycl. *Arcanum*.)

4° Attaques contre l'Eglise à l'occasion du mariage. — La discipline matrimoniale et l'exercice des droits et devoirs de l'Eglise en cette matière ont été l'objet d'attaques plus ou moins grossièrement erronées. Examinons-en quelques-unes.

a) *Divorces de complaisance*. — On reproche parfois à l'Eglise des *annulations* ou des *divorces*, accordés par complaisance ou à prix d'argent.

Réponse : 1) Si l'Eglise avait eu des raisons de se montrer complaisante, c'est assurément envers les souverains qu'elle avait tout intérêt à gagner. Or elle a été inexorable envers ceux dont la cause était inique. Il n'y a qu'à étudier, dans l'histoire, la conduite de Nicolas Ier envers Lothaire, d'Urbain II et Pascal III envers Philippe II de France, de Clément VII et de Paul III envers Henri VIII d'Angleterre, de Pie VII envers Napoléon Ier. (Voir, plus haut, l'art. Divorce des princes.)

2) Quant on parle d'annulations, il faut bien distinguer les causes dont il s'agit.

Les ruptures de lien par usage du *privilège paulin* se font dans les pays de missions, à peu près exclusivement, et sans frais. On sait que les missionnaires assistent leurs fidèles, plutôt qu'ils n'en sont assistés : donc aucune complaisance à redouter pour cause de vénalité.

Les causes de *déclaration de nullité* se jugent d'ordinaire, en première instance, dans les cours diocésaines. En cas de doute ou d'appel, elles sont portées à Rome. Dans les cours épiscopales, les juges sont tenus par serment de juger selon leur conscience. Si la sentence ne semble pas équitable, ou si le cas paraît simplement douteux, le défenseur du lien matrimonial *doit d'office* et en conscience faire appel à un nouveau jugement, ou recourir à Rome. Les parties intéressées ont ce même *droit*.

A Rome, quel rôle peut jouer la complaisance, puisque les juges ne connaissent pas leurs clients ? Quel rôle peut jouer l'argent, puisqu'il ne revient aucun émolument aux juges, quelle que soit la sentence ? En dehors des frais de chancellerie, pour la rédaction et l'expédition des actes, il n'y a de payés que les avocats des plaideurs. Les tarifs ont été renouvelés par une *Loi propre de la Rote et de la Signature Apostolique*, en date du 29 juin 1908. On peut en voir le détail dans les *Acta Apostolicae Sedis*, n° 1, 1er janvier 1909, p. 34. On constatera que, sans condamner ses employés à mourir de faim,

l'administration de la justice ecclésiastique est plus économique que celle de la justice civile. D'ailleurs, que les avocats soient plus ou moins empressés ou habiles, cela n'a qu'une très médiocre influence sur le résultat final du procès. Le tribunal est trop averti et trop incrédule, ou, si l'on veut, trop critique, pour s'en laisser imposer.

Enfin les causes matrimoniales sont, comme on dit, des *causes favorables :* dans le doute, on doit toujours admettre la validité du mariage ; il faut, pour prononcer une sentence de nullité, une vraie certitude.

La seule catégorie de causes qui atteigne le lien conjugal existant, c'est celle des *ruptures de mariage valide, mais non consommé.* Ces causes sont toutes déférées à Rome, parce que le Souverain Pontife accorde ces dispenses, de son autorité suprême. D'après une statistique prise à Rome même, pour les dernières années, la moyenne annuelle des causes soumises à la Congrégation des Sacrements, pour l'univers entier, atteint la centaine environ. Or, en 1910, cinquante et une sentences ont été rendues. Sur ce chiffre, il y a eu 38 dispenses accordées, 6 ont été refusées, parce que la non-consommation n'était pas assez établie ; 7 causes ont été différées pour supplément d'informations. Sur les 38 cas de dispenses, quatre fois on a défendu à l'un des conjoints de se remarier sans permission, parce qu'il y avait soupçon grave d'impuissance absolue ou relative.

Il est juste en effet d'observer que souvent on recourt à la dispense *super non consummato,* parce que l'impuissance n'est pas assez nettement prouvée pour que l'on puisse en conscience prononcer la nullité. Malheureusement les cas d'impuissance dont le vice est la cause deviennent tous les jours plus fréquents.

b) *Frais de dispenses.* — Les reproches adressés à l'Eglise portent, pour une large part, sur les taxes exigées des futurs époux, quand ils demandent dispense de quelque empêchement qui s'oppose à leur mariage. La meilleure réponse, ce sont les faits et les chiffres. Voici les tarifs anciens, tels qu'ils subsistent encore après la Const. *Sapienti consilio* (29 juin 1908). Et d'abord, un mot sur les diverses *catégories* de taxes.

α) La *composition* (*compositio* ou *componenda*) est une somme d'argent payable pour être employée en bonnes œuvres, à l'occasion des dispenses, et établie d'après des règles fixes. La composition a parfois le caractère d'une peine ou amende, imposée pour la faute qui a occasionné la demande de dispense. Plus souvent, elle est une aumône destinée à une bonne œuvre, et nullement au profit personnel du supérieur qui dispense. Elle peut aussi avoir pour but de suppléer à l'insuffisance des motifs allégués. Si elle avait, en outre, le résultat, sans nuire aux cas dignes d'intérêt, de diminuer le nombre des demandeurs qui invoquent trop aisément des faveurs contraires à la loi, qui pourrait s'en plaindre ?

β) La *taxe* est une somme à verser pour les honoraires des employés et les frais de chancellerie.

γ) Des *frais* supplémentaires sont dus d'ordinaire pour les dépenses postales et pour l'*agent*, si on recourt à un intermédiaire, en vue de procurer à Rome l'expédition de l'affaire.

Voici maintenant les *chiffres*, établis d'après les diverses catégories de demandeurs :

1°) Pour les *indigents*, on n'exige ni composition ni taxe. La dispense est gratuite.

2°) Pour les *pauvres* (*vere pauperes*), pas de composition à verser, mais seulement une taxe de 30, 20 francs, ou moins encore.

3°) Pour les *gens de médiocre condition* (*fere pauperes*), à la taxe des pauvres on ajoute une composition de 10 francs.

4°) Pour les *riches*, taxe et composition sont variables, en principe, d'après la nature des empêchements et les richesses. En pratique, on accepte ce que les évêques croient pouvoir demander à la bonne volonté de leurs diocésains, 100, 50, 25 francs, ou moins encore.

Tels sont les tarifs officiels pour les dispenses au for externe, accordées autrefois par la Daterie, aujourd'hui par la Congrégation des Sacrements.

La Pénitencerie, qui avait et qui garde les dispenses pour le for interne, ne demande ni composition ni taxe. Si on emploie l'intermédiaire d'un *agent*, ses honoraires sont de 3 francs, ou moins, ou même nuls. Pour les pauvres, on n'exige pas même les frais de poste.

La Propagande accordait gratis à ses sujets les dispenses demandées; étaient seuls à couvrir les frais de poste.

Le S. Office dispensait sans imposer aucune composition; il se contentait d'une taxe de 9 francs pour frais de chancellerie. Aucune taxe n'était demandée aux indigents. L'agent, si on recourait à lui, pouvait réclamer 5 francs.

Les tarifs existent dans les règlements, mais la pratique reste depuis longtemps, ou depuis toujours, en dessous des règlements écrits. En réalité, il est fort rare que le plein tarif soit acquitté. Les évêques indiquent eux-mêmes ce que la bonne volonté de leurs fidèles peut supporter. Les offrandes libres (*offerte*), faites par des personnes riches, s'élèvent souvent au total de 16, 10 francs. En cas de refus ou de mauvaise volonté, tous frais sont supprimés et l'évêché acquitte les frais de poste. Assurément, peu de gouvernements civils se montrent aussi accommodants dans la perception des impôts. [Sur les dispenses en général, voir l'art. DISPENSES.]

c) Le *congrès.* — Le congrès est un abus réel, auquel a donné lieu une nécessité indépendante de la volonté de l'Eglise : la nécessité de constater l'impuissance d'un conjoint, avant de prononcer la nullité du mariage. Il y a impuissance lorsqu'un des conjoints, pour des raisons qui tiennent généralement à un vice organique, est incapable d'exercer les actes essentiels du mariage. En cas d'impuissance antérieure au mariage et perpétuelle, l'objet du contrat faisant défaut, le mariage est nul de plein droit naturel.

La justice et la moralité exigent que déclaration authentique soit donnée de la nullité, afin que la partie non impuissante soit libérée d'une vie de seule apparence conjugale, et puisse contracter un vrai mariage. Mais une telle déclaration n'est faite à bon escient que sur preuve de la non-consommation et de l'incapacité de consommer le mariage. De là la nécessité d'une enquête, apte à obtenir une preuve décisive. Cette enquête, d'après les dispositions du droit commun ecclésiastique, comprenait : 1° le témoignage juré des conjoints; 2° la déposition, sous la foi du serment, de divers témoins, les uns rapportant ce qu'ils savent de la non-consommation ou de l'impuissance, les autres — *testes credulitatis vel septimae manus* — se portant garants de la créance due aux dires des époux ; 3° un examen de la conformation et de l'état des organes de l'un, ou des deux mariés. Selon le droit canonique, le mari doit être examiné par deux médecins; la femme, par deux matrones ou sages-femmes, habiles et honorables. Le juge ecclésiastique n'intervient que pour choisir les médecins et les matrones, et pour prononcer sa sentence, d'après les rapports qui lui sont présentés. C'est à peu près le rôle des juges civils

dans les Etats dont le code admet l'empêchement d'impuissance.

En quoi consista l'*abus?* En ce que, dans diverses officialités diocésaines et dans certains tribunaux civils, les juges voulurent que l'examen des organes fût précédé immédiatement d'une tentative de consommation du mariage — *congressus* — constatée par ceux-là mêmes qui devaient ensuite procéder à l'examen, par les médecins et les matrones. Y eut-il vraiment *congressus* en public, sous les yeux des témoins? Il ne semble pas. CABASSUT, qui donne les détails de la procédure (*Juris canonici theoria et praxis*, l. III, c. xxx, n. 6), rapporte que, dans la chambre même où les époux se trouvent « in lecto cortinis circumvallato », au moment de l'épreuve, se tiennent seules les matrones et les sages-femmes; les médecins sont dans une chambre voisine. Après épreuve, l'examen de la femme est fait par les femmes; celui du mari, par les hommes. De son côté, SOUHIER, président du Parlement de Dijon, écrit dans son *Traité de la dissolution du mariage pour cause d'impuissance* : « On ne peut nier que la pudeur ne soit alarmée au seul nom de « congrès ». L'idée que s'en forment la plupart des gens augmente encore l'horreur qu'on en a naturellement. Ils se figurent que les mariés sont exposés à cette épreuve en présence de témoins à la façon des cyniques et, sur cela, on ferme les oreilles à tout ce qui peut servir de justification à cette procédure. »

Procédure condamnable, point de doute, mais qui ne semble pas cependant avoir atteint le degré d'odieux qu'on lui a parfois attribué.

Du reste, à qui incombent les responsabilités?

En faveur du congrès, on a pu produire quelques rares textes de canonistes, qui le tenaient pour acceptable, parce qu'il leur paraissait nécessaire (Cf. SANCHEZ, *de Matrimonio*, l. VII, d. 109, n. 15). On ne peut apporter aucune loi, aucune instruction émanée de Rome. L'abus, car abus il y eut, a été de courte durée, puisqu'on ne le constate guère que dans la seconde moitié du XVIe siècle et qu'il disparaît dans la dernière partie du XVIIe siècle. De plus, il a été très localisé. On ne le constate qu'en France, et encore dans quelques provinces, « in quibusdam Galliae provinciis », dit CABASSUT, *l. c.*; il est d'ailleurs le fait, à la fois, des tribunaux civils et ecclésiastiques, dans une proportion qu'il est impossible de déterminer. Enfin, et les réclamations et la réaction effective ont commencé à peu près aussitôt que l'abus s'est répandu. Sanchez, *l. c.*, cite l'appréciation de SOTO, qu'il fait sienne : « Il est souverainement honteux de recourir à des témoins oculaires » (turpissime adhiberi testes oculatos). Pour son compte, il qualifie la pratique de « absolument honteuse et contraire à l'honnêteté naturelle... Aussi je la déclare illicite. » (Res turpissima et omnino honestati naturali adversa... Quare nec id licitum esse judico.) Il fait d'ailleurs observer, *l. c.*, que « il n'y a aucun texte qui ordonne cette pratique ». (Nec est textus id jubens.)

Le Parlement de Paris supprima cette procédure, par arrêt du 18 février 1677; mais déjà les juges ecclésiastiques d'Arles, vers 1640, avaient refusé, à une femme qui la réclamait, l'épreuve du congrès; et le Parlement d'Aix leur avait donné raison contre l'appelante. Le Parlement de Grenoble, d'après Cabassut, avait aussi rejeté cette épreuve, et diverses officialités ecclésiastiques en agissaient de même. Cf. CABASSUT, *l. c.*; voir ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, t. II, pp. 275-284. Paris, Larose, 1891.

d) Casuistique du mariage. — On reproche enfin à l'Eglise sa casuistique du mariage, soit dans les livres et l'enseignement, soit au confessionnal. Il y a, prétend-on, une offense à la nature et aux bonnes mœurs à faire étudier au futur prêtre des matières dont le détail est, pour lui, inconvenant et dangereux. Il est encore plus criminel de lui faire traiter, au confessionnal, des sujets sur lesquels leur caractère absolument intime devrait même lui interdire d'arrêter sa pensée.

Triste nécessité, convenons-en, pour le prêtre librement voué à la chasteté, que d'arrêter sa pensée, au cours de ses études, sur des sujets si opposés à ses goûts personnels et à ses obligations les plus impérieuses. Mais il est de son devoir professionnel d'étendre ses connaissances aussi loin que s'étend le bien et le mal. Parce qu'il représente, au confessionnal, le souverain Juge auquel rien n'est caché, il est lui-même juge de toute faute, si intime qu'elle puisse être. Et pour pouvoir juger, il doit pouvoir, en toute action humaine, discerner le bien et le mal. Or qui oserait nier que l'usage du mariage, à raison des intérêts engagés — la vie ou la mort de la race humaine — soit sous la dépendance de la loi morale? Qui a l'esprit chrétien, doit comprendre ce caractère de la vie conjugale et les conséquences qui en découlent pour le tribunal de la pénitence. Qui n'est pas chrétien, s'il veut être vrai et juste dans son appréciation de la conscience du prêtre, doit se mettre au point de vue chrétien et s'y tenir dans ses jugements. Il faut encore observer, si on ne veut pas avoir deux poids et deux mesures, que le médecin du corps, et dans ses études et dans l'exercice de ses fonctions, a une autre manière que le prêtre de franchir, dans la pratique, les limites de la vie intime.

On peut pourtant admettre sans difficulté que certains auteurs de morale ont poussé jusqu'à une minutie exagérée le souci d'être complets et précis. Quand on sait, par ailleurs, ce que fut leur vie privée de prêtres ou de religieux, on ne peut, sans injustice évidente, voir dans ces exagérations une débauche raffinée d'imagination morbide. De bonne foi, on n'y peut trouver qu'un manque de mesure qui nous choque, à cause de nos habitudes de réserve plus grande. Cet excès s'explique peut-être, de leur part, précisément par ce fait que leur indifférence et leur détachement, en ces matières, leur assurait plus de liberté d'esprit : *omnia munda mundis.*

Quant au prêtre, s'il cherche à être précis et complet dans ses études, c'est afin de pouvoir être plus sobre de paroles dans son ministère. Mieux il saura ce qu'il doit savoir, plus il lui sera possible d'être réservé, puisqu'il comprendra à demi-mot, ou qu'il devinera, ce qu'on insinue à peine. Sa conscience lui fait un devoir d'être d'autant plus chaste dans sa manière de traiter un sujet, que celui-ci l'est moins. Pour le détail et pour la rigueur de l'enquête, lorsqu'elle est nécessaire, il doit toujours avoir présente à l'esprit cette règle formulée par S. ALPHONSE : « Mieux vaut rester souvent en deçà des justes limites, que de les dépasser une seule fois. »

Sur cette objection que le confesseur, pour remplir son rôle de juge, doit intervenir dans l'intimité même de la vie conjugale, outre ce qui vient d'être dit, voir plus haut l'art. de M. TAUDIÈRE sur la FAMILLE, col. 1882.

BIBLIOGRAPHIE. — Abram, *L'Evolution du mariage*, Paris, 1908. — Castelein, *Droit naturel*, Namur, 1903. — Gasparri, *Tractatus canonicus de Matrimonio*, Paris, 1892. — Hergenroether-Hollwech, *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts*, Fribourg-Br., 1905 — Meyer, *Institutiones juris naturalis*, Fribourg Br., 1900. — Monsabré, *Le Mariage*, Paris, 1899. — Palmieri, *De Matrimonio christiano*, Rome, 1880.

— Sanchez, *de Matrimonio*, Anvers, 1620. — Wernz, *De Matrimonio*, Rome, 1904. — Boeckenhoff, *Die Unaufloeslichkeit der Ehe*, Munich, 1908. — Bonomelli, *Il Divorzio*, Rome, 1910. — De Smet, *De Sponsalibus et Matrimonio*, Bruges, 1911. — Didon, *Indissolubilité et Divorce*, Paris, 1880. — Heuser, *De Potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimoniis soli Ecclesiae propria*, Louvain, 1853. — Melata, *De Potestate qua matrimonium regitur*, Rome, 1903. — Mercier, *Les devoirs de la vie conjugale*, Lettre pastorale de 1909. — Pisani, *Les nullités de mariage*, Paris, 1906. — Bebel, *La Femme dans le passé*, Paris, 1891. — Dessaules, *Les Erreurs de l'Eglise en droit naturel et canonique sur le mariage et le divorce*, Paris, 1894. — Esmein, *Le Mariage en droit canonique*, Paris, 1891. — Fonsegrive, *Mariage et union libre*, Paris, 1904. — Joly, *La crise du mariage* (le Correspondant de 1902, janvier). — Le Roy, *La Religion des Primitifs*, Paris, 1909. — Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, Paris, 1908-10. — Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, Paris, 1895. — Basdevant, *Des Rapports de l'Eglise et de l'Etat dans la législation du mariage*, Paris, 1900. — Coulon, *Le Divorce par consentement mutuel, sa nécessité, sa moralité*, Paris, 1902. — Jacquart, *Essais de statistique morale*, Bruxelles, 1909. — Laurent, *La Répudiation et le Divorce par consentement mutuel*, Paris, 1904. — P. et V. Margueritte, *Les deux Vies* ; *l'Élargissement du Divorce*, Paris, 1902. — Morizot-Thibault, *La Femme et le Divorce*, Réforme sociale, a. 1901. — Peytel, *L'Union libre devant la Loi*, Paris, 1905. — P. Bourget, *Un Divorce*, Paris.

P. Castillon, S. J.

MARIE, Mère de Dieu.

I. Marie dans l'Ecriture sainte. 1° *Ancien Testament* ; 2° *Nouveau Testament.*

II. Marie dans l'ancienne tradition patristique.
- 1° *Tradition anténicéenne.*
- 2° *Du Concile de Nicée* (325) *au Concile d'Ephèse* (431).
  - A. *Eglise grecque : saint Athanase ; saint Epiphane.*
  - B. *Eglise syriaque : saint Ephrem.*
  - C. *Eglise latine : saint Jérôme ; saint Ambroise ; saint Augustin.*

III. Principales prérogatives de Marie.
- 1° *Maternité divine.*
- 2° *Virginité perpétuelle.*
- 3° *Sainteté éminente.*
- 4° *Immaculée Conception.*
- 5° *Assomption corporelle.*
- 6° *Intercession universelle.*

Nous lisons dans l'Evangile que les Mages, venus d'Orient à Bethléem, au berceau du Roi nouveau-né, « trouvèrent l'enfant avec Marie sa mère » (*Matt.*, ii, 11). Comme ces prémices de la gentilité, tous ceux qui, au cours des siècles, vinrent à Jésus, ne devaient le trouver qu'avec Marie. En effet, la religion du Christ assigne à la Vierge-mère une place de choix, à laquelle la place d'aucune autre pure créature ne se peut comparer. C'est que, par ses relations intimes avec le Fils de Dieu, Marie s'élève incomparablement au-dessus de tous les hommes et de tous les anges. La dignité de *Mère de Dieu*, qui lui appartient au sens propre, appelle d'autres privilèges glorieux, que l'Eglise propose à notre foi, et lui donne droit à notre spécial hommage. Et ce n'est pas tout : en même temps qu'elle touche, par sa maternité, à l'ordre divin, Marie couvre de sa puissance l'humanité tout entière ; elle remplit un rôle essentiel dans le dessein de la Rédemption et dans l'économie de notre salut. Mère du Christ selon la nature, elle est encore, selon la grâce, mère de tous les chrétiens, qu'elle enfante à la vie surnaturelle.

Méconnaître la grandeur de Marie, c'est à la fois faire affront à Jésus et blesser, en un point particulièrement sensible, la pureté de la religion chrétienne.

En toute justice et vérité, la dignité transcendante de Jésus commande qu'on honore sa mère ; et ceux qui font difficulté de le reconnaître peuvent être légitimement soupçonnés de n'avoir pas bien compris Jésus ; car c'est une loi de nature que le mérite des enfants rejaillisse sur les parents. Elle avait bien raison, cette femme de l'Evangile qui, entendant la parole de Jésus, s'écriait : « Bienheureux le sein qui vous a porté et les mamelles qui vous ont nourri ! » (*Luc.*, xi, 27.) Donc, à qui se scandalise des témoignages de la piété chrétienne envers Marie, on doit dire d'abord : étudiez Jésus [voir article Jésus Christ]. Mais une réponse aussi générale ne saurait suffire à qui veut apprécier rigoureusement les titres de Marie à nos hommages.

En fait, la dévotion des fidèles envers Marie a toujours été croissant dans l'Eglise, à mesure que l'enseignement des docteurs et les définitions du magistère infaillible mettaient en meilleure lumière ses glorieuses prérogatives. Mais l'hérésie n'a pas plus épargné la Mère que le Fils, et le rationalisme à tous les degrés se scandalise du culte dont elle est l'objet, comme d'une renaissance de l'idolâtrie, ou du moins comme d'une excroissance fâcheuse sur le tronc de la religion catholique. Ce reproche, souvent résumé dans le nom barbare de Mariolatrie, fera l'objet d'un article spécial. Présentement, nous nous attacherons à établir les fondements positifs du culte rendu à Marie.

Il est juste de reconnaître que, si la Mère du Verbe incarné eut, dès l'origine du christianisme, sa place marquée au centre du dogme, l'avènement de son culte fut plus tardif. Il semble qu'on puisse, sans trop de présomption, indiquer la raison providentielle de cette différence. Le christianisme naissant avait tout d'abord à conquérir le monde, en lui faisant accepter cette donnée nouvelle, scandaleuse même pour la raison humaine : le mystère du Verbe incarné. Non pas une de ces éclosions mythiques familières à l'imagination des anciens Hellènes ; non pas une de ces apothéoses de héros qui avaient achevé de peupler leur panthéon, en y introduisant l'élite de l'humanité passée ; mais l'apparition, dans une chair mortelle, du Dieu trois fois saint, créateur de l'univers. C'était là beaucoup de nouveauté. Il fallait, avant tout, que le monde s'accoutumât à vénérer, sous les traits d'un homme, le Fils de Dieu, consubstantiel à son Père. Aussi la figure de Jésus Christ remplit-elle toute la révélation du Nouveau Testament. Le Père était déjà révélé ; le Saint Esprit demeure à l'arrière-plan. Plus tard, quand tout danger de confusion avec le polythéisme est conjuré, le mystère de la Trinité divine obtient, dans les écrits des Pères, le relief qui lui est dû. Alors aussi, le personnage de Marie sort de la pénombre : après le Concile de Nicée, après la lumière décisive faite sur la divinité de Jésus Christ, sa mère peut paraître : nul ne s'avisera d'en faire une déesse. Les Pères s'appliquent à déduire les privilèges de Marie, et le peuple chrétien honore en elle ce qu'il avait toujours cru sans savoir l'analyser.

L'Ecriture, la tradition primitive, les décisions ultérieures du magistère ecclésiastique, sont ici, comme

ailleurs, les sources de notre croyance. Il ne les faut pas disjoindre; et si nous commençons par interroger, sur les fondements du culte de Marie, l'Ecriture et les Pères, ce n'est pas dans la pensée que l'Ecriture et les Pères se suffisent à eux-mêmes, indépendamment du magistère autorisé qui garantit leur déposition; mais bien parce qu'il importe de toucher du doigt la base même de la marialogie et de constater que l'édifice ne repose pas sur le vide.

En prédestinant Jésus à l'œuvre de notre rédemption, Dieu prédestina du même coup la créature choisie qui devait être l'instrument de son entrée en ce monde. Aussi rencontrons-nous Marie dès le seuil de l'Ancien Testament. Nous la retrouvons dans le Nouveau, associée aux débuts de l'Enfant Dieu, suivant d'un regard maternel la prédication de l'Evangile, enfin gravissant le Calvaire pour voir son Fils expirer sur la croix.

L'état présent des études bibliques permet à l'apologiste de tenir pour acquise, d'un point de vue purement critique, la rédaction des écrits du Nouveau Testament dès le siècle des Apôtres, et leur historicité substantielle. Si les textes relatifs à Marie, et très particulièrement les récits de l'enfance du Christ, méritent un traitement d'exception, la preuve incombe à l'adversaire; cette preuve, il ne saurait la fournir. Nous pourrions nous dispenser d'encombrer les débuts de notre exposition par le détail des hypothèses imaginées de nos jours pour démentir la tradition chrétienne touchant l'enfance du Christ.

Mais les Ecritures juives forment la préface naturelle de l'Evangile. Ouvrons donc la Bible.

I. — MARIE DANS L'ÉCRITURE SAINTE

1° Ancien Testament

Il n'y a pas lieu d'insister beaucoup sur la préhistoire de Marie dans la prophétie biblique : les harmonies des deux Testaments n'ont leur pleine valeur qu'aux yeux des croyants, déjà convaincus de l'hommage qu'ils doivent à Marie; elles ont peu de prise sur l'incrédulité raisonneuse. D'un point de vue apologétique, on peut les tenir pour secondaires. Néanmoins, si l'on veut présenter la figure de Marie dans son vrai jour, il faut dès l'abord mentionner les oracles prophétiques où la tradition chrétienne tout entière a reconnu la mère du Messie. Ces perspectives lointaines, prises des origines du genre humain et de l'histoire juive, sont nécessaires pour apprécier le rôle de Marie, tel qu'il devait apparaître aux Pères de l'Eglise et se préciser de plus en plus au regard des siècles chrétiens. Nous devons les signaler rapidement, avant de relever la trace de Marie dans l'histoire évangélique.

Voici d'abord la chute du premier homme, avec la Rédemption en perspective.

Gen., III, 15. — La sentence divine contre le serpent, séducteur du premier couple humain, annonce la victoire réservée à la race de la femme.

Je mettrai une inimitié entre toi et la femme et entre ta race et la sienne; elle t'écrasera la tête, et tu la mordras au talon.

D'après le texte original, c'est la *race de la femme* qui doit écraser la tête du serpent. Le pronom personnel הוא, bien qu'ordinairement masculin, pourrait, absolument parlant, d'après la langue du Pentateuque, être féminin et se rapporter à la *femme*; mais ici le contexte (forme verbale ישופך, suffixe נו) oblige d'y reconnaître un masculin et de le rapporter à la *race de la femme*. C'est ce qu'ont fait les Septante (αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν), et avec eux le targum d'Onkelos, la peschito et les Pères indépendants de la vulgate. Ainsi Saint Cyprien, *Testim.*, II, IX, ed. Hartel, p. 74 : *Et ponam inimicitiam inter te et mulierem et inter semen tuum et semen eius. Ipse tuum calcabit caput et tu observabis calcaneum eius.* Saint Jérôme, *Quaest. hebr. in Gen.*, *P. L.*, XXIII, 943, marque sa préférence pour cette leçon, bien qu'ailleurs il ait écrit : *ipsa*. La leçon de la vulgate, qui se rapporte directement à la femme, — *ipsa conteret caput tuum*, — doit être considérée comme une interprétation ancienne, d'ailleurs très fondée, qui a pénétré dans le texte. A s'en tenir à la lettre, c'est la race de la femme qui doit écraser la tête du serpent.

Une exégèse naturaliste ne verra ici que l'expression de la répulsion instinctive qu'éprouve l'homme pour le serpent. Mais la tradition juive et chrétienne y a vu tout autre chose. Avec les Pères de l'Eglise, il faut remarquer qu'à la fin du verset les deux collectivités s'effacent, la race de la femme apparaît résumée dans un personnage unique, lequel écrase la tête du serpent, tandis que le serpent le mord au talon. Ce personnage ne peut être que le Rédempteur. La collectivité qui triomphe par lui est l'ensemble des hommes qui lui doivent la vie. Dans ce personnage principal, les chrétiens n'hésitent pas à reconnaître l'Homme-Dieu, représentant éminemment la race de la femme. Lui-même, dans l'Evangile, s'appelle couramment Fils de l'homme, pour marquer ses attaches avec la famille humaine. Il a livré son humanité à la mort : en cela consiste la morsure du serpent, qui l'atteint seulement au talon. En même temps, il triomphe par la vertu de sa divinité; il écrase son ennemi impuissant et rend la vie à ceux qui l'ont perdue : telle est l'œuvre de la Rédemption.

Dès lors qu'on a reconnu dans le vainqueur du serpent le Fils de l'homme, il faut faire un pas de plus et rendre pleinement raison du sens personnel attaché à cette appellation : la *race de la femme*. Si Jésus est appelé ainsi, ce n'est pas à raison du lien lointain qui l'unit à Ève, car Ève n'a pu transmettre à ses descendants qu'une nature frappée à mort. Mais c'est bien plutôt à raison du lien immédiat qui l'unit à Marie, dans le sein de laquelle il a pris une humanité sans tache. En prenant cette humanité sans tache, il a préparé le relèvement de tous ceux qui, blessés par le serpent, viendraient à lui pour participer à cette vie nouvelle dont il est la source. Et ainsi, comme Ève fut la mère de tous selon la nature, Marie sera, selon la grâce, la mère de tous ceux que son Fils guérira. Tous les justes, soit avant soit après la venue du Christ, constituent la race de la femme, et cette femme est Marie.

On ne trouve pas dans la maternité d'Ève le principe de cette inimitié que Dieu mettra entre la race de la femme et la race du serpent; car Ève est elle-même tombée, comme Adam, victime du serpent. Ce principe d'inimitié ne se trouve qu'en Marie, mère du Rédempteur. Donc, dans ce *protévangile*, que nous lisons à la première page de nos Livres saints, la personnalité de Marie, encore que voilée, est présente, et la leçon de la vulgate, *ipsa*, traduit une conséquence qui se dégage réellement du texte sacré, car la victoire du Rédempteur est moralement, mais réellement, la victoire de sa Mère. Comme Ève participa au péché d'Adam par l'assentiment qu'elle donna la première aux suggestions du serpent, Marie participa à l'œuvre rédemptrice par l'assentiment qu'elle donna à la parole de l'ange. Ainsi devait l'entendre toute l'antiquité chrétienne, qui

salua Marie du titre de *nouvelle Ève*, enfantant à nouveau, par la grâce du nouvel Adam, ceux que la faute du premier Adam avait tués. Exposée dès le deuxième siècle par un saint JUSTIN et un saint IRÉNÉE, cette antithèse du groupe rédempteur — Jésus et Marie — avec le groupe prévaricateur — Adam et Ève — constituera un lieu commun fondamental de la dogmatique chrétienne. Constamment rééditée par les Pères, elle trouvera place dans les documents les plus solennels du magistère suprême. PIE IX, définissant l'Immaculée Conception, rappelle par la bulle *Ineffabilis Deus* (8 déc. 1854) que Marie « unie à son Fils par un lien très étroit et indissoluble, avec lui et par lui, exerce contre le venimeux serpent d'éternelles inimitiés, et, pleinement triomphante, lui broie la tête de son pied immaculé ».

Sur l'interprétation de cette prophétie, on peut consulter : CORLUY, *Spicilegium dogmaticobiblicum*, t. I, p. 347-372, Gandavi, 1884 ; TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, t. III, l. I, ch. II, p. 26-49 ; card. BILLOT, *De Verbo incarnato* [1], Romae, 1904, thes. XLI. — Pour l'exégèse juive, F. WEBER. *Jüdische Theologie* [2], § 48, Leipzig, 1897.

Tradition patristique concernant la nouvelle Ève :

Saint JUSTIN, *Dial. cum Tryphone*, C, *P. G.*, VI, 709. — Saint IRÉNÉE, *Adv. Haereses*, III, XXII, 3. 4 ; V, XIX, *P. G.*, VII, 858.859. 1175. — TERTULLIEN, *De carne Christi*, XVII, *P. L.*, II, 782. — Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cateches.*, XII, 15. 29, *P. G.*, XXXIII, 741.761. — Saint EPHREM, *Opp. Syriac.*, ed. Romae, t. II, p. 318-325 ; *ibid.*, t. III, p. 607. — Saint EPIPHANE, *Haer.*, LXXVIII, 18, 19, *P. G.*, XLII, 728.729. — Saint AMBROISE, *Expos. in Luc.*, l. IV, VII, *P. L.*, XV, 1614 ; *Exhortatio virginitatis*, IV, 26.27, *P. L.*, XVI, 343 ; *Ep.*, LXIII, 33, *P. L.*, XVI, 1198. — Saint JÉRÔME, *Ep.*, XXII, 21. *Ad Eustochium*, *P. L.*, XXII, 408. — Saint AUGUSTIN, *Serm.* LI, 2, 3, *P. L.*, XXXVIII, 344.345 ; CCLXXXIX, 3, 2, *P. L.*, XXXVIII, 1308 ; CXXIII *in append.*, 7, 1, *P. L.*, XXXIX, 1991 ; *De agone christiano*, XXII, 24, *P. L.*, XL, 503. — Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Expos. in Ps.* XLIV, *P. G.*, LV, 193 ; *Hom. in S. Pascha*, 2, *P. G.*, LII, 768. — SÉVÉRIEN DE GABALA, *De mundi creatione*, *Hom.*, VI, 2, *P. G.*, LVI, 497. — Saint PROCLUS, *Or.* IV. *In Natal. Domini*, *P. G.*, LXV, 709-712 ; *Laudatio Deiparae*, 8, *ibid.*, 734. — Saint PIERRE CHRYSOLOGUE, *Serm.*, LXIV ; IC ; CXVII ; CXL ; CLVIII, *P. L.*, LII, 380 ; 478 sqq. ; 520 ; 576 ; 641. — Saint MAXIME DE TURIN, *Hom.*, XV, *De Nat. Domini*, *P. L.*, LVII, 253.254 ; *Serm.* LIII, p. 638-640 ; XI et XII *in append.*, p. 865-868. — Saint ELEUTHÈRE DE TOURNAI, *Serm. de Nat. Domini*, *P. L.*, LXV, 94. — Saint FULGENCE DE RUSPE, *Serm.* II, *De duplici nativitate Christi*, 6, *P. L.*, LXV, 728 ; — PSEUDO-FULGENCE, *Serm.* XXXVI, *ibid.*, 899.

Des origines de l'humanité, passons à l'histoire juive.

Is., VII, 14. — La prophétie de l'*Emmanuel*, chez Isaïe, présente un parallélisme très remarquable avec le protévangile de la Genèse. Comme le protévangile, elle se produit après un grand désastre et permet d'entrevoir, à travers le châtiment divin, la restauration à venir. Comme le protévangile, elle montre une femme étroitement associée à l'œuvre du Libérateur. D'autre part, voici des différences. Le désastre visé n'est pas celui de l'humanité tout entière, mais celui du peuple élu. La maternité d'une vierge sera l'occasion prochaine du salut promis. Ces ressemblances et ces différences avec le protévangile permettent de saisir, à travers l'histoire de l'humanité, le développement d'un même dessein de miséricorde, dont Dieu poursuit la réalisation et dont il découvre, à ses heures, quelques aspects nouveaux.

Le royaume de Juda traversait alors une crise redoutable. Les rois d'Israël et de Syrie, ligués contre la Judée, menaçaient Jérusalem ; le roi Achaz songeait à s'appuyer sur l'Assyrie. Au nom de Dieu, le prophète Isaïe vient le détourner de cette alliance profane, et fait appel à sa foi en disant : « Si vous ne croyez (à la parole divine), vous êtes perdus. » (*Is.*, VI, 9, hebr.) Pour gage de la protection d'en haut, il l'invite à demander un signe. Achaz refuse. C'est alors que le prophète prononce son oracle, *Is.*, VII, 10-16 :

Et Isaïe parla encore à Achaz et dit : « Demande un signe à Iahvé, ton Dieu, dans les profondeurs du Cheol ou dans les sommets là-haut ! » Et Achaz dit : « Je ne le demanderai pas et je ne tenterai pas Jahvé. » Alors [Isaïe] dit : « Ecoutez donc, Maison de David, c'est peu pour vous de fatiguer les hommes, vous fatiguez encore mon Dieu ! C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe : Que la Vierge conçoive et enfante un fils : qu'elle l'appelle Emmanuel ; il se nourrira de lait et de miel au temps où il saura rejeter le mal et choisir le bien. Car avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, la terre pour laquelle tu redoutes les deux rois sera dévastée. »

(Trad. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, p. 50, Paris, 1905.)

Sans discuter chaque détail de la prophétie, nous ferons remarquer que, d'après le mouvement général de cette scène, on doit attendre un signe miraculeux. C'est à la maison de David qu'il est promis. Et il renferme le gage du salut que Dieu destine à la race de Jacob ; mais il s'enveloppe de menaces pour le présent, parce que le roi de Juda ne s'est pas montré digne du secours divin, qui lui était offert immédiatement pour prix de sa foi en la parole divine.

Le terme employé par le prophète, אות, s'entend ordinairement d'un signe miraculeux, voir *Ex.*, VII, 3 ; *Is.*, XXXVIII, 7.8.22 ; et c'est bien ce que le prophète proposait de par Dieu, en parlant d'un signe dans les profondeurs ou dans les hauteurs. Le signe s'accomplira pour la maison de David, qui a reçu les promesses divines et ne sera point frustrée ; le prophète ne dit pas qu'il s'accomplira pour Achaz. En quoi il consistera, c'est ce qu'il faut renoncer à comprendre, à moins d'admettre qu'il s'agit de la maternité d'une vierge, car le contexte ne renferme pas d'autre élément merveilleux. Les Septante se portèrent d'eux-mêmes à cette interprétation, qui est demeurée celle de la tradition chrétienne : ce n'est pas en vain qu'au troisième siècle avant notre ère, à l'abri de toute influence perturbatrice, ils rendirent l'hébreu עלמה par le grec παρθένος, version non équivoque pour laquelle les Pères durent combattre contre la nouvelle exégèse juive des Aquila et des Symmaque, qui voulait lui substituer un terme moins expressif, νεᾶνις. En soi, le mot hébreu עלמה n'offre pas un sens aussi nettement tranché que le mot בתולה, qui désigne toujours et nécessairement une vierge. C'est proprement une jeune fille. Mais le dépouillement de tous les exemples connus confirme la traduction des Septante. Au terme d'une étude très précise sur *Le sens de 'Almah en hébreu, d'après les données sémitiques et bibliques*, dans *Recherches de science religeuse*, t. I, p. 168, Paris, 1910, M. J. CALÈS écrit : « En résumé, *'Almah* en hébreu, comme dans les langues sœurs, signifie proprement *jeune fille*. Le sens de *vierge* y est normalement inclus et peut devenir la traduction la plus exacte. Les autres acceptions sont sinon abusives, au moins adventices, et l'on n'a pas le droit de les présumer. Et donc il est tout à fait inexact, dans un lexique

surtout, de traduire par *jeune femme*, surtout en ajoutant : mariée ou non. » (Voici les exemples bibliques : *Gen.*, xxiv, 43, Rébecca, cf. *ibid.*, 16; *Ex.*, ii, 8, jeune sœur de Moïse; *Ps.* lxvii (lxviii), 26, joueuses de tambourin : doivent être présumées vierges, d'après la comparaison avec *Ier.*, xxxi, 3 et *Iudic.*, xi, 34; *Cant.*, i, 3; vi, 8 : désigne des vierges, d'après l'antithèse avec les *reines* et les *concubines*; *Ps.* xlv, 1; I *Chron.*, xv, 20 : jeunes chanteuses, même jugement que pour *Ps.* lxvii (lxviii), 26; *Prov.* xxx, 18.19 : texte d'exégèse difficile, mais qui ne fonde aucune présomption contraire aux conclusions précédentes.)

Aux termes de la prophétie, la jeune mère est destinée à nommer l'enfant, contrairement à l'usage qui réservait ce droit au père : autre indice d'une maternité qui sort du commun. Quant au nom de l'enfant, il est très remarquable : עִמָּנוּ אֵל, *Dieu avec nous*. Ce nom est évidemment plein de sens. Vouloir y trouver l'affirmation expresse du mystère de l'Incarnation, serait excessif: l'analogie des noms bibliques, même des noms imposés par Dieu, ne nous autorise pas à presser ainsi celui-là. Mais, le mystère étant supposé, qui n'admirerait la singulière aptitude de ce nom à traduire, soit la présence physique du Verbe incarné parmi les enfants des hommes, soit sa présence morale parmi ceux qui recueilleront l'héritage du salut ? Quant à la maternité virginale, fait d'expérience pour la vierge ellemême, elle ne saurait être, pour toute autre personne, qu'objet de foi; c'est à ce titre qu'elle prendra, au regard des générations à venir, une valeur de signe.

L'oracle s'achève en menace : avant la naissance de l'enfant, la terre de Juda sera désolée; elle n'offrira au nouveau-né qu'une nourriture précaire. La peinture de la détresse physique de Juda, lors de la prochaine invasion assyrienne, et celle de la détresse morale du monde à la naissance de l'Emmanuel, se confondent à l'arrière-plan de la prophétie.

Au premier plan, se détache le groupe sauveur, comprenant la Vierge mère et l'Emmanuel. Comme dans le protévangile, une femme est associée à l'œuvre du salut; mais l'image se précise : aux dons de la maternité, cette femme alliera les gloires de la virginité.

L'oracle de l'Emmanuel reprend et développe, à l'intention du peuple élu, le dessein manifesté par Dieu dans l'Eden : il annonce distinctement la venue de Dieu au milieu des siens et la vocation de tous les hommes au salut par la foi au Christ; car l'Emmanuel ne viendra pas seulement pour Juda, mais encore pour Israël et pour la Syrie (15-16) : l'universalité des promesses messianiques est un des traits saillants de la prophétie d'Isaïe. Signe de salut pour les croyants, en même temps que pierre de scandale pour les incroyants, l'Emmanuel réunira les restes dispersés d'Israël (*Is.*, viii, 8-10; 13-15 ; l'effusion de la grâce divine sera une gloire pour la mère de l'Emmanuel. C'est ce que le prophète annonce encore dans un autre oracle que toute l'antiquité chrétienne a rapporté à la maternité de Marie; *Is.*, xi, 1 sqq.

> Un rameau sortira de la tige de Jessé,
> un rejeton poussera de ses racines;
> Sur lui reposera l'Esprit de Iahvé,
> Esprit de sagesse et d'intelligence,
> Esprit de conseil et de force,
> Esprit de connaissance et de crainte de Iahvé.
> . . . .
> En ce jour-là, c'est le [rejeton de] la tige de Jessé
> qui se lève comme un étendard pour les peuples;
> C'est lui que les nations chercheront
> et sa demeure sera glorieuse.

A suivre de près la vulgate, on distinguera ici, du *rameau* sorti de la tige de Jessé, la *fleur* sortie de ce rameau; et, avec saint Jérôme, *In Is.*, l. IV, *P. L.*, XXIV, 144, on dira que la fleur figure l'Emmanuel, et le rameau la mère de l'Emmanuel. Cependant il est douteux que le texte hébraïque suggère cette distinction : plus vraisemblablement, le prophète a employé deux termes à peu près synonymes, qui tous deux désignent l'Emmanuel en personne. Cela supposé, le rôle de la mère de l'Emmanuel est simplement compris dans le rôle collectif de la tige de Jessé.

Sur la prophétie de l'Emmanuel, voir surtout A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 59-73; J. Corluy, *Spicilegium*, t. I, p. 394-421; A. Durand, dans l'*Université catholique* (Lyon), juin 1899.

Parmi les protestants, A. B. Davidson, art. *Immanuel*, dans *D. B.* de Hastings. — F. P. Badham, article dans *The Academy*, 8 juin 1895, p. 485-487 (recherche, d'après les sources rabbiniques, dans quelle mesure les Juifs avaient le pressentiment d'une naissance miraculeuse de Messie).

Mich., v, 2.3. — Contemporain d'Isaïe, le prophète Michée célèbre à son tour la maternité promise :

> Mais toi, Bethléem d'Ephrata, petit quant à ton rang parmi les clans de Juda, de toi me proviendra [un prince] souverain en Israël, et ses origines [dateront] de l'âge antique, des jours du lointain passé. [Iahvé] les livrera donc jusqu'au temps où celle qui doit enfanter, enfantera...

Pas plus qu'Isaïe, Michée ne mentionne le père de ce prince à venir; mais il indique en termes voilés son origine surnaturelle qui devance tous les temps, et fait dater le commencement du salut du jour où la mère enfantera. En attendant cette heure, Iahvé laissera libre cours à sa justice.

Ier., xxxi, 20-22. — Ce texte est communément appliqué à Marie par les interprètes modernes, qui croient y lire la même intention divine déjà exprimée par Isaïe : instruire les enfants d'Israël, par l'épreuve, jusqu'au jour de la miséricorde. Ce jour-là, un enfant sera conçu : on nous le promet en termes d'une majesté singulière; manifestement il ne s'agit pas d'une conception comme les autres, mais d'un acte extraordinaire de la puissance divine, principe d'un ordre de choses nouveau.

> Plante tes signaux
> Dresse tes pieux;
> Tourne ton cœur vers la route
> Vers le chemin par lequel tu es venue;
> Reviens, vierge d'Israël,
> Reviens ici vers tes villes.
> Jusques à quand seras-tu hésitante,
> Fille égarée?
> Car Iahvé crée une nouveauté sur la terre :
> Une femme entourera un homme fort.
>
> (Traduction de R. M. de la Broise, *La Sainte Vierge*, p. 16.)

Il faut avouer que cette exégèse ne va pas sans de réelles difficultés. La version des Septante ne présente pas d'allusion perceptible à la maternité de Marie. L'allusion est inconnue des Pères grecs (qui dépendent de la version des Septante), des Pères syriaques, et des Pères latins, sauf saint Jérôme. Saint Athanase, qui s'attache ici à la version d'Aquila, applique à Marie les mots : « Le Seigneur a fait une chose nouvelle dans la femme », Ἔκτισε Κύριος καινὸν ἐν τῇ θηλείᾳ. *Expos. fidei*, iii, *P. G.*, XXV, 205 A; *Sermo maior de fide*, xxii, *P. G.*, XXVI, 1276 A. Cette version suppose manifestement un texte hébraïque différent du nôtre. Saint Ephrem interprète

Creavit Dominus novum in terra: femina amplexabitur virum suum; vel quia Synagoga idola derelictura erat et adhaesura uni Deo; vel terram ipsam Iudaeae designat suos complexuram habitatores postliminio redeuntes. Opera syriaca, ed. Romae, 1740, t. II, p. 141E. Saint Jérôme traduit : *Creavit Dominus novum super terram : femina circumdabit virum.* Voir son commentaire *In Ieremiam*, *P. L.*, XXIV, 880. Cette version rend exactement notre texte hébraïque. Mais il demeure difficile de reconnaître dans *femina* la Vierge, dans *circumdabit* l'idée de grossesse, dans *virum* le Messie. Aussi plusieurs exégètes catholiques modernes suivent d'autres voies, dont une, déjà indiquée par saint Ephrem, s'accorderait bien avec le texte et le contexte : il s'agirait d'Israël et de son retour à Dieu. Voir Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis*, Parisiis, 1753; Reinke, dans *Theologische Quartalschrift*, 1851, p. 509-563; Condamin, *Revue Biblique*, 1897, p. 396-404.

La traduction que nous avons citée, faite sur l'hébreu, est conforme au sens général de la vulgate, que recommande l'interprétation commune des exégètes catholiques latins depuis le Moyen-Age. Cette interprétation s'impose à l'attention, sinon tout à fait à l'adhésion. Cf. Knabenbauer, *in h. l.*

Jusqu'ici, nous nous sommes bornés aux textes qui peuvent s'entendre de la Vierge mère, au sens littéral. Beaucoup plus longue est la liste de ceux que les Pères lui ont appliqués au sens typique et de ceux que l'Eglise, dans sa liturgie, emploie au sens accommodatice pour célébrer la nouvelle Ève. Donnons quelques brèves indications sur un sujet infini.

Parmi les figures à l'A. T., applicables à la Vierge, on peut signaler :

Gen., 14-22, l'arche de Noé, qui porte le salut du monde. — Cf. S. Proclus de Constantinople, *Or.*, vii, 3 (*In Sancta Theophania*), *P. G.*, LXV, 760; saint Ephrem, *Oratio ad Deiparam*, *Opp. Graeca*, t. III, p. 529 D; Hésychius de Jérusalem, *Oratio de laudibus Deiparae*, *P. G.*, XCIII, 1461 B.

Exod., iii, 2, le buisson ardent, image d'une virginité incorruptible. — Cf. S. Ephrem, *Opp. Syr.*, t. III, 605 D ; *Opp. Graec.*, III, 575 D; S. Théodote d'Ancyre, *Hom.* ii, 2 (*In Salvatoris nativitatem*), *P. G.*, LXXVII, 1372 B.

Exod., xxv, 10-11, l'arche d'alliance. — S. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate.*, l. IX, *P. G.*, LXVIII, 597.

Iudic., vi, 37, la toison de Gédéon, qui recueille toute la rosée du ciel. — S. Augustin, *In. Ps.* lxxi, *Enarr.*, 9, *P. L.* XXXVII, 907; S. Proclus, *Or.*, vi, 17 (*De laudibus Mariae*), *P. G.*, LXV, 756 D.

Ps. xliv, l'épouse du roi. — S. Athanase, *Ep. ad. Marcellinum de interpretatione Psalmorum*, vi, *P. G.*, XXVI, 16B.

Ps. xlv, 5, le tabernacle de Dieu. — S. Grégoire de Nazianze, *Carmina*, l. II, s. ii, viii, *Ad Nemesium*, p. 180-184, *P. G.*, XXXVII, 1565 A; Venantius Fortunatus, *Miscellanea*, viii, vi, *P. L.*, LXXXVIII, 268.

Ps. lxxxvi, 3-5, la cité de Dieu. — S. Ephrem, *Oratio ad Deiparam*, *Opp. Gr.*, t. III, 529 F.

Ez., xliv, 1. 2. — Entre les figures de l'Ancien Testament, celle-ci mérite une place à part. Dans sa description du temple céleste, le prophète Ezéchiel a un trait mystérieux :

> Iahvé me fit venir du côté du portique extérieur de la maison qui regardait l'Orient ; il était fermé. Et Iahvé me dit : Ce portique sera fermé : il ne s'ouvrira point, et personne n'entrera par ce portique ; car Iahvé, le Dieu d'Israël, est entré par là.

Le temple décrit par Ezéchiel est l'Eglise; la nuée qui remplit le temple, figure le Messie. Elle pénètre par la porte orientale, car le salut vient de l'Orient, selon *Is.*, xli, 2 ; *Bar.*, iv, 36; v, 5. Jésus, qu'une étoile d'Orient doit révéler aux Mages, pénètre dans le sein de Marie. Il n'aura point de frères selon la nature, mais bien d'innombrables frères selon la grâce. Dans cette porte close, des Pères ont reconnu le sein virginal de Marie, Le fait est que le texte d'Ezéchiel ne présente aucun autre symbolisme plausible. Et de la sorte, il complète la série des oracles d'Isaïe, de Michée, de Jérémie, par un trait descriptif applicable à la maternité singulière de Marie. Les auteurs du N. T. n'ont pas relevé ce trait : il leur suffisait d'affirmer le miracle de la Conception virginale, pour mettre à son rang, dans la vénération des fidèles, la mère de Jésus. Mais la pensée chrétienne, s'emparant de cette donnée, a fait ressortir toutes les convenances du mystère et découvert dans l'A.T. des anticipations propres à en rehausser la majesté. L'interprétation que nous venons de signaler se rencontre en saint Ambroise, *De institutione virginis*, viii, 52, *P. L.*, XVI, 320 A. Il y appuie l'assertion de la virginité de Marie, inviolable dans l'enfantement aussi bien que dans la conception de son Fils. Sans prendre la peine de se référer à saint Ambroise, saint Jérôme la fait sienne, et la mentionne plusieurs fois comme une opinion reçue : *Ep.*, xlviii, 21, *Ad Pammach.*, *P. L.*, XXII, 510 ; *In Ezech.*, l. XIII, *P. L.*, XXV, 430 AB ; *Dial. adv. Pelagianos*, II, iv, *P. L.*, XXIII, 538 C. On pourrait apporter beaucoup d'autres autorités, par exemple celle des *Testimonia adv. Graecos*, attribués quelquefois à saint Grégoire de Nysse, iii, *P. G.*, XLVI, 209 A. Quiconque admet l'unité du plan divin et reconnaît dans l'Ancien Testament une ébauche du Nouveau, sera disposé à faire, en pareille matière, crédit aux Pères de l'Eglise et à penser que les harmonies qu'ils ont cru découvrir ne sont pas imaginations vaines, mais répondent à de réelles intentions de l'Esprit saint.

Souvent aussi, les Pères ont signalé la figure de Marie dans quelques-unes des femmes de l'Ancien Testament; telles :

Sara, l'épouse d'Abraham, longtemps stérile et merveilleusement féconde. — Saint Ambroise, *De institutione virginis*, v, 33, *P. L.*, XVI, 313 B.

Marie, sœur de Moïse, associée à l'œuvre du législateur. *Exod.*, xv, 20-23. — Saint Ambroise, *De institutione virginis*, v, 34, *P. L.*, XVI, 314 A.

Les héroïnes du peuple de Dieu : Debbora.

Judith.

Esther, la reine toute-puissante par sa prière.

L'Eglise a suivi les Pères dans la voie de ces applications.

L'exploitation liturgique de certains textes scripturaires, en l'honneur de la Mère de Dieu, s'inspire de raisons particulières.

Il existe surtout deux catégories de textes de l'A. T., que l'Eglise se plait à détourner de leur sens primitif pour les appliquer à Marie : ce sont les textes sapientiaux relatifs à la Sagesse increée, et les textes relatifs à l'Epouse du Cantique. Les clercs habitués à l'Office divin et les fidèles qui récitent le petit Office de la Sainte Vierge goûtent souvent le charme mystique de ces applications, sans en connaître le fondement précis. Nous devons en rendre raison.

Les livres sapientiaux nous montrent la pensée divine à l'œuvre avant toute création, concevant le dessein des grandes choses que Dieu devait réaliser pour sa gloire. Ils la montrent encore à l'œuvre dans l'acte même de la création, ouvrière d'ordre et de beauté, condescendant sans s'amoindrir, s'abaissant au particulier, s'insérant pour ainsi dire dans le détail des réalisations divines et se jouant parmi les

créatures. Or la pensée divine, le Verbe divin — car c'est tout un — devait s'incarner afin de poursuivre, sous une forme humaine, l'accomplissement des mêmes desseins de munificence et de miséricorde. Il était donc naturel de rapporter à la personne du Verbe incarné les mêmes textes de l'Ecriture, d'autant que l'Incarnation n'est que le prolongement du même plan primitif, avec les modalités nouvelles appelées par la désobéissance de l'homme, avec le redressement du désordre et la restauration de l'humanité déchue. C'est ce qu'ont parfaitement compris les Pères les plus anciens, comme un saint Justin, dès le milieu du deuxième siècle. Retraçant la carrière du Verbe divin, ils ont coutume d'en marquer la première étape avant tous les temps au sein de Dieu, et pour cela recourent aux livres sapientiaux; après quoi ils montrent, écrite d'avance par les prophètes, l'histoire du salut messianique, l'Incarnation et la Rédemption.

Mais, d'autre part, Marie tient de plus près que toute pure créature, soit à la pensée divine, dont elle est le chef-d'œuvre, soit en particulier au dessein de l'Incarnation et de la Rédemption, dont elle est, après Jésus, l'instrument. A ce double titre, elle occupa, plus que toute créature, avant tous les temps, la pensée féconde de Dieu; dans toutes les perspectives qui s'ouvrent sur la carrière du Verbe incarné, Marie est au premier plan.

C'est pourquoi l'Eglise se croit autorisée à opérer l'adaptation à Marie des textes qui, selon leur sens littéral, ne conviennent qu'à Jésus. Si étroite est, à ses yeux, l'union entre le Fils et la Mère, qu'elle ne craint pas de décerner à l'un et à l'autre une même louange. Pour le premier nocturne des fêtes de la Sainte Vierge, elle recourt à ces chapitres VIIIe et IXe des Proverbes, qui visent immédiatement la Création et la Providence :

Le Seigneur m'a produite en tête de sa voie,
avant ses œuvres, jadis.
Dès l'éternité j'ai été fondée,
dès le principe, avant l'origine de la terre.
Avant que les abîmes fussent, je suis née,
avant que fussent les sources chargées d'eaux.
Avant que les montagnes fussent fondées,
avant les collines, je suis née,
Alors qu'il n'avait point fait la terre ni les champs
ni le premier grain de la poussière du monde;
Quand il établit les cieux, j'étais là,
quand il traça un cercle sur la face de l'abîme,
Quand il amassa les nuages en haut
et dompta les sources de l'abîme,
Quand il fixa des bornes à la mer,
et les eaux ne transgresseront pas son ordre;
Quand il affermit les fondements de la terre,
J'étais près de lui comme un enfant,
j'étais ses délices chaque jour,
jouant devant sa face en tout temps,
Jouant sur le globe de la terre,
et mes délices [sont] avec les fils de l'homme.
Et maintenant, mes fils, écoutez-moi,
et heureux ceux qui gardent mes voies!
Ecoutez mon avis, soyez sages,
gardez-vous de les rejeter.
Heureux l'homme qui m'écoute,
veillant à ma porte chaque jour,
attentif au seuil de ma demeure.
Car qui me trouve, trouve la vie
et obtient grâce de Iahvé.

Les leçons du petit Office de la Sainte Vierge sont prises du chapitre XXIV de l'Ecclésiastique, où l'on retrouve des développements très semblables :

Je suis sortie de la bouche du Très haut,
et comme une nuée, j'ai couvert la terre.
J'ai fixé ma tente sur les hauteurs;
mon trône est sur une colonne de nuée.
J'ai parcouru seule la voûte du ciel
et me suis promenée au fond des abîmes.
Sur les flots de la mer et sur toute la terre,
sur tout peuple et toute nation, j'ai dominé.
Partout j'ai cherché mon repos
et l'héritage où je devais faire mon séjour.
Alors le Créateur de toutes choses me commanda,
mon Créateur fit reposer ma tente
Et dit : Fixe ta tente en Jacob,
sois héritière en Israël.
Avant les temps, dès le principe, il m'a formée,
et jusqu'à l'éternité je ne cesserai pas d'être.
Dans le tabernacle saint, devant sa face, je l'ai servi,
Ainsi je fus affermie en Sion;
dans la ville chérie, il m'a fait aussi reposer,
et Jérusalem est ma puissance.
J'ai pris racine dans le peuple honoré [de Dieu],
dans la part de Dieu, [dans] son héritage.
Je me suis élevée comme un cèdre au Liban,
comme un cyprès sur les monts d'Hermon;
Je me suis élevée comme un palmier à Engaddi,
comme des rosiers à Jéricho.
Comme un bel olivier dans la plaine;
je me suis élevée comme un platane;
Comme le cinname et le baume odorant j'ai répandu un parfum,
comme une myrrhe choisie j'ai exhalé une suave odeur.
Comme le galbanum, l'onyx, la stacté,
comme une vapeur d'encens dans le tabernacle.
Comme un térébinthe j'ai étendu mes rameaux,
mes rameaux sont des rameaux de gloire et de grâce.
Comme une vigne, j'ai fleuri en grâce
et mes fleurs sont des fruits d'honneur et de richesse.
Je suis la mère du bel amour,
de la crainte, de la science, de la sainte espérance,

Venez à moi, vous qui me désirez,
rassasiez-vous de mes fruits,
Car mon souvenir est plus doux que le miel,
mon héritage plus que le rayon de miel.
Ceux qui me mangent auront encore faim,
ceux qui me boivent auront encore soif,
Celui qui m'obéit ne sera pas confondu,
ceux qui travaillent avec moi ne pécheront pas.

. . . .

Ainsi la mère du Verbe nous est-elle montrée fructifiant pour Dieu.

Les emprunts faits par la liturgie mariale au Cantique des cantiques n'ont pas moins de charme; ils se justifient par des considérations un peu différentes.

Sous le voile de l'allégorie, l'exégèse chrétienne a, de tout temps, reconnu dans l'Epouse du Cantique l'Eglise épouse du Christ, ou encore l'âme attirée à l'amour divin. Que l'on s'attache à l'une ou à l'autre de ces interprétations, on y trouvera place pour Marie, et une place éminente. Car Marie est, dans l'Eglise, l'élément le plus saint, le plus tendrement uni à Dieu. Elle est encore, entre toutes les âmes éprises de Dieu, la plus aimante. Donc, à ce double titre, elle réalise, avec une perfection unique, le personnage de l'Epouse. Dès le troisième siècle, saint HIPPOLYTE indique ceci d'un trait (voir D'ALÈS, *Théologie de saint Hippolyte*, p. 128); au quatrième siècle, saint GRÉGOIRE DE NYSSE, saint EPIPHANE, saint AMBROISE, y reviennent à maintes reprises. « Ils la reconnaissent dans le *jardin fermé*, dans la *fontaine scellée*, etc. Mais il faut arriver au douzième siècle pour rencontrer des ouvrages où le livre entier soit interprété de la Mère de Dieu. A partir de cette époque, les interprétations de ce genre sont nombreuses. On en trouve même chez les Grecs; par exemple, celle de Matthieu Cantacuzène, au XIVe siècle. » (TERRIEN, *La Mère de Dieu, la Mère des hommes*, t. I, p. 183, note 3). A vrai dire, cette application continue du Cantique à la Mère de Dieu, que l'auteur n'avait pas distinctement en vue, ne va pas sans quelque chose d'artificiel; mais on ne peut contester le bon droit de cette exégèse, restreinte à des traits choisis.

Ainsi l'Eglise emprunte volontiers cette strophe pour célébrer les amours de l'Esprit divin et de la Vierge (*Cant.*, IV, 8-12) :

Avec moi, du Liban, (mon) épouse,
avec moi, du Liban ;
tu viens, tu t'avances
du sommet de l'Amana,
du sommet du Sanir et de l'Hermon,
des repaires des lions,
des monts des léopards.
Tu me ravis le cœur, ma sœur, (mon) épouse,
tu me ravis le cœur par un seul de tes regards,
par une seule des perles de ton collier.
Que tes amours sont agréables, ma sœur, (mon) épouse,
combien meilleures que le vin !
et l'odeur de tes parfums que tous les baumes !
Tes lèvres distillent le miel, (mon) épouse ;
sous ta langue sont miel et lait,
et le parfum de tes vêtements est le parfum de l'encens.
Tu es une source fermée, ma sœur, (mon) épouse,
une source fermée, une fontaine scellée.

(Traduction P. JOÜON, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1909.)

L'Eglise ne sait pas d'accents plus brûlants que cet épithalame inspiré de Dieu, ni de plus propres à ravir les cœurs des hommes vers la beauté éternelle : c'est pourquoi elle ose y recourir, dans son impuissance à redire les prédilections de Dieu pour la Mère de son Verbe. Mais ce lyrisme de l'amour nous a entraînés fort loin des fondements historiques du culte dû à Marie. Il faut y revenir en prenant pied sur le terrain du N. T.

Sur la Sagesse ouvrière de Dieu, cf. S. EPHREM, *Sermo* II, *De Nativitate Domini*, *Opp. Syr.*, II, 405; *Sermo*, *Opp. Graeca*, II, 275-276; S. LÉON LE GRAND, *Ep.* XXVIII (alias XXIV) 2, *Ad Flavianum Cplanum*, *P. L.*, LIV, 763 A; *Ep.* XXXI (alias XXVII), *Ad Pulcheriam Augustam*, *ibid.*, 792 A; *Sermo* XXV (*In Nativ. Domini*, V), 2, *ibid.*, 209 A. — Cf. R. M. DE LA BROISE, *La Sainte Vierge*, p. 2-5; 19-23.

Sur l'Épouse du Cantique, voir Saint AMBROISE, *In Ps.* CXVIII, passim, *P. L.*, XV; *De institutione virginis*, passim, *P. L.*, XVI, 305-334; Saint THÉODOTE D'ANCYRE, *Hom.*, VI, 11, *In sanctam Deiparam et in Natal. Domini*, *P. G.*, LXXVII, 1427; Saint EPHREM, *Orationes ad Deiparam*, *Opp. graec.*, III, 524-552. — R. M. DE LA BROISE, *La Sainte Vierge*, p. 17-19.

En général, sur la Sainte Vierge dans l'*Ancien Testament*, voir A. SCHAEFER, *Die Gottesmutter in der heiligen Schrift*, Münster in W., 1887; T. LIVIUS, *The blessed Virgin in the Fathers of the first six centuries*, ch. I et II, London, 1893.

2° Nouveau Testament

Les récits évangéliques relatifs à l'enfance du Christ (*Matt.*, I-II; *Luc.*, I-III) sont la première et presque l'unique source historique touchant la Vierge mère. Naturellement, ces récits n'ont pas trouvé grâce devant la critique rationaliste. Il est vrai que la tradition littéraire ne les distingue pas du reste de nos évangiles; conséquemment, ils devraient bénéficier des conclusions générales acquises quant à la valeur historique de ces évangiles (voir art. ÉVANGILES, t. I, col. 1684-1704). Mais leur contenu merveilleux les dénonce à l'incrédulité comme particulièrement inacceptables. Rappelons quelques-uns des nombreux efforts tentés pour les éliminer. — Voir A. DURAND, S. J., *L'enfance de Jésus Christ, d'après les évangiles canoniques*, Paris, 1908, p. 14 sqq.

Déjà les adversaires païens du christianisme, CELSE, PORPHYRE, JULIEN, traitaient ces récits de fables. La négation, souvent rééditée, a pris corps au dix-neuvième siècle sous le nom de *théorie du mythe*. Elle n'a pas eu d'interprète plus conséquent que David Frédéric STRAUSS († 1874). Dans sa première *Vie de Jésus* (éd., 1835), il entreprend d'expliquer la genèse de l'histoire évangélique par la collaboration de deux facteurs, l'un inconscient, l'autre conscient : création spontanée du sentiment populaire, c'est le facteur inconscient; fiction réfléchie des évangélistes, c'est le facteur conscient. — Folle entreprise, dira-t-on : le Christ n'est pas un héros d'Homère; par la date de sa naissance, il appartient au plein jour de l'histoire. — Strauss entend l'objection; il va y répondre; prenons acte de ses paroles. Il admet, dans sa *Vie de Jésus*, trad. fr., 1839, t. I, p. 69, qu'on devrait croire les dogmes chrétiens « s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements ». Et c'est justement ce qu'il nie.

Fort heureusement pour l'entreprise de Strauss, il se trouva que, dans le même temps où il reconstruisait l'histoire évangélique, Christian BAUR et l'école de Tubingue s'appliquaient à reviser la date traditionnelle des écrits du N. T., et l'abaissaient jusqu'au deuxième siècle de notre ère. Ces conclusions radicales, après avoir troublé une ou deux générations, devaient décliner; aujourd'hui la réaction est complète ; elle a trouvé des promoteurs parmi les protestants aussi bien que parmi les catholiques. Mais la vogue passagère des hypothèses de Tubingue avait fourni, en son temps, des armes à la critique destructive de Strauss.

Restait pourtant à expliquer l'éclosion, en pleine période historique, du mythe de Jésus. Strauss n'est pas à court d'hypothèses. Le mythe messianique, dit-il, n'était pas à créer : il était dans l'air des milieux juifs. Les évangélistes n'ont eu qu'à l'emprunter à leur génération et à l'appliquer à Jésus de Nazareth. Ainsi l'apparente éclosion mythique n'est que la projection, sur une personne contemporaine, des rêves du passé. Veut-on savoir comment les choses se passèrent en détail?

L'histoire évangélique s'ouvre sur la naissance miraculeuse de Jean le précurseur : réminiscence de la Bible. Les souvenirs d'Isaac, de Samson, de Samuel et autres personnages nés dans une atmosphère de miracle, ont fourni la donnée; la rédaction prétendue de saint Luc est due à un disciple de Jean ; elle ne prouve que le souci de rattacher à la légende chrétienne, alors en pleine floraison, la grande figure du Baptiste.

La généalogie du Christ a tenté deux évangélistes, saint Matthieu et saint Luc : témoignage d'un effort tardif pour relier le personnage de Jésus à la prophétie messianique, en établissant sa descendance de David. Il était tout indiqué d'avoir égard à l'oracle d'Isaïe, relatif à la vierge mère (VII, 14); le contresens des Septante suggéra l'idée de la conception virginale.

Saint Luc mène Marie à Bethléem : la raison en est claire. Il fallait assurer à Jésus le bénéfice de l'oracle de Michée (V, 3), désignant Bethléem comme le lieu d'origine du Messie.

Les anges apparaissent aux bergers : il le fallait, pour amener près de la crèche ces héritiers des anciens patriarches. David, après tant d'autres, ne fut-il pas pasteur de brebis (*Ps.* LXXVII, 70, etc...)?

Les bergers, en saint Luc, ont pour pendant les mages, en saint Matthieu. Ici, d'autres souvenirs bibliques interviennent : prophétie de Balaam, suggérant l'astre symbolique et évoquant le souvenir des mages chaldéens; présents de l'Orient, indiqués par un texte d'Isaïe (LX, 5. 6).

Le massacre des Innocents rehausse opportunément le personnage du Nouveau-né : il a été composé

sur le modèle de tant de grands hommes menacés dès leur berceau; depuis Moïse jusqu'à Auguste, en passant par Cyrus et par Romulus. D'ailleurs, rien de plus vraisemblable que le rôle prêté dans cet épisode à Hérode, le tyran iduméen connu comme assassin de ses proches. L'Egypte s'offrait naturellement pour accueillir le fugitif; et puis, ne fallait-il pas faire venir le Messie d'Egypte, selon l'oracle d'Osée (xi, 1)?

La circoncision et la présentation au temple sont des traits fournis — ou plutôt imposés — par le rituel mosaïque.

Les cantiques conservés en saint Luc — *Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis* — sont dans le goût de l'A. T., et conformes à des modèles connus.

Le mot final de saint Matthieu, ii, 2,3, rappelant la prophétie relative au Nazaréen, est une adroite réfutation du dicton populaire, d'après lequel rien de bon ne pouvait venir de Nazareth.

L'épisode de Jésus au temple est renouvelé de Samuel — sinon même d'autres personnages moins illustres : on peut rapprocher, par exemple, ce que l'historien Josèphe, en son autobiographie, ii, raconte de son précoce génie.

Le procédé de Strauss — car c'est le cas de parler de procédé — est fort simple, sinon convaincant. Après lui, on n'a guère fait mieux, encore que le progrès de la critique textuelle ait amené divers auteurs à présenter des hypothèses plus précises. — On en trouvera plusieurs analysées par A. Durand, *L'enfance du Christ*, p. 51 sqq. Nous serons nécessairement beaucoup plus sommaire.

Parmi les critiques rationalistes, les uns voient dans l'évangile de l'enfance une mosaïque plus ou moins compliquée de textes, différents de date et d'inspiration; les autres reconnaissent l'unité littéraire des récits, mais s'abstiennent de conclure à la réalité des événements.

Au premier groupe appartiennent P. W. Schmiedel, auteur de l'article *Mary* dans l'*Encyclopaedia Biblica* de Cheyne (1902), qui voit dans la généalogie (*Matt.*, i, 1-17) l'embryon du récit de saint Matthieu; A. Harnack, *Zu Luk.*, i, 34-35, dans *Zeitschrift f. NTliche Wissenschaft*, 1901, p. 53-57, admet que tout procède de *Matt.*, i, 18, 25; voit dans *Luc.*, i, 34-35, un raccord introduit par l'évangéliste dans un document judéochrétien où il n'y avait pas trace de conception virginale; H. Holtzmann, *Hand-Commentar zum NT.*, *Die Synoptiker*, p. 37-44, distingue dans *Luc.*, i-ii, deux documents : un document ébionite (judéochrétien), ii, 21-52 : c'est le plus ancien; et une partie d'idéalisation, i-ii, 1-20, où s'introduit l'idée de conception virginale; H. Usener, *Geburt und Kindheit Jesu*, *ZS. f. NTliche Wissenschaft*, 1903, p. 1-21.

Au second groupe appartiennent P. Lobstein, *Die Lehre von der übernaturl. Geburt Christi*, 1896 (en français dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1890, p. 205); O. Pfleiderer, *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens*[2], 1903; le chanoine anglican T. K. Cheyne, *Bible Problems*, 1905; auxquels on peut ajouter M. A. Loisy. De temps en temps, certaines conceptions plus inattendues se font jour; c'est ainsi que L. Conrady, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus*[2], Göttingen, 1900, découvrait dans nos évangiles de l'enfance des récits empruntés au cycle de la déesse Isis : la source commune de ces récits serait le *Protévangile de Jacques*, dont nous possédons le texte grec, mais qui aurait été composé en hébreu, au début du iie siècle, par un Alexandrin, désireux de populariser, sous les traits de la Vierge Marie, l'histoire de la déesse égyptienne. L'auteur resté inconnu qui, sous la signature Guillaume Herzog, de Lausanne, publia en 1907 dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* une série d'articles du rationalisme le plus cru, sur la Sainte Vierge dans l'histoire, s'est mis en moindres frais de nouveauté. Il admet simplement que le dogme de la conception virginale fit son apparition, vers la fin du ier siècle, dans les chrétientés d'origine hellénique, sous l'influence de ce titre de *Fils de Dieu*, sous lequel on aimait à saluer Jésus, et de la prophétie d'Isaïe (vii, 14), lue à travers les Septante. Le panthéon grec abondait en fils de dieux : de cette donnée, amalgamée avec la prophétie messianique, sortit le dogme chrétien.

Arrêtons ici l'énumération des essais rationalistes, et abordons la lecture des évangiles.

En réalité, l'évangile de l'enfance, selon saint Matthieu, est un bloc, contre lequel seul le parti pris peut s'acharner. Toutes les Eglises l'ont reçu avec le reste de cet évangile; les sectes même l'ont conservé. Les Ebionites faisaient exception, au témoignage de saint Epiphane, *Haer.*, (x), xxx, 13-14, *P. G.*, XLI, 428-429. Mais cette mutilation de l'évangile dit « hébreu » ne fait que mettre à nu l'intention de ces sectaires judaïsants, pour qui Jésus était un homme ordinaire. D'autre part, l'évangile hébreu de saint Matthieu, que lisaient les Nazaréens de Bérée en Syrie, possédait les deux premiers chapitres; nous l'apprenons de saint Jérôme, à qui le texte de cet évangile fut communiqué (*De vir. illustr.*, iii, *P. L.*, XXIII, 613), et qui le cite (*In Matth.*, l. I, ii, 5. 15, *P. L.*, XXVI, 26-27). D'un point de vue critique, *Matt.*, i-ii, est inattaquable, au jugement de Strauss, *Vie de Jésus*, I, 117.

Il en faut dire autant de *Luc.*, i-iii. Au deuxième siècle, il s'est trouvé un hérétique pour arracher ces pages, qui rendaient un témoignage trop clair à l'humanité du Sauveur : c'est Marcion. En cela, Marcion n'obéissait à aucune considération de critique historique, mais au postulat de son docétisme. De nos jours, on a repris quelquefois, sous l'empire de préjugés divers, ce travail de dissection, sans aboutir à rien de durable. Et vraiment, au lecteur de bonne foi et doué de sens littéraire, on ne peut trop conseiller, avant tout, la lecture de ces premières pages, écrites par saint Luc : l'impression d'unité, de simplicité, d'harmonie suave et pénétrante, qui s'en dégage, prévaudra d'ordinaire contre toute autre expérience philologique.

Mais que penser du silence de saint Marc et de saint Jean sur les premières années du Sauveur ?

Le fait que deux de nos évangiles, sur quatre, ne mentionnent pas la conception miraculeuse, a donné prise à la critique. En réalité, cette omission ne constituerait une présomption d'ignorance qu'autant qu'il serait impossible d'en rendre compte par le caractère propre de ces évangiles. Or rien n'est moins impossible.

Saint Marc, rapportant la catéchèse primitive, s'attache aux faits publics de la vie du Sauveur, en vue de prouver sa mission divine. La conception miraculeuse, loin de pouvoir être alléguée comme preuve, a besoin elle-même d'être prouvée : ce n'était pas un fait à mettre en avant. D'autre part, si nous demandons à saint Marc ce qu'il pense de Jésus, il nous répondra, à maintes reprises, que Jésus est le propre Fils de Dieu : i, 1. 11; iii, 11; v, 7; ix, 7; xiv, 61; xv, 39. Il nous répondra encore qu'il est fils de Marie, simplement : vi, 3. Joseph est pour lui comme inexistant : — c'est une circonstance dont la critique rationaliste oublie de tenir compte. Nous reviendrons plus loin sur un passage qui a paru créer une difficulté positive, iii, 21. 31.

Quant à saint Jean, son silence témoignerait plutôt

en faveur de la foi traditionnelle. Car il connaissait sûrement les évangiles de saint Matthieu et de saint Luc ; s'il s'était aperçu qu'on voulait introduire, sous le couvert de ces évangiles, une nouveauté, il n'eût pas manqué d'élever la voix, comme il éleva la voix contre l'hérésie de Cérinthe et celle des Ebionites. Disons mieux : en réalité, il a élevé la voix très efficacement. Contre des sectaires qui niaient à la fois la divinité de Jésus et la virginité de sa mère, Jean mit en pleine lumière la divinité de Jésus-Christ : pour ceux qui voulaient bien voir, l'éclat de ce dogme était décisif ; car la divinité a ses exigences : c'était de quoi dissiper toutes les ombres répandues sur la naissance du Seigneur. Au reste, fidèle à son rôle de témoin, racontant ce qu'il a vu de ses yeux et touché de ses mains (I *Io.*, I, 1 sqq.), Jean n'a pas coutume de redire ce qui a été bien dit par des témoins autorisés. Il n'est pas revenu sur le précepte du baptême — et pourtant l'entretien avec Nicodème le montre très averti sur ce point (*Io.*, III). Il n'est pas davantage revenu sur l'institution de l'Eucharistie — et pourtant le discours sur le pain de vie constitue la meilleure introduction au mystère eucharistique (*Io.*, VI). Devant le mystère de la conception virginale, son attitude est la même. Il ne refait pas l'œuvre de Matthieu ni de Luc, mais il la suppose, et les héritiers immédiats de son esprit, comme saint Ignace d'Antioche, ne s'y tromperont pas. Nous les trouverons parfaitement instruits de ce mystère.

Nous ne voulons pas faire état d'une leçon singulière de *Ioan.*, I, 13, qui donnerait à la doctrine de la conception virginale un fondement dans le quatrième évangile ; mais quand cette leçon est admise par les adversaires de la conception virginale, il n'est que juste de l'invoquer contre eux. Au lieu du texte reçu : « Ceux qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu », cette leçon porte : « Celui qui est né, non pas du sang... mais de Dieu. » Au lieu de : *οἳ ... 'εγεννήθησαν*, on lit : *ὅς ... 'εγεννήθη*. C'est-à-dire que cette incise est rapportée, non aux enfants adoptifs de Dieu, aux chrétiens, mais au propre Fils de Dieu, à Jésus Christ. Cette leçon paraît attestée chez saint IGNACE, *Ad. Smyrn.*, I, 1 ; chez saint JUSTIN, I *Ap.*, XXXII ; *Dial.*, LXIII ; elle l'est sûrement dans la version latine de saint IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, XVI, 2 ; XIX, 2 ; et chez TERTULLIEN, *De carne Christi*, XIX, qui reproche aux gnostiques valentiniens de suivre l'autre version ; par saint AMBROISE, saint AUGUSTIN, SULPICE SÉVÈRE et le *codex veronensis b* des évangiles. Au deuxième siècle, c'est la leçon la mieux attestée. Au jugement d'un exégète aussi peu suspect que J. RÉVILLE, *Le quatrième évangile* [2], p. 102, note, Paris, 1902, elle a « l'avantage de donner un point d'appui dans le quatrième évangile à la naissance virginale de Jésus ». Dans le même sens, H. J. HOLTZMANN, *Hand-Commentar zum NT.*, t. IV[2], p. 34. Malgré cela — ou plutôt en partie à cause de cela —, ces auteurs la rejettent. Nous la rejetons avec eux, bien que pour d'autres raisons. Mais si on l'accepte, comme fait G. HERZOG appuyé sur A. LOISY, du moins ne faudrait-il pas la vider de son contenu ! — Cf. L. DE GRANDMAISON, *Etudes*, t. CXI, p. 515-517.

Mais voici qu'on nous montre, dans le texte authentique du quatrième évangile, la preuve que Jésus était fils de Joseph. Ecoutons. Saint Jean ne met-il pas sur les lèvres du futur apôtre Philippe, s'adressant à Nathanaël, ces paroles (*Io.*, I, 45) : « Celui dont parle Moïse dans la Loi, et les prophètes, nous l'avons trouvé : c'est Jésus, fils de Joseph, de Nazareth. » Et de rechef, sur les lèvres des gens de Capharnaüm (*Io.*, VI, 42) : « N'est-ce pas Jésus, fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? » — Tel est l'argument. Que vaut-il ? Assurément, tous ceux à qui le mystère de l'Incarnation demeurait inconnu, — et ceux-là, bien entendu, c'était tout le monde, en dehors des parents de Jean-Baptiste et peut-être de quelques rares privilégiés — tous ceux-là devaient naturellement tenir Jésus pour le fils de Joseph, puisqu'on l'avait vu grandir sous son toit. Mais on veut que l'évangéliste, en rapportant cet « on dit », l'ait pris à son compte ! Ainsi GUIGNEBERT, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme ; les origines*, p. 165, Paris, 1906 ; G. HERZOG, p. 131 ; etc. — Toute discussion serait superflue.

Il est temps d'écouter saint Luc et saint Matthieu.

Luc., I, 26-38.

Au sixième mois (après la conception de Jean le précurseur), l'ange Gabriel fut envoyé de Dieu dans une ville de Galilée nommée Nazareth, vers une vierge fiancée à un homme nommé Joseph, de la maison de David ; le nom de la vierge était Marie. L'ange, étant entré chez elle, dit : « Je vous salue, pleine de grâce ; le Seigneur est avec vous [vous êtes bénie entre les femmes]. » A ces mots, Marie fut troublée ; elle se demandait ce qu'était cette salutation. L'ange lui dit : « Ne craignez point, Marie ; car vous avez trouvé grâce devant Dieu. Voici que vous concevrez dans votre sein et enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand ; on l'appellera Fils du Très-Haut ; le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, il régnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin. » Marie dit à l'ange : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ? » L'ange lui répondit : « L'Esprit saint viendra sur vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. C'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu. Et déjà Elisabeth votre parente a elle-même conçu un fils dans sa vieillesse ; ce mois est le sixième, pour elle qui était appelée stérile ; car rien n'est impossible à Dieu. » Marie dit : « Voici la servante du Seigneur. Qu'il me soit fait selon votre parole. » Et l'ange la quitta.

D'un point de vue textuel, notons qu'au verset 28 les mots « vous êtes bénie entre toutes les femmes » manquent ici dans d'excellents manuscrits, tels que *Vaticanus* B et *Sinaïticus* ℵ. Mais on les retrouve au v. 42 sur les lèvres d'Elisabeth, et là les manuscrits sont d'accord. En tant qu'appartenant à la salutation de l'ange, ils sont une particularité du texte dit occidental.

L'extrême limpidité du récit touchait un critique tel que Renan, et constitue la présomption la plus forte en faveur de son intégrité. Les difficultés textuelles soulevées par HARNACK, *Zeitschrift für die NTliche Wissenschaft*, 1901, p. 53-57, contre l'authenticité des versets 34-35, peuvent se ramener à trois points : 1° particularités de lexique : la conjonction *ἐπεί* ne se retrouve pas ailleurs dans *Luc.*, ni dans *Act.* ; *διό* ne se retrouve qu'une fois dans *Luc* (VII, 7) ; plusieurs fois dans *Act.* ; — 2° exigences du contexte : 33 appelle immédiatement 36 ; l'inversion de 34.35 a été dictée par le souvenir de *Matt.*, I, 18-25, et par un désir d'harmonisation avec *Luc.*, I, 31-32 ; — 3° inconsistance du personnage de Marie : la vierge, partout ailleurs silencieuse, se répand ici en paroles devant l'ange. — Nous répondrons brièvement : 1° S'il fallait retrancher de l'évangile de saint Luc tous les versets où se rencontre un terme qui ne se représente pas ailleurs, le texte serait étrangement mutilé ; — 2° Si l'on admet — et pourquoi ne pas l'admettre ? — que la vierge, prévenue par Dieu de spéciales bénédictions, avait résolu devant Dieu de demeurer vierge, sa question apparaîtra fort naturelle : aux ouvertures qui lui sont faites de par Dieu, elle objecte les droits de Dieu, et attend de Dieu même la conciliation. Il est clair que, si l'on repousse *a priori* l'hypothèse de l'Incarnation et les voies de Providence

destinées à en procurer la réalisation, le raisonnement ne peut se poursuivre; reste à savoir ce que vaut une telle fin de non-recevoir; — 3° Si, parce que cette parole est, dans l'ordre de temps, la première parole de la Vierge conservée par l'Evangile, on la déclare inauthentique, il n'y a plus qu'à effacer toutes celles qui ont suivi, à commencer par le *Magnificat*. De fait, M. Harnack — nous y viendrons plus loin — retranche à Marie le *Magnificat* et le revendique pour Elisabeth. Mais la base de son argumentation nous paraît entièrement ruineuse. — On trouvera, sur cette question d'authenticité de *Luc.*, I, 34-35, d'amples détails chez A. DURAND, *L'enfance de Jésus Christ*, p. 87-96.

La narration, exquise en sa candeur, ne saurait procéder que des propres confidences de la Vierge, qui reçut la visite de l'ange. Elle présente des traits qui appellent un commentaire.

Marie était *fiancée* à Joseph. Ainsi entendons-nous le grec ἐμνηστευμένην, selon la vulgate *desponsatam* et les Pères. Par ces fiançailles, fut sauvegardée ultérieurement la réputation de Marie et celle de Jésus. D'ailleurs, la loi juive mettait les fiancés sur le pied de véritables époux et leur imposait les mêmes devoirs de fidélité, en attendant que la fiancée eût suivi le fiancé dans sa demeure (*Deut.*, XXII, 23. 24). Rien n'oblige d'admettre qu'à la date de l'Incarnation Marie fût déjà sous le toit de Joseph, et saint Matthieu (I, 18-20) paraît exclure positivement cette hypothèse.

Mais pourquoi ces fiançailles d'une vierge qui — on vient de l'apprendre d'elle-même, *Luc.*, I, 34 —, était résolue à demeurer vierge? L'Evangile ne fournit pas de réponse positive à cette question. Peut-être Marie était-elle fille héritière, et, comme telle, obligée par la Loi de transmettre l'héritage, avec sa main, au plus proche parent. Cf. *Num.*, XXVI, 6; XXXVI, 6-12; *Tob.*, VI, 11; VII, 14. On peut conjecturer qu'elle obéit à ses parents, comptant sur la Providence pour la guider ultérieurement dans ses voies. Nous ignorons comment la volonté de Dieu se manifesta; mais, sans hésiter, nous croyons à une conduite spéciale de Dieu sur Marie.

De fait, par le moyen de ces fiançailles, le mystère de Nazareth demeura ignoré du monde. Saint IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Ephes.*, XIX, 1, suivi par ORIGÈNE, *In Luc., Hom.*, VI, *P. G.*, XIII, 1815 A, et par saint JÉRÔME : *In Matt.*, l. I, I, *P. L.*, XXVI, 24 B, ajoute : et du démon.

D'après l'évangéliste, saint Joseph appartenait à la maison de David. Selon les habitudes de langage et de pensée des Juifs, qui tenaient la filiation adoptive pour pleinement équivalente à la filiation du sang, il n'en fallait pas davantage pour que Jésus fût légitimement réputé fils de David. Et l'antiquité chrétienne est presque unanime à reconnaître dans les deux généalogies du Christ, qui nous ont été transmises par saint Matthieu (I, 1-16) et par saint Luc (III, 23-38), les ancêtres de Joseph. Pour la généalogie selon saint Matthieu, il semble qu'il n'y ait place à aucun doute, puisqu'elle aboutit à ce verset : « Mathan engendra (ἐγέννησεν) Joseph époux de Marie, de laquelle naquit Jésus appelé Christ. » A l'exception de TERTULLIEN (*De carne Christi*, XXII) et de VICTORIN DE PETTAU (*In Apocalypsim*, IV, 7-10), qui, par une anomalie bizarre, ont cru trouver en saint Matthieu les ascendants de Marie, les Pères s'accordent à y voir ceux de Joseph. La généalogie selon saint Luc a donné lieu à plus de controverses. Elle s'ouvre par ce verset : « Jésus commença (son ministère) à l'âge de trente ans; il passait pour fils de Joseph, fils d'Héli... » Dès lors apparaît la divergence avec le premier évangile, puisque le père de Joseph s'appelle chez saint Matthieu, Mathan; chez saint Luc, Héli. Cette divergence n'a pas échappé aux Pères; ils ont dû chercher à en rendre compte. Dès les premières années du IIIe siècle, JULES AFRICAIN indiquait un principe de conciliation dans les idées courantes des anciens, et très particulièrement des Juifs, en matière de généalogie. La loi du lévirat (*Deut.*, XXV, 5-6), qui assimile complètement la descendance légale à la descendance par le sang, permet d'expliquer que la généalogie de Joseph ait pu être tracée selon deux lignes différentes; pour que son père s'appelle ici Héli, là Mathan, il suffit que cette loi du lévirat intervînt à cette génération, l'un des deux noms étant celui du père selon la chair, l'autre celui du père selon la loi; elle a pu intervenir à d'autres générations encore. D'ailleurs, les deux généalogies passent par David, et ce fait justifie l'oracle messianique, *Ps.* CXXXI, 11 : « Le Seigneur a juré la vérité à David, il ne s'en départira pas : du fruit de tes entrailles, je mettrai un fils sur ton trône. »

Sur ce point d'institutions juives, il sera bon d'entendre un auteur israélite. Voici comme s'exprime M. Louis-Germain LÉVY, *La famille dans l'antiquité israélite*, p. 196, Paris, 1905 : « Pourquoi cette préoccupation de laisser un fils? C'est que la seule immortalité qu'on connût alors était la survivance du nom. Le fils né d'un mariage léviratique ajoutait à son nom celui de son père putatif; de la sorte, ce dernier nom se conservait dans les généalogies. *Je leur établirai dans ma maison et dans mes murs un monument et un nom qui vaudra mieux que d'avoir des fils et des filles pour leur assurer un nom éternel qui ne périra point* (*Is.*, LVI, 5). Le premier fils né du mariage de Ruth avec Booz s'appellera *fils de Ma'hlon, fils d'Elimélec* (Ma'hlon était le premier mari de Ruth, mort sans enfant). *Ainsi le nom du mort ne sera pas retranché d'entre ses frères et de la porte de sa localité* (*Ruth*, IV, 10). Noémi, veuve d'Elimélec père de Ma'hlon, prend l'enfant, l'appuie contre son sein, et par là déclare l'adopter et le reconnaître comme son descendant légitime et direct. » — Sur la constitution des listes généalogiques chez les Juifs, on peut lire le même auteur, p. 109-117.

La solution exposée par Jules Africain dans sa *Lettre à Aristide* (ap. EUSÈBE, *H. E.*, I, VII, *P. G.*, XX, p. 89-100), et qu'Eusèbe appuie sur le témoignage des δεσπόσυνοι, parents du Seigneur selon la chair, a recueilli le suffrage de nombreux Pères, parmi lesquels il suffira de citer saint AUGUSTIN, *De consensu evangelistarum*, II, I, 2, *P. L.*, XXXIV, 1071 : *Neque enim propterea non erat appellandus Ioseph pater Christi quia non eum concumbendo genuerat, quando quidem recte pater esset etiam eius quem non ex sua coniuge procreatum aliunde adoptasset.*

Ces considérations permettent de comprendre pourquoi l'évangéliste, se préparant à raconter la conception miraculeuse de Celui que l'ange appellera Fils de David, note expressément l'origine davidique de son père adoptif et non pas celle de sa mère; car le père seul importait. Elles expliquent aussi comment la tradition patristique n'a pas fait difficulté d'admettre que nos deux généalogies, celle de saint Luc aussi bien que celle de saint Matthieu, se réfèrent à Joseph, non à Marie. L'importance prépondérante du chef de famille s'affirme à nouveau quelques versets plus loin, à l'occasion du voyage de Bethléem : Joseph s'y rend à titre de descendant de David, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυείδ (*Luc.*, II, 4); Marie l'accompagne simplement, comme son épouse.

De nos jours, on abandonne souvent l'hypothèse de Jules Africain, pour suivre un autre système, proposé par GROTIUS, développé par P. POUSSINES, *S. J.*,

De concordia evangelistarum in genealogia Christi, Tolosae, 1646, accueilli par les Bollandistes dans la notice qu'ils consacrent à saint Joseph, *Acta Sanctorum*, 19 mars. D'après ce système, la généalogie selon saint Matthieu représenterait l'ordre de succession au trône de David et serait conçue d'un point de vue juridique; seul, saint Luc aurait dessein de mentionner les ancêtres de Joseph selon la chair. Matthieu aurait accueilli tel quel un de ces documents, non exempts de combinaisons artificielles, qui avaient cours chez les Juifs en matière de généalogie; de là certaines omissions: Ochozias, Joas, Amasias manquent entre Joram et Osias, au verset 8; entre Abiud et Mathan (versets 13-15), on compte seulement six noms, au lieu de treize chez Luc; c'est assurément peu pour une période de cinq siècles. Une préoccupation de symétrie (en vue du nombre sacré de quatorze générations) paraît avoir eu part à la rédaction de ce document. C'était une question pendante, dans les écoles rabbiniques, de savoir si le Messie naîtrait de la lignée de Salomon (voir *Ierem.*, XXIII, 5; XXX, 9; XXXIII, 15-17), ou, à cause de la réprobation de celle-ci en Jéchonias (*Ier.*, XXII, 28-30; XXXVI, 30), de la lignée de Mathan. La première conception se reflète en saint Matthieu, la seconde en saint Luc. D'ailleurs on aboutit, de part et d'autre, à Joseph. — Pour l'exposition détaillée du système que nous venons de mentionner, voir B. W. Bacon, dans le *D. B.* de Hastings, art. *Genealogy*, p. 139-141. Sur le genre d'autorité que possèdent les documents généalogiques insérés dans nos livres saints, J. Brucker, *Etudes*, t. XCIV, p. 229, 20 janv. 1903; t. CIX, p. 801, 20 déc. 1906; F. Prat, art. *Généalogies*, dans *D. B.* de Vigouroux (1903).

D'ailleurs les Pères n'hésitent pas à croire que Marie elle-même était fille de David (voir, par exemple, saint Augustin, *De consensu evangelistarum*, II, II, 4, *P. L.*, XXXIV, 1072). Ils en trouvent la preuve notamment dans les paroles de l'ange, adressées *à Marie : son fils* sera fils de David (*Luc.*, I, 32); puis dans les expressions singulièrement énergiques de saint Paul sur l'origine du Christ selon la chair (*Rom.*, I, 3 : Ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, cf. II *Tim.*, II, 8), qui paraissent bien dépasser la portée d'une filiation adoptive. Marie avait le droit — sinon même le devoir, comme fille héritière, — d'épouser un homme de sa tribu. Cependant nous voyons qu'elle était apparentée à la tribu de Lévi, par Elisabeth (*Luc.*, I, 5.36), et l'on a voulu de là conclure à son origine lévitique. La conclusion ne vaut pas, si l'on prétend que Marie appartenait elle-même à la tribu de Lévi; mais rien n'empêche d'admettre que quelqu'un de ses ancêtres était sorti de cette tribu, car la Loi n'obligeait pas en général les filles d'Israël à se marier dans leur propre tribu (erreur d'Origène, *Selecta in Numeros*, *P. G.*, XII, 584 C, suivi par un grand nombre de Pères); et la tradition chrétienne s'est plu à reconnaître dans le Christ le sang des prêtres mêlé à celui des rois (ainsi saint Grégoire de Nazianze,, *Carm.*, I, XVIII, 38-40, *P. G.*, XXXVII, 483; saint Hilaire, *In Matt.*, I, I, *P. L.*, IX, 919 A; saint Augustin, *Quaestion. in Heptateuchum*, VII, XLVII, *P. L.*, XXXIV, 809). On peut supposer par exemple que, le père de Marie appartenant à la tribu de Juda, sa mère appartenait à la tribu de Lévi. Elisabeth, notablement plus âgée que Marie, pouvait être sa tante maternelle.

La croyance à l'origine davidique de Marie permet d'entendre au sens le plus strict les textes de l'Ecriture relatifs au Messie fils de David, et de reconnaître dans le premier chapitre de saint Luc la vérification la plus rigoureuse de l'oracle d'Isaïe, annonçant la germination de la tige de Jessé. Toutefois, avouons que l'origine davidique de Marie n'est pas énoncée dans l'Ecriture aussi distinctement que celle de Joseph. Rapporter les mots « de la maison de David » (*Luc.*, I, 27) à Marie, au lieu de les rapporter à Joseph, paraît grammaticalement impossible (quoi qu'en pense J. Niessen, *Die Mariologie des hl. Hieronymus*, p. 67). Et la plupart des exégètes, soit catholiques, soit protestants, continuent de croire que saint Luc, tout comme saint Matthieu, rapporte la généalogie de Joseph. On a vu que tel fut déjà le sentiment des Pères.

L'idée que saint Luc rapporte, non la généalogie de Joseph, mais celle de Marie, fut pourtant émise de bonne heure, s'il faut en croire un fragment publié par le card. Maï sous le nom de saint Hilaire (*Nova Patrum Bibliotheca*, I, p. 477). Mais elle disparut de la tradition chrétienne, et on ne la retrouve qu'à la fin du XVe siècle. Ressuscitée par Annius de Viterbe, O. P. (1490), elle obtint un grand succès au temps de la Réforme. Voir Patrizi, *De Evangeliis*, III, p. 92. De nos jours, elle a été reprise avec beaucoup d'érudition et poussée à fond, tantôt par des protestants — tel B. Weiss, *Leben Jesu*[2], I, 205, — tantôt par des catholiques; voir surtout deux monographies catholiques : P. Vogt, S. J., *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas*, Freiburg i. B., 1907; J. M. Heer, *Die Stammbaüme Jesu nach Matthäus und Lukas*, Freib. i. B., 1910. Cette solution oblige à admettre une parenthèse dans le texte de saint Luc, III, 23 : Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ βάπτισμα ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱὸς [ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ] τοῦ Ἡλεὶ τοῦ Μελχεί. Ainsi, l'on entendra que Jésus, réputé fils de Joseph, était en réalité fils (ou plus exactement petit-fils) d'Héli. D'autre part, le Protévangile de Jacques donne au père de Marie le nom de Joachim. Or Héli, sous sa forme complète Héliakim, et Joachim sont le même nom; et, d'après le Talmud de Jérusalem, *Chagig*, fol. 77,4, le père de Marie se serait appelé Héli. Il apparaît donc que saint Luc, en omettant ici le nom de Marie — les femmes ne figurent pas communément dans les généalogies —, nous aurait conservé l'ascendance maternelle de Jésus.

Cette conclusion ne peut être tenue pour acquise; néanmoins les raisons qui l'appuient méritent considération. — Sur les ouvrages de Vogt et de Heer, importante recension du R. P. Lagrange, *Revue Biblique*, 1911, p. 443-451; J. Niessen, *Die Mariologie des hl. Hieronymus*, c. v.

A quelque opinion qu'on se range touchant ces généalogies, on y trouve l'affirmation de l'origine davidique de Jésus, *conformément au langage reçu parmi les Juifs*. Il deviendra fils de David en naissant de la vierge.

On objecte parfois certaines variantes des manuscrits. Quelques-unes donneraient à entendre que Joseph fut le père de Jésus selon la chair. Tel est en particulier le cas de la version syriaque des évangiles découverte au Sinaï en 1894, et qui porte (*Matt.*, I, 16) : « Joseph, à qui était fiancée la vierge Marie, engendra Jésus, qui est appelé le Christ. » Cette découverte, très remarquée en son temps, parut à quelques-uns devoir révolutionner toute la tradition chrétienne. Voir les lettres échangées par les biblistes anglais, Conybeare, Sanday, Charles, Badham et autres, dans *The Academy*, années 1894-5. Aujourd'hui l'on est bien revenu de cet émoi. En soi, la leçon n'est pas nouvelle: on la trouve dans cinq manuscrits grecs du groupe dit de Ferrar et dans quelques manuscrits latins. Or il faut bien observer que le contexte de ces manuscrits n'est pas opposé — tant s'en faut — à la conception virginale. Outre qu'ici même, *Mt.*, I, 16, le texte parle de Joseph

à qui était *fiancée* la *vierge* Marie (au lieu de : *Joseph époux de Marie*, que porte le texte reçu), l'intention du rédacteur ressort clairement des modifications qu'il introduit au verset 21 : « elle *t*'engendra un fils » ; au verset 25 : « elle *lui* engendra un fils ». Ce qu'il veut, c'est mettre en relief, d'une part la naissance virginale de Jésus, d'autre part son appartenance à Joseph comme à son père légal. Et donc, en disant que Joseph *engendra* Jésus, il a en vue la filiation légale. Il en est de même du texte cité par le juif Aquila, dans le dialogue grec entre *Timothée et Aquila*, édité par F. C. Conybeare, *Anecdota Oxoniensia classica*, ser. VIII, 1898. — Sur toute cette discussion, voir A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. xiv et pp. 79-83. — Notons encore que le plus ancien fragment manuscrit de nos évangiles grecs présente *Mt.*, i, 16 sous sa forme traditionnelle : Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός. (Papyrus publié par Grenfell et Hunt, *Oxyrrhynchus Papyri*, vol. I, n. 2, p. 4.6. — iiie-ive siècle.)

Le nom de la vierge était Marie. Ce nom prédestiné, déjà porté par la sœur de Moïse (*Ex.*, xv, 20), a été rattaché à diverses racines, et on y a trouvé divers symbolismes. Saint Jérôme, *Onomastica sacra*, ed. P. de Lagarde, p. 62, Göttingen, 1887, mentionne quatre étymologies : *illuminatrix mea*, ou *illuminans eos*, ou *zmyrna maris*, ou *stella* (*stilla*?) *maris*. D'autres entendent « la souveraine » ou « la bien-aimée ». Qu'il suffise de renvoyer à la monographie de Bardenhewer, *Der Name Maria*, Freiburg, 1895.

Les évangélistes synoptiques ont coutume d'appeler Marie par son nom ; l'évangéliste saint Jean dit de préférence : « la mère de Jésus. »

L'ange salue Marie pleine de grâce : Χαῖρε, κεχαριτωμένη. C'est là un hommage absolument unique. Dieu qui, dès l'Ancien Testament, exigeait de ses prêtres tant de pureté extérieure (*Ex.*, xxx, 19-20; *Lev.*, xxi, etc.), qui, par sa grâce, met lui-même dans les âmes les dons qui les rendent agréables à ses yeux, daigne certifier par la bouche de son messager que Marie réalise le programme du bon plaisir divin et qu'il est avec elle. D'autres personnages saints, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, reçurent l'assurance de la grâce divine qui se reposait sur eux ; tels Jacob, *Gen.*, xxviii, 14 ; Moïse, *Ex.*, iii, 12 ; saint Paul, *Eph.*, i, 6 ; ou bien nous sont présentés comme pleins du Saint-Esprit, pleins de grâce ; tel saint Etienne, *Act.*, vi, 3-8. Mais leur plénitude n'approche pas de celle de Marie, constamment prévenue d'une grâce singulière. La plénitude de Marie ne se peut comparer qu'à la plénitude infinie du Verbe incarné, de qui nous vient toute grâce (*Io.*, i, 14-16), sur qui s'est reposée la complaisance du Père (*Mat.*, iii, 17 ; xvii, 5).

Sur ce témoignage divin, gage de la victoire remportée par Marie sur l'ennemi du genre humain, s'est toujours appuyée la croyance de l'Eglise à l'éminente sainteté de Marie. C'est à en développer le contenu que s'appliquera l'hommage des siècles chrétiens. Dans cette plénitude de grâce, la théologie catholique trouvera renfermée la préservation de la tache originelle, avec d'autres dons départis à l'homme avant sa chute.

Or Marie, si sainte qu'elle fût, n'était encore qu'au début de sa carrière : désormais elle va porter en elle l'Auteur même de la grâce et participer de plus en plus à sa plénitude ; d'elle, comme du vaisseau de toute grâce, le salut s'épanchera sur le genre humain.

Devant l'éloge, elle s'est troublée : à cette incomparable grandeur morale, la seule mention de sa propre excellence paraît une usurpation, un attentat sur l'honneur dû seulement au Seigneur. Il faut que l'ange, prenant de nouveau la parole, la rassure et lui répète qu'elle a trouvé grâce devant Dieu. Marie apprend qu'elle est destinée à une glorieuse maternité : pour une vierge d'Israël, versée dans la connaissance des Ecritures, le Fils qu'on lui promet en termes si magnifiques est immédiatement reconnaissable. Fils du Très-Haut, Fils de David, Roi dans la maison de Jacob. Ces titres ne conviennent qu'à Celui à qui le Seigneur dit dans le Psaume ii, 7 : « Tu es mon Fils ; aujourd'hui je t'ai engendré. » Les autres fils de Dieu, dont il est écrit, *Ps.*, xxxi. 6 : « Vous êtes des dieux, fils du Très-Haut, vous tous », sont infiniment au-dessous de sa majesté. D'ailleurs tout dans la pensée, dans la diction même, dénote aux yeux les moins prévenus une donnée proprement araméenne. Renvoyons à Strauss cette justice qu'il a senti l'invraisemblance, l'absurdité même d'une infiltration mythologique en pareil lieu. Mieux avisé que tel critique récent, il n'hésite pas à laisser à l'antiquité païenne, Hercule, Castor et Pollux, Pythagore, Platon, Alexandre, Romulus, et autres prétendus fils d'un dieu et d'une mère mortelle : entre la donnée chrétienne et ces inventions, il y a toute la distance d'Israël à l'Hellade. Disons mieux : il y a toute la distance du ciel à la terre.

En écoutant la parole d'en haut, Marie détache sa pensée d'elle-même pour ne considérer que la puissance de Dieu. Mais un doute naît dans son esprit : entre la maternité que Dieu lui promet et la virginité qu'elle entend garder toujours, quelle conciliation ? Il faut bien admettre que l'oracle d'Isaïe sur la mère de l'Emmanuel n'avait pas été par elle pénétré à fond, puisqu'elle interroge : le voile qui cachait aux enfants d'Israël le mystère de Jésus ne sera levé, pour Marie elle-même, que par degrés. Mais gardons-nous de prendre le change sur la pensée de la Vierge. Elle n'a pas manqué de foi à la parole de l'ange, en cela différente de Zacharie père de Jean. *Non de effectu dubitavit, sed qualitatem ipsius quaesivit effectus*, dit saint Ambroise, soulignant la différence des deux attitudes, *In Luc.*, II, 14-15, *P. L.*, XV, 1558. Marie expose naïvement l'ignorance où elle est, touchant des voies de Providence si entièrement nouvelles à ses yeux, et affirme une résolution qu'elle tient pour irrévocable.

La tradition a vu ici la preuve que Marie avait dès lors fait à Dieu un don irrévocable d'elle-même par le vœu de virginité. Ainsi déjà saint Augustin, *De sancta virginitate*, iv, *P. L.*, XL, 398. Saint Thomas pense qu'un tel vœu ne pouvait être absolu avant l'union de Marie avec Joseph, p. III, q. 28, art. 4. Suarez, tout en distinguant le simple désir du vœu formé, passe outre aux difficultés que présente le vœu formé dans un âge plus tendre. De même, R. M. de la Broise, *La sainte Vierge*, p. 70, analysant les intentions de la vierge :

« En prenant un engagement si nouveau en Israël, Marie ne croyait pas, comme on l'a dit parfois trop légèrement, qu'elle renonçait à devenir mère du Messie. Mais elle ne songeait pas non plus qu'elle allait au-devant de cette maternité. Bien éloignée de penser pour elle-même à une dignité si haute, et pleinement dégagée de toute considération personnelle, elle regardait Dieu seulement ; son unique et très pure intention était de lui plaire. Ayant d'ailleurs l'expérience intime des touches de la grâce et sentant qu'elle suivait en cela la direction de l'Esprit de Dieu, elle s'abandonnait à sa conduite : sans rien prévoir, elle s'en remettait à la Providence des difficultés où pourrait la jeter sa décision, à l'âge où toutes les autres prenaient une voie différente. »

Pour la troisième fois, l'ange s'adresse à la Vierge: il lui découvre le *comment* de sa maternité miraculeuse; il achève de l'éclairer sur la dignité de son Fils, qui ne sera pas seulement Messie, au sens que la tradition d'Israël attachait à ce titre, mais proprement Fils de Dieu ; il lui donne un signe, destiné non à déterminer sa foi, dès lors entière, mais à l'affermir : une femme longtemps stérile est devenue mère ; Dieu, à qui rien n'est impossible (cf. la parole de l'ange à Abraham, *Gen.*, XVIII, 14), a fait ce miracle; il en fera un autre plus grand, et rendra mère une vierge.

Dès lors, le doute de Marie est résolu : servante du Seigneur, elle donne l'acquiescement requis pour l'accomplissement du mystère, et de son *Fiat* date l'Incarnation du Verbe.

Le dogme de la maternité divine a ici son point d'appui inébranlable. Si Marie a conçu par l'opération du Saint Esprit, Jésus ne laisse pas de lui devoir tout ce qu'un fils doit à sa mère; il est même, en un sens, plus exclusivement son Fils, n'ayant point de père ici-bas. Le Verbe fait chair est appelé Fils de Dieu et Dieu lui-même, à raison de sa préexistence éternelle au sein du Père (*Luc.*, I, 35; *Ioan.*, I, 14. I. 2. 18). Il est d'autre part appelé fils de Marie, à raison du lien qui unit son humanité à la Vierge mère. C'est pourquoi, en toute rigueur, Marie est mère d'une personne divine ; elle a droit au titre de *Mère de Dieu*. — S. THOMAS, III, q. 35, art. 4.

Parmi les défenseurs non catholiques de la conception virginale, on peut lire avec fruit CH. GORE, évêque anglican de Birmingham, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, diss. I, London, 1907.

Luc., I, 39-56.

Marie, se levant en ces jours-là, s'en alla en hâte au pays des montagnes, dans une ville de Juda; elle entra, dans la maison de Zacharie et salua Elisabeth. Or dès qu'Elisabeth entendit la salutation de Marie, son enfant tressaillit dans ses entrailles; Elisabeth fut remplie du Saint Esprit et, élevant la voix, s'écria : « Bénie êtes-vous entre les femmes, et béni le fruit de vos entrailles! Et d'où m'arrive [cet honneur] que la mère de mon Seigneur vienne à moi? Car aussitôt que votre parole de salutation a frappé mes oreilles, mon enfant a tressailli de joie dans mes entrailles. Heureuse êtes-vous d'avoir cru, car elles s'accompliront, les choses qui vous ont été dites de la part du Seigneur. » Et Marie dit :

« Mon âme glorifie le Seigneur,
et mon esprit tressaille en Dieu mon Sauveur ;
parce qu'il a regardé la bassesse de sa servante.
Car voici que désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse,
parce que le Tout-Puissant a fait en moi de grandes choses.
Son nom est saint;
sa miséricorde (se répand) d'âge en âge
sur ceux qui le craignent.
Il a déployé la force de son bras,
il a dissipé ceux qui s'enorgueillissaient dans les pensées de leur cœur.
Il a déposé les puissants de leur trône et exalté les humbles ;
Il a comblé de biens les affamés, et renvoyé les riches les mains vides:
Il a pris soin d'Israël, son serviteur,
se souvenant de sa miséricorde,
selon la promesse qu'il avait faite à nos pères,
envers Abraham et sa race, pour toujours. »

Marie demeura avec Elisabeth environ trois mois, puis retourna dans sa maison.

L'exclamation d'Elisabeth visitée par Marie traduit ses félicitations joyeuses et son admiration pour l'œuvre de Dieu en sa cousine. Quand une femme devenait mère en Israël, ses proches se réjouissaient avec elle (cf. *Exod.*, XXIII, 26, et, pour Jean-Baptiste, *Luc.*, I, 58). Les félicitations d'Elisabeth s'expriment dans le style de l'Ancien Testament (cf. *Iudic.*, V, 24 : *Benedicta inter mulieres Iahel uxor Haber Cinaei...*, *Iudith*, XIII, 25 : *Hodie nomen tuum ita magnificavit* (*Dominus*) *ut non recedat laus tua de ore hominum*). Mais ici, la bénédiction donnée à la mère se mesure à la grandeur de son Fils, qui doit être béni et glorifié par-dessus toute créature. Comme le protévangile associait l'inimitié de la race de la femme contre la race du serpent à l'inimitié de la femme contre le serpent, ainsi la salutation d'Elisabeth associe deux bénédictions; glorifiant à la fois la Mère et le Fils.

Le cantique de Marie, tissu d'allusions bibliques, renvoie à Dieu la gloire des grandes choses qu'il a faites en son humble servante. La mère du Rédempteur ne peut ignorer que toutes les générations l'appelleront bienheureuse. Anciennement, Anne, mère de Samuel, préludant de loin au *Magnificat* par son cantique (I *Sam.*, II, 1-10), avait célébré le salut attendu de Dieu; à meilleur titre, Marie célèbre le salut présent.

Il y a quelques années, sur la foi d'une leçon aberrante, des critiques protestants ont révoqué en doute l'attribution à Marie du *Magnificat*, et l'ont revendiqué pour Elisabeth. Il n'y a pas lieu de reprendre ici cette question, déjà traitée dans le Dictionnaire à l'article ÉVANGILES, t. I, 1621-1623. Avec toute la tradition chrétienne, nous maintenons l'attribution de ce cantique à Marie.

Matt., I, 18-25 :

Or la naissance du Christ arriva ainsi. Sa mère, Marie, étant fiancée à Joseph, avant qu'ils eussent commencé d'habiter ensemble, se trouva enceinte par la vertu de l'Esprit Saint. Joseph son époux, étant juste et ne voulant pas la diffamer, se proposa de la renvoyer secrètement. Comme il avait formé ce projet, voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie ton épouse, car ce qui est conçu en elle vient de l'Esprit-Saint. Elle enfantera un fils, tu l'appelleras du nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés. » Tout cela arriva pour l'accomplissement de la parole que le Seigneur a dite par le prophète : *Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils et on l'appellera du nom d'Emmanuel*, c'est-à-dire Dieu avec nous. Réveillé de son sommeil, Joseph fit comme lui avait ordonné l'ange du Seigneur, et prit chez lui son épouse. Et il ne la connut point, jusqu'au jour où elle enfanta son fils [premier-né]; et il l'appela du nom de Jésus.

Dans *Mat.*, I, 25, πρωτότοκον, *premier-né*, est omis par B et ℵ. C'est ici probablement une glose, empruntée à *Luc.*, II, 7.

Le commencement de ce récit nous ramène vraisemblablement au temps où Marie, fiancée à Joseph (μνηστευθείσης, cf. *Luc.*, I, 27 : παρθένον ἐμνηστευμένην) n'habitait pas encore sous son toit. L'introduction de l'épouse dans la demeure de l'époux mettait fin à la période des fiançailles; c'est cette démarche qu'exprime ici συνελθεῖν, plus loin παραλαβεῖν, 20, 24. Au cours de cette période précédant la réunion sous un même toit, πρὶν συνελθεῖν αὐτούς, la grossesse de Marie fut remarquée par Joseph. Συνελθεῖν ne désigne pas les relations conjugales : pour ces relations, le mot des évangélistes est : γινώσκειν, voir *Matt.*, I, 25; *Luc.*, I, 34. Et ainsi tombe une difficulté opposée dès le quatrième siècle à la perpétuelle virginité de Marie.

Pourquoi Joseph songea-t-il à rompre secrètement avec Marie? L'évangéliste dit assez clairement que ce fut par délicatesse de conscience. Mais encore : avait-il conçu un doute sur la vertu de son épouse, et se croyait-il, aux termes de la Loi, tenu de la quitter? Cf. *Lev.*, V, 1; *Prov.*, XVIII, 22. Cette idée se présente

naturellement à l'esprit, et plusieurs Pères l'ont admise, depuis saint JUSTIN, *Dial.*, LXXVIII, jusqu'à saint AMBROISE, *De institutione virginis*, V, 39, *P. L.*, XVI, 315, et à saint AUGUSTIN, *Serm.*, LI, 6, 9, *P. L.*, XXXVIII, 338. On sait que la Loi condamnait à la lapidation l'épouse adultère, *Deut.*, XXII, 24. Mais d'autres préfèrent s'arrêter à une hypothèse plus honorable pour Joseph aussi bien que pour Marie. En présence d'un fait qui le dépasse, Joseph s'incline sans comprendre et se tient prêt à admettre toute explication qui sauve l'honneur de Marie. Par ailleurs, il juge que sa place n'est pas avec elle puisqu'il n'a aucun droit de père, et accepte d'avance le plus douloureux sacrifice. Dans sa détresse, il se tourne vers Dieu, et Dieu lui parle par un ange, comme il a parlé à Marie. Saint JÉRÔME indique déjà cette solution en termes excellents, *In Matt.*, I, II, *P. L.*, XXVI, 24 C : *Sed hoc testimonium Mariae est, quod Ioseph, sciens illius castitatem et admirans quod evenerat, celat silentio cuius mysterium nesciebat.* Et ALBERT LE GRAND : *Sicut iustus cogitavit dimittere, sicut pius disposuit non accusare, et sicut sapiens voluit id facere occulte, quia hoc fuit tutius quod consilio humano poterat invenire.*

Le message de l'ange ne présente aucune ambiguïté : que Joseph ne craigne pas d'introduire dans sa maison (παραλαβεῖν) son épouse; qu'il remplisse les devoirs d'un chef de famille, et en exerce le droit en donnant à l'enfant un nom, le nom symbolique déjà révélé à Marie. L'évangéliste, qui vient d'affirmer si nettement que Marie a conçu par la vertu du Saint Esprit, n'hésite pas à l'appeler ici épouse (γυναῖκα) de Joseph, car, malgré la loi de respect que les deux époux se sont prescrite d'un commun accord, leur union est un vrai mariage. Nous avons entendu saint AUGUSTIN l'affirmer, en revendiquant pour Joseph le nom de père de Jésus, *De consensu evangelistarum*, II, I, 2. Il serrera de plus près la question présente, en montrant dans l'union de Joseph avec Marie les trois biens essentiels du mariage; *Contra Iulianum Pelagianum*, V, XII, 46, *P. L.*, XLIV, 810 : *In illo quod secundum Evangelium coniugium nuncupavi, omnia tria bona nuptiarum dixi esse completa : fidem, quia nullum adulterium; prolem, ipsum Dominum Christum; sacramentum, quia nullum divortium.* L'enseignement du docteur d'Hippone a fixé sur ce point les hésitations de la théologie catholique. D'autre part, nous verrons l'évangéliste saint Luc, par égard pour la sainteté de ce mariage, ramener encore, à une date ultérieure, l'expression qui a servi à lui-même et à saint Matthieu (I, 18) pour désigner les fiançailles de la vierge. En abordant le récit de l'Annonciation, saint Luc parlait de la vierge fiancée à Joseph, I, 27 : παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ. Tout à l'heure, II, 5, il montrera Joseph se mettant en route pour Bethléem, σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὔσῃ ἐγκύῳ. Il serait logique de traduire : avec Marie *sa fiancée*, qui était enceinte. Nul n'imaginera ici un conflit entre les évangélistes. Seulement, une touche exquise de langage, assimilant à une fiancée l'épouse de Joseph, rappelle discrètement le mystère dont le lecteur est averti.

Saint Matthieu fait expressément remarquer ici l'accomplissement de l'oracle d'Isaïe sur l'Emmanuel; pour la première fois, il use de cette formule : ἵνα (ὅπως) πληρωθῇ τὸ ῥηθέν, qui reviendra souvent dans son évangile (voir II, 15-23; IV, 14; VIII, 17; XII, 17; XIII, 35; XXI, 4; de plus, ὅπως πληρωθῶσιν αἱ Γραφαὶ τῶν προφητῶν, XXVI, 56; τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθέν, II, 17; XXVII, 9). Invitation à reconnaître à l'œuvre la même Providence divine qui, après avoir dicté l'oracle dans l'Ancien Testament, en procure l'accomplissement dans le Nouveau.

Ainsi l'oracle concernant la Vierge-mère est-il interprété en toute rigueur et appliqué expressément à la mère du Messie, par un texte inspiré. On sait que l'exégèse rabbinique avait entrevu le caractère merveilleux de la naissance du Messie. Le commentaire authentique de saint Matthieu fixe, aux yeux du chrétien, le sens de l'oracle d'Isaïe; l'exégèse catholique, et avec elle souvent l'exégèse protestante, a suivi la voie ouverte par l'évangéliste, en confessant la réalisation de la prophétie. L'exégèse incrédule devait naturellement protester; elle rend souvent le « contresens » des Septante responsable de l'éclosion d'un mythe. On a vu plus haut que, si les Septante se sont portés spontanément à rendre *'almah* par παρθένος, ils ne l'ont pas fait sans raison, et que ce premier mouvement était le bon. On n'en peut pas dire autant de la substitution tendancieuse opérée par la jeune exégèse des Aquila, des Symmaque, des Théodotion, lesquels écrivirent νεᾶνις. Quant à la conviction de l'évangéliste, un croyant admettra volontiers qu'elle s'est formée sous l'assistance de l'Esprit saint; d'ailleurs il est facile d'en indiquer les considérants rationnels. Le nom expressif d'Emmanuel devait l'incliner à reconnaître dans cet oracle le Verbe incarné; une tradition remontant à Marie et à Joseph — car il faut bien faire appel à leur témoignage — l'avait mis en possession de la donnée relative à la conception virginale. La traduction des Septante a pu lui apporter un surcroît de lumière, mais la nécessité de ce surcroît n'apparaît pas, pour l'évangéliste écrivant, à l'intention des fils d'Israël, son évangile araméen.

Le témoignage de saint Matthieu, en faveur de la conception miraculeuse de Jésus, ne présente aucune ambiguïté; mais, plus loin, l'évangile prononce une parole qui peut être tournée contre la croyance à la perpétuelle virginité de Marie, I, 25 : « (Joseph) ne connut point son épouse, jusqu'au temps où elle enfanta son fils [premier-né]. » Tous ceux qui, depuis HELVIDIUS, ont prétendu qu'après la naissance de Jésus Marie donna le jour à d'autres enfants, n'ont pas manqué de citer ce texte; et l'objection y trouve un point d'appui que ne lui offrait pas le verset 18 : car ce sont bien les relations conjugales que vise le mot ἐγίνωσκεν. — Bornons-nous, pour le moment, à ce qui est la substance de la réponse faite à Helvidius par saint JÉRÔME : dire qu'avant la naissance de Jésus, Joseph ne connut point son épouse, n'est pas affirmer qu'il la connut après. A l'appui de cette réponse, on peut invoquer une foule d'exemples semblables. L'évangéliste a dit ce qui importait à son but, sans se préoccuper des interprétations abusives.

Le mot « premier-né » a donné prise à une objection presque identique. Comme il n'est pas sûr que ce mot appartienne ici au texte de saint Matthieu (voir les variantes), nous réserverons la réponse pour l'examen d'un passage de saint Luc, où il se représente et où il est sûrement authentique (*Luc.*, II, 7).

Luc., II, 1-7 :

Il advint qu'en ces jours-là parut un édit de César Auguste, prescrivant de recenser toute la terre. Ce premier recensement eut lieu alors que Quirinius était gouverneur de Syrie; tous allaient se faire inscrire, chacun dans sa ville. Joseph aussi monta de Galilée, de la ville de Nazareth, en Judée, à la ville de David appelée Bethléem, parce qu'il était de la maison et de la famille de David, pour se faire inscrire avec Marie, sa fiancée qui était enceinte. Or il advint que, pendant qu'ils étaient là, les jours de son enfantement furent accomplis; elle enfanta son fils premier-né, l'enveloppa de langes et le coucha dans une crèche, parce qu'il n'y avait pas pour eux place dans l'hôtellerie.

Ce « premier recensement sous Quirinius » — disons-le en passant —, fut longtemps une énigme pour les commentateurs de l'Evangile. En effet, il n'a laissé aucune trace chez les historiens profanes, aucune trace non plus dans la célèbre inscription découverte, au siècle dernier, à Ancyre en Galatie, et qui retrace toute la carrière politique d'Auguste. Par ailleurs, on a cru prendre l'évangéliste en flagrant délit d'erreur historique. Car les faits qu'il raconte sont antérieurs de cinq ou six ans à l'ère chrétienne; d'autre part on connaissait la date du gouvernement de Quirinius en Syrie, 6/7 de l'ère chrétienne. Entre les deux dates, l'écart est donc d'au moins dix ans. Or voici que de nos jours l'épigraphie, en révélant un premier gouvernement de Quirinius en Syrie, est venue disculper saint Luc, et l'imputation d'erreur chronologique retombe sur ses auteurs. Voir art. EPIGRAPHIE, t. I, 1425-1427.

Mais passons.

Nous avons déjà noté plus haut comment l'évangéliste de l'Annonciation, ayant à rappeler ici le lien qui unit Marie à Joseph, évite de trancher le mot, et l'appelle d'un nom qui pourrait convenir à une simple fiancée — τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ. D'autre part, saint Luc appelle Jésus le premier-né de Marie — τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον —; de là on a conclu que Jésus était le premier-né de plusieurs frères.

Saint JÉRÔME a depuis longtemps fait justice de cette objection. *Adv. Helvidium*, x, *P. L.*, XXIII, 192 B : *Omnis unigenitus est primogenitus; non omnis primogenitus est unigenitus. Primogenitus est non tantum post quem et alii, sed ante quem nullus.* C'est-à-dire que le mot *premier-né*, selon l'usage biblique, ne s'emploie pas seulement par comparaison avec des frères puînés, mais absolument. Qu'on se reporte au texte de la Loi, on y trouvera la définition exacte du premier-né; *Exod.*, xxxiv, 19-20 : *Omne quod aperit vulvam generis masculini...*, cf. *Ex.*, xiii, 2. 12. 13; ou *Num.*, xviii, 15 sqq. En Israël, les mères n'attendaient pas, pour se soumettre à cette loi touchant les premiers-nés, de savoir si elles auraient d'autres fils; Marie elle-même le montrera au jour de la purification. Telle est la valeur du πρωτότοκος des Septante, comme du בכור hébraïque.

Après la visite des bergers à la crèche :

Luc., ii, 19 :

Or Marie conservait tous ces souvenirs, les repassant en son cœur.

Suit l'épisode de la purification :

Luc., ii, 22. 23. 27. 28. 33-35. 39 :

Quand furent accomplis les jours de leur purification, selon la Loi du Moïse, ils le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, selon qu'il est écrit dans la Loi du Seigneur : « Tout mâle premier-né sera consacré au Seigneur »...

Comme les parents apportaient l'enfant Jésus, pour accomplir à son sujet les prescriptions de la Loi, [Siméon] le reçut dans ses bras, bénit Dieu, et dit : [*Nunc dimittis*].

Or le père et la mère [de Jésus] étaient dans l'admiration des choses qu'on disait de lui. Et Siméon le bénit, et dit à Marie sa mère : « Voici que cet [enfant] est au monde pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël, et pour [être] un signe de contradiction — ; et pour vous-même, un glaive percera votre âme, afin que soient révélées les pensées de bien des cœurs »...

Et quand ils eurent accompli tout ce que prescrit la Loi du Seigneur, ils retournèrent en Galilée, à Nazareth leur ville.

Ni la loi touchant l'offrande des premiers-nés n'était faite pour Jésus, ni la loi touchant la purification des femmes n'atteignait Marie, devenue mère sans souillure. En se soumettant néanmoins aux prescriptions mosaïques, Marie et Joseph donnent l'exemple du respect et de la docilité.

En présence des grandes choses qu'ils entendent dire de Jésus par Siméon, leur étonnement n'est pas tant celui de l'ignorance que de l'admiration pour les œuvres de Dieu. La prophétie de Siméon, écho de *Is.*, viii, 14, s'adresse principalement à Marie, destinée à être, avec son Fils, mise en discussion, *Matt.*, xiii, 55; *Marc.*, vi, 3. Sur le mode complet de sa réalisation, les exégètes ont parfois oscillé : ORIGÈNE croyait la trouver dans la dispersion des Apôtres au temps de la Passion, *In Luc.*, *Hom.* xvii, *P. G.*, XIII, 1845, et n'a pas craint d'affirmer que Marie elle-même participa au scandale des disciples. L'écho d'Origène se retrouve plus ou moins distinct en saint BASILE, *Ep.* ccLx, 9, *P. G.*, XXXII, 968 A; en saint HILAIRE, *In Ps.* cxviii, 12, *P. L.*, IX, 523 A; chez le PSEUDO-GRÉGOIRE DE NYSSE, *De occursu Domini*, *P. G.*, XLVI, 1176; chez le PSEUDO-CHRYSOSTOME, *In Ps.* xiii, 4, *P. G.*, LV, 555; chez le PSEUDO-AUGUSTIN, *Quaestiones ex N. T.*, LXXIII, *P. L.*, XXXV, 2267-8; en saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Ioan.*, l. XII, *P. G.*, LXXIV, 661. Ces conjectures, qui d'ailleurs n'ont aucun caractère dogmatique, n'engagent que la parole de leurs auteurs. Encore est-il juste d'observer avec NEWMAN, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Eglise catholique*, note F, trad. de 1908, p. 200-224, que les Pères ont voulu noter l'infirmité naturelle de la femme, plutôt qu'imputer à Marie une faute formelle. Quoi qu'il en soit, l'Eglise ne l'entend pas ainsi. C'est au Calvaire surtout qu'elle reconnaît l'âme de la Mère de douleurs, percée d'un glaive :

Cuius animam gementem,
Contristatam et dolentem,
Pertransivit gladius.

Là sont révélées les pensées de bien des cœurs, par la faiblesse des uns et la fidélité des autres. Marie n'est nullement compromise dans la défection du corps apostolique; elle donne héroïquement et jusqu'au bout l'exemple du dévouement à son Fils qui est son Dieu, signe de vie pour les croyants et de condamnation pour les aveugles volontaires, *Ioan.*, iii, 14. 18; v, 23-24; ix, 39; I *Cor.*, i, 23-24. Telle l'apôtre saint Jean nous la montre au pied de la Croix, angoissée, mais debout, *Ioan.*, xix, 25. Au Calvaire, l'humanité se partage en deux, pour et contre le Sauveur : Marie est à la tête des croyants, car le glaive de douleur l'a transpercée sans l'abattre. D'autres ont souffert scandale; comme aux jours lointains de la fuite en Egypte, Marie est demeurée fidèle à Jésus, sans donner aucun démenti à la prophétie de Siméon.

Sur la trame uniforme de la vie à Nazareth, un seul épisode se détache; le voici :

Luc., ii, 40-51 :

Cependant l'Enfant croissait et se fortifiait, rempli de sagesse, et la grâce de Dieu était sur lui. Or ses parents allaient avec lui chaque année à Jérusalem, en la fête de Pâque. Quand il eut douze ans, ils y montèrent selon la coutume de cette fête, et, après les jours accomplis, quand ils s'en retournèrent, l'enfant Jésus demeura à Jérusalem, et ses parents ne s'en aperçurent pas. Pensant qu'il était dans la caravane, ils firent une journée de route et le cherchaient parmi leurs parents et connaissances; ne l'ayant pas trouvé, ils retournèrent à Jérusalem pour le chercher. Au bout de trois jours, ils le trouvèrent dans le temple, assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant; tous ceux qui l'entendaient étaient émerveillés de son intelligence et de ses réponses. A sa vue, ils furent frappés d'étonnement, et sa mère lui dit : « Mon enfant, pourquoi avez-vous agi ainsi

avec nous? Votre père et moi, affligés, nous vous cherchions. » Il leur répondit : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois aux choses de mon Père ? » Et ils ne comprirent pas la parole qu'il leur avait dite. [Jésus] descendit avec eux et vint à Nazareth; il leur était soumis. Et sa mère conservait tous ces souvenirs dans son cœur.

Pour la première fois, dans cette scène évangélique, Jésus agit, il parle : or on a cru découvrir dans sa conduite quelque hauteur ou quelque froideur envers sa mère; dans la conduite de Marie, quelque ignorance et quelque indiscrétion. En effet, Marie et Joseph se montrent incapables de veiller sur Jésus. Jésus se dérobe à la vigilance de Marie et de Joseph. Retrouvé après trois jours, il est l'objet d'un affectueux reproche; lui-même répond sur un ton de reproche, en affirmant sa résolution de s'émanciper. L'évangéliste note expressément que, si la réprimande de Marie ne fut pas acceptée, la réponse de Jésus ne fut pas comprise. De toute façon, le personnage de Marie est mis à mal par la narration.

Ce commentaire, dont nous accusons à dessein les traits, a été souvent esquissé par des plumes trop sûres d'elles-mêmes. Nous ne saurions y souscrire.

Avant tout, remarquons l'extrême candeur de l'évangéliste. Il ne craint pas de mettre sur les lèvres de Marie, parlant à Jésus, cette expression qui, à tout autre, donnerait le change sur le rôle de Joseph dans la sainte famille : « Votre père ». Et par trois fois, lui-même prend à son compte cette désignation collective qui met Joseph sur le même pied que Marie : « Les parents de Jésus », οἱ γονεῖς αὐτοῦ (27. 41. 43; cf. 33 : ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ). De la part de l'évangéliste à qui nous devons le récit de l'Annonciation, cette liberté de langage en dit long : le texte de saint Luc est complètement exempt d'artifice; il demande à être lu dans l'esprit même où il fut écrit. Comme l'écrivain est sans défiance à l'égard du lecteur, il faut, sous peine de ne le pas entendre, garder présent à l'esprit ce qu'il ne prend pas la peine de redire, parce que c'est dit et bien dit.

Reprenons donc l'examen des faits.

Il est sûr que Marie et Joseph perdirent de vue Jésus, lors du départ de Jérusalem. Probablement ils s'étaient reposés du soin de l'enfant l'un sur l'autre; d'ailleurs Jésus se montrait constamment si soumis que rien ne faisait prévoir un acte d'indépendance. Son absence, au premier soir du voyage, émut douloureusement Marie qui, pour la première fois, commença de sentir la pointe du glaive prédit par Siméon. L'incertitude et l'angoisse durèrent jusqu'au surlendemain.

Après trois jours, Jésus est retrouvé dans le temple, où il a préludé à son ministère évangélique par des questions et des réponses qui remplissent de stupeur les maîtres en Israël. L'exclamation de Marie jaillit du cœur d'une mère ; il ne faut pas l'oublier. Comment l'angoisse de ces trois jours ne se répercuterait-elle pas dans ce premier cri de la tendresse maternelle? Toute à la joie de la rencontre soudaine, Marie ne peut pourtant pas oublier ce qu'elle a souffert; sans nulle amertume, mais avec un affectueux abandon, elle en fait l'aveu à son Fils, et lui demande le *pourquoi*. Ce *pourquoi* est le pendant du *comment* dit à l'ange, au jour de l'Annonciation. Là, il n'y avait nulle nuance d'incrédulité; ici, nulle nuance de reproche.

Ce point n'est pas le plus délicat. Mais la réponse de Jésus sonne durement à nos oreilles. N'est-ce pas une leçon, et une dure leçon?

Disons d'abord qu'il ne faut pas isoler cette parole du contexte qui nous montre expressément, durant les trente ans de sa vie à Nazareth, Jésus soumis à Joseph et à Marie (51). A son programme de vie dépendante et cachée, l'Evangile nous le montre dérogeant une fois, une seule fois; et la raison de cette dérogation n'est pas difficile à découvrir. Si éclairés, si saints, que fussent Marie et Joseph, ils avaient encore quelque chose à apprendre touchant les mystères du royaume de Dieu. Ils avaient notamment à pénétrer l'économie surnaturelle du message apporté par Jésus au monde, et à mesurer la distance infinie qui sépare les choses du ciel des choses de la terre. C'est pourquoi Jésus jugea nécessaire d'affirmer à leurs yeux un principe, celui de la souveraine indépendance de son ministère évangélique, comme s'il avait pu redouter pour son apostolat l'importune prescription de leur tendresse. La date qu'il choisit pour cette manifestation unique n'est pas indifférente. C'est à l'âge de douze ans que l'enfant juif était conduit par son père à la synagogue et prenait rang parmi les hommes d'Israël. Jésus ne voulut pas laisser passer cette date solennelle sans affirmer — une fois — qu'il était autre chose que le fils de Joseph. Le principe une fois posé, et la prescription des affections de famille une fois rompue, il pouvait rentrer dans l'ombre de Nazareth, redevenir l'enfant soumis que nous montre saint Luc. La semence déposée par lui au cœur de Marie et de Joseph allait se développer, et, le temps venu, trouver Marie disposée au sacrifice requis par l'apostolat de Jésus. Mais le temps devait faire son œuvre. La parole dite aujourd'hui par Jésus est de celles qui ne furent pas aussitôt comprises; l'évangéliste nous l'apprend. Et tout de suite il nous montre, dans la paix de Nazareth, où Jésus n'occupe que le troisième rang, Marie repassant ces souvenirs en son cœur, pour en extraire le suc et se pénétrer toujours plus des enseignements contenus dans la carrière terrestre de son Fils.

Remise dans cette lumière, la parole de Jésus à Marie apparaît l'expression d'une leçon sans doute, mais non pas d'un reproche. La leçon est haute; elle est donnée fermement; elle s'adresse à des âmes bien préparées, qui, Dieu aidant, se l'assimileront. La conduite de Jésus, que Marie et Joseph retrouveront demain à Nazareth, simplement docile à leur autorité, contribuera plus efficacement que bien des discours à fixer dans leurs esprits la portée exacte de l'enseignement qu'une fois pour toutes il a voulu leur donner. Ajoutons que la leçon était nécessaire; d'autant plus nécessaire que le plan divin associait plus étroitement Marie et Joseph à la destinée terrestre de Jésus. Un jour viendra où Jésus, parlant à un disciple qui lui demandera la permission d'aller ensevelir son père, répondra : « Suis-moi, et laisse les morts ensevelir leurs morts. » (*Matt.*, VIII, 22) Et il posera en loi générale : « Je suis venu séparer l'homme de son père et la fille de sa mère... Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi. » (*Matt.*, X, 35. 37) Si telle est, dans sa plénitude, la loi de détachement qu'il prêche, pouvait-il bien la laisser ignorer de ceux qui le touchaient de plus près? Pouvait-il bien ne la pas enseigner par son exemple à ceux qu'il mettrait en demeure de l'observer après lui? Qu'on y réfléchisse, et l'on sentira la haute convenance de l'attitude prise exceptionnellement par Jésus, aussi bien que la portée universelle de la leçon.

Par la réponse qu'il fit à Marie dans le temple, Jésus avait marqué avec un tact divin le point où expire la mission providentielle de la famille et où doit s'affirmer la liberté de l'apôtre. Cette liberté s'affirmera encore en diverses circonstances, qui ont paru jeter quelque ombre, soit sur la perfection morale de Marie, soit sur la tendresse de ses relations avec son Fils.

Et d'abord à l'occasion du miracle de Cana.

Ioan., II, 1-11.

Il se fit des noces à Cana en Galilée, et la mère de Jésus y était. Jésus fut aussi convié, avec ses disciples, à ces noces. Or, le vin étant venu à manquer, la mère de Jésus lui dit : « Ils n'ont pas de vin. » Jésus lui dit : « Qu'y a-t-il entre vous et moi, femme ? Mon heure n'est pas encore venue. » Sa mère dit aux serviteurs : « Faites ce qu'il vous dira. » Il y avait là six urnes de pierre, destinées aux ablutions des Juifs, contenant chacune deux ou trois métrètes. Jésus leur dit : « Emplissez ces urnes d'eau. » Il les emplirent jusqu'en haut. Il leur dit : « Puisez maintenant et portez au maître du festin. » Ils en portèrent. Le maître du festin, ayant goûté l'eau changée en vin — il ne savait pas d'où venait ce vin, mais les serviteurs, qui avaient puisé l'eau, le savaient bien — interpelle l'époux et lui dit : « Tout le monde commence par servir le bon vin, et quand les convives sont ivres, le moins bon ; toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à cette heure. » Tel fut le premier miracle de Jésus, à Cana en Galilée ; il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui.

Ici encore, on a souvent dénoncé la froideur et la dureté de Jésus envers Marie. Ne lui déclare-t-il pas qu'il ne veut avoir avec elle rien de commun? Et cette appellation : « Femme », est-elle bien d'un fils parlant à sa mère ? Jésus déclare que son heure n'est pas venue. Et puis il cède à l'importunité de Marie, non sans donner à entendre qu'on lui a forcé la main.

L'accusation comporte bien des nuances. Nous ne la mettrons pas tout entière au compte de saint IRÉNÉE, qui pourtant note assez durement la fin de non-recevoir opposée par Jésus à sa mère, *Adv. Haer.*, III, XVI, 7, *P. G.*, VII, 926 B : *repellens eius intempestivam festinationem*. Mais les Manichéens ont prétendu trouver ici la preuve que Marie n'était pas réellement mère de Jésus ; voir saint AUGUSTIN, *In Ioan.*, *Tr.*, VIII, 5, *P. L.*, XXXV, 1452. Saint JEAN CHRYSOSTOME soupçonne Marie de quelque intention vaniteuse, *In Ioan.*, *Hom.* XXI, 2, *P. G.*, LIX, 130, et saint MAXIME DE TURIN, commentant la réponse du Seigneur, écrit, *Hom.* XXIII, *P. L.*, LVII, 275 A : *Haec verba indignantis esse quis dubitet ?* Les protestants accusent volontiers Marie d'ingérence indiscrète ou d'empressement.

Regardons-y de plus près.

Les termes de la requête de Marie ne justifient pas ces appréciations sévères. On ne saurait trouver un terme de comparaison plus exact que les propres paroles de Jésus, en présence d'autres nécessités encore plus pressantes, par exemple pour cette foule qui l'avait suivi au désert et mourait de faim ; voir *Mat.*, XIV, 14 sqq ; XV, 32 sqq. ; *Marc.*, VI, 34 sqq ; VIII, 2 sqq ; *Luc.*, IX, 11 sqq ; *Ioan.*, VI, 5 sqq. Le *Vinum non habent* de Marie est comme le pendant du *Misereor super turbam*. La compassion que Jésus manifesta devant ses disciples, pour cette foule en détresse, pourquoi Marie ne l'aurait-elle pas manifestée devant son Fils, pour des parents ou des amis en proie à un cruel embarras ? D'ailleurs on doit remarquer tout ce qu'elle met, dans ses paroles, de réserve et d'abandon. Une fois la nécessité signalée à celui qui peut y porter remède, elle n'insiste pas, mais dit simplement aux serviteurs d'obéir, quoi que Jésus commande. Car elle ne doute ni du cœur de son Fils ni de sa puissance.

Mais que dire de la réponse de Jésus? Saint BERNARD s'écrie, *In Dom. II post Oct. Epiphan.*, *Sermo* II, 5, *P. L.*, CLXXXIII, 160 : « Vous demandez ce qu'il y a entre vous et Marie, Seigneur? Mais n'est-ce pas ce qu'il y a entre un fils et sa mère ?... » On ne saurait mieux poser l'objection. Reste à donner à l'interrogation de Jésus l'accent qu'elle comporte. La formule hébraïque מה לי ולך ne marque nécessairement ni complaisance ni rudesse, et comporte dans l'Ancien Testament des nuances multiples : voir *Ios.*, XXII, 24 ; *Iudic.*, XI, 12 ; II *Sam.*, XIV, 5 ; XVI, 10 ; III *Rg.*, XVII, 18 ; IV *Rg.*, IX, 18 ; II *Par.*, XXXV, 21 ; *Is.*, XXII, 1, etc. Si, dans le livre du N. T., nous la retrouvons, avec un accent très rude, sur les lèvres des possédés parlant à Notre-Seigneur, *Matt.*, VIII, 29 ; *Marc.*, I, 24 ; V, 7 ; *Luc.*, IV, 34 ; VIII, 28, il ne faut pas tirer de ces passages des conclusions hâtives. Ici, elle traduit sans doute une fin de non-recevoir ; mais doit s'expliquer par le contexte.

Femme — γύναι —. « Cette appellation, très commune dans le N. T., semble avoir revêtu, dans la bouche d'un maître ou d'un prophète parlant à sa mère, une nuance de respect comparable au *Madame* de la politesse princière » (DE LA BROISE, *la Sainte Vierge*, p. 161). Notre-Seigneur parle de même à la Chananéenne dont il loue la foi, *Matt.*, XV, 28 ; à une femme qu'il guérit dans une synagogue, un jour de sabbat, *Luc.*, XIII, 12 ; à la Samaritaine, à qui il se fait connaître comme le Messie, *Ioan.*, IV, 21 ; à la femme adultère qu'il renvoie absoute, *Ioan.*, VIII, 10 ; à Marie-Madeleine, après sa résurrection, XX, 15 ; de nouveau à sa mère, du haut de la croix, à l'heure du suprême adieu, *Ioan.*, XIX, 26. A Cana, la solennité de la formule souligne la gravité de la réponse : Jésus a inauguré un ministère où les droits de sa mère sur lui sont inopérants ; elle l'a donné une fois pour toutes au Seigneur, et ne doit pas le reprendre. Jésus réédite la parole qu'il a prononcée autrefois dans le temple lorsqu'il fut retrouvé ; il y met autant de fermeté sans y mettre plus d'âpreté.

« Mon heure n'est pas encore venue. » Et de quelle heure s'agit-il? On l'a entendue de l'heure de la Passion ; ainsi saint AUGUSTIN, *In Ioan.*, *Tr.* VIII, 9, *P. L.*, XXXV, 1456. Et cette interprétation peut s'autoriser d'autres passages en saint Jean : ἡ ὥρα αὐτοῦ, VII, 30 ; VIII, 20, cf. XIII, 1, ὁ καιρὸς ὁ ἐμός, VII, 6. 8. Mais elle ne répond pas au contexte, orienté vers la manifestation de sa puissance miraculeuse. Avec plus de raison encore, on rapprochera d'autres passages : V, 25 ; XII, 23, et l'on entendra que Jésus ne veut pas se laisser entraîner avant le temps à prodiguer les miracles.

Mais alors, comment expliquer qu'il se rende finalement à la requête de sa mère? N'y a-t-il pas contradiction entre ses paroles et ses actes? Et l'attitude prise par Marie ne demeure-t-elle pas condamnée en principe ? Pas nécessairement. L'heure de la grande manifestation n'était pas venue ; tout à l'heure Jésus paraîtra dans le temple, et affirmera sa mission en chassant les vendeurs : *Ioan.*, II, 13 sqq. ; ce sera le signal décisif de sa prédication. Mais il prélude aujourd'hui à cette manifestation éclatante dans un cercle plus intime, cercle de famille et de disciples : c'est là une exception qu'il accorde à la requête de Marie. Il entrait dans les desseins de la Providence de procurer à la mère du Rédempteur cette glorieuse initiative et de mettre sa médiation à l'origine même des miracles de Jésus. Cf. *Is.*, IX, 1-2 ; *Matt.*, IV, 15-16. Sur ce premier miracle, repose la foi des disciples et le fondement de l'Eglise, et son importance apparaîtra bientôt : quand Jésus osera chasser les vendeurs du temple, la foule l'entourera et lui demandera par quel signe il autorise sa mission. Bien peu croiront en lui ; mais les disciples se souviendront et croiront, *Ioan.*, II, 17 sqq. Tout cela est dû à Marie.

La solution que nous venons d'apporter suppose la ponctuation ordinaire. Une autre ponctuation, attestée par TATIEN (texte arabe édité par CIASCA, Rome, 1888), et par Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, (*In illud : Quando sibi subiecerit omnia*, *P. G.*, XLIV, 1308 D), supprime toute difficulté en donnant

à la phrase un tour interrogatif : « Mon heure — celle de la grande manifestation — n'est-elle pas venue? » Après le baptême dans le Jourdain, quand Jésus compte déjà des disciples, on peut croire en effet que son heure est venue, et ce langage n'offre rien d'invraisemblable. A ce compte, la requête de Marie n'aurait pas réellement hâté les premiers miracles de Jésus, et la réponse ne tendrait qu'à la rassurer tout en modérant son zèle. Sur cette leçon intéressante, voir KNABENBAUER, *In Ioannem*, p. 118 sqq., Paris, 1898.

Voici maintenant Jésus en plein exercice du ministère évangélique.

Matt., XII, 46-50 (Cf. *Marc.*, III, 31-35 ; *Luc.*, VIII, 19-21) :

Comme il parlait encore à la foule, voici que sa mère et ses frères se présentèrent au dehors, cherchant à lui parler. Quelqu'un lui dit : « Voici que votre mère et vos frères sont là dehors, cherchant à vous parler. » Il répondit à celui qui lui avait adressé la parole : « Qui est ma mère et qui sont mes frères? » Et étendant la main vers ses disciples, il dit : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère. »

De cette scène, nous rapprocherons : *Matt.*, XIII, 54-57 (Cf. *Marc.*, VI, 1-3 ; *Luc.*, IV, 22 ; *Ioan.*, VI, 42) :

Etant venu dans sa patrie, il enseignait dans la synagogue ; et les gens étonnés disaient : « D'où lui vient cette sagesse et ces miracles ? N'est-ce pas le fils du charpentier ? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie et ses frères Jacques, Joseph, Simon et Jude ? Ses sœurs ne sont-elles pas toutes au milieu de nous ? D'où lui vient donc tout cela? » Et ils se scandalisaient à propos de lui.

Ces deux récits, communs aux trois synoptiques, ont donné lieu : 1° de nier la perpétuelle virginité de Marie ; 2° d'affirmer que Jésus a publiquement renié sa mère, ou du moins l'a sévèrement réprimandée.

1° On comprend très bien que la vue de Marie, entourée des frères de Jésus, ait suggéré l'idée d'une mère entourée de ses propres enfants ; d'autant que, après avoir nommé Marie, les évangélistes désignent les frères de Jésus par leurs noms et parlent aussi de ses sœurs.

L'objection a été largement discutée à l'article FRÈRES DU SEIGNEUR ; nous n'y reviendrons pas. Rappelons seulement que, jusqu'à la fin du IVe siècle, l'opinion d'HÉGÉSIPPE resta commune dans l'Eglise : d'après cette opinion, les « frères de Jésus » seraient des enfants nés à saint Joseph d'un premier mariage. Il était réservé à saint JÉRÔME de faire prévaloir une autre opinion : en défendant contre Helvidius la perpétuelle virginité de Marie, il en vint à affirmer que l'époux de Marie était lui-même resté vierge ; les frères de Jésus seraient plutôt des cousins nés d'une sœur ou d'une proche parente de la Sainte Vierge. La critique même incroyante reconnaît souvent la probabilité de cette opinion, en faveur de laquelle le sens catholique s'est décidément prononcé.

2° Reste la question du prétendu reniement — ou du reproche — infligé par Jésus à sa mère. Au deuxième siècle, MARCION invoquait ce texte en faveur de son docétisme : Jésus aurait nié la nativité corporelle qui l'avait fait l'un de nous (Voir TERTULLIEN, IV *Adv. Marcionem*, XIX. XXVI ; *De carne Christi*, VII. — D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, p. 170 et 188). Au siècle suivant, cette bizarrerie fut rééditée par MANÈS (Voir *Acta disputationis S. Archelai cum Manete*, XLVIII, *P. G.*, X, 1508). De nos jours, on ne s'avise pas de mettre en doute l'humanité du Christ; mais il n'y a vilenie qu'on ne lui prête pour faire injure à sa mère. Et parfois on s'appuie sur saint JEAN CHRYSOSTOME, qui, en quelques passages, rappelle trop certaines lacunes de la christologie antiochienne. Dans les homélies sur saint Matthieu qu'il a prononcées à Antioche, on lit à deux reprises que Jésus ne rougissait pas de sa mère, puisqu'il avait daigné naître d'elle, mais qu'il voulut lui donner une leçon. Marie aurait cédé à un mouvement de vanité ou d'ambition, en venant, devant la foule, jouir des succès de Jésus et faire montre de l'autorité qu'elle exerçait sur lui : Jésus aurait condamné publiquement cette petitesse d'une âme féminine. *Hom.* XLIV, 1 et XXVII, 3 ; *P. G.*, LVII, 464. 347.

A ces interprétations fâcheuses, le texte évangélique n'offre pas le moindre fondement. Il renferme un enseignement très élevé. Nous assistons à un partage de l'humanité, à l'occasion de la prédication de Jésus ; de ce partage, on ne saurait assigner d'autre principe que la foi, et la foi est le privilège d'un petit reste en Israël. Or nul, plus que Marie, n'excelle dans la foi ; elle n'a pas cessé d'être la vierge docile à la parole de l'ange, saluée par Elisabeth de cet éloge : « Bienheureuse êtes-vous d'avoir cru. » La parole de son Fils n'y contredit nullement.

Mais encore, que venait-elle faire, dans cette foule, elle d'ordinaire si retirée ; pourquoi venait-elle escortée des frères de Jésus? L'évangile ne nous le dit pas ; mais saint Marc — seul entre les évangélistes — raconte, au début de cette scène, que les « proches de Jésus » voulaient s'opposer à son apostolat, n'y voyant que l'effet d'une exaltation morbide, et le jugeant peu sain d'esprit, *Marc.*, III, 21 : ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη. Les frères de Jésus ne croyaient pas en lui (*Ioan.*, VII, 5), et sa prédication ne connut pas de pire obstacle que l'incrédulité des siens, *Marc.*, VI, 4. 5. Cette observation des évangélistes, touchant les frères de Jésus, non seulement n'atteint pas Marie, mais fait ressortir par contraste le mérite singulier de sa foi. On demande ce qu'elle venait faire, entourée des frères de Jésus? Mais ne venait-elle pas précisément s'interposer entre Jésus et l'incrédulité de ses frères? Il y avait là un utile ministère à remplir. Et surtout, la parole où Jésus déclare tenir pour ses proches ceux qui font la volonté de son Père, ne renferme rien que d'honorable à Marie. — Cf. L. DE GRANDMAISON, *Etudes*, t. CXI, p. 519-522.

Jésus oppose à la chair et au sang l'Esprit de Dieu, à ses proches selon la chair ses proches selon l'Esprit, à la Synagogue l'Eglise. — Cf. saint HILAIRE, *In Matt.*, XII, 24, *P. L.*, IX, 993 B., saint JÉRÔME, *In Matt.*, l. II, XII, 49, *P. L.*, XXVI, 85 A. D'ailleurs contre personne il ne prononce *a priori* d'exclusion, et beaucoup moins contre Marie. Il ne tient qu'à ses proches selon la chair d'avoir part aux bénédictions des proches selon l'Esprit. Disons mieux : il fait implicitement le plus bel éloge de sa mère, si proche de lui selon la chair sans doute, mais bien plus proche selon l'Esprit.

Il en est de même de cette parole, propre à l'évangile de saint Luc, que provoqua l'exclamation d'une femme du peuple, présente dans l'auditoire :

Luc., XI, 27. 28.

Tandis qu'il parlait, une femme élevant la voix, de la foule, lui dit : « Bienheureux le sein qui vous a porté et les mamelles que vous avez sucées ! » Jésus répondit : « Plutôt bienheureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent ! »

Dira-t-on qu'ici encore Jésus a renié sa mère? Assurément non. Car l'éloge que nous venons d'entendre, nul ne le mérita au même degré que la vierge dont il est écrit par deux fois qu'elle gardait et repassait dans son cœur tous les enseignements divins offerts par la vie de Jésus (*Luc.*, II, 19. 51). Mais cette parole de Jésus, comme la parole dite au temple, comme la parole dite à Cana, tendait à relever vers le ciel les cœurs des enfants des hommes, appesantis par les choses de la terre. Loin de contredire cette

femme, il confirme en réalité son assertion, plus juste encore qu'elle ne soupçonnait, car la béatitude que Jésus énonce a sa pleine réalisation en Marie. C'est ce qu'indiquait déjà le PSEUDO-JUSTIN, auteur des *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, q. CXXXVI, *P. G.*, VI, 1389. Loin de déprécier la dignité de sa mère, il en montre le vrai fondement, préférable en un sens même à la maternité divine, dans la foi qui mène au salut (I *Io.*, v, 4. 5). Sous une forme actuelle et saisissante, il inculque la leçon du discours sur le pain de vie, qui est aussi la leçon de tout l'Evangile : c'est l'Esprit qui vivifie; la chair, comme telle, ne sert de rien (*Io.*, VI, 63). « Il ne veut pas s'étendre en public sur l'éloge de sa mère; et il ne veut pas que ses auditeurs fassent, ce que cette femme entendait surtout faire, son éloge à lui. Sa pensée est toujours orientée au bien de ceux qui l'écoutent et au progrès de leurs âmes. » (DE LA BROISE, *La Sainte Vierge*, p. 161.)

Venons au Calvaire.

Ioan., XIX, 25-27 :

Près de la croix de Jésus se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie femme de Cléophas, et Marie Madeleine. Jésus, ayant vu sa mère, et auprès d'elle le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : « Femme, voici votre fils. » Puis il dit au disciple : « Voici ta mère. » Et à partir de cette heure, le disciple la prit chez lui.

En dépit du mot « Femme », qui reparaît ici et peut sembler, au premier abord, trop peu filial, l'adieu suprême de Jésus à sa mère a donné relativement peu de prise à la critique. Inutile de rééditer les explications déjà données sur le même vocatif, à propos du miracle de Cana (*Ioan.*, II, 4), et dont la force s'accroît ici par la grandeur tragique de la scène. ORIGÈNE a pourtant cru trouver quelque imperfection dans la mère de douleurs; il estime que le glaive prédit par Siméon, en déchirant l'âme de Marie, dut troubler ses pensées, au point de lui arracher quelque plainte importune. *In Luc.*, *Hom.* XVII, *P. G.*, XIII, 1845. D'autres ont cru que la foi de Marie en fut ébranlée. Voir ci-dessus, col. 144. Rien, dans l'Evangile, ne suggère ce scandale de la Vierge. Par contre, l'intention que révèle le double legs de Marie à Jean et de Jean à Marie, atteste toute la délicatesse du cœur de Jésus. S'il parle ici en Dieu, il ne laisse pas d'agir comme le fils le plus aimant envers la douloureuse mère.

C'est d'ailleurs le même ORIGÈNE qui, le premier entre les Pères, nous invite à voir dans le personnage de saint Jean au pied de la croix la figure du chrétien, et dans la maternité de Marie envers saint Jean la figure de sa maternité de grâce envers tous les chrétiens. Nous retrouverons plus loin ce texte, qu'on lit dans le commentaire *In Ioannem*, l. I, VI, *P. G.*, XIV, 32 AB. Son écho ira toujours grandissant.

Dans un sujet où il serait facile d'être infini, bornons-nous à transcrire un pieux auteur, commentant cette scène et ces paroles (R. M. DE LA BROISE, *La Sainte Vierge*, p. 183-185) :

« Elle se tenait, nouvelle Ève, près du nouvel Adam. C'était l'antithèse et la réparation de la faute de l'Eden. La croix était l'arbre de vie, opposé à l'arbre de mort. Par sa suprême obéissance, Jésus effaçait la faute du père de l'humanité; chef nouveau du genre humain, il s'unissait tous les régénérés, dont il faisait des enfants de Dieu. Et, près de lui, l'Ève nouvelle réparait par son union à la volonté divine la désobéissance de l'ancienne, et enfantait dans la douleur l'humanité rachetée... Plus la méditation chrétienne s'est exercée sur ces paroles, plus il lui a semblé et plus il lui semble qu'elles renferment autre chose qu'une recommandation de Marie aux soins de l'apôtre Jean. La scène est trop grande et l'heure trop solennelle pour que ces mots n'aient pas une portée plus haute. Jésus considère près de lui la mère du genre humain et, à côté d'elle, le disciple vierge et aimant. De son apôtre de prédilection, le Sauveur fait le type de l'âme vivant de la grâce, régénérée par son sang, née de Dieu et de Marie, et promulgue, pour ainsi dire, cette maternité surnaturelle dont le mystère est en train de s'accomplir... Ces paroles s'appliquent donc à toutes les âmes, dans la mesure où elles participent ou peuvent participer à la Rédemption; et Jésus, en prenant Jean pour exemple et pour type des rachetés, prétendait se faire entendre de chacun de nous et nous adresser à tous le même adieu consolateur. Mais Marie surtout l'entendit... »

Nous avons recueilli les textes évangéliques relatifs à Marie. Dans les autres écrits du N.T., il n'y a plus qu'à glaner.

Les *Actes des Apôtres* nous montrent, après l'Ascension du Sauveur, Marie au milieu des onze, à Jérusalem, âme de la prière commune et déjà mère de l'Eglise :

Act., I, 14.

Tous persévéraient unanimement dans la prière, avec les femmes, Marie mère de Jésus, et ses frères.

L'auteur des Actes ne craint pas de rapprocher ici Marie et les frères de Jésus, comme il les a rapprochés dans son évangile (*Luc.*, VIII, 19); ce rapprochement lui paraît inoffensif pour tous ceux qu'a touchés la catéchèse chrétienne. Quant à la place faite à Marie au milieu des onze, lors de l'événement solennel de la Pentecôte, elle symbolise éloquemment sa primauté de grâce et son influence maternelle, s'étendant à tous les fidèles à venir.

Saint Paul n'a qu'une seule allusion directe à Marie :

Gal., IV, 4-5 :

Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la Loi, pour racheter ceux qui étaient sous la Loi, afin de nous procurer l'adoption des enfants.

La maternité de Marie ne saurait être affirmée en termes plus formels; en disant que Jésus est né de la femme — γενόμενον ἐκ γυναικός —, saint Paul entend que Jésus tient de Marie tout ce qu'un fils tient de sa mère. Il ne touche pas la question de la conception virginale; mais ce serait singulièrement abuser des mots que de tirer (avec TERTULLIEN, *De carne Christi*, XXIII) du choix du mot γυναικός, *muliere*, la conclusion qu'en mettant au monde son Fils, Marie cessa d'être vierge. Rappelons que saint Matthieu donne par deux fois à Marie le nom de γυνή, dans le même contexte où il affirme sa maternité virginale. *Matt.*, I, 20-24.

Cependant on a soutenu que la conception miraculeuse est en dehors de l'horizon de saint Paul, et pour établir cette proposition, l'on a fait appel à l'exégèse paulinienne de *Ps.* II, 7, qui semble rattacher la filiation divine de Jésus à sa résurrection selon la chair, *Act.*, XIII, 33 (discours à la synagogue d'Antioche de Pisidie) : « Dieu accomplit la promesse faite à nos pères, en ressuscitant Jésus, selon qu'il est écrit au Psaume II : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » *Rom.*, I, 3-4 : « Son Fils, issu de David selon la chair, constitué Fils de Dieu avec puissance, selon l'Esprit de sainteté, par la résurrection d'entre les morts. » Sur quoi l'on raisonne ainsi : Jésus devient Fils de Dieu en ressuscitant, il ne l'était donc pas en naissant; il n'y a donc pas lieu de faire intervenir le miracle au sujet de sa naissance. — Mais on oublie, en raisonnant de la sorte,

que la préexistence du Christ comme Fils éternel de Dieu est une doctrine fondamentale de saint Paul; non seulement d'après les épîtres de la captivité, *Phil.*, II, 6-11; *Col.*, I, 15-20, mais encore d'après les grandes épîtres, qui représentent, dans la pensée de l'Apôtre, un stade antérieur. Ainsi *Rom.*, VIII, 3.32; *Gal.*, IV, 4-5; I *Cor.*, X, 4; XV, 45-47; II *Cor.*, V, 21; VIII, 9. « Le Christ accompagnait déjà les Israélites dans leurs pérégrinations au désert; de riche et d'innocent qu'il était, il s'est appauvri, il a consenti d'être traité en coupable, pour l'amour de nous; en lui, le Père nous donne son propre Fils, un second Adam qui descend du ciel... » A. DURAND, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 127. On oublie encore l'usage fait de *Ps.* II, 7 dans *Heb.*, I, 5-12; V, 5-10. Au jugement de H. HOLTZMANN, *Lehrbuch der NT Theologie*, t. II, p. 82, seule une exégèse tendancieuse peut prendre ces textes au sens d'une existence purement idéale. Par ailleurs, la mention expresse de la conception virginale n'était nullement appelée par le contexte de *Rom.*, I, 4, et le silence de saint Paul se justifie par les mêmes raisons qui nous ont déjà paru justifier le silence de saint Marc. On l'a très bien dit (L. DE GRANDMAISON, *Etudes*, CXI, p. 515) : « Ce miracle était un signe pour Marie, une preuve que celui qu'elle enfanterait était vraiment le Fils de Dieu; pour les Romains, ce ne pouvait être qu'un objet de foi, dont la mention eût surchargé, sans ajouter à la force, l'exposition des points classiques de la catéchèse primitive. »

L'apôtre saint Jean s'est encore souvenu de Marie dans le tableau d'une de ses visions :

Apoc., XII :

Un grand signe parut dans le Ciel : une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles; elle était enceinte et criait, dans le travail et les douleurs de l'enfantement. Et un autre signe parut dans le ciel : voici un grand dragon roux, ayant sept tetes et dix cornes, et sur ses têtes sept diadèmes. Sa queue entraînait un tiers des étoiles du ciel, et les jeta sur terre. Le dragon se dressa devant la femme qui allait enfanter, afin, quand elle enfanterait, de dévorer son fruit. Et elle enfanta un fils, [un enfant] mâle, destiné à paître toutes les nations avec une verge de fer. Et l'enfant fut ravi vers Dieu et vers son trône. La femme s'enfuit au désert, où elle avait un endroit préparé par Dieu, pour y être nourrie pendant mille deux cent soixante jours. Et il y eut un combat dans le ciel : Michel et ses anges combattaient contre le dragon; le dragon et ses anges combattirent, mais ils ne purent prévaloir, et leur place disparut du ciel. Et il fut précipité, le grand dragon, l'antique serpent, appelé diable et Satan, séducteur de toute la terre, il fut précipité sur terre, et ses anges furent rejetés avec lui. Et j'entendis une grande voix dans le ciel, qui disait : « Voici maintenant le salut, la puissance, la royauté de notre Dieu et le pouvoir de son Christ. Il a été précipité, l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait devant notre Dieu jour et nuit. Ils l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage; ils ont renoncé à l'amour de leur vie, jusqu'à [subir] la mort. Réjouissez-vous donc, cieux et habitants des cieux! Malheur à la terre et à la mer, parce que le diable est descendu vers vous avec une grande colère, sachant qu'il lui reste peu de temps. » Quand le dragon se vit précipité sur la terre, il poursuivit la femme qui avait mis au monde l'enfant mâle. Et la femme reçut les deux ailes du grand aigle, pour voler au désert, en sa retraite où elle est nourrie un temps et des temps et un demi-temps, loin de la face du serpent. Et le serpent lança de sa bouche, après la femme, de l'eau comme un fleuve, pour l'entraîner dans le courant. Mais la terre vint au secours de la femme : elle ouvrit la bouche et absorba le fleuve que le dragon avait vomi. Et le dragon irrité contre la femme s'en alla faire la guerre au reste de sa race, à ceux qui gardent les commandements de Dieu et possèdent le témoignage de Jésus. Et il s'arrêta sur le sable de la mer.

Cette femme en butte aux attaques du dragon, fuyant au désert et poursuivie dans sa race, dans ces fidèles qui gardent les commandements de Dieu et le témoignage de Jésus, figure manifestement l'Eglise des persécutions; mais les traits dont le voyant l'a peinte, ne sont pas tous inédits. Quand il nous la montre mettant au jour un enfant mâle, destiné à paître les nations avec une verge de fer, impossible de ne pas reconnaître, dans cet enfant et dans sa mère, le Christ, tel qu'il est peint au Psaume II, et la mère du Christ. Quand il décrit la lutte de la femme et du dragon, impossible de ne pas se référer à la première page de la Genèse, où Dieu annonce des inimitiés entre la race de la femme et le serpent; d'autant que le voyant souligne lui-même son intention, en identifiant expressément le dragon de l'Apocalypse à l'antique serpent, appelé diable et Satan, séducteur de toute la terre (XII, 9). Donc nous retrouvons ici la nouvelle Ève. Saint Jean a fondu dans sa peinture des traits pris du Christ réel et de Marie sa mère, avec des traits qui conviennent seulement au Christ mystique et à l'Eglise mère de tous les chrétiens. Apôtre aimé de Jésus, chargé de veiller après lui sur Marie, saint Jean laisse percer discrètement son amour et son respect filial en assignant à Marie la seule place qui lui convienne : dans le ciel, d'où elle préside à l'enfantement des élus. C'est pourquoi l'Eglise, dans sa liturgie, ne craint pas de transporter au personnage de Marie toute cette peinture, dont Marie a fourni le prototype et l'inspiration. L'enfantement des élus à travers les siècles occupe ici le premier plan; mais, à l'arrière-plan, nous distinguons une maternité de grâce, collaborant à l'œuvre du Rédempteur; et cette maternité appartient en propre à Marie.

Ainsi la prophétie du Nouveau Testament clôt harmonieusement le cycle ouvert par l'histoire de l'Ancien Testament : à l'imprudence fatale de la première Ève, répond l'apothéose de la nouvelle Ève. Dans son encyclique pour le cinquantième anniversaire du dogme de l'Immaculée Conception, Pie X applique simplement à Marie la vision de l'Apocalypse (2 fév. 1904).

On peut lire, sur cette vision, le card. NEWMAN, *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique*; traduction revue par un bénédictin de Farnborough, p. 80-92, Paris, 1908; TERRIEN, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, VIII, III, t. IV, p. 59-85; DE LA BROISE, *La sainte Vierge*, p. 239-241.

Conclusion sur Marie dans l'Ecriture sainte

L'Ancien Testament associait déjà la figure de la Femme, et plus particulièrement de la Vierge mère, à celle du Rédempteur. Le Nouveau Testament dévoile le personnage de Marie, et, par la bouche de saint Matthieu et de saint Luc, affirme expressément sa maternité virginale. Marie apparaît, inséparable de Jésus, dans les mystères de l'enfance. Plus tard, son rôle maternel une fois rempli auprès de l'Enfant-Dieu, elle s'efface, et l'on a cru noter dans l'Evangile quelque froideur, sinon quelque hauteur, de Jésus à son égard. Mais cette impression ne résiste pas à une exégèse consciente de toutes les données de fait. Au moment où Jésus disparaît de ce monde, on voit poindre le rôle maternel de Marie envers l'Eglise. Si, malgré tout, on s'étonnait que la part de Marie dans le N. T., en dehors des évangiles, ne soit pas plus grande, nous répondrions volontiers avec le card. NEWMAN (*op. cit.*, p. 92) : Marie était ou pouvait être encore vivante quand les Apôtres et les Evangélistes écrivirent. Mais voici un livre du N.T., composé sûrement après sa mort, l'Apocalypse : or ce livre la canonise, pour ainsi dire, et la couronne.

A consulter :

Aloys SCHAEFER, *Die Gottesmutter in der heiligen*

Schrift, Münster i. W., 1887. — A. DURAND, S. J., *L'enfance de Jésus-Christ d'après les évangiles canoniques*, suivie d'une étude sur *les Frères du Seigneur*, Paris, 1908. — B. BARTMANN, *Christus ein Gegner des Marienkultus?* Freiburg i. B., 1909 (mêlé).

II. — MARIE DANS L'ANCIENNE TRADITION PATRISTIQUE

A l'heure où se clôt la révélation du N. T., l'Eglise est en possession de documents écrits et de traditions vivantes touchant la Vierge mère. Ces documents et ces traditions se transmettront d'âge en âge, et, sous l'assistance de l'Esprit saint, leur interprétation acquerra plus de précision ; les conclusions légitimes qui s'en dégagent acquerront plus de fermeté. Tel est l'enseignement de l'Eglise.

A l'encontre des préjugés qui attaquent la dévotion catholique à Marie comme le produit fantaisiste d'un christianisme sénile, il est possible de montrer, dans les prérogatives aujourd'hui reconnues à Marie, le développement légitime des données primitives déposées au cœur du peuple chrétien.

A cet effet, nous interrogerons, selon l'ordre des temps, les plus anciens monuments de la foi et de la piété chrétienne ; non pas, certes, avec la pensée d'y retrouver toutes nos croyances déjà formées ; mais bien avec l'espoir de faire toucher du doigt l'identité substantielle, depuis l'origine, de la foi catholique en ce qui concerne Marie, et de justifier au regard des esprits non prévenus la loi de son développement. D'autres pourront conduire cette démonstration jusqu'au terme ; qu'il nous suffise de l'amorcer.

Parmi les monuments de la tradition, les plus vénérables sans contredit sont ceux que l'autorité de l'Eglise a consacrés comme règle officielle de la croyance ou du culte : ceux-là nous font entendre réellement la voix de l'Eglise hiérarchique. Puis vient l'enseignement des grands évêques et des docteurs. Enfin, à côté mais au-dessous des écrits datés et signés, que recommande le caractère ou le nom de leurs auteurs, il n'est pas inutile de recueillir les textes apocryphes ou anonymes, soit historiques soit simplement légendaires, dont quelques-uns ont exercé une influence considérable, comme véhicules de la croyance populaire : c'est le cas, par exemple, du *Protévangile de Jacques*.

A des degrés divers, tous ces documents nous aident à lire dans la conscience de l'Eglise.

1° Tradition anténicéenne

Il convient de faire une place à part, et la première de toutes, au symbole baptismal de l'Eglise romaine, pièce catéchétique singulièrement vénérable, préservée, par sa nature même, des entraînements de l'improvisation et des actualités de la polémique ; on peut être sûr de n'y trouver que la foi authentique, éprouvée, de cette Eglise et des Eglises qui recouraient habituellement à son magistère, c'est-à-dire de toutes les Eglises d'Occident.

Les témoignages concordants de TERTULLIEN (*De praescriptione haereticorum*, XIII ; *De virginibus velandis*, I ; *Adv. Praxean*, II) et de saint IRÉNÉE (*Contra haereses* I, X, I ; III, IV, 2) nous le montrent fixé dès avant la fin du IIe siècle, et permettent d'en ressaisir la teneur. Au nombre des articles essentiels de la foi chrétienne, que tout catéchumène devait professer, figure celui-ci : *Jésus-Christ né de la Vierge Marie*. Ce qui se passait à Rome en l'an 200, a dû s'y passer en l'an 150 ; nous en avons pour garant saint JUSTIN, qui n'a pas été amené par les sujets qu'il traitait à réciter exactement le symbole baptismal, mais qui à maintes reprises rend témoignage de la même foi dans les mêmes termes (notamment I *Apol.*, XXII, XXXI, XXXII, XXXIII, XLVI, LXIII ; *Dial. cum Tryphone Iudaeo*, XXIII, XLIII, XLV, XLVIII, L, LVII, LXIII, LXVI, LXXV, LXXXV, LXXXVII, C, CI, CV, CXIII, CXXVIII). Pas plus à la date de 150 qu'à la date de 200, cette affirmation ne présente aucun caractère de nouveauté ; elle était entrée dans les habitudes du langage et de la pensée chrétienne en Occident. Et nous constaterons bientôt qu'à cet égard l'Occident ne différait pas de l'Orient. Il n'y aurait aucune invraisemblance à dater du Ier siècle de notre ère le symbole baptismal romain, avec tous ses traits caractéristiques.

On trouvera dans l'*Enchiridion* de DENZINGER-BANNWART les variantes principales de ce symbole, tel que les citations des Pères nous le révèlent.

Donc, aussi loin que nous pouvons remonter dans l'histoire de l'Eglise mère et maîtresse, nous voyons que les candidats au baptême étaient interrogés au bord de la piscine sacramentelle : « Croyez-vous en Jésus Christ né de la Vierge Marie ? » Sur leur réponse affirmative, ils étaient marqués du signe du chrétien.

Après ce témoignage officiel et public, recueillons les témoignages privés.

Saint IGNACE D'ANTIOCHE († martyr, 107), évêque de la métropole de Syrie qui, selon la tradition, fut le premier siège de l'apôtre saint Pierre, écrit :

Ad Ephesios, VII, 2 : Il n'y a qu'un seul médecin, chair et esprit, né dans le temps et antérieur au temps, Dieu incarné, vraie vie dans la mort, né de Marie et de Dieu, d'abord passible et puis impassible, Jésus Christ Notre Seigneur. — XVIII, 2 : Notre Dieu Jésus Christ a été porté dans le sein de Marie, selon le plan divin, issu du sang de David et de l'Esprit saint... — XIX, I : Le prince de ce monde ignora la virginité de Marie et son enfantement et la mort du Seigneur : trois mystères retentissants, accomplis dans le silence de Dieu.

Ad Trallianos, IX, I : Fermez donc l'oreille aux discours de ceux qui vous parlent sans confesser Jésus Christ descendant de David et fils de Marie...

Ad Smyrnaeos, I, I : Vous croyez fermement en Notre Seigneur, vraiment descendant de David selon la chair, vraiment né de la Vierge...

D'après ces affirmations réitérées, Jésus Christ, Fils de Dieu, est aussi en rigueur fils de David, parce que fils de la Vierge. Or saint Ignace nous a transmis l'écho direct de la prédication des apôtres, très particulièrement de l'apôtre saint Jean. Nous n'avons pas craint, pour répondre à ceux qui s'étonnent du silence de saint Jean sur l'enfance du Seigneur, de faire refluer jusqu'à lui le témoignage d'Ignace ; des textes comme ceux qu'on vient de lire nous en donnent sûrement le droit.

Avant le milieu du IIe siècle, l'apologiste athénien ARISTIDE présentait à l'empereur Antonin le Pieux son libelle, où nous lisons que le Fils du Dieu Très haut, par la vertu de l'Esprit saint, descendit du ciel et s'incarna dans le sein d'une fille des Hébreux, en respectant sa virginité. La rédaction grecque, conservée dans la *Vie de Barlaam et Joasaph*, *P. G.*, XCVI, 1121 B, peut paraître suspecte de retouche postérieure, à raison même de sa précision : ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως σάρκα ἀνέλαβε. Mais qu'on se réfère à la version syriaque, éditée par J. R. HARRIS et J. A. ROBINSON, Cambridge, 1891, c. XV, on constatera son accord substantiel avec le grec.

Saint JUSTIN († 167, à Rome), parlant à Antonin le Pieux, I *Apol.*, XXXIII, *P. G.*, VI, 381, s'exprime ainsi sur la conception virginale :

Ecoutez maintenant comment Isaïe a prédit en propres termes que le Christ naîtrait d'une vierge. Il s'exprime ainsi : « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils, et on l'appellera : Dieu avec nous... » Ce qui passait pour incroyable et impossible parmi les hommes, Dieu l'a prédit par l'Esprit prophétique, avant l'événement, afin que l'événement ne parût pas incroyable, mais fût cru à cause de la prédiction. Mais peut-être quelques-uns, faute de comprendre la prophétie qu'on leur signale, nous reprocheraient ce que nous-mêmes avons reproché aux poètes, qui parlent du commerce charnel de Zeus avec des femmes. Nous nous efforcerons donc d'éclaircir ces paroles. « La vierge concevra », c'est-à-dire non pas qu'elle concevra par un commerce charnel, car en ayant commerce avec quelqu'un elle cesserait d'être vierge ; mais la vertu de Dieu, venant sur la vierge, la couvrit de son ombre et la rendit enceinte sans préjudice de sa virginité...

Nous venons d'entendre Justin parler à l'empereur. Ecoutons-le maintenant parler aux Juifs, en les pressant au nom des Ecritures juives. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, XLVIII, *P. G.*, 580 :

Je sais que mon langage est déconcertant, surtout pour es hommes de votre race : jamais vous n'avez voulu comprendre ni accomplir les enseignements divins, vous préférez vous en tenir à ceux de vos maîtres, comme Dieu même le dit assez haut (*Is.*, XXIX, 13). Néanmoins, Tryphon, il demeure établi que Jésus est le Christ de Dieu, quand même je ne réussirais pas à prouver que, Fils du Créateur de l'univers, il préexistait comme Dieu et naquit homme de la vierge. Oui, tout concourt à prouver qu'il est le Christ de Dieu, quoi qu'il faille d'ailleurs penser de sa personne. Dès lors, si je ne réussis pas à prouver qu'il préexistait et consentit à naître homme passible comme nous, dans la chair, selon la volonté du Père, vous aurez bien le droit de me prendre en défaut sur ce seul point ; mais non de nier qu'il est le Christ, s'il paraît homme, né de parents humains, et si le choix fait de lui comme Christ est prouvé. De fait, mes amis, il y a des hommes de votre race qui le reconnaissent comme Christ, mais le déclarent homme, né de parents humains : je me garderais de les suivre, quand même je m'y verrais invité par beaucoup de mes anciens coreligionnaires . car ce ne sont pas des enseignements humains que le Christ a proposés à notre croyance, mais les enseignements transmis par les prophètes et apportés par lui-même.

Ici, enregistrons une conquête notable de la critique textuelle. Jusqu'à ces derniers temps, tous les éditeurs ont fait dire à saint Justin : « Quelques-uns des nôtres (τινὲς ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους), en reconnaissant Jésus pour le Christ le tiennent néanmoins pour un homme né de parents humains. » Et ils s'évertuaient à expliquer comment Justin a pu donner le nom de chrétiens à des hommes qui niaient la conception virginale du Christ. (Voir en particulier la note de Dom Maran, *P. G.*, VI, 581.) Cependant George Bull et autres avaient suggéré qu'il faut lire : τινὲς ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους, et que Justin a en vue non des chrétiens, mais des juifs. La controverse est aujourd'hui tranchée par l'inspection du manuscrit d'Aréthas (Bibliothèque Nationale, fonds grec, n° 450), d'où procède toute la tradition manuscrite du dialogue avec Tryphon. Il faut lire : τοῦ ὑμετέρου γένους. Donc Justin ne témoigne pas connaître des chrétiens qui nient la conception virginale du Christ ; il témoigne au contraire connaître des juifs qui reconnaissent Jésus pour le Messie, mais reculent devant la croyance à la conception virginale. L'honneur de cette découverte appartient à Harnack. Voir *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], t. I, p. 320, Tübingen, 1909. Le résultat en est fort appréciable, puisqu'elle fait disparaître du champ de l'histoire ecclésiastique de prétendus judéochrétiens opposés à la conception virginale, au temps de saint Justin.

Que les païens et les juifs se soient rencontrés dans la négation de la conception miraculeuse, la chose va de soi. Mais il importe davantage de constater que cette négation ne se rencontre pas avant le milieu du IIe siècle dans les sectes réputées chrétiennes. Plus tard seulement, elle gagnera certains ébionites, qui néanmoins prétendront au nom de chrétiens. Voir Eusèbe, *H. E.* III, XXVII ; saint Epiphane, *Haer.*, XXX. Mais rien n'est moins démontrable que le lien de ces sectaires avec la tradition des Apôtres ; pas plus que les anciens disciples de Cérinthe et de Carpocrate, ils ne possédaient l'héritage chrétien. La croyance à la conception virginale appartient au fond le plus authentique du christianisme, n'en déplaise aux mythologues de nos jours, qui se flattent d'expliquer par un emprunt au panthéon grec l'origine de la doctrine chrétienne touchant la naissance du Fils de Dieu.

Ailleurs, Justin appuie encore sa croyance sur l'oracle d'Isaïe relatif à l'Emmanuel, et oppose Marie à Ève ; *Dial. cum Tryphone*, LXXXIV, *P. G.*, VI, 673

C'est encore du Christ qu'avait été prédit : « Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils. » Car si ce n'était pas d'une vierge que devait naître l'enfant annoncé par Isaïe, au sujet duquel l'Esprit saint s'est écrié : « Voici que le Seigneur lui-même vous donnera un signe : une vierge concevra et enfantera un fils » ; si, comme tous les autres premiers-nés, il devait naître d'un commerce charnel, où serait le signe, non commun à tous les premiers-nés, annoncé par Dieu ? Mais il fallait un vrai signe, capable de garantir la croyance du genre humain : c'était l'apparition, dans un sein virginal, du Premier-né de toutes créatures, fait vraiment petit enfant : voilà le signe prévu par l'Esprit prophétique et prédit, comme je vous l'ai exposé, en diverses manières, afin qu'au jour de l'événement on reconnût la puissance et la sagesse du Créateur de toutes choses : ainsi Ève naquit-elle d'une côte d'Adam ; ainsi tous les animaux furent-ils créés, au commencement, par la parole de Dieu. Mais ici encore, vous osez redresser les interprétations données par les interprètes vos pères sous l'œil de Ptolémée roi d'Egypte ; vous dites que l'Ecriture n'est pas conforme à leur interprétation, mais porte : Voici que la jeune femme (νεᾶνις) concevra ; comme si c'était un grand signe qu'une femme enfantât après avoir connu un époux, ce qui est le cas de toutes les jeunes femmes, à l'exception de celles qui sont stériles et que Dieu peut, à son gré, rendre fécondes...

Dial. cum Tryphone Iudaeo, C, *P. G.*, VI, 709-712 :

(Le Christ) nous a dévoilé tout ce que, par sa grâce, nous avons découvert dans les Ecritures, le tenant pour premier-né de Dieu avant toutes les créatures et fils des patriarches, puisque, incarné par le moyen d'une vierge de leur race, il a consenti à devenir homme sans beauté, sans gloire, exposé à la souffrance. Aussi dans les paroles qu'il prononça lorsqu'il s'entretenait de sa passion à venir, on voit qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les Pharisiens et les Scribes, qu'il fût mis en croix et ressuscitât le troisième jour. Donc il s'appelait Fils de l'homme, soit parce qu'il était né d'une vierge, issue, comme je l'ai dit, de David, de Jacob, d'Isaac et d'Abraham, soit parce qu'Adam lui-même est le père des personnages énumérés comme ancêtres de Marie : car ceux qui ont engendré des femmes sont, vous le savez, appelés pères des enfants nés de leurs filles...

Nous comprenons qu'il s'est fait homme par le moyen de la vierge, afin que la désobéissance provoquée par le serpent prît fin, par la même voie par où elle avait commencé. En effet, Ève, vierge et intacte, ayant conçu la parole du serpent, enfanta la désobéissance et la mort ; la vierge Marie, ayant conçu foi et joie, quand l'ange Gabriel lui annonça que l'Esprit du Seigneur viendrait sur elle et que la vertu du Très-Haut la couvrirait de son ombre, en sorte que l'Être saint né d'elle serait Fils de Dieu, répondit : « Qu'il me soit fait selon votre parole. » Il est donc né d'elle, celui dont parlent tant d'Ecritures, comme nous l'avons montré ; par lui, Dieu ruine l'empire du serpent et de ceux, anges ou hommes, qui lui sont devenus semblables, et affranchit de la mort ceux qui se repentent de leurs fautes et croient en lui.

En saint Justin, nous entendons la voix de l'Eglise romaine, à laquelle il s'était donné après avoir cherché

la vérité religieuse dans toutes les écoles philosophiques et sous tous les cieux, et dans le sein de laquelle il souffrit le martyre.

Saint Irénée de Lyon possède une autorité personnelle encore plus grande, puisqu'il représente à la fois la tradition des anciens presbytres d'Asie, qu'il avait entendus durant sa jeunesse, et la tradition de l'Eglise romaine, où il avait séjourné; enfin c'est un évêque du siège primatial des Gaules, et probablement aussi un martyr. Il écrit, touchant la foi de l'Eglise universelle, *Adv. Haer.*, I, x, 1, *P. G.*, VII, 549 A :

L'Eglise dispersée par tout le monde... (croit) à un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour notre salut, et au Saint Esprit qui, par les prophètes, a annoncé les desseins de Dieu et ses avènements, sa naissance d'une vierge...

Cf. III, v, 2, 855-856, sur les Eglises apostoliques.

Il nomme et flétrit les hérétiques opposés au dogme de la maternité divine :

Ibid., I, xxvi, 1, 686B :

... (Cérinthe enseigna)... que Jésus est né, non d'une vierge (il tient cela pour impossible), mais de Joseph et de Marie, à la façon de tous les autres hommes; et qu'il s'éleva au-dessus des hommes par sa justice, sa prudence et sa sagesse.

Ibid., III, xxi, 1, 945AB :

Dieu s'est fait homme, le Seigneur lui-même nous a sauvés en nous donnant le signe de la vierge... Non pas comme disent quelques-uns de ceux qui de nos jours osent interpréter l'Ecriture : « Voici que la jeune femme (νεᾶνις) concevra et enfantera un fils », selon l'interprétation suivie par Théodote d'Ephèse et Aquila du Pont, tous deux prosélytes juifs : ainsi, les Ebionites disent qu'il est né de Joseph; ruinant, dans la mesure de leurs forces, un si grand dessein de Dieu, et frustrant le témoignage des prophètes...

Il fonde sa croyance sur l'Ancien et sur le Nouveau Testament; en disant

Ibid., III, xxi, 8, 953C :

Si (le Sauveur) était fils de Joseph, comment pourrait-il avoir plus que Salomon ou que Jonas, ou être plus que David, étant de même race qu'eux, et leur descendant?

Ibid., 10, 954C-955A :

Adam, le premier homme, tiré d'une terre neuve et encore vierge, fut pétri par la main divine, c'est-à-dire par le Verbe divin. Ainsi, restaurant en lui-même le personnage d'Adam, le Verbe en personne, naissant de Marie encore vierge, commençait-il par reproduire la génération d'Adam.

Le parallélisme entre la première et la nouvelle Ève est repris par Irénée, qui le poursuit dans un très grand détail.

Ibid., III, xxii, 4, 958-960 :

Marie, vierge, se montra obéissante en disant : « Voici votre servante, Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole. » Eve se montra désobéissante : elle désobéit alors qu'elle était encore vierge. Comme Eve, épouse d'Adam mais encore vierge,... devint désobéissante et par là attira la mort sur elle-même et sur tout le genre humain, ainsi Marie, fiancée mais vierge, en obéissant, procura le salut à elle-même et à tout le genre humain. Aussi la Loi donne à la fiancée (d'Adam), encore vierge, le nom d'épouse, pour manifester le cycle qui, de Marie, remonte à Eve : car les liens (du péché) ne sauraient être déliés que par un procédé inverse de celui qu'a suivi le péché.. C'est pourquoi Luc commençant sa généalogie par le Seigneur, remonta jusqu'à Adam, marquant par là que ce ne sont point (les ancêtres selon la chair) qui ont engendré le Seigneur, mais bien le Seigneur qui les a engendrés à la vie nouvelle de l'Evangile. De même, le nœud formé par la désobéissance d'Ève n'a pu être dénoué que par l'obéissance de Marie. Ce que Ève vierge a lié par son incrédulité, Marie vierge l'a délié par sa foi.

Ailleurs, il insiste sur la pureté transcendante de cette maternité.

Ibid., IV, xxxiii, 11, 1080B :

Les prophètes qui annonçaient l'Emmanuel né de la vierge, traduisaient l'union du Dieu Verbe à sa créature : car le Verbe sera chair, le Fils de Dieu sera Fils de l'homme; pur, ouvrant purement le sein pur qui rend les hommes à la vie en Dieu, et que lui-même a fait pur.

On peut rapprocher le traité d'Irénée Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, récemment découvert en traduction arménienne, c. liv, edd. Karapet Ter-Mekerttschian et Erwand Ter-Minassiantz, Leipzig, 1907; (*Recherches de science religieuse*, octobre-décembre 1916, trad. française de l'arménien, par F. Barthoulot.)

Les grands ennemis d'Irénée, les gnostiques valentiniens, étaient des docètes, qui, niant l'humanité du Christ, devaient logiquement nier la maternité de Marie. Il repousse leurs prétentions. *Adv. Haer.*, V, 1, 2, 1122 BC :

Nous avons montré que c'est tout un, de dire qu'il s'est montré seulement en apparence, et de dire qu'il ne tenait rien de Marie. En effet, il n'eût pas réellement possédé la chair et le sang par lesquels il devait nous racheter, s'il n'eût récapitulé en sa personne l'antique création d'Adam.

Une fois encore, voici le parallèle entre les deux Ève; Irénée tourne et retourne sur toutes les faces cet enseignement. *Ibid.*, V, xix, 1, 1175 :

Le Seigneur vint visiblement dans son domaine et fut porté par la créature que lui-même porte; il accomplit la réparation de la désobéissance commise par l'arbre (de la science), en obéissant lui-même par l'arbre (de la croix); pour remédier à la séduction que subit malheureusement Ève, fiancée mais encore vierge la bonne nouvelle de vérité fut portée par l'ange à Marie, fiancée mais vierge. Comme Ève, séduite par le discours de l'ange, se détourna de Dieu et trahit sa parole, ainsi Marie entendit de l'ange la bonne nouvelle de vérité; elle porta Dieu dans son sein, pour avoir obéi à sa parole. Ève avait désobéi à Dieu; Marie consentit à obéir à Dieu; ainsi Ève vierge eut pour avocate Marie vierge. Le genre humain, enchaîné par une vierge, est délivré par une vierge; à la désobéissance virginale, l'obéissance virginale fait équilibre. Au péché du premier homme, la souffrance du Fils premier-né (de Dieu) remédie; la prudence du serpent cède à la simplicité de la colombe; les liens qui nous enchaînaient dans la mort sont déliés.

Par le soin très particulier qu'il prend de rattacher Marie à l'ensemble du plan divin et de marquer son rôle essentiel, à côté du nouvel Adam dans l'œuvre de notre Rédemption, saint Irénée l'emporte sur ses contemporains et ouvre à la pensée chrétienne des voies fécondes; il est vraiment, en même temps que le premier théologien de la Rédemption, le premier théologien de la Vierge mère.

Tertullien, qui le suivit de très près, et qui lui doit beaucoup, a recueilli notamment le meilleur de ses idées concernant Marie, et, comme toujours, il pousse ces idées avec une éloquence puissante et originale.

C'est surtout dans les dernières pages du *De carne Christi* que Tertullien s'occupe de la mère du Christ. Il reprend l'antithèse Ève-Marie. A l'encontre des docètes valentiniens, qui accordaient que Jésus a passé par le sein de la vierge, mais niaient qu'il eût pris d'elle sa propre substance, il affirme, en termes d'un réalisme extrême, la vérité physique de cette maternité. Il la montre exigée par l'Evangile (*Matt*, 1, 20), par saint Paul (*Gal.*, iv, 4), par la prophétie d'Isaïe, (*Is.*, vii, 14), lue à la lumière du N. T. Il maintient que la mère du Verbe devait rester vierge dans sa conception; mais il accorde qu'elle cessa d'être vierge

dans l'acte même de son enfantement. Ailleurs, il va plus loin, et affirme qu'après avoir donné naissance à Jésus, Marie connut un époux. Il semble bien que, aux yeux de Tertullien, les « frères de Jésus » sont des fils de Marie; *De carne Christi*, VII; IV Adv. Marcionem, XIX; cf. *De virginibus velandis*, VI; *De monogamia*, VIII. Donc, s'il est très ferme sur la virginité *ante partum*, par contre il ne voit aucun inconvénient à abandonner la virginité *in partu* et la virginité *post partum*. Sur ces deux points, un démenti catégorique lui sera donné ultérieurement par l'enseignement de l'Eglise.

Nous traduirons quelques pages caractéristiques du *De carne Christi* (texte de Oehler), laissant toutefois de côté des passages très crus et particulièrement déplaisants en un tel sujet. — Nous renverrons à notre *Théologie de Tertullien*, p. 193-197, Paris, 1905.

De carne Christi, XVII, XVIII, XX, XXI, XXIII.

XVII... Avant tout, il faut mettre en lumière la raison pour laquelle il convenait que le Fils de Dieu naquît d'une vierge. Il devait naître d'une façon nouvelle, celui qui devait inaugurer une naissance nouvelle, le Seigneur, objet du signe prédit par Isaïe. Quel est ce signe ? Voici qu'une vierge concevra dans son sein et enfantera un fils. Donc la vierge conçut et enfanta Emmanuel, Dieu avec nous. Voilà une naissance nouvelle : un homme naît en Dieu. Dans cet homme, Dieu est né, prenant la chair de l'antique semence, mais sans l'antique semence, afin de la réformer par une semence nouvelle, spirituellement, en l'affranchissant des antiques souillures. Mais toute cette nouveauté, comme tant d'autres, avait sa figure dans l'antiquité; un plan raisonnable présidait à la naissance de l'Homme-Dieu par une vierge. La terre était vierge, elle n'avait pas senti l'effort du laboureur, elle ne s'était pas ouverte à la semence, quand Dieu la prit et en fit un homme, âme vivante. Si telle est la tradition relative au premier homme, il convenait que le suivant, le dernier Adam, comme dit l'Apôtre, fût tiré d'une terre — c'est-à-dire d'une chair — non encore ouverte par la génération, et élevé par Dieu au rang d'Esprit vivifiant. Cependant — pour ne pas laisser passer ici le nom d'Adam — d'où vient que le Christ fut appelé, par l'Apôtre, Adam, si son humanité n'était pas d'origine terrestre? Ici, la raison proteste que Dieu, pour reconquérir sur le diable son image et ressemblance, prit le contrepied de la conquête. Ève encore vierge avait laissé pénétrer en elle la parole, ouvrière de mort. Il fallait que pénétrât aussi dans une vierge la parole ouvrière de vie, afin que le sexe auteur de l'entraînement vers la ruine, fût aussi l'auteur du salut. Ève avait cru au serpent; Marie crut à Gabriel. La faute qu'Ève commit par sa croyance, Marie, par sa croyance, la répara. Mais [dira-t-on] Ève ne conçut rien alors par la parole du serpent. — Erreur. Si elle enfante désormais dans l'abjection et dans les douleurs, c'est à cause de la semence qu'est la parole du diable. Enfin elle mit au jour un diable fratricide. Au contraire, Marie a mis au jour Celui qui devait, en son temps, sauver Israël, son frère selon la chair et auteur de sa mort. Donc Dieu fit descendre dans le sein [de Marie] son Verbe, bon frère, pour anéantir la mémoire du mauvais frère. Le Christ devait sortir, pour sauver l'homme, d'où l'homme était entré déjà condamné.

XVIII. Mais répondons plus simplement : il ne convenait pas que le Fils de Dieu naquît d'un homme, de peur que, s'il était tout entier Fils de l'homme, il ne fût plus Fils de Dieu, et n'eût rien de plus que Salomon ou que Jonas, comme l'a prétendu Ebion...

XX (Sur *Matt.*, I, 20). Par quel procédé tortueux prétendez-vous retrancher la syllabe *de* (*ex*), qui fait office de préposition, et la remplacer par une autre qu'on ne trouve pas remplissant ce rôle dans l'Ecriture sainte? Vous dites qu'il est né par (*per*) la vierge, et dans le sein (*in*), non du sein, parce que l'ange même a dit à Joseph dans un songe : « Ce qui est né en elle, est de l'Esprit saint », et non : « Ce qui est né d'elle ». Après tout, il n'a pu dire : *d'elle*, sans par là même dire *en elle*; car cela seul qui était en elle, a pu naître d'elle. Donc c'est tout un de dire : *en elle* et *d'elle*, car ce qui était en elle était d'elle. Heureusement, le même Matthieu, parcourant la généalogie du Seigneur, d'Abraham jusqu'à Marie, dit (I, 16) : « Jacob engendra Joseph, époux de Marie, de qui naît le Christ. » A son tour, Paul impose silence à ces grammairiens, en disant (*Gal.*, IV, 4) : « Dieu envoya son Fils, fait d'une femme. » A-t-il dit : « par une femme », ou « dans une femme »? Remarquez comme il tranche le mot, en disant : *fait*, et non pas *né*. Il était plus simple de dire : *né*. En disant : *fait*, il a marqué l'incarnation du Verbe et affirmé la vérité de la chair née de la vierge. Ici nous invoquerons encore les psaumes, non pas de l'apostat et hérétique et platonicien Valentin, mais du très saint et très orthodoxe prophète David. David chante parmi nous le Christ, ou plutôt le Christ même se chante par lui. Prêtez l'oreille au Christ et entendez le Seigneur dire à Dieu son Père (*Ps.* XXI, 10, 11) : « C'est vous qui m'avez tiré du sein de ma mère. » Et encore : « Vous êtes mon espoir depuis les mamelles de ma mère, je fus jeté en vous au sortir de ses entrailles »...

XXI (Sur *Matt.*, I, 23) ...Serrons l'ennemi de plus près. L'Ecriture dit : « Voici qu'une vierge concevra dans son sein. » Et quoi? Sans doute. Le Verbe de Dieu, non la semence d'un homme; cela, pour enfanter un fils. Car « elle enfantera un fils ». Comme la conception fut son fait, de même l'enfantement, bien qu'elle ne fût pas cause de la conception. Au contraire, si le Verbe s'est incarné de lui-même, il s'est lui-même conçu et enfanté; et c'en est fait de la prophétie. Car la vierge n'a pas conçu ni enfanté, s'il n'est pas vrai de dire que ce qu'elle enfanta, après avoir conçu le Verbe, est sa propre chair. Et c'en serait fait, non seulement de cette parole du prophète, mais de celle de l'ange, annonçant la conception et l'enfantement de la vierge, et de toute Ecriture qui parle de la mère du Christ. En effet, comment est-elle sa mère, si ce n'est pour l'avoir porté dans son sein? Mais il ne doit rien au sein qui l'a porté, rien qui assure le nom de mère à celle qui l'a porté? Car ce nom n'est pas dû par une chair étrangère. Il n'y a à nommer le sein maternel que la chair fille de ce sein. Et celle-là n'est pas fille qui est née à part. Donc silence à Elisabeth, portant un fils prophète qui déjà connaît son Seigneur, et remplie elle-même de l'Esprit saint! Elle se trompe en disant : « D'où m'arrive cet honneur, que la mère de mon Seigneur vienne à moi? » Si Marie portait Jésus dans son sein non comme un fils, mais comme un hôte, comment Elisabeth lui dit-elle : « Béni le fruit de votre sein? » Qu'est-ce que le fruit du sein, s'il n'a germé du sein, pris racine dans le sein, s'il n'appartient pas à celle qui possède le sein; et comment le Christ est-il fruit du sein (de la vierge)? Osera-t-on dire : il est la fleur de la tige issue de la racine de Jessé; or la racine de Jessé est la race de David, la tige issue de la racine est Marie fille de David, la fleur de la tige est le fils de Marie appelé Jésus-Christ; il est encore le fruit, car la fleur et le fruit ne font qu'un, vu que par la fleur et de la fleur tout fruit passe à l'état de fruit? Quoi donc? On refuse au fruit sa fleur, à la fleur sa tige, à la tige sa racine; on ne veut pas que la racine revendique, par la tige, la propriété de la fleur et du fruit sortis de la tige; on doit pourtant savoir que chaque degré de la race se réclame du premier; en sorte que la chair du Christ se rattache, non seulement à Marie, mais à David par Marie et à Jessé par David. C'est pourquoi Dieu jure à David que ce fruit de son corps, c'est-à-dire de sa postérité charnelle, siégera sur son trône. S'il procède du corps de David, combien plus du corps de Marie, par qui il fut contenu dans le corps de David?

Qu'ils effacent donc les témoignages des démons, proclamant Jésus fils de David; mais ils ne pourront effacer les témoignages des Apôtres, si ceux des démons ne sont pas recevables. Tout d'abord Matthieu, très fidèle évangéliste en sa qualité de compagnon du Seigneur, a voulu précisément nous livrer l'origine du Christ selon la chair en débutant ainsi : Livre de la génération de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham... *Matt.*, I, 1; cf. *Rom.*, I, 3., II *Tim.*, II, 8; *Gal.*, III, 8. 16.

XXIII (Sur *Luc.*, II, 31). Nous voyons s'accomplir la parole prophétique de Siméon sur le Seigneur encore tout petit enfant : « Celui-ci est posé pour la ruine et la résurrection de beaucoup en Israël et comme signe de contradiction. » En effet, la naissance du Christ est un signe, selon Isaïe : « C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe : voici qu'une vierge concevra dans son sein et enfantera un fils. » Nous reconnaissons le signe de contradiction, dans la conception et l'enfantement de la Vierge Marie, livrés aux disputes de ces Académiciens : « Elle a enfanté et n'a pas enfanté, elle est vierge et non vierge. » Ce langage, s'il était correct, nous appartiendrait plutôt. En effet, Marie a enfanté de sa chair, et elle n'a pas enfanté par le commerce d'un homme. Elle est vierge en tant qu'épouse; elle ne l'est plus en tant que mère. Toutefois, si elle n'a pas enfanté, si

elle demeure vierge après la maternité, ce n'est pas faute d'avoir contribué de ses entrailles, comme une mère. Mais parmi nous, pas d'ambiguïté, pas d'échappatoire cachée sous des mots à double entente : la lumière est lumière, les ténèbres sont ténèbres ; oui est oui ; non est non ; le reste vient du malin. Celle qui a enfanté a enfanté ; si elle était vierge quand elle conçut, elle cessa de l'être quand elle enfanta. Elle cessa d'être vierge, par le fait que son corps s'ouvrit pour donner passage à un homme ; peu importe qu'il soit entré ou sorti : l'homme brisa le sceau de sa virginité...

Contemporain de Tertullien, le docteur romain saint Hippolyte, non content d'insister fréquemment sur le rôle maternel de Marie, aime à en détailler les conséquences pour la rédemption du genre humain, et présente à ce sujet plusieurs vues originales. Il décrit l'Incarnation comme les noces du Verbe avec l'humanité : le Verbe divin, pur esprit, revêt une chair sainte prise de la Vierge sainte, comme un fiancé revêt une robe nuptiale. *Demonstratio de Christo et Antichristo*, iv, éd. Achelis, p. 6 ; *P. G.*, X, 732 B. Il ramène assidûment la conception de deux avènements successifs du Verbe : l'un qui se fait par la création, l'autre qui se fait par l'Incarnation ; il établit même un lien inattendu entre ce dernier avènement et la dénomination de Fils, affirmant que le Verbe ne devient fils au sens plénier qu'en s'incarnant au sein de la Vierge. *Adv. Noetum*, xv, *P. G.*, X, 824 BC ; *Comment. in Danielem*, passim. Cf. d'Alès, *Théologie de saint Hippolyte*, p. 25 et 180, Paris, 1906.

Un fragment d'Hippolyte sur le *Cantique de Moïse*, (*Deut.*, xxxiii, 26), conservé par Théodoret, *Eranistes*, II, éd. Achelis, p. 83, *P. G.*, LXXXIII, 173, met en lumière ce rôle de la Vierge :

Celui par qui le premier homme, étant perdu et enchaîné dans la mort, fut arraché du fond de l'Hadès, celui qui descendit d'en haut et releva ce qui était en bas, l'évangéliste des morts, le rédempteur des âmes, la résurrection des corps au tombeau, était le même qui, pour secourir l'homme vaincu, a pris sa nature ; Verbe premier-né, il visite, dans (le sein de) la Vierge, Adam, premier-homme ; spirituel, il va chercher l'homme matériel dans le sein d'une mère ; éternellement vivant, il va chercher l'homme qu'une désobéissance a tué ; céleste, il appelle en haut l'homme terrestre ; noble, il veut affranchir l'esclave par sa propre obéissance ; cet homme tombé en poussière et devenu la pâture du serpent, il le transforme en fer, il le suspend au bois, il le rend maître de son vainqueur, et triomphe ainsi par le bois.

Dans l'arche faite d'un bois incorruptible, Hippolyte voit la figure de Marie, arche du Seigneur. *In Ps.* xxii, ap. Théodoret, *Eranistes*, I ; éd. Achelis, p. 147 :

Le Seigneur était sans péché ; fait d'un bois incorruptible quant à son humanité, c'est-à-dire revêtu intérieurement et extérieurement, par la Vierge et par le Saint Esprit, de l'or très pur du Verbe divin.

Clément d'Alexandrie appartient à un courant d'idées fort différent de celui où se meut Tertullien ; rien en lui ne rappelle le puissant réalisme du docteur carthaginois ; on l'a même soupçonné de quelques faiblesses pour les docètes. Cependant il se rencontre avec Tertullien pour les combattre, et quelquefois par les mêmes armes. Comme Tertullien, il réprouve les subtilités de leur exégèse et allègue contre eux, sous le nom d'Ezéchiel, certain texte apocryphe dont l'hérésie s'était prévalue. Mais, contrairement à Tertullien, il affirme (probablement d'après le *Protévangile de Jacques*) que Marie demeura vierge dans l'enfantement de son Fils. On a parfois dénoncé dans ce passage des traces de docétisme ; j'avoue ne les pas apercevoir ; en revanche, j'y trouve un bel hommage à la Vierge ; *Strom.*, VII, xvi, 93-94, éd. Stählin, p. 66 ; *P. G.*, IX, 529. Clément veut faire entendre que les Ecritures divines procurent le salut aux fidèles, et aux fidèles seulement ; il ne trouve pas de meilleur terme de comparaison que Marie, demeurée vierge dans son enfantement. Les fidèles connaissent la fécondité des Ecritures, et reçoivent d'elles la doctrine du salut ; les hérétiques, méconnaissant le mystère de cette fécondité, s'en détournent. L'application peut paraître subtile et forcée ; mais on retiendra l'assertion honorable à la virginité de Marie ; elle est catégorique.

Quand une fois on a reçu la bonne nouvelle et vu le salut, dès lors qu'on l'a reconnu, on ne doit pas se retourner à l'exemple de la femme de Lot ; on ne doit pas revenir à son ancienne vie occupée d'objets sensibles, encore moins aux hérésies, qui disputent à tort et à travers, ignorantes du vrai Dieu...

Il semble qu'aujourd'hui encore on se représente généralement Marie, après la naissance de son enfant, comme l'accouchée que, de fait, elle n'était pas (on assure qu'après l'enfantement la sage-femme la trouva vierge). Ainsi en est-il pour nous des Ecritures divines, qui enfantent la vérité mais demeurent vierges, continuant de recéler les mystères de vérité. « Elle a enfanté et elle n'a pas enfanté », dit l'Ecriture [Pseudo-Ezéchiel], pour faire entendre qu'elle a conçu d'elle-même et non d'un époux. Aussi les Ecritures sont-elles grosses de vérité pour les gnostiques (parfaits chrétiens) ; mais les hérésies, ne reconnaissant pas qu'elles sont grosses de vérité, s'en détournent.

Dans ses développements mystiques et un peu vaporeux, relatifs au chrétien *gnostique* ou parfait, Clément ne détaille pas beaucoup les mystères du Christ ; sa marialogie est peu développée, mais d'un beau souffle idéaliste. Après l'auteur de l'Apocalypse, il emprunte à Marie des traits pour peindre l'Eglise, et confond dans une même image ces deux vierges, ces deux mères. *Paedag.*, I, vi, 41-42, éd. Stählin, p. 115, *P. G.*, VIII, 300 B :

Les femmes enceintes, une fois mères, deviennent des sources de lait ; le Seigneur Christ, fruit de la Vierge, n'a pas dit : « Bienheureuses les mamelles des femmes ! » qui versent la nourriture ; mais la tendresse de son Père ayant fait pleuvoir son Verbe sur les hommes, lui-même est devenu nourriture spirituelle des âmes vertueuses. O mystère admirable ! Il n'y a qu'un Père universel, un Verbe universel, un Esprit saint partout le même, une seule mère vierge : j'aime à l'appeler l'Eglise. Cette mère n'est pas seule à avoir du lait, car elle n'est pas seule femme ; mais elle est à la fois vierge et mère, pure comme une vierge, aimante comme une mère ; elle appelle ses enfants pour les nourrir du lait sacré, le verbe des tout petits.

Abordons enfin au rivage d'Asie Mineure.

Aberkios, évêque d'Hiérapolis en Phrygie (fin du IIe siècle), dans son épitaphe célèbre, retrouvée de nos jours, fait allusion à la maternité de Marie. Le Christ est pour Aberkios

« le Poisson très grand, immaculé, que prit une vierge pure ».

(On trouvera le texte reproduit intégralement et traduit à l'article Epigraphie, t. I, col. 1436.) Ce poisson, que « la foi donne sans cesse à manger aux amis », c'est le corps eucharistique du Christ. Aberkios met la Vierge mère en relations avec le dogme de l'Eucharistie.

Nous avons entendu des évêques : Ignace d'Antioche, Irénée de Lyon, Aberkios d'Hiérapolis ; des prêtres et des laïques : Aristide, Justin, Tertullien, Hippolyte, Clément. Ils attestent la diffusion, dans l'Eglise universelle, d'une conviction ferme et d'un sentiment très fort, qui dès lors associent étroitement la Vierge mère aux hommages rendus à son Fils.

Reste à examiner une série d'ouvrages d'autorité moindre, mais, en leur genre, suggestifs et nullement négligeables.

Le deuxième siècle avait vu naître, particulièrement dans les milieux judéochrétiens, divers apocryphes bibliques où il est question de Marie. Tel le *Testament des douze Patriarches*, XI (Joseph), 19, *P. G.*, II, 1140 A :

Et je vis que de Juda naquit une vierge; elle avait une robe de pourpre; et d'elle sortit l'Agneau sans tache, ayant à sa gauche comme un lion; tous les animaux se jetèrent sur lui et l'Agneau les vainquit...

Les détails du symbolisme ne sont pas tous très nets, à commencer par le rôle du lion de Juda. Mais rien de plus clair que l'hommage à la Vierge mère de l'Agneau.

Le *Protévangile de Jacques* se distingue entre tous ces apocryphes par la diffusion très large qu'il obtint sous diverses formes et par les leçons qui s'en dégagent. L'auteur met sur les lèvres de saint Joseph un récit original de la nativité du Seigneur. Nous ne demanderons pas grâce au lecteur pour son audace naïve; ce sont choses vénérables, c. XIX-XX, trad. AMANN, Paris, 1910, p. 251-257 :

Et voici qu'une femme descendait de la montagne, et elle me dit : « Homme, où vas-tu ? » Et je dis : « Je cherche une sage-femme juive. » Et elle me répondit : « Tu es d'Israël ? » Et je lui dis : « Oui. » Elle me dit : « Et qui est celle qui va mettre au monde dans la grotte ? » Et je dis : « C'est ma fiancée. » Et elle me dit : « Elle n'est pas ta femme? » Et je lui dis : « C'est Marie, celle qui a été élevée dans le temple du Seigneur, et que le sort m'a donnée comme femme; et (pourtant) elle n'est point ma femme, mais, si elle a conçu, c'est du Saint-Esprit. » Et la sage-femme lui dit : « Cela est-il vrai ? » Et Joseph lui dit : « Viens et vois. » Et la sage-femme partit avec lui. Et ils arrivèrent à l'endroit de la grotte. Et voici qu'une nuée lumineuse couvrait de son ombre la grotte. Et la sage-femme dit : « Mon âme a été exaltée aujourd'hui, parce que mes yeux ont vu des choses étonnantes, car le salut est né pour Israël. » Et soudain la nuée s'évanouit de dessus la grotte et une grande lumière parut dans la grotte, au point que nos yeux ne pouvaient la supporter. Et peu après, cette lumière s'évanouit, juste au moment où l'enfant apparut, vint, et prit le sein de sa mère Marie. Et la sage-femme s'exclama et dit : « Aujourd'hui est un grand jour pour moi, puisque j'ai vu un spectacle nouveau. » Et la sage-femme sortit de la grotte et elle rencontra Salomé et lui dit : « Salomé, Salomé, c'est un spectacle nouveau que j'ai à te raconter : une vierge a enfanté, ce que (pourtant) sa condition ne permet pas. » Et Salomé dit : « (Aussi vrai que) vit le Seigneur mon Dieu, si je n'y mets pas le doigt et ne me rends pas compte de son état, certainement je ne croirai pas qu'une vierge a mis au monde. »

Et la sage-femme entra et dit à Marie : « Laisse-toi faire, car ce n'est point un mince débat qui s'élève sur ton compte. » Et Salomé voulut se rendre compte de son état, mais elle poussa un cri et dit : « Malheur à mon impiété, malheur à mon incrédulité, parce que j'ai tenté le Dieu vivant, et voici que ma main (est consumée) par le feu et se détache ! » Et elle fléchit les genoux devant le Maître souverain, disant : « Dieu de mes pères, souviens-toi de moi, car je suis de la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; ne fais pas de moi un exemple pour les fils d'Israël, mais rends-moi aux pauvres. Car tu sais, ô Maître, que c'est en ton nom que je donnais mes soins, et que mon salaire je le recevais de toi. » Et voici qu'un ange du Seigneur se tint (devant elle), lui disant : « Salomé, Salomé, le Seigneur t'a exaucée; approche la main du petit enfant, porte-le et tu auras salut et joie. » Et Salomé s'approcha, et le porta en disant : « Je l'adorerai, parce qu'(en lui) est né un grand roi pour Israël. » Et voici qu'aussitôt Salomé fut guérie, et elle sortit de la grotte justifiée. Et voici qu'une voix lui dit : « Salomé, Salomé, n'annonce rien des miracles que tu as vus, jusqu'à ce que l'enfant soit entré dans Jérusalem. »

Ce récit, dont la rédaction ne saurait être datée avec précision, mais dont la source remonte sûrement assez haut dans le deuxième siècle, montre la pensée chrétienne dès lors préoccupée de rendre le caractère singulier de cette maternité qui donna Jésus au monde. Les inventions auxquelles elle recourait, en dépit de leur caractère factice, traduisent une intention réfléchie, et révèlent une conviction digne de tout respect.

A la fin du deuxième siècle ou au commencement du troisième, appartient vraisemblablement la première partie du *Protévangile de Jacques*, c. I-XVI, racontant l'enfance de la vierge. Car il y a lieu de tenir cette partie pour plus récente que le récit de l'Annonciation. Voir CH. MICHEL et P. PEETERS, *Evangiles apocryphes*, t. I, p. VII-XVII. La trace s'en trouve pour la première fois dans ORIGÈNE, *In Matt.*, t. X, XVII. Analysons le récit, qui met en scène Joachim et Anne, les parents de la vierge.

Joachim était un homme juste qui, de sa grande fortune, avait coutume de porter au temple des offrandes doubles. Or un jour qu'il portait au temple son offrande, un certain Ruben se dressa devant lui et lui dit : « Tu n'as pas le droit d'apporter le premier tes offrandes, parce que tu n'as pas engendré de rejeton en Israël. »

L'âme de Joachim fut percée de ce trait. Il s'en alla, compulsa les archives des douze tribus, et constata que, effectivement, depuis Abraham, tous les justes avaient laissé une postérité en Israël. Alors, navré de douleur, il se retira au désert et jeûna quarante jours et quarante nuits.

Cependant Anne sa femme gémissait dans sa maison. Le grand jour du Seigneur étant venu, elle descendit au jardin, pour se promener.

Et levant les yeux au ciel, elle vit un nid de passereaux dans le laurier, et elle se mit à gémir, disant en elle-même : « Hélas ! qui m'a engendrée, et quelles entrailles m'ont enfantée, pour que je sois devenue un objet de malédiction pour les fils d'Israël, et qu'ils m'aient outragée et chassée avec dérision du temple du Seigneur? Hélas! à qui ai-je été assimilée ? Ce n'est pas aux oiseaux du ciel; car même les oiseaux du ciel sont féconds devant vous, Seigneur... »

Comme elle pensait ainsi en elle-même,

Voici qu'un ange du Seigneur lui apparut et lui dit : « Anne, Anne, le Seigneur a écouté ta prière : tu concevras et tu enfanteras, et on parlera de ta progéniture sur toute la terre. » Et Anne dit : « Par la vie du Seigneur mon Dieu, si j'enfante, soit un fils, soit une fille, je l'amènerai comme offrande au Seigneur mon Dieu, et il sera à son service tous les jours de sa vie. »

A ce moment, des messagers survinrent, qui lui dirent : Voici que Joachim ton époux arrive avec ses troupeaux; car un ange du Seigneur est descendu vers lui, disant : « Joachim, Joachim, le Seigneur Dieu a écouté ta prière; descends d'ici, car voici que ta femme Anne concevra dans ses entrailles. »

De fait,

Joachim arriva avec ses troupeaux. Et Anne, se tenant debout près de la porte, vit venir Joachim, et courant à lui, elle se suspendit à son cou, disant : « Maintenant je sais que le Seigneur Dieu m'a comblée de ses bénédictions; car voici que j'étais veuve et je ne le suis plus, j'étais sans enfant et je vais concevoir dans mes entrailles. » Et Joachim se reposa le premier jour dans sa maison.

Anne devient mère; après neuf mois écoulés, elle met au monde une fille et lui donne le nom de Marie. A l'âge de trois ans, l'enfant est conduite au temple pour accomplir la promesse de ses parents, et elle se sépare d'eux sans regarder en arrière. Elle grandit dans le temple du Seigneur, comme une colombe, recevant sa nourriture de la main d'un ange.

Quand elle est parvenue à l'âge de douze ans, les prêtres délibèrent à son sujet, et le grand prêtre, après avoir consulté le Seigneur, décide de convoquer les hommes veufs en Israël pour savoir qui sera l'époux de la vierge. Ils accourent, et chacun reçoit une baguette. Le grand prêtre recueille les baguettes et pénètre dans le sanctuaire pour prier. Après quoi il prend les baguettes et les rend à ceux qui les ont portées. Joseph reçoit la dernière, et voici qu'une colombe en sort et va se poser sur sa tête. Par où l'on connait qu'il est appelé à devenir le gardien de la vierge.

Peu après, le conseil des prêtres décide de faire tisser un voile pour le temple du Seigneur. Marie est désignée par le sort pour filer la pourpre destinée à ce voile. C'est au cours de ce travail qu'elle est visitée par l'ange de l'Annonciation.

Ainsi, à la fin du deuxième siècle ou au commencement du troisième, la fiction s'évertuait-elle à combler les lacunes de l'histoire évangélique, touchant le passé de la Vierge.

L'Ascension d'Isaïe, XI (Trad. E. TISSERAND, Paris, 1909), reflète la croyance à la virginité *in partu* :

..Je vis encore une femme de la famille du prophète David, dont le nom était Marie ; et elle était vierge et elle était fiancée à un homme du nom de Joseph, un artisan, lui aussi de la race et de la famille de David le juste, de Bethléhem de Juda, et il entre en possession de son lot. Et lorsqu'elle fut fiancée, elle se trouva enceinte, et Joseph l'artisan voulut la renvoyer. Et l'ange de l'Esprit apparut en ce monde, et après cela Joseph ne la renvoya pas, et il garda Marie, mais il n'y eut personne à qui il révélât cette affaire. Et il n'approcha pas de Marie, et il la garda comme une vierge sainte, bien qu'un enfant fût dans son sein. Et il ne demeura pas avec elle pendant deux mois. Et après deux mois de jours, Joseph se trouvait dans sa maison, ainsi que Marie son épouse, mais tous les deux seuls ; et il arriva, comme ils étaient seuls, que Marie regarda alors de ses yeux et vit un petit enfant, et elle fut effrayée. Et après qu'elle fut effrayée, son sein se trouva comme précédemment, avant qu'elle eût conçu. Et lorsque son époux Joseph lui dit : « Qu'est-ce qui t'a effrayée? » ses yeux s'ouvrirent et il vit l'enfant et il loua le Seigneur, car le Seigneur était venu dans son lot. Et une voix s'adressa à eux : « Ne dites cette vision à personne ! » et une rumeur courut dans Bethléhem au sujet de l'enfant, et il y en eut qui dirent : « La vierge Marie a enfanté avant qu'il eût deux mois qu'elle fût mariée. » Et beaucoup dirent : « Elle n'a pas enfanté, et il n'est pas monté de sage-femme, et nous n'avons pas entendu les cris des douleurs. » Et tous furent aveuglés à son sujet (de l'enfant), et tous le connaissaient, mais ils ne savaient d'où il était.

La même conviction se reflète encore dans les *Odes de Salomon* (IIe siècle). (Traduction et introduction par J. LABOURT et P. BATIFFOL, Paris, 1911.) Cet apocryphe mystérieux, vraisemblablement écrit en grec, nous a été rendu il y a peu d'années, grâce à la découverte faite par M. RENDEL HARRIS d'une traduction syriaque. L'ode XIX rend poétiquement le mystère de l'Incarnation :

Une coupe de lait m'a été apportée, et je l'ai bue dans la douceur de la suavité du Seigneur. Le Fils est cette coupe, et celui qui a été trait, c'est le Père, et celui qui l'a trait, c'est l'Esprit saint, parce que ses mamelles étaient pleines et il voulait que son lait fût répandu largement. L'Esprit saint a ouvert son sein ; il a mêlé le lait des deux mamelles du Père et a donné le mélange au monde, à son insu, et ceux qui le reçoivent dans sa plénitude sont ceux qui sont à droite. L'Esprit étendit ses ailes sur le sein de la Vierge, et elle conçut et enfanta, et elle devint Mère vierge avec beaucoup de miséricorde ; elle devint grosse et enfanta un fils sans douleur ; et, afin qu'il n'arrivât rien d'inutile, elle ne demanda pas de sage-femme pour l'assister ; comme un homme, elle enfanta volontairement ; elle [l']enfanta en exemple, elle [le] posséda en grande puissance, et [l']aima en salut, et [le] garda dans la suavité, et [le] montra dans la grandeur. Alleluia !

Dans la *troisième épître* (apocryphe) *de saint Paul aux Corinthiens* (*Actes de Paul*, éd. VOUAUX, p. 258, Paris, 1913), on lit l'affirmation de la descendance davidique de Marie :

Notre Seigneur Jésus Christ est né de Marie, qui sort de la semence de David, l'Esprit du ciel ayant été envoyé à elle par le Père, afin qu'il parût dans ce siècle et qu'il délivrât toute chair par sa chair, et que dans nos corps il nous ressuscitât d'entre les morts, ce qu'il annonça d'avance en en donnant lui-même l'exemple.

Le recueil parvenu jusqu'à nous sous le titre d'*Oracles sibyllins*, conglomérat indigeste où l'on discerne la trace de diverses mains et de divers siècles, renferme, au livre VIIIe, plusieurs centaines de vers d'une inspiration évidemment chrétienne; on a de bonnes raisons de les rapporter au temps de Marc Aurèle. Voir GEFFCKEN, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, p. 38-46, dans *Texte und Untersuchungen*, XXIII, 1, Leipzig, 1902. Nous en détacherons une partie de ce qui regarde la Vierge.

Oracula Sibyllina, VIII, 269-270; 357-358; 456-475.

Se souvenant donc de ce destin (miséricordieux), (le Créateur) [ira vers sa créature ;
Fait à l'image (de l'homme), il descendra dans une vierge [pure.
. . .
Il a donné sept ans de jours pour la pénitence
Aux hommes égarés, par les mains d'une vierge pure.
. . .
A la fin des temps, il descendit sur terre ; petit enfant,
Du sein de la Vierge Marie, il se leva, nouvelle lumière ;
Venu du ciel, il revêtit une forme mortelle.
Tout d'abord Gabriel apparut sous un aspect puissant et [vénérable.
Puis l'archange adressa la parole à la vierge :
« Reçois Dieu, ô vierge, dans ton sein immaculé. »
Il dit, et Dieu insuffla la grâce à la vierge.
Mais elle fut saisie de trouble et d'effroi en entendant,
Et demeura tremblante : son esprit était frappé,
Son cœur palpitait à ces paroles inouïes.
Puis elle se rassura ; son cœur fut guéri par cette voix,
Elle sourit virginalement, la rougeur couvrit sa joue ;
Caressée par la joie et touchée en son âme de respect,
Elle reprit courage. Le Verbe vola dans son sein,
Fait chair enfin et engendré dans ses entrailles,
Il prit forme mortelle et fut fait enfant
Par un enfantement virginal : grande merveille pour les [mortels,
Mais non grande merveille pour Dieu le Père et Dieu le [Fils.
Vers le nouveau-né la terre bondit,
Le trône céleste sourit, le monde tressaillit.

L'insertion de ces vers nouveaux au recueil des oracles sibyllins explique largement le regain de faveur dont ce recueil devait jouir à l'aurore du quatrième siècle.

A plusieurs reprises, Marie est appelée vierge pure, παρθένος ἁγνή. 270, 358, 458, 462 ; — vierge au sein immaculé, 461. Une fois seulement elle est appelée par son nom, Marie, 457.

Elle enfante virginalement, παρθενικοῖς τοκετοῖς, 472.

Elle apparaît, non plus seulement avocate d'Ève, comme chez Irénée, V, XIX, 1, mais médiatrice du genre humain à qui la grâce de la pénitence est donnée par ses mains, 358. Ceci est nouveau, et très digne d'attention, comme indice de l'orientation des esprits vers l'invocation de la Vierge.

Cette dernière série de documents, provenant de sources mal définies et parfois troubles, apporte quelques détails peu intelligibles, bizarres ou même suspects ; dans l'ensemble, elle corrobore la tradition de

respect envers la Vierge mère, établie par des documents plus autorisés; elle dégage même certains points de vue avec une audace qui a son prix.

Maintenons la hiérarchie des témoignages : le seul symbole baptismal de l'Église romaine suffit à prouver qu'on ne peut reléguer dans l'ombre le personnage de la Vierge mère, sans mutiler la foi catholique.

La croyance au miracle de la conception virginale est si ferme dans l'Église du deuxième siècle, qu'elle s'impose généralement même aux sectes dissidentes. Nous l'avons constaté pour la gnose valentinienne, à qui on ne peut reprocher en cette matière qu'un raffinement d'idéalisme, allant à méconnaître la réalité de l'humanité du Christ, et du même coup la réalité du lien qui l'attache à sa mère. On peut le constater pour d'autres sectes encore, séparées de l'Église catholique par un moindre intervalle, notamment pour les sectes adoptianistes des deux Théodote, qui professaient fidèlement que le Christ est né de l'Esprit Saint et de la Vierge. Voir Pseudotertullien, *Adv. omnes haereses*, VIII, *P. L.*, II, 72.

A considérer d'ensemble ce deuxième siècle, siècle de foi vive, de piété ardente et d'inexpérience théologique, on s'assure qu'il a fait à la Vierge mère la place qui lui revient, près du Verbe incarné. Il est remarquable que le principal docteur de ce siècle, saint Irénée de Lyon, soit aussi le premier théologien de Marie. Nous ne découvrons pas encore à l'état distinct un culte marial, mais bien le fondement solide où ce culte s'appuiera.

On lira avec fruit un très solide article de M. Gresham Machen, *The virgin birth in the second century*, dans *The Princeton Review*, 529-580, oct. 1912.

IIIe siècle, et IVe jusqu'au concile de Nicée

Entre les penseurs chrétiens du troisième siècle, Origène tient facilement le premier rang. Son œuvre renferme les éléments d'une marialogie très vaste et aussi très inégale. Diffus dans les livres contre Celse et dans les traités exégétiques, ces éléments manifestent le fond chrétien de l'âme d'Origène, et quelque chose aussi des regrettables chimères qui marquent sa pensée d'un stigmate inquiétant.

Attaquant le christianisme au temps de Marc Aurèle, le philosophe néoplatonicien Celse n'avait pas craint de se faire l'écho d'une fable infâme, touchant la naissance du Christ. D'après cette fable d'origine juive, Jésus serait le fils de l'adultère; et l'on nommait son père, c'était un soldat appelé Panthéra. Soixante-dix ans plus tard, réfutant les attaques de Celse, Origène rencontre cette calomnie, et venge l'honneur de la mère du Christ. Il souligne l'invraisemblance de l'invention, à considérer le rôle providentiel et le ministère de Jésus : tout de sainteté personnelle et de sanctification. Seule une vierge était digne de donner naissance à l'Emmanuel. *Contra Celsum*, I, XXXII sqq., éd. Koetschau, p. 83 sqq., *P. G.*, XI, 721 sqq.

Par ailleurs, Celse n'a eu garde de citer l'oracle d'Isaïe, VII, 14. Pourtant, il le connaissait, ne fût-ce que par l'évangile de saint Matthieu, où il a pris tant d'autres traits, par exemple l'apparition de l'étoile, à la naissance de Jésus. Origène aborde le problème exégétique posé par cet oracle; mais on relève dans sa discussion un défaut d'exactitude qui surprend, chez l'auteur des Hexaples. Il assure que le mot hébreu *'almah* se retrouve à plusieurs reprises *Deut.*, XXII, 23-26, appliqué à une vierge. C'est une erreur, le texte de *Deut.* porte à plusieurs reprises *bethulah*, il n'y a donc rien à tirer de ce rapprochement. Au reste, Origène est trop sage pour fonder principalement sur ce mot controversé l'argumentation par laquelle il revendique la naissance miraculeuse de l'Emmanuel. Il la fonde sur l'ensemble du texte prophétique, pour lequel les événements contemporains d'Achaz ne fournissent pas d'interprétation plausible. L'interprétation seule vraie suppose la prophétie. Qu'il y eût des prophètes en Israël, ce n'est pas surprenant; Origène ose dire qu'*a priori* c'était nécessaire, ne fût-ce que pour prémunir les Juifs contre la séduction des oracles païens. Dans les oracles des prophètes, on doit s'attendre à retrouver des prédictions d'ordre général et d'ordre particulier. Aux Grecs, qui rejettent la croyance à la maternité virginale, on peut répondre d'abord que l'Auteur de toute nature et de toute vie a bien pu déroger aux lois ordinaires de la nature et de la vie, par lui-même posées. Puis, que les fables helléniques proposent à la croyance des traits aussi surprenants que les miracles chrétiens.

D'ailleurs, ce point est de ceux sur lesquels l'enseignement chrétien ne peut transiger; Origène le redit plusieurs fois avec une grande force. *Contra Celsum*, V, LXI, éd. Koetschau, t. II, p. 65; *P. G.*, XI, 1277 :

Telle secte admet Jésus, et à cause de cela se prétend chrétienne, mais, d'autre part, veut observer la loi de Moïse, comme les multitudes juives : c'est la double secte des Ebionites, dont les uns confessent avec nous que Jésus est né d'une vierge, les autres le nient et assurent qu'il est né comme tous les hommes. Y a-t-il là de quoi accuser les fils de l'Église?...

In Ioan. (XIII, 19), l. XXXII, IX (XVI Preuschen, p. 452), *P. G.*, XIV,, 784 A :

Si quelqu'un, croyant que le crucifié du temps de Ponce Pilate fut un être divin venu pour le salut du monde, se refuse à admettre sa naissance de la vierge Marie et du Saint Esprit, et le tient pour fils de Joseph et de Marie, à celui-là manque un élément essentiel à l'intégrité de la foi.

Très ferme sur la conception virginale, Origène ne l'est pas moins sur la réalité du lien qui unit Jésus à Marie, comme un fils à sa mère. Il réunit ces deux enseignements, non sans quelque subtilité, *In Rom.*, l. III, X, *P. G.*, XIV, 956D, à propos de *Gal.*, IV, 4 :

De tout homme, on devra dire qu'il a été fait *par le moyen d'une femme*; car avant de naître par le moyen d'une femme, il a dû son origine à un homme. Mais le Christ, qui ne doit pas à un homme l'origine de sa chair, doit être dit fait *d'une femme*. Car c'est à la femme qu'appartient le rôle principal dans l'origine de sa chair; et l'Apôtre a raison de dire qu'il a été fait, non par le moyen de la femme, mais de la femme.

Vers l'année 233, Origène commente l'évangile de saint Luc, et, à propos de la loi de la purification, se demande comment Marie a pu s'y soumettre. La réponse est faite pour surprendre. Il déclare que non seulement Marie avait besoin de purification, mais encore Jésus, car le texte sacré parle, au pluriel, des jours de *leur* purification, αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν. Et il cite à l'appui *Iob*, XIV, 4. 5, affirmant que nul ici-bas n'est exempt de souillure. Du moins il s'empresse d'ajouter que souillure n'est pas péché. *In Luc.*, *Hom.*, XIV, *P.G.*, XIII, 1834. Encore éprouvera-t-il le besoin de rétracter son assertion douze ans plus tard, dans les homélies sur le Lévitique. Là, il examine de près la loi de la purification des mères, et déclare Marie exempte. *In Lev.*, *Hom.*, VIII, 22, *P. G.*, XII, 493. Plus loin, il écarte positivement l'idée d'une souillure quelconque, soit en Jésus, soit en sa mère. *In Lev.*, *Hom.*, XII, 4, *P. G.*, XII, 539. Origène s'est plus d'une fois contredit; encore ne doit-on pas exagérer ses contradictions. Du rapprochement de ses deux assertions successives touchant la position de

Marie devant la loi de la purificaton, il résulte d'abord avec évidence que l'idée d'une souillure morale quelconque doit être écartée de son esprit, soit quant à Jésus, soit quant à sa mère. L'assertion des homélies sur saint Luc, rétractée dans les homélies sur le Lévitique, se rattache sans doute à la théorie générale d'Origène sur les relations entre l'esprit et la matière : la matière, lieu provisoire de détention et de purification pour l'esprit. C'est la conclusion déjà indiquée par HUET, *Origeniana*, II, II, q. 4, *P.G.*, XVII, 838 sqq. Voir notre article sur *Les erreurs d'Origène*, *Etudes*, t. CXLII, p. 312, 5 mars 1915. Elle est solidement appuyée sur le texte d'Origène, qui dit dans son homélie XIV sur saint Luc : « Toute âme revêtue d'un corps humain a ses souillures », et applique aussitôt après à Notre Seigneur cette loi générale. C'est bien la même assertion qu'il rétracte, et quant à Notre Seigneur et quant à sa mère, dans l'homélie XII sur le Lévitique. Et dans l'homélie VIII, il s'est demandé si la teneur même de la loi relative à la purification des femmes n'atteste pas l'intention prophétique d'excepter Marie, destinée à concevoir sans souillure.

M. NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, p. 184, explique autrement ces textes, et pense qu'Origène, après avoir nié dans les homélies sur saint Luc la virginité *in partu*, l'affirma dans les homélies sur le Lévitique. Il ne me paraît pas évident qu'Origène se soit prononcé dans un sens ni dans l'autre, et je ne crois pas que telle soit la ligne de sa pensée. La souillure qu'il a en vue est une souillure d'ordre tout à fait général, résultant du contact entre l'esprit et la matière. Après y avoir assujetti même Jésus, il en exempte même Marie.

Sur la virginité *post partum*, il s'est prononcé plusieurs fois et avec une grande énergie. On remarquera qu'il professe l'opinion, alors généralement répandue, d'après laquelle les « frères de Jésus » étaient des fils nés à Joseph d'un premier mariage, et se réfère à deux apocryphes : l'*Evangile de Pierre* et le *Protévangile de Jacques*. *In Matt.*, *t. X*, XVII, *P. G.*, XIII, 876B-877A :

Ceux qui ignoraient que Jésus fût fils d'une vierge et ne l'auraient pas cru quand même on le leur eût dit, mais supposaient qu'il était fils du charpentier Joseph, disaient, étonnés : « N'est-ce pas le fils du charpentier ? » Et dans leur mépris pour tout ce qui semblait être sa proche parenté, ils répétaient : « Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie ? Ses frères, Jacques, Joseph, Simon, Jude ? Ses sœurs ne sont-elles pas toutes parmi nous ? » On le tenait pour fils de Joseph et de Marie; quant aux frères de Jésus, quelques-uns, d'après une tradition consignée dans l'*Evangile de Pierre* et dans le *Livre de Jacques*, les tiennent pour fils de Joseph, nés d'une première femme qu'il avait épousée avant Marie. Ceux qui parlent ainsi veulent sauvegarder jusqu'au bout l'honneur de Marie en sa virginité ; ils ne sauraient admettre que le corps choisi pour instrument du Verbe qui a dit : « L'Esprit saint viendra sur vous et la Vertu du Très Haut vous couvrira de son ombre », ait connu la couche d'un homme, après avoir reçu la visite de l'Esprit saint et l'ombre de la Vertu d'en haut. J'estime que la palme de la virginité doit appartenir, entre les hommes à Jésus, entre les femmes à Marie. On ne saurait, sans impiété, attribuer à une autre la palme de la virginité.

Le langage d'Origène est très digne d'attention. Il touche deux points : 1° l'origine des « frères de Jésus »; 2° la perpétuelle virginité de Marie. Sur le second point, Origène n'admet aucune contestation, il ne veut pas entendre dire, ce que l'Ecriture n'insinue nulle part, que Marie pût avoir d'autres enfants après Jésus. Sur le second point, il se contente de noter que quelques-uns (τινές) tiennent les « frères de Jésus » pour des enfants nés à Joseph d'un premier mariage, et il loue leur intention, qui est de concilier la mention des « frères de Jésus » dans l'Evangile avec la perpétuelle virginité de Marie, supposée indiscutable. Mais il n'ajoute pas qu'il fait sienne leur solution, et la manière dont il la présente marque assez clairement qu'il la considère comme une solution entre autres, non comme l'unique solution possible. A ses yeux, le champ demeure ouvert à d'autres hypothèses, pourvu qu'elles respectent la Vierge.

Ailleurs, il flétrit, sans le nommer, un auteur dans lequel il faut probablement reconnaître Tertullien (voir A. DURAND, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 233); *In Luc.*, *Hom.*, VII, *P. G.*, XIII, 1818 :

Il s'est trouvé un homme assez fou pour affirmer que Marie avait été reniée par le Sauveur, pour s'être, après sa naissance, unie à Joseph. Que celui-là réponde de ses paroles et de ses intentions... Cette affirmation, que Marie cessa d'être vierge après sa maternité, on ne la prouvera jamais. Car ceux qui passaient pour fils de Joseph, n'étaient pas nés de Marie ; il n'y a pas trace de cela dans l'Ecriture.

Les vrais enfants de Marie, ce sont les frères de Jésus selon l'esprit, c'est-à-dire les chrétiens dignes de ce nom ; Origène pose en termes admirables la loi de cette maternité spirituelle qui commença de s'exercer au Calvaire. *In Ioan.*, I, VI, éd. Preuschen, p. 8, *P. G.*, XIV, 32AB :

Osons dire que la fleur des Ecritures, ce sont les évangiles et la fleur des évangiles, celui de saint Jean. Nul n'en saurait comprendre le sens s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus et reçu de Jésus Marie, devenue aussi sa mère. Mais pour être un autre Jean, il faut pouvoir, comme Jean, être montré par Jésus en qualité de Jésus. En effet, si, de l'avis de ceux qui pensent d'elle sainement, Marie n'a pas eu d'autre fils que Jésus, et si Jésus dit à sa mère : « Voici votre fils », et non : « Voici encore un fils », c'est comme s'il disait : « Voici Jésus, à qui vous avez donné le jour. » En effet, quiconque est consommé [dans le Christ] ne vit plus, mais en lui vit le Christ; et parce qu'en lui vit le Christ, de lui Jésus dit à Marie : « Voici votre fils, le Christ. »

On ne saurait refuser le sens du christianisme à l'auteur qui le premier, et avec une telle profondeur d'accent, a défini le rôle de Marie, mère de toute l'humanité rachetée.

Mais voici qui lui fait moins d'honneur.

Etroitement associée à l'œuvre de son Fils et à l'œuvre de ses Apôtres, Marie, comme les Apôtres, aurait souffert scandale lors de la passion de son Fils. Origène estime qu'il faut lui imputer quelque défaillance : autrement, qu'est-ce que son Fils eût trouvé en elle à racheter? *In Luc.* (II), *Hom.* XVII, *P. G.*, XIII, 1845 :

Quel est ce glaive qui transperce, non seulement d'autres cœurs, mais celui même de Marie ? L'Ecriture dit ouvertement qu'au temps de la Passion, tous les Apôtres souffrirent scandale, au témoignage même du Seigneur : « Tous vous souffrirez scandale, cette nuit. » Donc tous souffrirent scandale, au point que Pierre même, prince des Apôtres, le renia par trois fois. Quoi ? pensons-nous que, les apôtres souffrant scandale, la mère du Seigneur en fut exempte ? Si elle ne souffrit pas scandale dans la passion du Seigneur, Jésus n'est pas mort pour ses péchés. Mais si tous ont péché, si tous, exclus de la gloire de Dieu, sont justifiés et rachetés par sa grâce, Marie, elle aussi, souffrit alors scandale.

Nous avons déjà signalé divers échos de ce jugement. Il est juste de noter qu'il appartient au commentaire sur saint Luc ; or nous savons déjà qu'il ne faut pas chercher dans ce commentaire le dernier mot d'Origène sur Marie.

Les théories bizarres qui avaient séduit le grand esprit d'Origène, et dont il ne s'affranchit jamais complètement, théorie des épreuves indéfinies des âmes, théorie de la déchéance par l'union à la matière, ont donc projeté leur ombre jusque dans sa marialogie. Il a entrevu la grandeur de la Mère de Dieu, et parfois

il l'affirme excellemment; mais pour cet esprit prodigieusement fertile et mobile, la possession de la vérité n'allait pas sans quelques éclipses.

Par contre, voici un disciple d'Origène, non moins illustre par sa dévotion à Marie que par ses vertus et ses miracles; c'est saint GRÉGOIRE THAUMATURGE (✝ 270), évêque de Néocésarée dans le Pont. On lui attribue avec vraisemblance une homélie conservée en syriaque, où il explique la virginité *in partu*, en traçant un parallèle entre la génération divine du Christ et sa génération humaine. *Sermo in nativitatem Christi*, VIII, XIII, XIV, XV, ap. PITRA, *Analecta sacra*, t. IV, p. 136-137, latin 388-392.

(L'attribution, rejetée par HARNACK, *Chronologie der altchristlichen Litt.*, t. II, p. 101, est admise par LOOFS, *Theol. Lit. Zeitung*, 1884, col. 551 sqq., par NEUBERT, p. 186; BARDENHEWER, *Patrologie*[3], p. 152, n'y est pas opposé.)

VIII. Né du Père, ineffable dans sa personne et dans son être, aujourd'hui [le Christ] naît pour nous d'une manière ineffable et inscrutable ; jadis il est né selon son essence, inséparable du Père ; aujourd'hui il naît de la Vierge pour notre salut, mais non selon sa nature...

De même que dans la première naissance le blasphème ne trouve pas de place, car il est né sans intermédiaire ni séparation, restant indivis et inséparable du Père, de même dans la seconde naissance l'impiété ne trouve pas de place, car il est né sans corruption : pur, il conserve pure sa mère. Dieu n'a pas souffert de douleurs en enfantant divinement un Dieu; la Vierge n'a pas souffert de corruption, car elle a enfanté spirituellement un Fils qui est spirituel. La première naissance est inexplicable; la seconde est impénétrable. La première s'est produite sans passion; la seconde est exempte d'impureté. Nous savons que la Vierge a enfanté aujourd'hui, et nous croyons qu'elle a enfanté Celui qui est né du Père de toute éternité. Quel est le mode de sa naissance ? Je n'espère pas l'expliquer, je n'ai pas essayé de l'analyser en paroles, je ne me flatte pas d'y atteindre par mon esprit ; car la nature de Dieu ne tombe pas sous l'observation, l'esprit n'y atteint pas, notre pauvre intelligence ne la saurait concevoir : il faut croire à la puissance de ses œuvres ..

XIII. Qui est-ce que la Vierge a enfanté, en réalité ? Le Seigneur de la nature corporelle... La Vierge a enfanté, non comme elle-meme l'a voulu, mais comme l'a voulu Celui qui devrait être enfanté. Dieu ne s'est pas comporté à la façon d'un corps; il n'est pas tombé sous la loi des corps, mais il s'est manifesté comme le Seigneur de la nature corporelle : il a montré au monde une naissance admirable afin de faire éclater sa puissance; il a voulu faire voir que, devenant homme, il n'est pas engendré comme un homme, mais que c'est divinement qu'il se fait homme; rien, en effet, n'est difficile à sa volonté.

XIV. En ce grand jour, Dieu est né d'une vierge; il a vaincu la nature, il est supérieur au mariage et exempt de corruption. Il convenait en effet que le docteur de la chasteté fit éclater sa gloire en sortant d'un sein pur et immaculé...

XV. Les Juifs ont l'habitude de demander aux Gentils si le Christ est Dieu. Répondons-leur donc clairement : le Christ est Dieu par nature, et il est devenu homme, mais non selon la nature. Voilà ce que nous affirmons et croyons véritablement, en invoquant comme témoins les sceaux d'une virginité immaculée, gage de la toute-puissance divine ; car, créateur du sein, inventeur et prédicateur de la virginité, il a choisi un mode de naissance sans tache, et il est devenu homme comme il l'a voulu.

C'est là un langage vraiment nouveau en sa précision

D'autre part, au témoignage de son biographe, saint Grégoire Thaumaturge fut favorisé d'une apparition surnaturelle : Marie daigna se montrer à lui, avec l'apôtre saint Jean, qu'elle chargea de lui expliquer les vérités de la foi. Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *De vita Sancti Gregorii Thaumaturgi*, *P. G.*, XLVI, 909-912.

Une nuit que Grégoire méditait sur la doctrine de la foi... plein d'application et de sollicitude, apparaît à ses yeux un personnage humain ayant les traits d'un vieillard, vêtu avec une gravité religieuse; la vertu brillait dans la grâce de son visage et dans tout son extérieur. Effrayé à cette vue, il se leva de son lit et demanda : « Qui êtes-vous et que voulez-vous ? » L'inconnu calma le trouble de ses pensées en lui parlant doucement; dit qu'il lui apparaissait par ordre de Dieu pour éclaircir ses doutes en lui découvrant la vérité de la foi pieuse. Rassuré par ces paroles, Grégoire le regardait, partagé entre la joie et la frayeur. L'apparition étendit tout droit la main, comme pour lui montrer la direction opposée : tournant les yeux de ce côté, il vit un second personnage, aux traits féminins, plein d'une majesté surhumaine. De nouveau effrayé, il se détourna et baissa les yeux, interdit devant cette vision, ne pouvant en supporter l'éclat... Et il entendit les deux personnages qui lui étaient apparus, dialoguer sur le point qui l'occupait : par là, non seulement il acquit la vraie science de la foi, mais encore sut nommer les deux personnages qui s'adressaient l'un à l'autre en se désignant par leurs noms. Il entendit le personnage féminin exhorter l'évangéliste Jean à découvrir au jeune homme le mystère de la piété; et celui-ci répondra qu'il était prêt à le faire pour la mère de Dieu, puisque tel était son bon plaisir ; après un discours net et précis, il disparut. Grégoire s'empressa de mettre par écrit l'enseignement divin, d'en faire part à son Eglise, et de léguer à la postérité, comme un héritage, la leçon venue du ciel...

Cette page a été souvent citée, comme témoignage de la vigilance maternelle de Marie sur la pureté de la foi et sur les besoins des âmes. A la suite de l'évêque anglican George BULL qui, au XVIIIe siècle, combattit pour la doctrine des Pères, le card. NEWMAN la cite, dans le livre où il repousse les attaques du Dr. PUSEY contre le culte de la Sainte Vierge; et il y trouve comme les prémices du rôle que Marie devait remplir, à travers tous les temps et tous les lieux, pour l'extermination des hérésies, selon le mot de la liturgie catholique : *Cunctas haereses sola interemisti in universo mundo.* — NEWMAN, *Du culte de la Sainte-Vierge dans l'Eglise catholique*, trad. de 1908, p. 115.

Nous y noterons autre chose encore : les prémices de ces apparitions que Marie devait multiplier au cours des âges en faveur d'âmes choisies et qui contribuèrent si puissamment à la régénération chrétienne des individus et des foules : histoire dont une page récente s'est écrite à Lourdes; elle commence au milieu du troisième siècle.

A la veille du concile de Nicée, d'autres évêques et d'autres docteurs rééditent les louanges traditionnelles de la vierge.

Saint PIERRE D'ALEXANDRIE (✝ martyr, 311), *P. G.*, XVIII, 512A, rend hommage à la conception virginale :

Le Dieu Verbe, sans l'assistance d'un homme, par la volonté du Dieu tout-puissant, s'est fait chair dans le sein de la vierge, sans réclamer le concours ni la présence d'un homme. Car la puissance de Dieu supplée abondamment le concours d'un homme, couvrant de son ombre la vierge avec l'assistance du Saint-Esprit.

Du même, fragment syriaque édité par PITRA, *Analecta sacra*, t. IV, trad. lat., p. 426, fragm. D :

La naissance de l'Emmanuel rendit mère de Dieu la vierge, de qui glorieusement il s'incarna et naquit.

S. MÉTHODE D'OLYMPE (✝ martyr, 312), *Conv. X virginum*, III, *Thalia*, 4, *P. G.* XVIII., 68 A, réédite le parallèle entre le premier et le nouvel Adam, entre la première et la nouvelle Ève :

Il était de toute convenance que le premier-né des éons, le premier des archanges, devant converser avec les hommes, prît pour demeure le premier-né, le premier des hommes, Adam. Ainsi restaurant le dessein initial et le restituant par l'opération de la Vierge et de l'Esprit, il le façonne : d'autant qu'à l'origine la terre était encore vierge et n'avait pas senti la charrue, quand il prit du limon pour

en former l'animal essentiellement raisonnable, sans le concours d'une semence.

Le PSEUDOCLÉMENT, *Ep.* I *ad virgines*, 6, *P. G.*, I, 392, souligne la réalité de la maternité virginale :

Les entrailles de la vierge sainte ont porté Notre Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu; le corps que Notre Seigneur revêtit, et avec lequel il supporta les épreuves de ce monde, il l'avait pris de la vierge sainte.

ADAMANTIUS, *De recta in Deum fide*, s. IV, *P. G.*, XI, 1844B, affirme sa foi au Verbe incarné de l'immaculée vierge, ἀπὸ ἀχράντου παρθένου :

Le Verbe de Dieu descendit pour prendre la nature humaine dans le sein de l'immaculée vierge Marie; et le Christ naît sans le commerce d'un homme; prise de Marie par l'Esprit saint, son humanité endura toutes les souffrances humaines pour sauver l'homme.

LACTANCE n'est pas un docteur, mais c'est un témoin éloquent de la foi. Il écrit, *Divin. Instit.*, IV, XII, *P. L.*, VI, 478 B :

Descendant du ciel, cet Esprit saint de Dieu fit choix d'une vierge sainte pour pénétrer dans ses entrailles. La vierge, ayant reçu l'Esprit saint, conçut sans le concours d'un homme...

Lactance allègue ensuite, parmi des textes de l'A. T., un texte qu'il attribue à Salomon : ce texte s'est retrouvé de nos jours dans une Ode du Pseudo-Salomon, et a permis d'identifier tout le recueil. Voir ci-dessus, col. 167.

Au reste, Lactance aime à recueillir un peu de toutes mains les témoignages en faveur du christianisme : par exemple, il cite abondamment les Oracles sibyllins.

C'est un trait fort curieux de ces premières générations chrétiennes, que l'empressement commun des lettrés à chercher dans les œuvres païennes des anticipations plus ou moins distinctes de l'Evangile. Empressement malheureux, osons le dire, quand il se tourne vers la littérature des sibylles, et, sans paraître y soupçonner la supercherie, fait crédit à ces prophétesses fabuleuses, de lumières surnaturelles sur les temps évangéliques. Déjà le deuxième siècle avait donné cet exemple, mais beaucoup plus timidement (voir JUSTIN, I *Ap.*, XX. XLIV; TATIEN, *Or. adv. Graecos*, XLI; ATHÉNAGORE, *Legatio*, XXX; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autolycum*, II, III. XXXI. XXXVI. XXXVIII; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, III, III; VI, V; TERTULLIEN, II *Ad Nationes*, XII; *Apologeticum*, XIX; *De pallio*, II). CELSE avait raillé chez certains chrétiens ce recours aux sibylles. Voir ORIGÈNE, *Contra Celsum*, V, LXI, *P. G.*, XI, 1277 C. Au troisième et au quatrième siècle, la sibylle obtient plus largement droit de cité chrétienne; d'autant que son recueil s'était accru récemment de soi-disant oracles, étroitement apparentés à l'Evangile.

Dans la composition qu'EUSÈBE nous a conservée sous ce titre : *Discours à l'assemblée des saints*, et qu'il attribue à l'empereur CONSTANTIN, l'auteur se montre adepte enthousiaste de la sibylle d'Erythrée. Il lui attribue un acrostiche dont les lettres initiales forment en grec les six mots : *Jésus-Christ . Fils de Dieu . Sauveur . Croix* : Ἰησοῦς . Χριστός . Θεοῦ . Υἱός . Σωτήρ . Σταυρός; il assure que Cicéron lui-même a recueilli et traduit cet acrostiche. La sibylle de Cumes ne lui paraît pas moins admirable en ses anticipations du christianisme : n'a-t-elle pas inspiré à Virgile son églogue fameuse (IV), où il annonce la venue du Christ par ces vers :

Voici venir les derniers temps marqués par l'oracle de
La longue série des siècles recommence, [Cumes :
Voici revenir la Vierge, revenir le règne de Saturne,
Voici descendre du ciel une race nouvelle.
A l'enfant nouveau-né, qui éliminera la génération de fer
Et suscitera par tout le monde une génération d'or,
(Faites accueil)...

Sous le voile de l'allégorie, l'orateur impérial n'hésite pas à reconnaître dans les vers de Virgile toute la carrière du Sauveur prédite, à commencer par la conception virginale. *Oratio ad sanctorum coetum*, XVIII-XXI; surtout XIX, *P. G.*, XX, 1292.

La piété chrétienne, qui depuis longtemps saluait Marie dans la gloire, n'attendit pas le quatrième siècle pour recourir à ses suffrages. Comme on honorait la mémoire des martyrs en offrant le saint Sacrifice sur leurs tombeaux et en sollicitant leur intercession près de Dieu, surtout en leurs jours anniversaires, on avait dû songer de bonne heure à la très excellente médiation de Marie. Pourtant, il faut avouer que les traces d'une invocation positive sont presque imperceptibles dans la littérature mariale des quatre premiers siècles.

Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE montre une vierge, en péril au temps des persécutions, invoquant Marie pour la défense de sa chasteté, et sauvée par son intercession. *Oratio* XXIV, II sqq., *In laudem S. Cypriani*, *P. G.*, XXXV, 1181 sqq. Cf. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, p. 134, Bruxelles, 1912. On trouverait à cette date fort peu de textes semblables.

Beaucoup plus abondantes sont les attestations monumentales du culte rendu à Marie dès les premiers siècles de l'Eglise.

La plus ancienne des Catacombes romaines, celle de Priscille, renferme à elle seule plusieurs peintures de la Vierge, dont l'une, au jugement d'une critique indépendante, remonte aux premières années du deuxième siècle. Marie est assise, avec l'Enfant Jésus sur ses genoux; devant elle, un homme debout montre une étoile : c'est sans doute un prophète. Ailleurs, Marie présente Jésus à l'adoration des mages; les catacombes de Domitille, celles des saints Pierre et Marcellin, de Calliste, ont conservé de ces images, reliques de sa piété du troisième ou du quatrième siècle. L'attitude majestueuse de la Vierge suggère l'idée de sa dignité éminente et de soner édit auprès de Dieu. « Le symbolisme des peintures cimitériales est indéniable, et... il faut chercher son explication dans les prières liturgiques. *Refrigeret tibi Domnus Ippolitus*, dit une inscription. Si l'on n'a pas encore trouvé la formule : *Refrigeret tibi Domna Maria*, elle est évidemment traduite par ces images. » MARUCCHI, *Eléments d'arch. chr.*, t. I, p. 321.

Voir ci-dessus l'article CATACOMBES, t. I, p. 477; DE ROSSI, *Immagini scelte della beata Vergine Maria tratte dalle Catacombe romane*, Roma, 1863; surtout WILPERT, *Roma sotterranea, Le pitture delle Catacombe romane*, Roma, 1903; H. MARUCCHI, *Eléments d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 315-321. Paris-Rome, 1900-1903.

En général, sur cette période, on peut lire E. NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne* (thèse de l'Université de Fribourg, Suisse), Paris, 1908.

2° Du concile de Nicée (325) au concile d'Ephèse (431).

A partir du concile de Nicée, la littérature christologique devient si abondante qu'il faut renoncer à mentionner tout ce qui s'est dit de notable sur Marie. Obligés de faire un choix parmi les témoins de la tradition ecclésiastique, nous nous bornerons à quelques hommes représentatifs. Ce seront, pour

l'Eglise grecque, saint ATHANASE d'Alexandrie et saint EPIPHANE de Salamine, Chypre; pour l'Eglise syriaque, saint EPHREM, moine, orateur et poète; pour l'Eglise latine, saint JÉRÔME, prêtre, exégète et polémiste, enfin ascète à Bethléem; saint AMBROISE de Milan et saint AUGUSTIN d'Hippone.

Déjà bien des questions dogmatiques ont été soulevées ; plusieurs sont résolues. Nous reviendrons sur ces questions, après avoir marqué la part des docteurs du quatrième siècle dans le développement du culte de Marie.

A. EGLISE GRECQUE. — La grande figure d'ATHANASE († 373) remplit le demi-siècle qui s'ouvre au concile de Nicée. Après avoir assisté, comme diacre de l'évêque Alexandre, au triomphe du Christ consubstantiel à son Père, le nouvel évêque d'Alexandrie devait lutter sans relâche contre toutes les formes de l'hérésie arienne. Or la définition de Nicée ne pouvait manquer d'avoir un contre-coup dans le domaine de la marialogie; car l'affirmation de la divinité du Christ conduit logiquement à saluer Marie du titre de Mère de Dieu. Athanase ne manqua pas de déduire cette conséquence. De plus, en défendant le dogme christologique, il eut occasion de signaler à la fois les deux écueils opposés sur lesquels, au siècle suivant, les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine devaient allumer les phares inextinguibles de leurs définitions dogmatiques : écueil du monophysisme, qui confond les deux natures dans le Christ, écueil du nestorianisme qui les divise. Cet épisode, qui précéda seulement de deux ou trois ans la mort d'Athanase, lui permit de rendre à la Vierge mère un hommage complet et décisif.

Epictète, évêque de Corinthe, avait communiqué à l'évêque d'Alexandrie certains écrits qui lui paraissaient renfermer des propositions mal sonnantes. On y lisait tantôt que le Verbe divin est consubstantiel au corps formé dans le sein de Marie, qu'il s'est transformé en chair ; tantôt que le Verbe s'est uni à Jésus comme jadis aux prophètes, qu'il ne s'est pas précisément fait homme, car autre est le Christ né de Marie, autre le Fils de Dieu, coéternel à son Père.

Or déclarer le Verbe consubstantiel au corps formé dans le sein de Marie, c'est ravaler la divinité au niveau de la création matérielle. D'autre part, distinguer le fils de Marie du fils de Dieu, c'est méconnaître l'éminente dignité du Christ, qui est à la fois Fils de Dieu et Fils de Marie. Athanase n'a pu, sans frémir, lire ces blasphèmes. L'un et l'autre ruine la foi de Nicée; mais l'un et l'autre aussi fait injure à la Vierge mère. C'est tout le fond de la célèbre *Lettre à Epictète*.

Sur le premier point, Athanase écrit, *Ad Epictet.*, IV. V, *P. G.*, XXVI, 1057 AB :

Si le Verbe est consubstantiel au corps, ne parlons plus de Marie, elle ne sert de rien, puisque le corps peut, avant Marie, exister éternellement, aussi bien que le Verbe même, selon vous consubstantiel au corps. Et à quoi bon la venue du Verbe, s'il doit revêtir ce qui lui est consubstantiel, ou être transformé de sa propre nature en corps ? La divinité ne s'empare point d'elle-même, pour revêtir ce qui lui est consubstantiel. Et le Verbe n'a point péché, lui qui rachète les péchés d'autrui, pour se transformer en corps, s'offrir pour lui-même en sacrifice et se racheter lui-même. Non certes, à Dieu ne plaise ! *Il s'empare de la race d'Abraham*, selon le mot de l'Apôtre. *Aussi devait-il devenir en tout semblable à ses frères* (*Heb.*, II, 16. 17), et prendre un corps semblable aux nôtres. C'est pourquoi Marie est vraiment en cause : elle lui fournit ce qu'il fera sien et offrira, comme tel, pour nous. C'est elle que visait l'oracle d'Isaïe, disant : *Voici que la Vierge concevra et enfantera...*

Sur le deuxième point, Athanase écrit, XI, *P. G.*, XXVI, 1068 :

Quant à ceux qui s'imaginent et disent que, comme le Verbe descendit sur chacun des prophètes, il descendit pareillement sur un homme né de Marie, inutile de s'escrimer, quand leur folie se condamne d'elle-même. En effet, s'il est venu ainsi, pourquoi naître d'une vierge, et non de l'homme et de la femme ? ainsi naquirent tous les saints. Et pourquoi, si le Verbe est venu ainsi, ne dit-on pas de chaque (prophète) qu'il est mort pour nous, mais de lui seulement ? Pourquoi, si le Verbe est descendu en chaque prophète, le Fils de Marie est-il le seul dont on dit qu'il est venu une fois, à la fin des temps ? Pourquoi, s'il est venu comme il vint sur les saints d'autrefois, les autres, après leur mort, n'ont-ils pas encore ressuscité, mais seul le Fils de Marie ? Pourquoi, si le Verbe est venu pareillement pour les autres, le Fils de Marie est-il seul appelé Emmanuel, nom qui exprime la plénitude de la divinité dans le corps par elle mis au monde ? Car Emmanuel signifie : *Dieu avec nous*. Pourquoi, s'il est venu ainsi, quand chacun des saints mange, boit, peine, meurt, ne dit-on pas également que le Verbe mange, peine et meurt, mais seulement pour le Fils de Marie ? Car ce qu'a souffert ce corps, on dit que le Verbe même l'a souffert. De tous les autres, on dit seulement qu'ils furent mis au monde ou engendrés; du Fils de Marie seul, il est dit : *Et le Verbe s'est fait chair* (*Ioan.*, I, 14).

En composant (de 374 à 377) son traité *Contre les hérésies*, saint EPIPHANE († 403) rencontra deux sectes arabes qui menaçaient diversement le culte de Marie. Les *Antidicomarianites* (adversaires de Marie) portaient atteinte à l'honneur de la mère de Jésus en niant sa virginité perpétuelle; les *Collyridiens* au contraire, par une surenchère de dévotion, lui vouaient une sorte d'idolâtrie.

Au dire des *Antidicomarianites* (EPIPHANE, *Haer.*, (LVIII) LXXVIII, *P. G.*, XLII, 700-740), Marie, après la naissance du Seigneur, aurait connu Joseph, son époux. Epiphane s'indigne plus qu'il ne s'étonne : tant de sectaires se sont attaqués à Dieu le Père (Gnostiques, Marcionites, Manichéens et autres), ou à son Fils (Ariens), ou au Saint Esprit (Macédoniens), qu'il devait s'en trouver aussi pour médire de Marie toujours vierge — *τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου* (5). Mais ils se montrent peu instruits de son histoire. Quand elle s'unit à Joseph, celui-ci était veuf et fort avancé en âge. C'était un témoin donné par Dieu à sa virginité. Joseph était frère de Cléopas et fils de Jacob surnommé Panther. Il avait eu, d'un premier mariage, quatre fils et deux filles : ce sont eux que l'Evangile désigne comme frères et sœurs de Jésus (8). Devenu l'époux de Marie à quatre-vingts ans passés, comment n'eût-il pas respecté le corps virginal qui avait été le sanctuaire de la divinité ? Le fait que Jésus mourant légua sa mère à saint Jean, s'explique par la virginité de saint Jean, qui le désignait pour recueillir la vierge des vierges, *ἀρχηγὸν τῆς παρθενίας... τὴν ἀειπάρθενον*. Si elle avait eu alors un époux ou des fils, sans nul doute elle se fût retirée chez eux.

D'autre part, les Ecritures sont muettes sur la mort de Marie. Epiphane respecte ce mystère, et se tait (11). Mais pour rendre croyable la perpétuelle virginité de Marie, il n'est pas à court de raisons. La lionne n'a qu'un lionceau : ainsi la mère de Jésus n'a qu'un fils, le Lion de Juda (*Gen.*, XLIX, 9) (12). Jacques, frère du Seigneur, surnommé le Juste, ascète et martyr, devait laisser un extraordinaire renom de vertu. Quelle ne fut donc pas la vertu de Joseph, le père de Jacques ? (14). Assurément, l'institution du mariage est sainte. Et pourtant Dieu, dans la Loi, marque une plus haute estime de la continence, par les commandements qu'il fait aux prophètes et aux grands prêtres et par l'exemple de

Moïse (16). Or Marie était prophétesse, d'après *Is.*, VIII, 3. Elle n'a pu faire moins que ne firent les quatre filles du diacre Philippe, vierges et prophétesses (*Act.*, XXI, 9), que ne fit la vierge Thècle. Si l'Evangile dit que Marie conçut du Saint Esprit avant de s'unir à Joseph (*Matt.*, I, 18), s'il parle de son fils premier-né (*Luc.*, II, 7; *Matt.*, I, 25), ces textes n'autorisent aucune conclusion contraire à la perpétuelle virginité de Marie. Son Fils est appelé premier-né en tant que premier-né de toute créature (*Col.*, I, 15), donc eu égard à son Père céleste; mais il est unique eu égard à sa mère (17). Marie est la nouvelle Ève, la vraie mère des vivants. En Jésus, s'accomplira pleinement l'oracle de *Gen.*, III, 15. Comme Ève naquit du côté d'Adam, ainsi du côté de Jésus, percé sur la croix, naîtra l'Eglise (18-19). Si l'on veut absolument lire dans l'Evangile que Joseph connut ultérieurement son épouse (*Matt.*, I, 25), on écartera l'idée de relations conjugales et l'on entendra simplement qu'avec le temps Joseph comprit mieux l'incomparable grandeur de Marie (20). D'ailleurs, il y a dans la carrière de la Vierge des mystères qu'on doit respecter. Ses derniers jours nous échappent. Si elle est morte et descendue au tombeau, la gloire environne son repos, l'innocence marque sa fin, la virginité est sa couronne. Si elle a expiré sous le glaive prédit par Siméon (*Luc.*, II, 35), elle triomphe avec les martyrs; la béatitude est due à ce corps saint, d'où la lumière se leva sur le monde. Cependant Marie ne vit-elle pas encore? Epiphane n'ose écarter cette hypothèse (24). D'ailleurs, il n'a fait que commenter, à l'usage de ceux qui la veulent bien entendre, la salutation de l'ange : Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ. Il y trouve pour l'éternité le gage d'une incomparable gloire (25).

Tel est, en résumé, le développement consacré par Epiphane à la secte antidicomarianite.

Sur les *Cérinthiens*, précurseurs des Antidicomarianites, voir *Haer.* (VIII), XXVIII, *P. G.*, XLI, 377-388; sur les *Ebionites*, *Haer.* (X), XXX, 2.3, ibid. 408-409.

La secte bizarre des *Collyridiens* (*Haer.* (LIX), LXXIX, *P. G.*, XLII, 740-756), importée de Thrace en Arabie, donnait dans l'extrême opposé à la précédente, en rendant à Marie des honneurs quasi-divins. Des femmes étaient les ministres de ce culte; elles offraient au nom de Marie un gâteau sacré (κολλυρίς), qu'elles mangeaient ensemble. — N'est-ce pas, dit Epiphane, l'histoire du serpent et d'Ève qui recommence? L'A.T. connaît des prêtres, pas de prêtresses. Si le N. T. admettait des prêtresses, ce rôle devrait appartenir tout d'abord à Marie. Mais non : le rôle de Marie n'a rien de sacerdotal. L'Apôtre ne veut pas que les femmes élèvent la voix dans l'Eglise (I *Cor.*, XIV, 34). L'Eglise a seulement des diaconesses; encore leur donne-t-elle le nom de veuves. — D'ailleurs, le culte des Collyridiennes ne paraît par exempt d'idolâtrie; il tombe sous les anathèmes de saint Paul, *Rom.*, I, 25. Pour incomparablement sainte qu'elle soit, Marie est une créature; la maternité d'Anne ne doit pas être tenue pour miraculeuse. Il faut honorer Marie, mais n'adorer que Dieu. Ἡ Μαρία ἐν τιμῇ, ὁ Κύριος προσκυνείσθω (9, col. 753 D).

Saint Epiphane exécute vivement les hérétiques, coupables de compromettre l'honneur de Marie, soit par défaut soit par excès. Mais il se préoccupe médiocrement de justifier ses affirmations. Où a-t-il vu que le père de Joseph était surnommé Panther, et n'est-ce pas là, tout simplement, un écho dénaturé de la fable immonde qui circulait dès le IIe siècle touchant la naissance du Sauveur, fable que Celse avait recueillie et qu'Origène a réfutée? Où a-t-il vu que Joseph eut d'un premier mariage quatre fils et deux filles? Ce n'est certes pas dans l'Evangile; mais il a fait crédit, un peu vite, à des rumeurs sans autorité. Où a-t-il vu que Joseph était octogénaire quand il épousa Marie? Comment n'a-t-il pas conscience de détourner de son sens naturel l'expression « premier-né », appliquée à Jésus, en allant demander à l'épître aux Colossiens une explication transcendante « premier-né de toute créature », alors que le texte de l'Evangile, rapproché de la loi mosaïque, donne à ce mot un sens parfaitement clair et certain : « premier-né de sa mère »? Comment n'a-t-il pas conscience de commettre un autre contresens sur l'expression « connaître son épouse », en lui faisant signifier autre chose que les relations conjugales? On a le droit et le devoir de se défier d'un auteur si peu regardant en fait de preuves. Par ailleurs, prenons acte de sa louable réserve touchant la fin terrestre de Marie, première orientation vers l'idée de l'Assomption corporelle. L'esprit critique d'Epiphane laisse à désirer; sa piété est indéfectible.

B. Eglise Syriaque. — Chez saint Ephrem († 373), nous rencontrons, outre des développements déjà connus sur la nouvelle Ève, des développements nouveaux sur la maternité de Marie, expressément appelée mère de Dieu; un éloge enthousiaste de sa pureté incomparable; un recours très explicite à sa puissance d'intercession; l'affirmation très distincte et fortement motivée de l'enfantement virginal, requis comme complément de la conception virginale.

Commentant *Gen.*, III, saint Ephrem esquisse un parallèle entre Ève et Marie, toutes deux douées d'innocence et de simplicité, mais la première dépourvue de prudence. L'imprudence d'Ève nous perdit; la sagesse de Marie nous sauve. *Opera syriaca*, ed. Romae, 1740, t. II, p. 327. Célébrant la nativité du Sauveur, il invite les vierges d'Israël à délaisser pour un temps les lamentations de Jérémie, afin d'entonner des hymnes de joie pour le triomphe de Marie; il invite Ève elle-même à lever les yeux, du fond de l'abîme où elle est ensevelie, vers ce descendant de sa race, qui vient lui rendre la vie : l'Enfant Dieu, né d'une fille d'Ève, écrase la tête du serpent qui jadis donna la mort à Ève. *In natalem Domini sermo* VIII, *ibid.*, p. 424D. Ephrem ne connaît au monde que deux êtres parfaitement beaux et immaculés : Jésus et sa mère. *Carmina Nisibena*, p. 122, éd. G. Bickell, Leipzig, 1866.

La prière suivante nous a été conservée en grec, *Opera graeca*, ed. Romae, 1746, t. III, p. 524 :

Prière à la Très sainte Mère de Dieu.

Très sainte dame, mère de Dieu, seule très pure d'âme et de corps, seule au delà de toute pureté, de toute chasteté, de toute virginité, seule demeure de toute la grâce de l'Esprit saint; par là surpassant incomparablement même les puissances spirituelles, en pureté, en sainteté d'âme et de corps; jetez les yeux sur moi, coupable, impur, souillé dans mon âme et dans mon corps des tares de ma vie passionnée et voluptueuse; purifiez mon esprit de ses passions; sanctifiez, redressez mes pensées errantes et aveugles; réglez et dirigez mes sens; délivrez-moi de la détestable et infâme tyrannie des inclinations et passions impures; abolissez en moi l'empire du péché, donnez la sagesse et le discernement à mon esprit enténébré, misérable, pour la correction de mes fautes et de mes chutes, afin que, délivré des ténèbres du péché, je sois trouvé digne de vous glorifier, de vous chanter librement, seule vraie mère de la vraie lumière le Christ notre Dieu; car, seule avec lui et par lui, vous êtes bénie et glorifiée par toute créature invisible et visible, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

In Natalem Domini sermo VI, *Opera syriaca*, t. II, p. 420E-421A, Ephrem compare la maternité de Marie à celle des mères de l'A. T. :

Sara, Rébecca, Anne, Elisabeth ont obtenu, à force de larmes, de vœux et de prières, une postérité; c'est après une longue épreuve et des années d'angoisse, que la fécondité combla leurs vœux : vraiment heureuse Marie, qui n'a pas désiré une postérité, n'a point répandu de prières ni formé de vœux pour l'obtenir, et néanmoins à conçu sans détriment de sa virginité, et a mis au monde le Seigneur, à qui rendent obéissance tous les enfants de la femme, saints et justes, rois et prêtres, qui furent dans le passé ou seront à l'avenir! Quelle mère fut jamais semblable à Marie, à qui il fut donné d'offrir à l'enfant caché dans son sein le tendre hommage de sa parole et de ses chants, que dis-je, de dire au Fils du souverain Ouvrier, au Fils du Créateur, au Fils du Très-Haut : Mon fils!

Hymni et Sermones, ed. Lamy, t. II, 608, sur la conception virginale :

Cette vierge devint mère en conservant intact le sceau de la virginité; enceinte en demeurant vierge, mère et servante de Dieu, chef-d'œuvre de sa sagesse.

Voici un raisonnement théologique, tendant à établir, par voie d'analogie, la perpétuelle virginité de la Mère de Dieu, *Adversus haereticos; Opera graeca*, ed. Romae, 1743, t. II, p. 266E-267E :

Pour nous, telle conception, tel enfantement. La mère, en concevant, perd sa virginité; en enfantant, elle souffre. Comme elle perd le sceau de la nature en concevant, en enfantant, non seulement elle s'ouvre, mais elle succombe, au détriment de la nature; elle souffre des douleurs qui lui rappellent son intégrité perdue. Car la semence parvenue à maturité prépare des douleurs cuisantes avec les ardeurs de l'enfantement. Pour le Christ, il n'en va pas ainsi : il fut enfanté sans douleur, comme il avait été conçu sans détriment de la virginité. Il avait été conçu dans une chair vierge, non par l'œuvre de la chair, mais par celle du Saint Esprit. Aussi est-il né d'une vierge. Le Saint Esprit ouvrit le sein maternel, pour donner passage à un homme qui est l'Auteur de la nature, comme il avait assisté la vierge pour la croissance de son fruit. C'est l'Esprit qui présida à cet enfantement virginal. Aussi l'enfant laissa-t-il intact le sceau de la virginité; la vierge ne souffrit pas en donnant passage à l'enfant et récupérant le sceau de la nature, comme les conques entr'ouvrent leurs plis pour donner passage à la perle et reviennent à leur intégrité initiale.

On a vu souvent un objet devenir meilleur aux mains de celui qui l'avait emprunté pour son usage : c'est que l'emprunteur, étant bon ouvrier, avait su corriger une matière imparfaite. Combien plus Dieu, empruntant une nature saine, ne l'a-t-il pas rendue, non pire, mais meilleure! Il avait emprunté une nature intègre; il l'exempta de douleurs en naissant d'elle.

... Les princes ont coutume d'accorder des privilèges aux villes témoins de leur couronnement ou de leur naissance : le Fils de Dieu n'aurait pas conservé à la vierge sa mère la virginité, quand il le pouvait? Les maîtres du sol savent y faire jaillir des sources, améliorer le régime des eaux et de l'air, à force d'ingéniosité. Le Christ n'aurait pas, à plus forte raison, corrigé les défauts de la nature? Homme, il aurait abandonné sa propre mère à la condition d'une femme quelconque? Non; comme le Christ seul naquit d'une vierge, Marie sa mère devait enfanter sans détriment de sa virginité et devenir mère sans douleur...

L'antiquité syriaque, aujourd'hui encore trop peu connue, a mis bien d'autres fleurons à la couronne de la Vierge.

C. Eglise latine. — Quelques années après l'écrit de saint Epiphane contre les Antidicomarianites d'Orient, saint Jérôme (✝ 420) entrait à son tour en lice, pour venger en Occident l'honneur de Marie. L'étendue de sa science, dans les trois domaines latin, grec, hébraïque, jointe à l'autorité qu'il allait acquérir comme traducteur des Ecritures, devait assurer à son intervention une efficacité durable, pour toute l'Eglise.

Un écrivain obscur, nommé Helvidius, prétendait prouver par l'Evangile qu'après la naissance de Jésus Marie avait eu commerce avec son époux. Il tirait argument : 1° du nom de « fiancée de Joseph », que lui donne le texte sacré (*Matt.*, I, 18 sqq.); 2° de cette assertion, que Joseph ne connut pas son épouse « jusqu'à » la naissance de Jésus (*Matt.*, I, 25); 3° du nom de « fils premier-né de Marie », appliqué à Jésus (*Luc.*, II, 7); 4° enfin des nombreuses allusions aux « frères du Seigneur ». A ces difficultés verbales, Jérôme oppose une discussion très solide. Le livre *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium* (383), *P. L.*, XXIII, 183-206, est le premier écrit distinct consacré à Marie par un Occidental. Et c'est le plaidoyer décisif pour la virginité de Marie *post partum*.

1° Avant d'avoir eu commerce avec son épouse, Joseph la trouve enceinte (*Matt.*, I, 18) : pour que cette phrase ait un sens, il n'est pas nécessaire de supposer que Joseph eut ensuite commerce avec son épouse; tout de même que, si l'on dit : avant d'aller en Espagne, Paul fut emprisonné à Rome, on ne donne pas nécessairement à entendre que Paul, délivré de prison, s'empressa de mettre à exécution son projet de voyage en Espagne. Il n'y a pas non plus à tirer argument du mot « épouse », qui, dans la langue de l'Ecriture, s'applique aussi bien aux fiancées. Si l'on demande pourquoi la mère de Jésus fut fiancée à un homme, voici trois réponses plausibles : 1) pour donner à l'Evangile lieu de nous faire connaître, à l'occasion de la généalogie de Joseph, celle de Marie; 2) pour ne pas exposer Marie à être lapidée comme adultère, selon la Loi; 3) pour lui procurer un appui et un guide en vue de la fuite en Egypte. En présence de l'accomplissement manifeste de l'oracle d'Isaïe touchant la mère de l'Emmanuel (*Is.*, VII, 14), l'incrédulité juive ne désarme pas : combien plus redoutable n'eût-elle pas été si un soupçon injurieux eût plané sur le berceau de Jésus? Aussi Jésus passa-t-il pour le fils de Joseph, et Marie elle-même lui donna ce nom (III-IV).

2° Joseph n'eut pas commerce avec son épouse, jusqu'à la naissance de Jésus (*Matt.*, I, 25). Ce « jusqu'à » ne préjuge nullement l'avenir : l'Ecriture présente un grand nombre de cas semblables, où « jusqu'à » marque un certain terme, sans pronostiquer un changement au delà de ce terme. Par exemple, Dieu dit par la bouche du prophète : « Je suis, jusqu'aux jours de votre vieillesse » (*Is.*, XLIV, 6) : par là il ne donne pas à entendre qu'une fois passés pour ses serviteurs les jours de la vieillesse, et le temps du repos venu, il ne sera plus. Le Sauveur dit à ses Apôtres : « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle » (*Matt.*, XXVIII, 19) : on aurait tort d'en conclure qu'après la consommation des siècles, il abandonnera les siens. De même, l'Evangile a pu marquer la nativité du Seigneur comme un terme avant lequel Marie n'a pas connu d'époux, parce que cela seul importait; il ne suggère pas par là qu'après ce terme Marie connut un époux. Au contraire, on doit supposer que, si Joseph respecta jusque-là son épouse, il la respecta beaucoup plus après avoir appris, par révélation divine, un si grand mystère. L'avertissement divin l'avait trouvé prêt à se séparer d'elle par délicatesse de conscience; cette même délicatesse devait, à plus forte raison, lui imposer une entière réserve à l'égard de la vierge confiée par Dieu à sa garde, au lendemain de son ineffable maternité (V-VIII).

3° Un premier-né, selon le langage de l'Ecriture, n'est pas nécessairement le premier d'une série de frères, mais bien celui que nul autre n'a précédé (*Ex.*, XXXIV, 19-20; *Num.*, XVIII, 15-17). Cela est si vrai

que, pour acquitter envers les prêtres la redevance prescrite par la Loi, on n'attend pas que le premier-né ait des frères. L'ange exterminateur passa dans les maisons des Egyptiens, mettant à mort les premiers-nés (*Ex.*, XII, 29) : on ne voit pas qu'il ait épargné les fils uniques (IX, X).

4° Si l'Evangile parle souvent des « frères de Jésus », jamais il ne les nomme « fils de Marie ». Le plus connu d'entre eux, Jacques fils d'Alphée (qu'il ne faut pas confondre avec Jacques fils de Zébédée), avait pour mère une sœur de la Sainte Vierge, que saint Jean appelle Marie (épouse) de Cléophas : Cléophas et Alphée sont un même personnage. *Matt.*, XXVII, 56 ; *Marc.*, XV, 40 ; *Luc.*, XXIV, 10 ; *Ioan.*, XIX, 25. Cela ne doit pas surprendre, si l'on considère que l'Ecriture donne au nom de *frère* divers sens : outre la stricte fraternité du sang, il y a la fraternité de nation, de parenté, d'affection. Les frères de Jésus étaient des frères au sens large, de simples parents (XI-XVI).

Helvidius a voulu faire montre d'érudition ; à l'appui de son opinion, il a cité Tertullien et Victorin de Pettau. Jérôme écarte simplement l'autorité de Tertullien qui, lorsqu'il nia la virginité de Marie *post partum*, n'appartenait plus à l'Eglise. Quant à Victorin, c'est à tort qu'on l'invoque : il a parlé des frères du Seigneur, mais non des fils de Marie. En revanche, Jérôme peut citer une légion d'auteurs anciens qui ont cru à la perpétuelle virginité de Marie : Ignace, Polycarpe, Irénée, Justin et bien d'autres héritiers de la doctrine apostolique, qui ont professé cette doctrine contre Ebionites, Théodote de Byzance et Valentin (XVII).

Loin d'accorder que les « frères de Jésus » étaient fils de Marie, Jérôme n'accordera même pas qu'ils pouvaient être fils de Joseph, comme on l'admettait jusqu'à lui assez volontiers. L'honneur de Marie exigeait qu'elle fût unie à un époux vierge : tout est virginité dans ce mariage (XIX). Hardi coup de barre qui fixera l'orientation de la tradition. Jérôme le justifie par des raisons de haute convenance. *P. L.*, XXIII, 203 B : *Tu dicis Mariam virginem non permansisse : ego mihi plus vindico, etiam ipsum Ioseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali coniugio virgo filius nasceretur. Si enim in virum sanctum fornicatio non cadit et aliam eum uxorem habuisse non scribitur, Mariae autem, quam putatus est habuisse, custos potius fuit quam maritus ; relinquitur virginem eum mansisse cum Maria, qui pater Domini meruit appellari.*

Sur l'histoire du culte de saint Joseph et les questions dogmatiques liées à ce culte, voir surtout Joseph SEITZ, *Die Verehrung des hl. Joseph*, Freiburg, i. B. 1908. Pour la question présente, II, I, 8, p. 52-58.

La position prise par saint Jérôme contre Helvidius fut maintenue par lui avec beaucoup de fermeté durant toute sa carrière. En 392/3, l'occasion de revenir sur la perpétuelle virginité de Marie lui fut offerte par l'hérésie de JOVINIEN. C'était un moine en rupture d'ascétisme, qui s'avisa de soutenir, entre autres paradoxes, l'équivalence parfaite, d'un point de vue moral et chrétien, entre la virginité, le veuvage et la vie conjugale. Cette nouveauté fut condamnée en 390 par le pape saint Sirice dans un synode romain, auquel fit écho, l'année suivante, un synode milanais présidé par saint Ambroise. Saint SIRICE, *Ep.* VII, *P. L.*, XIII, 1168-1172 ; saint AMBROISE, *Ep.* XLII, *P. L.*, XVI, 1124-1129. Par les soins de Pammachius, l'écrit de Jovinien fut envoyé de Rome à Bethléem, où Jérôme écrivit deux livres *Adversus Iovinianum*, *P. L.*, XXIII, 211-338. Relevons seulement quelques traits, dans le premier livre, qui touche en passant à la perpétuelle virginité de Marie. Jérôme en trouve l'image dans le jardin fermé, dans la fontaine scellée du Cantique (IV, 12), et il ajoute : « De cette perpétuelle virginité naîtront de nombreuses vierges » ; *Haec virgo perpetua multarum est mater virginum* ; *Adv. Iovinianum*, I, XXXI, *P. L.*, XXIII, 254 B. Amené à commenter l'oracle d'*Is.*, VII, 14, il distingue עלמה à la fois de בתולה qui signifie proprement *virgo*, et de נערה, qui signifie *adolescentula*, *puella* ; il interprète : *virgo secreta et nimia parentum diligentia custodita. Ibid.*, XXXII, 254-255.

Pour saint Jérôme, Isaïe est essentiellement le prophète de la vierge, *virginis demonstrator*, *Adv. Ioannem Hierosolym.*, X, *P. L.*, XXIII, 363 C. Dans son commentaire *In Isaiam*, il approfondira encore les questions linguistiques relatives à l'oracle de l'Emmanuel, et soulignera notamment la différence entre la leçon des Septante : ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται, et la leçon plus expressive de saint Matthieu, I, 23 : ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, qui, en tranchant le mot, fait mieux ressortir le fait de la conception virginale. *P. L.*, XXIV, 109. Il admet que Marie avait lu l'oracle d'Isaïe ; par là, elle était disposée à entendre la révélation qui lui fut faite par l'ange. *Anecdota Maredsolana*, II, 395.

On ne s'étonnera pas de voir Jérôme passer, de la maternité physique de Marie, à sa maternité mystique, et rééditer l'antithèse Ève-Marie. *Mors per Evam ; vita per Mariam*, lisons-nous, *Ep.* XXII, 21, *Ad Eustochium*, *P.L.*, XXII, 408. A raison de sa virginité perpétuelle, Marie incarne l'idéal de la virginité vouée à Dieu par les *virgines Christi*. Nous trouvons cet idéal proposé à la même vierge, *Ep.* XXII, 38, 422 : *Propone tibi beatam Mariam, quae tantae extitit puritatis ut mater Domini esse mereretur.* S'adresse-t-il à une mère, Jérôme lui conseille de former sa fille sur ce modèle. *Imitetur Mariam*, *Ep.* CVII, 7. 13, *Ad Laetam*, *P. L.*, XXII, 874. 877.

Avec saint Augustin, Jérôme lutta contre l'erreur pélagienne, écartant la chimère d'un homme sans péché ici-bas. Par là, il n'entend pas limiter la puissance de la grâce, mais seulement constater le fait de notre infirmité originelle. Il ne songe pas à proposer Marie comme une exception à la loi commune, et pourtant il déclare que les plus saintes âmes ne peuvent lui être comparées. Ainsi, Elisabeth et Zacharie, *Dial. adv. Pelagianos*, I, XVI, *P. L.*, XXIII, 510 D. La doctrine de l'immaculée conception n'apparaît pas chez lui ; pourtant il ouvre la voie dans un texte unique, où il montre Marie, fille des patriarches, affranchie des tares héréditaires, tout entière fleurissant pour Dieu. *In Eccle.*, *P.L.*, XXIII, 1098 C : *Ex quibus nata est virgo liberior sancta Maria, nullum habens fruticem, nullum germen ex latere ; sed totus fructus eius erupit in florem, loquentem in Cantico Canticorum : Ego flos campi et lilium convallium. Cant.*, II, I.

Marie s'élève au-dessus de l'humanité par une plénitude de grâce, *Ep.* LXV, 9, *P. L.*, XXII, 628, qui doit faire désirer singulièrement, entre les biens de la vie future, l'honneur de lui être réunie. C'est l'espérance proposée à la vierge Eustochie, *Ep.* XXII, 41, *P. L.*, XXII, 424. A une mère, Paula, qui pleure sa fille Blésilla, il fait entendre la parole de sa fille : « Ne pleurez plus sur moi ; car à votre place, j'ai Marie, la mère du Seigneur ! » *Ep.* XXXIX, 6, *P. L.*, XXII, 472.

Voir J. NIESSEN, *Die Mariologie des hl. Hieronymus*, Münster i. W., 1913 ; GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, 3 vol., Berlin, 1901-1908.

Dès l'année 377, saint AMBROISE († 397) dédiait à sa sœur Marcelline ses trois livres *De virginibus*. Il y présente Marie comme le miroir des vierges, réalisant l'idéal de toutes les vertus qu'elles doivent

pratiquer. II, II, *P. L.*, XVI, 208-211. Ce thème lui était cher; il le reprendra quinze ans plus tard (392), à l'intention de la jeune Ambrosia, qui venait de consacrer à Dieu sa virginité; et il saisira l'occasion de flétrir l'hérésie de Bonose, renouvelée d'Helvidius. Marie a levé l'étendard de la virginité chrétienne; son exemple attire au Christ d'innombrables vierges. Et cependant il s'est trouvé des hommes pour nier qu'elle ait persévéré dans la virginité. Ambroise a longtemps préféré s'en taire; mais quand un évêque (Bonose était évêque de Sardique) se fait complice de telles allégations, il faut nécessairement le flétrir. La réponse qu'il oppose à l'hérétique, moins poussée que celle de saint Jérôme à Helvidius, en reproduit les principaux traits. A propos du doute de Joseph, il esquisse un parallèle entre la résurrection du Christ et sa conception de la Vierge. La résurrection du Christ devait remplir de stupeur les anges (*Ps.* XXIII, 7-10). Et pourtant ce miracle n'était pas sans précédent scripturaire (III *Reg.*, XVII, 22) : le fils de la veuve de Sarepta s'était levé vivant, à l'appel d'Elie. La conception d'une vierge est un miracle sans précédent (IV *Reg.*, IV, 17). Combien légitime donc l'étonnement de Joseph; *De institutione virginis*, V, 32-40, *P. L.*, XVI, 313-316. — Ambroise montre Marie, debout au pied de la croix, intrépide quand les hommes ont fui, prête à unir le sacrifice de sa vie à celui de son Fils, *ibid.*, VII, 49, p. 318 C. Il devance saint Jérôme dans l'application à Marie de l'oracle d'Ezéchiel sur la porte orientale du temple, que seul le Seigneur a franchie (*Ez.*, XLIV, 2), et interprète cet oracle au sens le plus strict : la naissance du Seigneur ne porta nulle atteinte à la virginité de sa mère, VIII, 52, p. 320 A. — Voir ci-dessus, col. 124.

La spéculation de saint Augustin enrichit la doctrine mariale d'aperçus nouveaux et profonds. Non content de lutter, aux côtés de saint Jérôme, contre les hérésies d'Helvidius et de Jovinien, il précise et pousse avec vigueur des idées seulement indiquées avant lui, touchant le rôle de Marie dans la Sainte Famille et dans l'Eglise, et touchant sa sainteté personnelle.

Augustin s'appuie sur l'Evangile pour revendiquer expressément, comme dû à Joseph, le titre d'époux de Marie; d'autant qu'il trouve réalisés dans leur union les trois biens essentiels du mariage; à savoir : 1° la foi conjugale, gardée inviolablement; 2° la postérité, car la protection et l'éducation du Fils de Marie était, dans la pensée divine, la raison d'être de la Sainte Famille; 3° le sacrement, car cette union fut indissoluble, comme l'union du Christ et de son Eglise, figurée dans le mariage humain (*Eph.*, V, 32). *De nuptiis et concupiscentia*, I, XI, 12, *P. L.*, XLIV, 421; *Contra Iulianum Pelagianum*, V, XII, 46, *ibid.*, 810.

Par ailleurs, il insiste à maintes reprises sur la perpétuelle virginité de Marie *ante partum, in partu, post partum*. *Sermo* CLXXXVI (*In Natali Domini*, III), 1, *P. L.*, XXXVIII, 999 :

... Le Créateur invisible s'est fait visible pour nous; de ses entrailles fécondes, la vierge mère l'a mis au monde, sans détriment de sa virginité. Vierge dans la conception, vierge dans l'enfantement, vierge enceinte, vierge mère, perpétuellement vierge. O homme, pourquoi t'étonner ? Dieu devait naître ainsi, dès lors qu'il se faisait homme. Telle il fit celle dont il devait être fait...

Sermo CLXXXVIII (*In Natali Domini*, V), 4, *P. L.*, XXXVIII, 1004 :

Célébrons avec joie le jour qui vit naître de Marie le Sauveur, d'une femme mariée l'Auteur du mariage, d'une vierge le Roi des vierges; confiée à un époux, elle devint mère sans époux, vierge avant le mariage, vierge dans le mariage, vierge dans l'enfantement, vierge dans l'allaitement. Par sa naissance, le Fils tout puissant n'a point ravi la virginité à la sainte Mère qu'il avait choisie pour naître d'elle. C'est un bien que la fécondité du mariage; c'est un plus grand bien que l'intégrité de la virginité. L'homme Christ, pouvant donner l'un et l'autre (car il est à la fois homme et Dieu), devait, en donnant à sa mère le bien cher aux époux, lui laisser le plus grand bien que les vierges préfèrent à la maternité. Aussi la sainte Eglise vierge célèbre-t-elle aujourd'hui l'enfantement de la Vierge. A elle s'adressent les paroles de l'Apôtre : *Je vous ai destinée, vierge chaste, à un seul époux, le Christ*. Où trouver la vierge chaste, parmi une si grande multitude de l'un et de l'autre sexe, parmi non seulement tant d'enfants et de vierges, mais tant d'époux, tant de pères et de mères? Où la trouver, dis-je, cette vierge chaste, sinon dans l'intégrité de la foi, de l'espérance et de la charité ? Voulant donc faire la virginité dans le cœur de l'Eglise, le Christ commença par la garder dans le cœur de Marie. Dans les mariages humains, une femme est livrée à un époux, afin de n'être plus vierge; l'Eglise ne pourrait être vierge si elle n'avait trouvé pour époux le Fils de la Vierge.

Mère du Christ selon la chair et des chrétiens selon l'esprit, Marie associe d'une façon unique aux gloires de la virginité celles de la maternité. *De sancta virginitate*, VI, *P. L.*, XL, 399 :

Seule entre les femmes, Marie est, non seulement d'esprit mais de corps, à la fois mère et vierge. D'esprit, elle est mère, non pas sans doute de notre Chef et Sauveur, de qui plutôt elle est née selon l'esprit, car tous ceux qui croient en lui — et elle est du nombre — méritent d'être appelés fils de l'Epoux; mais bien de nous, qui sommes ses membres; car elle coopéra, par sa charité, à la naissance des fidèles dans l'Eglise, des membres de ce Chef. De corps, elle est mère de notre Chef même. Il fallait que, par un insigne miracle, notre Chef naquît selon la chair d'une vierge, pour indiquer que ses membres naîtraient, selon l'esprit, de l'Eglise vierge. Ainsi Marie est-elle, d'esprit et de corps, mère et vierge; mère du Christ et vierge du Christ.

Dans le *De natura et gratia*, qui appartient au début de la controverse pélagienne (415), Augustin combat l'assertion de Pélage, d'après laquelle il y aurait ici-bas des hommes sans péché. Pélage a cité de saints personnages de l'Ancien Testament : Abel, Enoch, Melchisédech, Abraham, Isaac, Jacob..., Joseph époux de Marie, Jean (le précurseur). Outre les hommes, des femmes : Debbora, Anne mère de Samuel, Judith, Esther, Anne fille de Phanuel, Elisabeth, enfin la mère du Seigneur, « qu'on doit, dit-il, déclarer exempte de péché ». Augustin commence par mettre hors de cause la Sainte Vierge Marie, au sujet de laquelle l'honneur du Seigneur ne permet pas de soulever la question du péché; car jusqu'où a pu s'étendre la grâce particulière accordée, pour triompher du péché, à celle qui devait concevoir et enfanter le Seigneur entièrement exempt de péché ? Donc, Marie étant mise hors de cause, si l'on interrogeait tous ces saints et toutes ces saintes et si on leur demandait : « Etiez-vous sans péché? » Que répondraient-ils? Ce que répond Pélage, ou bien ce que répond l'apôtre saint Jean (I *Io.*, I, 8): « Si nous prétendons être sans péché, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous » ? *De natura et gratia*, XXXVI, 42, *P. L.*, XLIV, 267.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter si l'affirmation d'Augustin s'étend à l'immaculée conception de Marie. Deux textes paraissent le suggérer, *Contra Iulianum Pelagianum* V, XV, 57, *P.L.*, XLIV, 815; *Opus imperf. contra Iulianum*, IV, CXXII, *P.L.*, XLV, 1418. (L'objection tirée de *Op. imp.*, VI, XXII, 1553, ne porte pas.) Mais pour l'exemption absolue de toute faute actuelle, aucun doute n'est possible sur la pensée d'Augustin.

Voir : Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl.*

Augustinus, Köln, 1907; PORTALIÉ, art. *Augustin*, dans *Dictionnaire de théologie catholique* (1903), col. 2374. 2375.

Voir, en général, sur cette période :

Cardinal J. H. NEWMAN, *Du culte de la sainte-Vierge dans l'Eglise catholique* (Lettre adressée en 1865 au Dr Pusey à l'occasion de son *Eirenicon*). Traduction revue et corrigée par un bénédictin de Farnborough (Paris, 1908); — T. LIVIUS, *The Blessed Virgin in the Fathers of the first six centuries*, London, 1896 (surtout documentaire) ; — F. A. VON LEHNER, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2te Aufl., Stuttgart, 1888.

III. — PRINCIPALES PRÉROGATIVES DE MARIE

L'hommage des siècles chrétiens, constamment renouvelé envers Marie, devait à la longue se cristalliser dans certaines appellations particulièrement expressives et par là même chères à la piété des fidèles. Le florilège connu sous le nom de *Doctrina Patrum*, et qui représente probablement un dossier christologique recueilli en vue du VIe concile œcuménique (680), énumère jusqu'à 54 appellations plus ou moins usitées envers Marie. *Doctrina Patrum*, ed. DIEKAMP, Münster i. W., 1907, c. XXXVIII, p. 291. Mais toutes les invocations de cette litanie sont loin de présenter un égal intérêt. Entre les principaux noms de Marie, nous en choisirons trois qui, par leur plénitude de sens et leur diffusion universelle, s'imposèrent à l'attention et appellent un commentaire historique et dogmatique.

I. *Marie, mère de Dieu*, Θεοτόκος. Ce nom apparaît probablement au troisième siècle et devient très commun au quatrième.

II. *Marie toujours vierge*, Ἀειπάρθενος. Ce nom apparaît au quatrième siècle.

III. *Marie toute sainte*, Παναγία. Ce nom apparaît à l'époque byzantine, en tant que nom propre de la Vierge.

Nous n'avons pas à redire que les idées traduites par ces noms remontent à l'origine même du christianisme, mais à marquer quelques étapes de leur développement.

1° Maternité divine.

On a vu (col. 139) comment le titre de *Mère de Dieu* est, en toute rigueur, dû à Marie, puisque Jésus a reçu d'elle tout ce qu'un fils reçoit de sa mère, et ce fils est Dieu. Le texte de saint Luc suffit à fonder la conclusion; elle a été déduite par des Pères très anciens; qu'il suffise de rappeler, pour le deuxième siècle commençant, saint Ignace d'Antioche ; pour le deuxième siècle finissant, saint Irénée de Lyon. Les textes ont été traduits ci-dessus; voici les mots essentiels : Saint IGNACE, *Ad Ephesios*, XVIII, 2 : Ὁ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν Θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, Πνεύματος δὲ ἁγίου. Saint IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, XXI, 10, *P. G.*, VII, 955 : *Recapitulans in se Adam ipse Verbum existens ex Maria.*

Un seul point reste à éclaircir : quand et comment le nom de mère de Dieu — θεοτόκος, *deipara* — entra-t-il dans l'usage courant ? Au Ve siècle, NESTORIUS s'insurgea contre ce nom, comme étant une fâcheuse nouveauté. Voir ses discours traduits par MARIUS MERCATOR, *P. L.*, XLVIII, notamment *Serm.* I, 6. 7; III; IV, 1. 3; V, 1. 2. 3., XII, 6. 7, où il flétrit le θεοτόκος comme un terme hérétique, cher aux Apollinaire, aux Arius, aux Eunomius. Il recommande χριστοτόκος, *Serm.* II, p. 765 ; V, 8-9; XII, 32; approuve aussi θεοδόχος, VII, 48, p. 800; finit par admettre *ad duritiem* θεοτόκος, à condition qu'on ne le sépare pas d'ἀνθρωποτόκος, V, 5; XII, 6. 7. 8. 9. 10. 11. 23. 31 ; XIII, 7. Dans son apologie écrite après sa condamnation, il défie saint Cyrille de lui montrer ce terme chez les Pères, et au cas où on le découvrirait dans leurs écrits, accepte d'avance l'anathème.

Voir NESTORIUS, *Le livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par l'abbé F. NAU (sur l'édition syriaque du R. P. BEDJAN), Paris, 1910, p. 154 :

> Pourquoi donc m'avez-vous condamné?... Est-ce parce que j'ai reproché (à Cyrille) d'avoir menti au sujet des Pères, parce qu'il disait que les Pères ont appelé la Sainte Vierge mère de Dieu, lorsqu'ils ne font pas même mention de la nativité? Est-ce pour cela que vous m'avez exclu? Il ne faut faire grâce à personne. Si cette parole (mère de Dieu) a été utilisée, dans la discussion de la foi, par les Pères de Nicée, à l'aide desquels il combat contre moi, lisez-la, ou si elle a été dite par un autre concile des orthodoxes. Car elle vient des hérétiques, de tous ceux qui combattent la divinité du Christ; mais elle n'a pas été dite par ceux qui ont adhéré, dans leur foi, aux orthodoxes. Car si on montrait qu'elle a été dite par un concile des orthodoxes, alors moi aussi je confesserais que j'ai été condamné comme un adversaire; mais si personne n'a employé cette expression, tu t'es élevé dans ton audace pour introduire [une parole étrangère à la foi]. C'est pour cela que je te [mettais en demeure], pour te montrer que cette expression n'avait pas été employée par les Pères.

Voir encore *ibid.*, p. 91, 92, 97, 131, 163, 170, 171, 260, 262; et M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, p. 118-125, Paris, 1912.

Le défi de Nestorius était facile à relever. Saint CYRILLE avait déjà répondu dans l'*Apologie de son premier anathématisme*, *P. G.*, LXXVI, 320AB :

> Sur le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu, le très éclairé Jean s'est exprimé en termes précis : *Le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous.* Ce qu'entendant correctement, les bienheureux Pères assemblés jadis à Nicée on dit que le Verbe même engendré du Père, par qui le Père a fait toutes choses, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, s'est fait chair et s'est fait homme; en d'autres termes, qu'il s'est uni à une chair possédant une âme raisonnable et s'est fait homme en demeurant Dieu... Dans cette pensée, les bienheureux Pères ont appelé la Sainte Vierge mère de Dieu, croyant qu'elle a engendré le Fils fait chair, fait homme, par qui le Père a fait toutes choses. Contre cette doctrine, Nestorius, inventeur de nouveaux blasphèmes, s'élève en dénaturant et réprouvant le nom de mère de Dieu...

Encore que le mot Θεοτόκος ne fût pas inscrit dans le symbole de Nicée, il était appelé par la doctrine que ce symbole consacrait ; les Pères de Nicée, saint Athanase en tête, l'entendirent ainsi et s'exprimèrent en conséquence; c'est pourquoi Nestorius était condamné par la tradition explicite du quatrième siècle, aussi bien que par la logique du dogme; saint Cyrille triomphait sur l'un et l'autre terrain.

Voici quelques indications sur la question historique.

Faut-il compter ORIGÈNE parmi les témoins du Θεοτόκος? La chose reste douteuse, malgré une assertion positive du Ve siècle : SOCRATE, *H. E.*, VII, XXXII, *P. G.*, LXXVII, 812 AB, constate que les anciens n'ont pas fait difficulté d'appeler Marie *Mère de Dieu*. Il cite EUSÈBE, *Vie de Constantin*, III, XLIII, et poursuit :

> Origène, en son tome 1er sur l'épître de l'Apôtre aux Romains, examinant en quel sens Marie est dite *mère de Dieu*, traite longuement la question. D'où il ressort que Nestorius ignorait les écrits des anciens. C'est pourquoi, je le répète, il prend ombrage d'un mot.

Nous ne possédons pas le texte original du commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains, mais seulement une traduction latine, due à la plume

souvent infidèle de Rufin : or il faut avouer que le texte de Rufin ne renferme pas le développement auquel a fait allusion Socrate.

Nous ne ferons pas état de l'*Epistola synodica* du concile d'Antioche (264) à Paul de Samosate, qui nous a été conservée sous le nom de saint DENYS D'ALEXANDRIE, et où le mot Θεοτόκος revient plusieurs fois, MANSI, *Concilia*, t. I, p. 1033 sqq., car cette pièce est généralement reconnue apocryphe. Voir HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. I, p. 198.

D'ailleurs la tradition alexandrine ne tarde pas à se prononcer nettement pour l'emploi de l'expression Θεοτόκος.

Selon PHILIPPE DE SIDÈ (1re moitié du ve siècle), PIERIUS, chef de l'école catéchétique d'Alexandrie au début du IVe siècle, était l'auteur d'un Λόγος περὶ τῆς Θεοτόκου. Fragments de Philippe de Sidè, édités par DE BOOR dans *Texte und Untersuchungen*, V, II, p. 165-184 (1888).

Nous avons cité plus haut des textes très expressifs de saint PIERRE D'ALEXANDRIE, l'évêque martyr († 311), notamment un texte syriaque, d'où il est permis de conclure à la présence du mot Θεοτόκος dans le grec original (col. 174).

Saint ALEXANDRE D'ALEXANDRIE († 328), qui fut l'un des Pères du concile de Nicée, écrivant à Alexandre de Constantinople au début de la crise arienne, dit en propres termes (ap. THÉODORET, *H. E.*, I, IV, 54, *P. G.*, XVIII, 568 C) :

Nous croyons à la résurrection d'entre les morts, dont Notre-Seigneur Jésus-Christ fut les prémices, ayant revêtu réellement et non en apparence un corps pris de Marie mère de Dieu.

...Ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν οἴδαμεν, ἧς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, σῶμα φορέσας ἀληθῶς καὶ οὐ δοκήσει ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας...

Saint ATHANASE († 373), *Oratio III contra Arianos*, XIV. XXIX. XXXIII, *P. G.*, XXVI, 349 C, 385 A, 393 B; *De Incarnatione Dei Verbi et contra Arianos*, VIII. XXII, *P. G.*, XXVI, 996 A, 1025 A; *De virginitate*, III, *P. G.*, XXVIII, 256 C.

PSEUDOATHANASE, *Or. IV contra Arianos*, XXXII, *P. G.*, XXVI, 517 B; *Contra Apollinarium*, II, IV. XII. XIII, *P. G.*, XXVI, 1097 C, 1113 C, 1116 B.

DIDYME L'AVEUGLE, d'Alexandrie († 398) *De Trinitate*, I, XXXI; II, IV; III, VI. XLI, *P. G.*, XXXIX, 421 B, 481 C, 484 A, 848 C, 988 D.

Les Eglises de Syrie et d'Asie Mineure saluaient Marie du même nom.

Saint EUSTATHE D'ANTIOCHE, autre grande figure du concile de Nicée, commente dans une homélie la parole dite par Jésus à Marie du haut de la croix, et ajoute : « Dès lors le disciple prit chez lui la Mère de Dieu » (fragment syriaque édité par PITRA, *Analecta sacra*, t. IV, p. 210).

On retrouve le mot Θεοτόκος dans l'homélie éditée sous le nom du même Père par F. CAVALLERA, *S. Eustathii episcopi antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica*, 18, Paris, 1905.

L'empereur CONSTANTIN — ou l'auteur du discours qu'Eusèbe lui attribue —, affirmait sans ambages la maternité divine de Marie, comme une chose connue de tous. On remarquera l'arôme tout païen de ses expressions conservées par Eusèbe, *Oratio ad sanctorum coetum*, XI, *P. G.*, XX, 1265 A : Χωρὶς γάρτοι γάμων σύλληψις, καὶ ἁγνῆς παρθενίας εἰλείθυια, καὶ Θεοῦ μήτηρ κόρη.

EUSÈBE lui-même († 340) parle de la bonne nouvelle portée par l'ange à la Mère de Dieu, *Contra Marcellum*, II, I, *P. G.*, XXIV, 777 B : Εὐαγγελιζομένου τὴν Θεοτόκον. Au sujet de la munificence de l'impératrice Hélène envers le sanctuaire de Bethléem, il écrit, *De Vita Constantini*, III, XLIII, *P. G.*, XX, 1104 A : Βασιλὶς ἡ θεοσεβεστάτη τῆς Θεοτόκου τὴν κύησιν μνήμασι θαυμαστοῖς κατεκόσμει. — Cf. *In Psalm.* CIX, 4, *P. G.*, XXIII, 1344. — Pour Eusèbe, Θεοτόκος n'est pas une simple épithète, mais proprement une appellation de Marie.

Un des griefs de l'empereur JULIEN l'apostat († 363), contre les chrétiens, était qu'ils avaient toujours ce nom à la bouche. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contra Iulianum*, l. VIII, *P. G.*, LXXVI, 924 D : Ἀλλ' εἰ Θεός, φησιν Ἰουλιανός, ἐκ Θεοῦ καθ' ὑμᾶς ὁ Λόγος ἐστί, καὶ τῆς οὐσίας ἐξέφυ τοῦ Πατρός, Θεοτόκον ὑμεῖς ἀνθ' ὅτου τὴν Παρθένον εἶναί φατε; Πῶς γὰρ ἂν τέκοι Θεὸν ἄνθρωπος οὖσα καθ' ἡμᾶς; Saint BASILE († 368), *Hom. in sanctam Christi generationem*, III, *P. G.*, XXXI, 1468 B.

Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE († 389), *Or.* XXXIX, 4, *P. G.*, 80 A; *Ep. Ad Cledonium*, *P. G.*, XXXVII, 177 C : Εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστι τῆς θεότητος. Le même docteur n'est pas moins expressif dans ses poésies. Il montre Dieu conçu et naissant de la Vierge. *Carmina theologica*, I, X, *De Incarnatione, adversus Apollinarium*, vv. 21-24, 49 :

Ἐν γὰρ ἁγνῇ παρθένῳ
Κυΐσκεταί τε καὶ προέρχεται Θεός.
Ὅλος Θεός τε καὶ βροτός, σώζων μ' ὅλον,
Υἱὸς νοούμενός τε καὶ ὁρώμενος.
. . . .
Τίς ἡ Θεοῦ γέννησις ἐκ τῆς Παρθένου;

Saint GRÉGOIRE DE NYSSE († 394), *In Christi resurrectionem Or.* II, *P. G.*, XLVI, 648 B; *Or.* V, *In Christi resurrectionem*, *P. G.*, XLVI, 688 C :

De même que Marie, mère de Dieu, vierge étrangère à l'hymen, sans le dénouement de la douleur, par la volonté de Dieu et la grâce de l'Esprit, mit au monde le Créateur des siècles, Dieu Verbe de Dieu ; ainsi la terre, de son propre sein, comme dénouement des douleurs de mort, rendit sur l'ordre (divin) le maître des Juifs : car elle ne pouvait retenir ce corps devenu véhicule d'immortalité.

Ep. III, *P. G.*, XLVI, 1024 A, non content d'approuver le mot θεοτόκος, Grégoire réprouve le mot ἀνθρωποτόκος, employé par certains novateurs : Μὴ τὴν ἁγίαν Παρθένον τὴν θεοτόκον ἐτόλμησέ τις ἡμῶν καὶ ἀνθρωποτόκον εἰπεῖν, ὅπερ ἀκούομέν τινας ἐξ αὐτῶν ἀφειδῶς λέγειν;

Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cateches.*, X, 19 (en 348), *P. G.*, XXXIII, 685 A.

Dès lors, on comprend saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, au temps du concile d'Ephèse, écrivant à ACACE DE BÉRÉE, *Ep.* XIV, *P. G.*, LXXVII, 97 A B :

Que ferons-nous, frappés d'anathème dans l'Eglise orthodoxe avec les saints Pères ? Car je trouve dans leurs écrits que l'évêque d'illustre mémoire, Athanase, a souvent appelé Marie mère de Dieu ; de même notre bienheureux père Théophile, et beaucoup d'autres saints évêques de ces temps-là ; Basile, Grégoire, et aussi le bienheureux Atticus. Aucun, dis-je, des Pères orthodoxes n'a craint de l'appeler mère de Dieu, puisqu'en vérité l'Emmanuel est Dieu. Ainsi les saints Pères qui sont devant Dieu, sont anathème, et avec eux tous ceux qui suivent la doctrine de vérité.

Parmi les cinq noms mentionnés dans cette lettre, figurent deux patriarches d'Alexandrie (ATHANASE et THÉOPHILE), et deux patriarches de Constantinople (GRÉGOIRE et ATTICUS). Le cinquième est un docteur de l'Eglise, saint BASILE DE CÉSARÉE.

ANTIOCHUS (évêque) DE PTOLÉMAÏS († 408) cité par par saint Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide ad reginas*, X, *P. G.*, LXXVI, 1213 C.

AMMON (évêque) D'ANDRINOPLE, cité par saint Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide ad reginas*, X, *P. G.*, LXXVI, 1213 D.

Saint Cyrille mentionne, *ibid.*, d'autres Pères

orientaux qui professent la même doctrine, s'ils n'usent pas des mêmes termes.

Nommons encore saint Proclus (év. de Cyzique ; mort en 446 év. de Constantinople), défenseur du Θεοτόκος contre Nestorius avant le concile d'Ephèse. Voir *P. G.*, LXV, 681 A.

Théodote d'Ancyre, *Homilia lecta in synodo, Cyrillo praesente*, ii. iii. *P. G.*, LXXVII, 1372.

Tous ces auteurs — parmi lesquels il n'y a pas seulement des prêtres ou des évêques, mais un catéchumène (l'empereur Constantin) et un païen (l'empereur Julien) —, témoignent pour l'Eglise grecque du ive siècle et du ve siècle commençant.

Saint Ephrem (✝ vers 373) témoigne pour l'Eglise de Syrie. Parmi ses innombrables prières à la Vierge, l'une commence : Παρθένε δέσποινα Θεοτόκε κεχαριτωμένη, *Opp. graeca*, ed. Romæ, t. III, p. 524 ; quatre autres commencent : Παρθένε δέσποινα Θεοτόκε, ibid., p. 526.543. 548. 551 ; c'est pour lui une formule stéréotypée. Voir encore *Hymni et sermones*, ed. Lamy, t. II, 608, etc.

L'Occident latin s'est laissé devancer par l'Orient pour la mise en formule du dogme de la maternité divine. Pourtant, dès avant la fin du iie siècle, on lit chez Tertullien, *Apologeticum*, xxi : *Iste igitur Dei radius.., delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus, nascitur homo Deo mixtus.*

Saint Hilaire de Poitiers (✝ 367), *De Trinitate*, II, xxv, *P. L.*, X, 66 C : *Inenarrabilis a Deo originis unus unigenitus Deus, in corpusculi humani formam sanctae Virginis utero insertus, accrescit.*

Saint Ambroise de Milan (✝ 397), *De virginibus*, II, ii, 7, *P. L.*, XVI, 209 A : *Quid nobilius Dei matre? Quid splendidius ea quam Splendor elegit?* — *Ibid.*, II, ii, 13, 210 C : *Quamvis mater Domini, discere tamen praecepta Domini desiderabat; et quae Deum genuerat, Deum tamen scire cupiebat.* — *De virginitate*, xi, 65, *P. L.*, XVI, 282 C : *Maria... virgo concepit, virgo peperit... Dei Filium.* — *In Lucam*, l. II, xxv, *P. L.*, XV, 1561 C : *Mater Domini Verbo feta, Deo plena est.*

Au Concile romain qui prépara la condamnation de Nestorius, on entendit le pape saint Célestin réciter cette strophe de saint Ambroise, empruntée à un hymne pour la fête de la Nativité :

Veni, Redemptor gentium,
Ostende partum virginis :
Miretur omne saeculum.
Talis decet partus Deum.

Mansi, t. IV, 550 D.

Saint Paulin de Nole, *Poema* xxv, 154, *P. L.*, LXI, 636, célèbre la maternité de Marie

Quae genuit salva virginitate Deum.

Et encore, *ibid.*, 160, le mystère

Quo Deus assumpsit virgine matre hominem.

On ne lit chez saint Jérôme (✝ 420) ni l'appellation *Mater Dei* ni *Deipara;* Marie est habituellement *Mater Domini*, ainsi *Epp.* xxii, 19. 38; xxxix, 6; xlvi, 2; cxvii, 4, *P. L.*, XXII, 406, 422, 472, 484, 1199; *De perpetua virginitate B. Mariae*, xiv, *P. L.*, XXIII, 196 C; *Adv. Iovinianum*, I, xxxi, *P. L.*, XXIII, 254 A; *Dial. adv. Pelagianos*, I, xvi, *P. L.*, XXIII, 510 D; *In Ionam*, iii, 6 sqq., *P. L.*, XXV, 1142 B; *In Agg.*, ii, 13, *P. L.*, XXV, 1399 C; *Anecd. Mar.*, II, 414; on rencontre *Mater Domini Salvatoris*, *Ep.* cxx, 4, *P. L.*, XXII, 988; *Mater Salvatoris*, *De perp. virginitate*, VIII, *P. L.*, XXIII, 192 A; *Anecd. Mar.*, III, 88; une fois *Mater Virginis nostri virgo perpetua*, *Ep.* xlviii, 21, *P. L.*, XXII, 510. Par ailleurs, saint Jérôme insiste beaucoup sur l'unité de personne en Jésus Christ et prélude à la définition d'Ephèse. Ainsi, *In Tit.*, ii, 12 sqq., *P. L.*, XXVI, 587 A : *Neque vero alium Iesum Christum, alium Verbum dicimus, ut nova haeresis calumniatur; sed eundem et ante saecula et post saecula et ante mundum et post Mariam, immo ex Maria, magnum Deum appellamus Salvatorem nostrum Iesum Christum. In Gal.*, i, 1, *P. L.*, XXVI, 313 A : *Non quod alius Deus sit et homo; sed qui Deus semper erat, homo ob nostram salutem esse dignatus est;* voir encore *In Zach.*, iii, 1 sqq., *P. L.*, XXV, 1436 C; *In Matt.*, xxviii, 2. 3, *P. L.*, XXVI, 216 B. Il ne craint pas d'écrire, *In Is.*, vii, 15, *P. L.*, XXIV, 110 A : *Non mireris ad rei novitatem, si virgo Deum pariat*, affirmant par ces trois mots la maternité divine avec la maternité virginale. — Voir J. Niessen, *Die Mariologie des hl. Hieronymus*, p. 155.

Saint Augustin (✝ 430) n'emploie pas non plus le mot *Deipara*, mais il en donne maintes fois le commentaire. Citons un seul exemple, *Serm.*, ccxci (*In natali Ioannis Baptistae*, v), 6, *P. L.*, XXXVIII, 1319 : *Quid es, quae postea paritura es? Unde meruisti? Unde hoc accepisti? Unde fiet in te qui fecit te? Unde, inquam, tibi hoc tantum bonum? Virgo es, sancta es, votum vovisti; sed multum quod meruisti, imo vero multum quod accepisti. Nam unde hoc meruisti? Fit in te qui fecit te, fit in te per quem facta es; immo vero per quem factum est caelum et terra, per quem facta sunt omnia, fit in te Verbum Dei caro, accipiendo carnem, non amittendo divinitatem. Et Verbum iungitur carni, et Verbum copulatur carni; et huius tanti coniugii thalamus uterus tuus...* — Au commencement du ve siècle, la Gaule avait vu poindre l'hérésie christologique destinée à refleurir en Orient avec Nestorius : un moine nommé Leporius, après avoir professé cette erreur, la rétracta devant plusieurs évêques d'Afrique, au nombre desquels figure saint Augustin. Nous possédons sa rétractation, contresignée par l'évêque d'Hippone; on y lit, *Libellus emendationis*, iii, *P. L.*, XXXI, 1224 B : *Ergo confitemur Dominum ac Deum nostrum Iesum Christum, unicum Filium Dei, qui ante saecula natus ex Patre est, novissimo tempore de Spiritu sancto et Maria semper virgine factum hominem Deum natum...*

Ce dépouillement de la tradition patristique antérieure au concile d'Ephèse ne prétend pas être complet; il ne porte d'ailleurs que sur les débris qui nous ont été conservés, non sur tous les écrits des Pères de ces premiers siècles. Mais déjà il nous donne le droit d'affirmer, contre la prétention de Nestorius, que dès lors la littérature du Θεοτόκος était immense. Et il explique la condamnation de l'hérésiarque.

L'attention de Rome avait été mise en éveil par certains écrits anonymes, qui circulaient sous le manteau et qu'on soupçonnait venir de Constantinople. L'unité de personne dans le Christ y était méconnue. Au cours de l'année 429, le pape Célestin et les évêques d'Italie, profondément scandalisés, en écrivirent à Cyrille patriarche d'Alexandrie. Vers le même temps, Nestorius entrait en correspondance avec le Saint Siège au sujet d'une autre controverse qui intéressait l'Orient et l'Occident. Depuis la condamnation du pélagianime par le pape Zosime (418), les chefs de cette secte avaient trouvé un refuge à Constantinople. Ils avaient cherché à s'appuyer sur l'empereur et sondèrent le nouveau patriarche. A cette occasion, Nestorius écrivit donc au pape Célestin. En même temps, il le mit au courant des discussions soulevées, autour du Θεοτόκος. Ne recevant pas de réponse, il écrivit d'autres lettres encore, en y joignant le texte de ses homélies.

D'autre part, Alexandrie était en pleine effervescence. Là aussi, des écrits nestoriens avaient circulé; ils avaient même troublé dans leur solitude les

moines du désert, hommes de foi vive et de théologie plutôt courte. Le patriarche Cyrille ne put se dispenser d'intervenir. Il exposa la doctrine catholique sur la personne du Christ, dans son homélie pascale de l'année 429; il y revint dans une lettre adressée aux moines d'Egypte. Dans ces documents, le nom de Nestorius n'est pas prononcé, mais sa doctrine est visée si clairement qu'il ne pouvait manquer de s'y reconnaître. Quand la lettre aux moines lui parvint, il éclata en invectives contre « l'Egyptien »; les représailles suivirent de près. Tandis que deux de ses amis entreprenaient de réfuter Cyrille par écrit, lui-même accueillait les plaintes de trois clercs alexandrins condamnés par leur évêque pour des fautes graves, et manifestait l'intention d'évoquer leur cause à sa barre, comme évêque de la ville impériale. Cyrille crut le moment venu d'adresser directement des remontrances à Nestorius; il le somma de mettre fin, par l'acceptation loyale du Θεοτόκος, à un scandale qui troublait toute l'Eglise; Nestorius écarta la question par quelques lignes dédaigneuses. Cyrille revint à la charge dans une épître dogmatique. Nestorius répondit sèchement par l'exposition de sa propre doctrine, et engagea le patriarche d'Alexandrie à s'occuper de ses affaires. Il n'y avait rien à gagner avec cet homme opiniâtre : Cyrille se tourna vers Rome.

A cette date — printemps 430 — Rome voyait clair dans la pensée de Nestorius. Le pape avait eu tout le temps de faire traduire en latin les pièces venues de Constantinople; sa conviction fut encore affermie par le supplément d'information que le diacre Posidonius lui apporta d'Alexandrie. Au mois d'août, un synode se réunit à Rome; l'enseignement de Nestorius fut condamné, non pas, comme il devait s'en plaindre plus tard, sur le témoignage de ses ennemis, mais sur un vaste dossier dont lui-même avait fourni la très grande part.

Nous n'avons pas les actes de ce synode, mais ses conclusions nous sont connues par quatre lettres pontificales datées du 11 août 430 et notifiant à Nestorius lui-même, au clergé et au peuple de Constantinople, à Cyrille d'Alexandrie et à Jean d'Antioche, la sentence rendue. Mansi, t. IV, 1026 sqq.

La lettre adressée à Nestorius est sévère. Le pape rappelle la grande réputation acquise autrefois par le patriarche de Constantinople, et si malheureusement compromise par son blasphème; ses lettres pleines de bavardage et de tergiversations; l'opposition irréductible qui existe entre la foi catholique et ces lettres, par lesquelles il s'est condamné lui-même; il casse toutes les sentences portées par Nestorius contre ses opposants et lui enjoint, sous menace d'excommunication et de déposition, de rétracter ses erreurs dans les dix jours à dater de la notification qui lui sera faite par Cyrille d'Alexandrie, exécuteur de la sentence romaine.

Au clergé et au peuple de Constantinople, le pape dénonce la doctrine abominable de leur évêque, touchant la maternité de la Vierge et la divinité du Sauveur; doctrine certifiée par les lettres mêmes signées de Nestorius et par le rapport de Cyrille. A Cyrille, le pape décerne de grands éloges pour avoir découvert les pièges d'une prédication artificieuse; il lui communique l'autorité du Saint-Siège afin de procurer l'exécution rigoureuse du décret.

Ce ne fut pas par Cyrille d'Alexandrie que Nestorius reçut la première nouvelle du coup qui venait de l'atteindre. Une voix amie, celle de Jean, patriarche d'Antioche, lui apporta, au cours des mois d'automne, un avertissement et des conseils salutaires. Jean pressait son ami de mettre fin au trouble excité dans l'Eglise par ses attaques contre le Θεοτόκος; il lui rappelait l'exemple de Théodore de Mopsueste lui-même qui, dans une occasion moins solennelle, n'avait pas hésité à rétracter publiquement une parole prononcée en chaire, plutôt que de scandaliser les fidèles; il lui représentait que ce mot de Θεοτόκος n'avait jamais été rejeté par les docteurs de l'Eglise; que plusieurs, parmi les plus grands, l'avaient employé; qu'il traduisait une vérité admise par tous les chrétiens, à savoir la divinité du Fils de la Vierge : et qu'à prendre ombrage du mot on risquait de paraître nier la chose.

Cette lettre est fort intéressante, parce qu'elle montre que le patriarche d'Antioche ne partageait pas tous les préjugés de l'école antiochienne et qu'à cette date au moins, il fut le bon génie de Nestorius. D'ailleurs il ne parlait pas seulement en son nom personnel, mais au nom de plusieurs évêques alors réunis dans sa ville épiscopale; dans la liste de ces évêques, nous relevons un nom illustre, celui de Théodoret, évêque de Cyr, destiné à un rôle de premier plan dans la suite du conflit nestorien.

Rome, Alexandrie, Antioche, se prononçaient d'une seule voix en faveur de la doctrine rejetée par Nestorius. Que va faire le patriarche de Constantinople?

Sa réponse à Jean d'Antioche est fort courtoise. Il remercie son ami de ses témoignages d'affection et le félicite de son zèle pour la paix de l'Eglise. Il déclare n'être pas l'adversaire irréductible du mot Θεοτόκος, mais avoir voulu prévenir les dangers que ce mot présente, car il a besoin d'explication : on peut trop aisément lui donner un sens arien ou apollinariste. Au reste, que le patriarche d'Antioche se rassure : toutes les explications désirables seront fournies dans le concile qui se prépare et qui mettra un frein à la présomption coutumière des Egyptiens. En post-scriptum, Nestorius se vante d'avoir rallié à sa cause le clergé, le peuple et la cour.

Voilà donc le grand mot lâché : au lieu de capituler devant la sentence romaine, Nestorius prépare un concile. A la coalition des trois grands patriarcats, Rome, Alexandrie, Antioche, il rêve d'opposer une réunion plénière de l'épiscopat et, à cet effet, s'est emparé de l'esprit de l'empereur. Le 19 novembre, une circulaire impériale avait été lancée pour enjoindre à tous les métropolitains de l'empire de se trouver à Ephèse avec quelques-uns de leurs suffragants les plus distingués, pour la Pentecôte de l'année suivante.

Entre temps, Cyrille d'Alexandrie préparait l'accomplissement de la mission qui lui avait été confiée par le pape. Il avait voulu agir de concert avec l'épiscopat égyptien, et un synode s'était assemblé à Alexandrie pour arrêter les termes de l'ultimatum qui devait être adressé à Nestorius. Une lettre fut rédigée, qui fait vivement ressortir l'unité de personne dans le Christ, à l'encontre de la conception nestorienne. Elle se termine par douze anathématismes, dont voici le premier : *Si quelqu'un refuse d'admettre que l'Emmanuel est vraiment Dieu, et conséquemment la sainte Vierge mère de Dieu, comme ayant engendré selon la chair le Verbe de Dieu fait chair, qu'il soit anathème.* Le 3 novembre 430, cette pièce fut signée par tous les évêques réunis autour de Cyrille.

Trente-trois jours après la clôture du concile d'Alexandrie, le 6 décembre, parvinrent à Constantinople les députés alexandrins chargés de remettre à Nestorius la formule qu'il devait souscrire dans un délai de dix jours, s'il voulait rester en communion avec l'Eglise romaine et le reste de la chrétienté. Mais il y avait déjà dix-sept jours que les courriers impériaux portaient sous tous les cieux l'ordre de convocation du concile, et Nestorius triomphait.

Etrange époque, en vérité, que celle où un César

s'attribuait l'initiative des réunions conciliaires. Ce spectacle, si éloigné de nos mœurs, n'était pas entièrement nouveau. Cent ans plus tôt, on avait entendu Constantin — simple catéchumène — afficher naïvement la prétention d'être l'évêque du dehors, et son ingérence dans les matières de foi avait cruellement éprouvé l'Eglise; son fils Constance, pris dans les filets de l'arianisme, ne se souvint que trop des exemples paternels. L'histoire byzantine présente, à chaque page, de tels empiétements. Celui que venait de commettre Théodose II, et qui mettait le pape en présence d'un fait accompli, devait tromper l'espérance du patriarche de Constantinople, qui l'avait provoqué. Mais dans le premier enivrement de sa victoire, Nestorius ne gardait aucun ménagement. Loin de souscrire aux anathématismes des Alexandrins, il leur opposait douze contre-anathématismes; voici le premier : *Si quelqu'un dit que l'Emmanuel est Dieu Verbe, au lieu de dire qu'il est Dieu avec nous, qu'il a habité une nature conforme à la nôtre, en s'unissant à notre chair qu'il a prise de la Vierge Marie; s'il appelle la Sainte Vierge Mère du Dieu Verbe et non Mère de l'Emmanuel; s'il prétend que le Dieu Verbe lui-même fut changé en la chair qu'il prit pour manifester sa divinité en acceptant la condition d'homme, qu'il soit anathème.*

Cet énoncé, où la doctrine catholique est confondue avec l'hérésie apollinariste, offre un bon spécimen de la tactique où allait se renfermer l'hérésie.

Cependant le concile s'assemblait à Ephèse, comme sur un terrain neutre entre Constantinople et Alexandrie. Si la désignation du lieu est imputable à Nestorius, le geste ne manquait pas de hardiesse, car la métropole d'Asie Mineure était célèbre dans tout l'Orient pour sa dévotion à Marie, et il résulte du témoignage de saint Cyrille, *Ep.*, xxiv, *P. G.*, LXXVII, 137B, que la grande église, où allaient siéger les Pères, était justement placée sous le vocable de la Mère de Dieu : c'est même l'exemple le plus ancien, le seul que nous connaissions à cette date, d'un tel vocable. Il y avait là une apparence de défi.

A la date fixée, c'est-à-dire à la Pentecôte, 7 juin 431, Nestorius était là, avec seize évêques de son patriarcat et une escorte aux ordres du comte Irénée. Cyrille y était aussi, avec cinquante suffragants et une troupe de marins et de moines. Memnon, évêque d'Ephèse, avait déjà réuni quarante suffragants, plus douze évêques de Pamphylie. D'autres métropolitains se firent attendre : Juvénal de Jérusalem et Flavien de Thessalonique arrivèrent après quelques jours. Jean d'Antioche et ses « Orientaux » manquaient encore; mais par une lettre très cordiale, adressée au patriarche d'Alexandrie et reçue un peu plus tard, Jean s'annonçait pour le cinquième ou sixième jour. Cyrille redoutait manifestement l'influence de Jean d'Antioche, favorable à la personne de Nestorius. Après l'avoir attendu quinze jours, comme il le déclare dans une lettre aux clercs de Constantinople, fort des droits que lui conférait l'investiture du Saint-Siège, il décida de passer outre. Le concile s'ouvrit le 22 juin, malgré la protestation formulée la veille par soixante-huit évêques, notamment par Théodoret de Cyr, Alexandre d'Apamée, Alexandre d'Hiérapolis, et malgré l'opposition du commissaire impérial, comte Candidien. Entre Cyrille d'Alexandrie et Nestorius, qui s'anathématisaient réciproquement, ce tiers parti avait escompté la médiation de Jean d'Antioche. Mais Cyrille entendait bien ne céder à personne la présidence du concile. Quant à Nestorius, il se tenait enfermé dans sa maison, sous la garde de soldats impériaux. Trois sommations lui furent faites inutilement; alors le concile aborda l'examen de la question dogmatique. Lecture fut donnée du symbole de Nicée, puis des dernières lettres échangées entre Cyrille et Nestorius; tous les Pères présents anathématisèrent la doctrine du patriarche de Constantinople. Après avoir entendu encore la lettre du pape Célestin à Nestorius, notifiant la sentence du concile romain, puis la lettre synodale d'Alexandrie, notifiant les douze anathématismes, le concile formula sa sentence en ces termes (Mansi, t. IV, 1212CD) :

Etant donné qu'en outre de tous les faits qui lui sont reprochés l'impie Nestorius n'a pas voulu obéir à notre citation et n'a pas reçu les saints et pieux évêques que nous lui avions envoyés, nous avons dû procéder à l'examen de ses actes impies. Nous l'avons pris en flagrant délit par ses lettres, par ses autres écrits, enfin par les propos qu'il a tenus récemment dans cette métropole et qui nous ont été certifiés, d'opinions et d'enseignements impies. C'est pourquoi, pressés par les canons et par la lettre de notre saint père et collègue Célestin, évêque de l'Eglise romaine, nous avons dû, après beaucoup de larmes, prononcer contre lui cette triste sentence : Le Seigneur Jésus-Christ, qu'il a blasphémé, », par ce saint synode, déclaré Nestorius exclu de la dignité épiscopale et de toute communion sacerdotale.

Cette pièce recueillit plus de deux cents signatures; notification fut faite à Nestorius le surlendemain. Cyrille put écrire à son peuple d'Alexandrie (*Ep.*, xxiv, *P. G.*, LXXVII, 137) : « Nous étions réunis environ deux cents évêques. Tout le peuple de la ville demeura en suspens du matin au soir, attendant le jugement du saint synode. Quand on apprit que le malheureux avait été déposé, tous d'une seule voix commencèrent à féliciter le saint synode et à glorifier Dieu pour la chute de l'ennemi de la foi. A notre sortie de l'église, on nous reconduisit avec des flambeaux jusqu'à nos demeures. C'était le soir; toute la ville se réjouit et illumina; des femmes marchaient devant nous avec des cassolettes d'encens. A ceux qui blasphèment son nom, le Seigneur a montré sa toute-puissance... »

Cependant le comte Candidien avait immédiatement protesté au nom de l'empereur contre la sentence rendue. En même temps que le concile faisait parvenir à la cour une relation des faits, Nestorius écrivait de son côté, et recueillait les signatures de ses adhérents.

Quatre ou cinq jours après l'événement, Jean d'Antioche et ses évêques orientaux firent enfin leur entrée dans Ephèse. Avec l'appui des comtes Candidien et Irénée, les nouveaux venus et quelques-uns de ceux qui avaient protesté contre l'ouverture du concile se réunirent dans une maison privée; leur conciliabule, qui comptait quarante-trois évêques, déclara déchus de l'épiscopat Cyrille d'Alexandrie et Memnon d'Ephèse, et les excommunia avec tous leurs adhérents, comme hérétiques ariens ou apollinaristes. Mansi, t. IV, 1268-1269.

Ce coup de théâtre compromettait l'œuvre du concile, et la confusion fut portée au comble par un message de Théodose II, frappant de nullité tout ce qui s'était fait jusqu'à ce jour et interdisant aux Pères de se séparer avant qu'une enquête eût été accomplie par les officiers impériaux. — Mais la lumière allait venir de Rome.

Vers le même temps parvinrent à Ephèse les trois légats représentant le pape Célestin. Ils étaient porteurs d'une lettre pontificale qui réglait expressément la procédure du concile et mettait à néant les prétentions de Nestorius. Le 10 et le 11 juillet, deux sessions furent tenues par la partie saine du concile dans la maison de Memnon, archevêque d'Ephèse. Les légats remirent la lettre pontificale et demandèrent communication des actes de la session tenue

le 22 juin, afin de les ratifier. Le sentiment de l'Eglise s'affirmait de plus en plus; il s'imposa même à Théodose II. Tandis que la plupart des dissidents se ralliaient à l'orthodoxie, Nestorius allait cacher au monastère d'Euprépios près d'Antioche, et plus tard à l'Oasis d'Egypte, son dépit et son obstination irréductible.

En résumé, l'accusation de nouveauté, formulée par Nestorius contre le dogme de la maternité divine, est réfutée par le témoignage de la tradition, surtout de la tradition grecque, et très particulièrement des Pères alexandrins et des Pères cappadociens. D'ailleurs les démentis lui vinrent de partout: non seulement d'Alexandrie et de Rome, où saint Cyrille et le pape saint Célestin marchaient d'accord, mais d'Asie même, où les amis de Nestorius reconnurent les lacunes de sa science, et de Gaule, où Cassien éleva la voix contre lui, et d'Afrique où, à défaut de saint Augustin, mort depuis un an, Capreolus, évêque de Carthage, affirma la foi de cette Eglise.

Jean d'Antioche, principal soutien de Nestorius à Ephèse, lui avait écrit pour le détourner de faire opposition à un titre dont aucun auteur ecclésiastique n'a pris ombrage. *Ep. ad Nestorium*, 4, *P. G.*, LXXVII, 1456 A : Τοῦτο γάρ τὸ ὄνομα οὐδεὶς τῶν ἐκκλησιαστικῶν διδασκάλων παρῄτηται.

Alexandre d'Hiérapolis, fervent admirateur de Nestorius, et en pleine révolte contre la sentence prononcée à Ephèse, écrit à Théodoret (ap. Mansi, t. V, 875 B): Assurément, s'il ne s'agissait que de dire, en style de panégyrique, *Mère de Dieu*, comme on dit : *Juifs déicides*, il n'y aurait pas lieu de s'en offusquer : ce sont là formules consacrées par l'usage et qui ne tirent pas à conséquence... — Donc Alexandre proteste contre la sentence rendue, mais il avoue que l'usage plaide en sa faveur.

Théodoret de Cyr, l'une des meilleures têtes de l'école antiochienne, rallié, non sans peine, à la sentence d'Ephèse, juge que le principe de l'erreur de Nestorius fut son opposition à un titre que l'enseignement catholique, appuyé sur la tradition des Apôtres, a de tout temps accordé à Marie. *Haereticarum fabularum compendium*, IV, xii, *P. G.*, LXXXIII, 436 A : Γίνεται δὲ αὐτῷ πρῶτον τῆς καινοτομίας ἐγχείρημα, τὸ μὴ δεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον, τὴν τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον τεκοῦσαν, ἐξ αὐτῆς σάρκα λαβόντα, Θεοτόκον ὁμολογεῖν, Χριστοτόκον δὲ μόνον τῶν πάλαι καὶ πρόπαλαι τῆς ὀρθοδόξου πίστεως κηρύκων κατὰ τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν Θεοτόκον διδαξάντων ὀνομάζειν καὶ πιστεύειν τὴν τοῦ Κυρίου μητέρα.

Les Eglises d'Extrême-Orient ne demandaient qu'à se rallier à la foi d'Ephèse.

Rabulas, évêque d'Edesse († 435) (cité par Lagrange, *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 224, Paris, 1915), chantait dans un hymne :

Salut, parfaitement sainte, mère de Dieu, Marie! trésor glorieux et précieux de toute la terre! lumière étincelante et brillante, asile de l'incompréhensible, temple très pur du Créateur de l'Univers. Salut! par toi nous avons connu Celui qui porte le péché du monde et le sauve.

L'hérésie n'en essaya pas moins de compromettre le métropolitain d'Edesse avec l'opposition au concile d'Ephèse, et son nom a figuré au bas de deux lettres écrites par les dissidents que présidait Jean d'Antioche. Il est possible que Rabulas n'ait pas vu, de prime abord, très clair, dans les intrigues nouées alentour du concile ; mais son attachement à la doctrine de Cyrille et son aversion pour celle de Nestorius ne font aucun doute ; il s'en est expliqué avec toute la clarté possible, avant et après l'événement. Voir Lagrange, *ibid.*, p. 213 sqq. Il écrivait à André de Samosate :

Je frémis, rien qu'à rapporter les blasphèmes que Nestorius osait proférer : « La bienheureuse Marie n'est pas la Mère de Dieu; elle n'a engendré que l'homme; car, si Marie est la mère du Fils, Elisabeth sera la mère de l'Esprit saint. » Il osa dire que le Fils avait habité en Jésus comme l'Esprit en Jean. C'était le serviteur né de la femme qui avait souffert selon sa nature, et le Fils habitant en lui faisait des miracles.

Non content de redire en toute occasion : « Marie la sainte est vraiment mère de Dieu », Rabulas assembla un concile pour condamner, outre Nestorius, Théodore de Mopsueste, le vrai père de l'hérésie nestorienne, et affirmer avec éclat la foi de l'Eglise de Syrie.

Au viiie siècle, saint Jean Damascène prend encore la peine de repousser toute assimilation entre le culte de Marie et celui de la *mère des dieux*, dont les fêtes orgiastiques n'étaient pas oubliées en Orient. *Hom.* ii *in dormitionem B. Virginis Mariae*, 15, *P. G.*, XCVI, 742 C. De cette allusion rétrospective à une controverse éteinte, il ne faudrait pas conclure que l'Eglise de Syrie hésitât encore sur l'appellation de *Mère de Dieu*.

Citons encore : Cassien, *De Incarnatione Christi contra Nestorium haereticum*, II, ii, *P. L.*, L, 31 : *Dicis itaque, quisquis es ille haeretice, qui Deum ex virgine natum negas, Mariam matrem Domini nostri Iesu Christi* Θεοτόκον, *i. e. Matrem Dei, appellari non posse, sed* Χριστοτόκον, *h. e. Christi tantum, matrem, non Dei : nemo enim, inquis, antiquiorem se parit*... II, v, 43 B : *A Deo... necesse est gratiam datam non neges. Deus ergo est qui dedit, data autem est per Dominum nostrum Iesum Christum; ergo Dominus Iesus Christus Deus. Si autem est ille, utique ut est, Deus, ergo illa quae Deum peperit Theotocos, i. e. Dei genitrix...*, IV, ii, 77 B : *Vides ergo quod non solum, inquam, antiquiorem se Maria peperit, non solum, inquam, antiquiorem se, sed auctorem sui.*

Capreolus, év. de Carthage († 431), *Epistola* ii, *seu Rescriptum ad Vitalem et Constantium, de una Christi veri Dei et hominis persona, contra recens damnatam haeresim Nestorii*, *P. L.*, LIII, 849-858.

Le mot *Deipara* se lit chez Marius Mercator, traduisant Nestorius, *Serm.*, v, 2, *P. L.*, XLVIII, 786 A.

Saint Cyrille d'Alexandrie, qui eut le rôle principal dans la lutte pour le triomphe du Θεοτόκος, avait, dès le principe, formulé la doctrine dans le premier anathématisme qu'il opposait à Nestorius : l'Emmanuel est Dieu, donc la Vierge sa mère est mère de Dieu; D. B., 113 (73) :

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ ὁμολογεῖ Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον..., ἀνάθεμα ἔστω.

Le 10e anathématisme s'attaque à la racine même de l'erreur nestorienne, en affirmant que le fils de la femme est le Dieu Verbe en personne. Denzinger-Bannwart, 122 (82).

Nous ne pouvons que mentionner les principaux ouvrages où Cyrille développe et défend cette doctrine : *Adversus Nestorium; Dialogus cum Nestorio; Quod Virgo sit Deipara; Explicatio* XII *capitum Ephesi pronuntiata; Apologeticus pro* XII *capitibus; Apologeticus contra Theodoretum; De recta fide, ad Theodosium; De recta fide, ad reginas.* On les trouvera réunis, *P. G.*, t. LXXVI. La correspondance éditée au t. LXXVII jette une lumière précieuse sur la controverse. Voir en outre Mansi, *Concilia*, t. V. Quant aux doctrines de l'école antiochienne et aux causes de l'opposition qu'elle fit au dogme d'Ephèse, voir le mémoire de J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, dans *Revue d'Hist. ecclésiastique* (Louvain), 1906, p. 505-542.

2° Virginité perpétuelle

La croyance à la virginité perpétuelle de Marie renferme, outre la croyance à la conception virginale, sur laquelle nous ne reviendrons pas, deux affirmations distinctes : 1° Pas plus après qu'avant la naissance de Jésus, Marie n'a connu d'époux (virginité *post partum*); 2° La naissance de Jésus, aussi bien que sa conception, fut miraculeuse : il vint au jour sans détriment pour l'intégrité virginale du corps de sa mère (virginité *in partu*).

1° Sur la virginité *post partum*, le sens chrétien a rarement hésité. Une convenance impérieuse veut que le corps consacré par l'Incarnation du Verbe soit demeuré à tout jamais un temple inviolé. On a vu ci-dessus les difficultés, plus ou moins spécieuses, fondées sur l'Evangile (*Matt.*, XII, 46-50 et parall., XIII, 54-57 et parall.); difficultés largement discutées dans l'article FRÈRES DU SEIGNEUR. Ces difficultés n'ont pas troublé la foi des premiers siècles chrétiens à la virginité de Marie *post partum*. Si TERTULLIEN paraît affirmer qu'après la naissance de Jésus Marie connut un époux (*De monogamia*, VIII : *Semel nuptura post partum*; cf. *De virginibus velandis* VI; IV *Adv. Marcionem*, XIX; *De carne Christi*, VII; et notre *Théologie de Tertullien*, p. 196-197), son affirmation n'a pas trouvé d'écho. ORIGÈNE mentionne (*In Luc.*, *Hom.* VII, trad. de saint Jérôme, *P. G.*, XIII, 1818 A) un auteur assez insensé pour avoir osé prétendre qu'après la naissance de Jésus Marie eut commerce avec Joseph : *In tantam quippe nescio quis prorupit insaniam ut assereret negatam fuisse Mariam a Salvatore, eo quod post nativitatem illius iuncta fuerit Ioseph; et locutus est quae quali mente dixerit, ipse noverit qui locutus est.* Dans cet auteur anonyme, qu'Origène flétrit entre les hérétiques, il faudrait reconnaître Tertullien, d'après le R. P. DURAND, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 233-234. Et de fait, on ne voit pas quel autre pourrait être visé. Au VIe siècle, l'assertion relative au commerce de Marie avec Joseph fut renouvelée par les Antidicomarianites en Orient, par Helvidius en Occident. Nous avons résumé ci-dessus la réponse faite par saint Epiphane aux Antidicomarianites, et la réponse beaucoup plus solide faite par saint Jérôme à Helvidius.

Ces docteurs n'ont fait que renouer la chaîne d'une tradition plus ancienne. Le titre de *toujours vierge*, ἀειπάρθενος, était déjà décerné à Marie par saint ATHANASE, *Or. II contra Arianos*, LXX, *P. G.*, XXVI, 296 B. On le retrouve chez un autre Alexandrin, DIDYME l'aveugle, *De Trinitate*, I, XXVII, *P. G.*, XXXIX, 404 C.

Dès l'année 390, un synode romain avait condamné l'erreur d'Helvidius, renouvelée par Jovinien et Bonose. Le pape saint SIRICE y revint dans une lettre adressée, en 392, à Anysius évêque de Thessalonique, D. B., 91 (1781). On y lit : *Merito vestram sanctitatem abhorruisse quod ex eodem utero virginali, ex quo secundum carnem Christus natus est, alius partus effusus sit.* Le nom de ἀειπάρθενος, déjà décerné à Marie par le symbole de saint Epiphane, D. B., 13, entrait dans l'enseignement catholique explicite. Il figure dans la lettre du pape JEAN II aux sénateurs de Constantinople (534), D. B., 202 (143); dans le 2e et le 6e anathème du Ve concile œcuménique (Constantinople, 553), D. B., 214-218 (173-177). Particulièrement solennelle est la déclaration du Concile de Latran sous MARTIN Ier (649), can. 3, D. B., 256 (204) : *Si quis secundum Sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam semperque virginem et immaculatam Mariam, utpote ipsum Deum Verbum... incorruptibiliter genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit.*

2° Beaucoup plus délicate est la question de la virginité *in partu*, car ici l'objet même de la croyance est miraculeux, et l'argumentation n'a de recours qu'à la foi. Il est clair que le rationaliste, incrédule au miracle de la conception virginale, repoussera au même titre, et même à plus fort titre, le miracle de l'enfantement virginal. Le rôle de l'apologiste consistera surtout à faire remarquer comment les deux miracles se tiennent et comment la croyance explicite au premier appelait la croyance au second.

Il devait se passer des siècles avant qu'on s'en avisât. La virginité *in partu* a été niée non seulement par Tertullien, mais peut-être par Origène. Nous avons largement cité en français le *De carne Christi* de TERTULLIEN; sur le point qui nous occupe, il se résume en quelques mots, XXIII : *Peperit quae peperit; et, si virgo concepit, in partu suo nupsit.* [Voir ci-dessus, col. 161-163]. Origène tient un langage assez semblable, *In Luc.*, *Hom.*, XIV, *P. G.*, XIII, 1834 A, quand il suppose que Marie était, comme toutes les mères en Israël, soumise à la loi de purification, et surtout quand il ajoute à la page suivante, 1836 : *Matris... Domini eo tempore vulva reserata est quo et partus editus.* On sait les tempéraments qu'il apporta ultérieurement à sa pensée, et l'hommage sans restriction qu'il a rendu à la pureté de Marie, supérieure à toute pureté. *In Matt.*, t. X, *P. G.*, XIII, 877 A; *In Lev.*, *Hom.*, VIII, 2, *P. G.*, XII, 493. Il reste que, dans l'Eglise du IIe et du IIIe siècle, la croyance à l'enfantement virginal n'était pas encore élevée au-dessus de toute discussion. Ci-dessus, 170-172.

C'est pour beaucoup de critiques rationalistes un fait avéré que la croyance à la virginité *in partu* pénétra dans l'Eglise au IIe siècle sous l'influence du docétisme, à qui appartiendrait la paternité de cette croyance et de cette idée. Diffuse dans plusieurs ouvrages protestants, cette théorie a été condensée par G. HERZOG en quelques pages de la *Revue d'Histoire et de la Littérature religieuses*, t. XII, 1907, p. 483-496. Elle revient à dire que, si l'on s'avisa de soustraire à la loi commune la naissance du Christ, c'est que l'on regardait l'humanité du Christ comme étrangère à la condition humaine.

Assurément, il est malheureux pour cette théorie que le premier adversaire du docétisme, parmi les Pères, soit aussi le premier à appeler l'attention sur le mystère de cet enfantement qui donna au monde un Sauveur, et à le mettre en parallèle avec le mystère de la conception du Christ et le mystère de sa mort. En effet, saint IGNACE D'ANTIOCHE ne s'est pas contenté d'affirmer, à l'encontre des docètes, que le Christ est *vraiment né de la Vierge* (*Ad Smyrn.*, I, 1); après avoir indiqué qu'il fut porté dans le sein virginal, il énumère, dans un même contexte, ces trois faits « qui échappèrent à la connaissance du prince de ce monde : la virginité de Marie, son enfantement, et la mort du Seigneur : trois mystères retentissants, accomplis dans le silence de Dieu » (*Ad Eph.*, XIX, 1). En présentant sur un même plan ces trois ouvrages merveilleux de la puissance divine, Ignace indique assez qu'il y voit des faits de même ordre. L'enfantement de Marie — ὁ τοκετὸς αὐτῆς — est merveilleux, au même titre que sa virginité et que la mort du Seigneur. Divers autres textes confirment ce parallélisme (*Ad Eph.*, XVIII, 2 : parallèle entre la *conception* et la naissance; *Ad Magn.*, XI, parallèle entre la naissance, la mort et la *résurrection*). Ce n'est pas chez Ignace que nous trouverons la naissance du Fils de Dieu assimilée purement et simplement à celle du commun des hommes. Par ailleurs, Ignace ne se lasse pas d'affirmer que le Christ a souffert vraiment et pas seulement en apparence, qu'il est vraiment homme comme nous. *Smyrn.*, IV,

2; VII, I. Sa croyance à la naissance virginale ne procède donc nullement d'une croyance incomplète au mystère de l'Incarnation.

Un demi-siècle plus tard, à Rome, saint JUSTIN commente la parole de Dieu au serpent (*Gen.*, III, 15), et développe le parallèle entre Ève et Marie. A la parole du serpent, Eve, encore vierge, conçoit et *enfante* un fruit de mort; à la parole de l'ange, Marie, vierge, conçoit et *enfante* un fruit de vie (*Dial. cum Tryphone*, c). Ailleurs, il insiste sur l'oracle d'Isaïe (*Is.*, VII, 14) et sur le mystère de cette génération inénarrable (*Is.*, LIII, 8). Nulle part on ne voit que la conception virginale en épuise le miracle; au contraire, il ramène assidûment cette expression « *né* de la Vierge », dont le sens plénier déborde évidemment la notion stricte de conception dans le sein d'une vierge.

Ces exemples montrent clairement que l'éclosion du docétisme ne fut pas la première apparition du merveilleux dans la christologie; elle n'en fut que la déformation. Saint Matthieu et saint Luc, en affirmant la conception virginale, avaient suffisamment orienté les pieuses méditations des fidèles vers un monde surnaturel où ils ne pouvaient manquer de rencontrer le mystère de la naissance du Christ; ils en raisonnèrent selon des analogies de foi qui, dans l'espèce, ne pouvaient être trompeuses.

C'est ce que fait saint IRÉNÉE, le premier théologien de l'Eglise, dans l'ordre des temps. G. HERZOG nous assure (p. 484) qu'Irénée soumit la naissance du Christ à la loi commune. Et il expédie ce témoignage en trois lignes, dans une note. Il faut y regarder de plus près.

Peut-on bien, sans en être impressionné, transcrire, d'après un homme tel qu'Irénée, cette formule *Adv. Haer.*, IV, XXXIII, 11, *P. G.*, VII, 1080 : *Filius Dei filius hominis purus pure puram aperiens vulvam?* Cela paraît difficile, car enfin ces mots *purus pure puram* forment un bloc homogène et malaisé à disjoindre. Surnaturel est l'enfant, d'après la pensée incontestable d'Irénée; surnaturelle sa conception dans le sein virginal; donc surnaturel aussi, sauf preuve évidente du contraire, le mode d'enfantement. Le sens très clair des adjectifs *purus, puram*, dicte l'interprétation de l'adverbe qu'ils encadrent. Ailleurs, saint Irénée affirme, entre l'Incarnation du Verbe d'une part, sa passion et sa résurrection d'entre les morts de l'autre, sa naissance de la vierge — τὴν ἐκ Παρθένου γέννησιν —. Ce sont là, pour lui, événements de même ordre. Et notez que cette affirmation se rencontre, non dans un développement oratoire quelconque, mais à la page la plus grave du traité *Contre les hérésies*, dans l'énumération solennelle des articles de notre foi. *Adv. Haer.*, I, x, 1, *P. G.*, VII, 549.

Il y a bien les mots *aperiens vulvam*, et c'est de quoi l'on s'autorise pour soutenir qu'Irénée a soumis la naissance du Christ à la loi commune. Mais peut-on bien faire fond sur ces mots, quand on sait que les Pères du Ve siècle, habitués à confesser de bouche et de cœur la virginité *in partu*, sur laquelle on ne discutait plus entre catholiques, ont coutume de citer ces mêmes mots de l'Ecriture sans aucun embarras, comme simple figure de style, innocente catachrèse, tout à fait indifférente à leur croyance? Quand, de plus, on voit saint Irénée, après saint Justin, commenter l'oracle de l'Emmanuel (*Is.*, VII, 14), en insistant, non pas seulement sur sa conception, mais sur sa *naissance* de la Vierge? *Adv. Haer.*, III, XXI, 4-6, *P. G.*, VII, 950-953 : *Eum qui ex Virgine natus est, Emmanuel... — Significante Spiritu sancto audire volentibus repromissionem quam repromisit Deus, de fructu ventris eius suscitare regem, impletam esse in Virginis, h. e. in Mariae partu. — Quoniam inopinata salus hominibus inciperet fieri, Deo adiuvante, inopinatus et partus Virginis fiebat, Deo dante signum hoc.* Même langage dans le Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, découvert dans une version arménienne et restitué de nos jours à Irénée, LIII-LIV, trad. BARTHOULOT, Paris, 1916. La loi de l'Exode, applicable aux mères en Israël, fondait sur l'existence d'une impureté légale l'obligation d'un rite purificatoire. Etait-ce bien le cas de tant appuyer sur la pureté transcendante de cet enfantement — *purus pure puram* — pour affirmer au mot suivant que Marie avait encouru la souillure commune? A tout le moins, une accumulation de mots si extraordinaire nous avertit qu'il y a là une question réservée, que le texte présente une nuance délicate, et qu'à y vouloir appliquer une exégèse brutale, nous le faus serons infailliblement. Ou l'adverbe *pure* ne signifie absolument rien, ou Irénée a voulu faire entendre que cette naissance ne ressemble pas à toutes les naissances.

Passons condamnation sur TERTULLIEN, mais en observant deux choses. La première est que, si Tertullien mena rude guerre contre le docétisme, Irénée avait déjà combattu la même hérésie avec une égale vigueur : il serait donc puéril de chercher dans une différence d'attitude à l'égard du docétisme la raison de leur divergence quant à la virginité *in partu*. Tertullien reprit, vingt ou trente ans après Irénée, la campagne contre la gnose valentinienne, sans la confondre un instant avec le catholicisme. En second lieu, quand Tertullien se prononça comme on sait contre la virginité *in partu*, il avait cessé d'appartenir à l'Eglise catholique. C'est la réponse de saint Jérôme à Helvidius, qui se réclamait de Tertullien : *De Tertulliano nihil quidem amplius dico, quam Ecclesiae hominem non fuisse.* On ne trouve pas trace de cette opinion dans ses écrits de la période orthodoxe. Mais, après comme avant sa défection, Tertullien réprouve aussi fermement qu'Irénée la chimère gnostique, d'après laquelle Jésus aurait passé par le sein de Marie non comme les autres enfants passent par le sein maternel, mais comme l'eau passe par un canal, sans lui rien prendre. Cette chimère va directement à nier la maternité humaine de Marie; et en cela consiste proprement la contribution du docétisme à la marialogie. — Voir IRÉNÉE, *Haer.*, III, XXII, 2; TERTULLIEN, *Apologeticum*, XXI; *Adv. Valentinianos*, XXVII; *De carne Christi*, XX; et notre *Théologie de Tertullien*, p. 194-196.

Jusqu'ici nous n'avons constaté — tant s'en faut — nulle trace de docétisme chez ces premiers témoins de la doctrine chrétienne sur Marie. Par contre, nous les avons vus, dans leurs écrits catholiques, s'arrêter devant le mystère de la naissance du Seigneur, pleins de respect et d'adoration. Mais il y a le *Protévangile de Jacques*. Dans cet apocryphe, qui sous sa forme la plus ancienne a dû exister avant la fin du IIe siècle, il y a une page entachée de docétisme; et l'on nous assure que de là procède l'idée, antérieurement inédite, de la virginité *in partu*.

Nous avons reproduit intégralement cette page, col. 165; nous ne contestons ni l'ancienneté du Protévangile de Jacques, ni la réalité de l'influence qu'il exerça sur le développement de la marialogie. Mais nous ne voyons pas qu'il ait subi l'influence du docétisme; encore moins voyons-nous qu'il ait servi de pont entre cette hérésie et la doctrine catholique.

La contribution du docétisme à la marialogie consista, disions-nous, à supprimer la réalité de la maternité divine, en attribuant à Jésus je ne sais quel corps astral qui ne devrait rien à sa mère. Contribution toute négative : cette hérésie n'a point passé

dans l'enseignement catholique; elle n'avait point pénétré dans le Protévangile de Jacques. Ce que ce protévangile présente d'original, c'est la légende de la sage-femme, constatant expérimentalement la virginité de Marie devenue mère. On peut croire que cette légende fut créée pour donner corps à la croyance préexistante en la virginité perpétuelle de Marie; de fait, elle put servir à la répandre et à la populariser; nous avons vu Clément d'Alexandrie, dès la fin du IIe siècle, l'accueillir avec une certaine faveur. Mais Clément n'a rien d'un docète, et s'il accueillit cette donnée légendaire, c'est qu'elle lui parut exempte du docétisme. Elle paraît telle également aux hommes qui, de nos jours, ont le mieux étudié le Protévangile de Jacques. Nommons TISCHENDORF, *De evangeliorum apocryphorum origine et usu*, p. 27-34, La Haye, 1851 ; Th. ZAHN, *Geschichte des NTlichen Kanons*, t. II, p. 774-780, 1892; HARNACK, *Geschichte der Altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 598-603, Leipzig, 1897 (hésitant); E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, p. 100, Paris, 1910. (M. C. MICHEL, *Evangiles apocryphes*, t. I, p. VIII, Paris, 1911, ne se prononce pas.) Certaines expressions paraissent exclure formellement le docétisme, par exemple cette promesse adressée à Siméon, qu'il ne mourra pas avant d'avoir vu le Christ venu dans la chair, Χριστὸν ἐν σαρκί (XXIV, 4). L'observation est de Tischendorf.

Pour légendaire qu'il soit, le récit du Pseudojacques n'a rien d'hérétique et témoigne à sa façon de la croyance populaire. ORIGÈNE cite le même apocryphe au sujet des « frères du Seigneur », *In Matt.*, t. X, XVII, *P. G.*, XIII, 876-877, sans y trouver à redire. Voir sup., col. 171. Origène, lui aussi, est pur de tout docétisme.

Le *Protévangile de Jacques* n'est d'ailleurs pas le seul apocryphe qui dépose en faveur de la croyance populaire à la virginité de Marie *in partu* ; la même conclusion se dégage de *l'Ascension d'Isaïe*, XI, citée plus haut, col. 167. On a lu également, *ibid.*, *Odes de Salomon*, XIX : « L'Esprit étendit ses ailes sur le sein de la Vierge, et elle conçut et enfanta, et elle devint mère vierge avec beaucoup de miséricorde ; elle devint grosse et enfanta un fils sans douleur... »

Les témoignages des Pères se font, avec le temps, plus explicites.

Au IIIe siècle, on a entendu saint GRÉGOIRE THAUMATURGE dire : « Quand une femme est mariée, elle conçoit et enfante selon la loi du mariage. Mais quand une vierge non mariée enfante miraculeusement un fils en demeurant vierge, la chose dépasse la nature des corps... Le Christ est Dieu par nature, et il est devenu homme, mais selon sa nature. Voilà ce que nous affirmons et croyons véritablement, en invoquant comme témoins les sceaux d'une virginité immaculée, gage de la toute-puissance divine... »

L'idée de la virginité *in partu* manque à saint EPIPHANE, qui d'ailleurs réserve le caractère absolument unique de cet enfantement. *Haeres.*, LXXVII, 35; LXXVIII, 19, *P. G.*, XLII, 693, 729.

L'Eglise de Syrie professait, dès le IVe siècle, la doctrine de la virginité *in partu*, et saint EPHREM l'expliquait par le recours à une image pittoresque. *Sermo adv. haereticos, Opp. graecolatina*, t. II, p. 266-267, Romae, 1743 : *(Christus) sine dolore genitus est, quoniam et sine corruptione fuerat conceptus, in Virgine carnem accipiens, non a carne sed a Spiritu sancto. Propterea et ex Virgine prodiit, Spiritu sancto uterum aperiente ut egrederetur homo qui naturae opifex erat et Virgini virtutem in suum augmentum praebebat. Spiritus erat qui puerperam, tori maritalis nesciam, in partu adiuvabat. Quapropter neque quod natum est sigillum virginitatis commovit, neque Virgo laborem ac dolorem in partu sensit, diviso quidem ob tumorem geniti Filii, sed rursus ad suum ipsius sigillum reversa, instar plicarum conchyliorum, quae margaritam producunt et rursus in indissolubilem unionem ac sigillum coeunt... Quemadmodum igitur solus ex Virgine natus est Christus, ita etiam Mariam in partu virginem permanere decebat, matremque absque dolore fieri.*

En Occident, même doctrine chez saint HILAIRE DE POITIERS (✝ 366). Citons ses propres paroles. *De Trinitate*, III, XIX, *P. L.*, X, 87 A : *Non quaero quomodo natus ex virgine sit; an detrimentum sui caro perfectam ex se carnem generans perpessa sit. Et certe non suscepit quod edidit ; sed caro carnem sine elementorum nostrorum pudore provexit, et perfectum ipsa de suis non immutata generavit.*

Saint ZÉNON DE VÉRONE s'exprime plus clairement, avec allusion expresse à la légende racontée par le *Protévangile de Jacques* : l. I, *Tract.*, V, 3, *P. L.*, XI, 303 A : *Sed dicet aliquis : Etiam Maria virgo et nupsit et peperit. Sit aliqua talis et cedo. Ceterum illa fuit virgo post connubium, virgo post conceptum, virgo post filium.* — L. II, *Tract.*, VIII, 2, 414 A-415 A : *O magnum sacramentum ! Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit. Obstetricis incredulae periclitantis enixam, in testimonium reperta eiusdem esse virginitatis, incenditur manus ; qua tacto infante, statim edax illa flamma sopitur ; sicque illa medica feliciter curiosa, dein admirata mulierem virginem, admirata infantem Deum, ingenti gaudio exultans, quae curatum venerat, curata recessit.*

Saint AMBROISE, *In Lucam*, II, LVII, *P. L.*, XV, 1573 A, après avoir rappelé la sanctification de saint Jean-Baptiste, vient à la naissance de Jésus : *Qui ergo vulvam sanctificavit alienam ut nasceretur propheta, hic est qui aperuit matris suae vulvam ut immaculatus exiret.* Ce passage est éclairé par le suivant, *De institutione virginis*, VIII, 52, *P. L.*, XVI, 320 A, après citation de *Ez.*, XLIV, 2 : *Quae est haec porta, nisi Maria, ideo clausa quia virgo? Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu, et genitalia virginitatis claustra non solvit.* — Du rapprochement de ces deux textes, il ressort que, dans le premier, *aperuit vulvam* n'a que la valeur d'une expression toute faite, pour signifier : *editus est in lucem.*

Selon G. HERZOG, p. 486, « à la veille du cinquième siècle,... saint JÉRÔME ne craint pas d'attribuer à la naissance du Christ les misères qui accompagnent la naissance des simples mortels. » On nous renvoie à *Adv. Helvid.*, IV et *Ep.*, XXXII, 39, à Paula. Qu'y voyons-nous? A condition de rectifier par conjectures la documentation précaire du mystérieux Herzog, le voici. *Adv. Helvid.*, IV (lisez XVIII), *P. L.*, XXIII, 202, nous voyons qu'en attaquant le principe de la virginité chrétienne, Helvidius avait été conduit à nier la perpétuelle virginité de Marie. Et, appuyant sa négation de la virginité *post partum* sur celle de la virginité *in partu*, il énumérait les hontes de l'enfantement, qu'un Dieu, pourtant, n'avait pas jugées indignes de lui. Jérôme renchérit sur l'adversaire : il détaille avec une sorte de complaisance ce qu'Helvidius n'avait fait qu'indiquer, et conclut par cette apostrophe : Accumulez les ignominies tant que vous voudrez, vous ne surpasserez jamais l'ignominie de la croix, de cette croix à laquelle va l'hommage de notre foi et par laquelle nous triomphons de nos ennemis. L'autre passage, *Ep.*, XXXII, 39, à Paula (lisez *Ep.*, XXII, 39, à Eustochium), *P. L.*, XXII, 423, reprend le même thème, afin de provoquer l'amour du Christ par l'émulation de ses abaissements et de ses souffrances : *Novem mensibus in*

utero ut nascatur exspectat, fastidia sustinet, cruentus egreditur... — Que conclure? Le réalisme de la peinture est incontestable, et il est voulu. Mais en tout ceci, Marie n'est pas directement mise en cause. Le développement ne va qu'à faire ressortir les abaissements volontaires de son Fils. On ne trouvera pas là une négation explicite de la virginité *in partu*. Quand même on l'y trouverait, tout ce qu'on pourrait conclure, c'est qu'à cette date la pensée de saint Jérôme n'était pas encore fixée. Il écrivait *Adv. Helvidium* en 383; la lettre à Eustochium en 384. Le Ier livre *Adv. Iovinianum*, écrit en 392/2, touche une fois, en passant, XXXI, *P. L.*, XXIII, 254 B, à la perpétuelle virginité de Marie : *Haec virgo perpetua multarum est mater virginum*. Mais il n'est pas sûr que, dans la pensée de l'auteur, ce trait vise la virginité *in partu*; on peut, je crois, l'entendre de la seule virginité *post partum*. Quoi qu'il en soit, à la fin de sa carrière, saint Jérôme n'hésitait plus. Dans le dialogue *Adv. Pelagianos*, écrit à la fin de l'année 415, on lit: II, IV, *P. L.*, XXIII, 438 C: *Solus enim Christus clausas portas vulvae virginalis aperuit, quae tamen clausae iugiter permanserunt. Haec est porta orientalis clausa, per quam solus Pontifex ingreditur et egreditur, et nihilominus semper clausa est*. C'est le dernier mot de saint Jérôme sur la virginité *in partu*; il est décisif. — A vrai dire, nous ne croyons pas nécessaire de descendre jusque-là pour connaître sur ce point la pensée de saint Jérôme. Dès la polémique avec Helvidius, il notait expressément que Marie n'eut recours aux bons offices de personne pour envelopper de langes son Fils nouveau-né; il raillait même les rêveries apocryphes qui font intervenir une sage-femme. *Adv. Helvidium*, VIII, *P. L.*, XXIII, 192 A. Ce ne sont pas chez lui de vains mots que ces noms de *Virgo puerpera*, *Ep.*, LXXVII, 2; CXLVII, 4, *P. L.*, XXII, 691; 1199; *Virgo incorrupta*, *Adv. Iov.*, I, VIII, *P. L.*, XXIII, 221 C; *Virgo de virgine, de incorrupta incorruptus; Mater virgo*, *Adv. Iov.*, I, XXVI, *P. L.*, XXIII, 248 A; *Ep.*, CVIII, 10, *P. L.*, XXII, 885. Il compare à Marie la Sagesse, *Ep.*, LII, 4, *P. L.*, XXII, 530: *Impolluta enim est, virginitatisque perpetuae, et quae in similitudinem Mariae, cum quotidie generet semperque parturiat, incorrupta est*. Ce langage n'est pas nouveau; il témoigne, chez saint Jérôme, d'une pensée qui ne varie pas.

Rien de plus net que la doctrine de saint AUGUSTIN, († 430), *Sermo* CLXXXVI, *in Natali Domini*, III, I, *P. L.*, XXXVIII, 999 : *Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua... Deum sic nasci oportuit, quando esse dignatus est homo*.

Nous en rapprocherons saint FULGENCE († 533), *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*, I, II, 5, *P. L.*, LXV, 605: *Nec libidinem sensit cum Deum conciperet in utero factum mirabiliter hominem, nec aliquam corruptionem dum in vera nostri generis carne pareret humani generis Redemptorem... Neque enim decebat ut integritatem virginitatis creator humanae carni Deus in conditione tribueret et idem carnis humanae susceptor Deus, quod fuerat redempturus, virginitatem carni de qua nascebatur auferret*. Ces paroles si claires peuvent servir de commentaire à d'autres paroles du même auteur, où G. HERZOG (p. 492) a trouvé une dérogation à la croyance dès lors commune, *Ep.*, XVII, 27, *P. L.*, LXV, 468 : *Vulvam matris... omnipotentia Filii nascentis aperuit*. Cette deuxième formule est plus concise que la précédente, mais elle ne dit pas autre chose.

La virginité *in partu* se trouve renfermée, avec la virginité *post partum*, dans le canon 3e de Latran sous MARTIN Ier (649), confirmé par le pape AGATHON, à l'occasion du VIe concile œcuménique (681), D. B., 256 (204). Nous avons déjà cité ce canon, col. 199.

Une formule plus précise fut employée par PAUL IV en 1555 contre les Sociniens, D. B., 993 (880) : *Nos ...omnes et singulos qui hactenus asseruerunt dogmatizarunt vel crediderunt... Beatissimam Virginem Mariam non esse veram Dei matrem, nec perstitisse semper in virginitatis integritate, ante partum sc., in partu et perpetuo post partum, ex parte Omnipotentis Dei, Patris et Filii et Spiritus sancti apostolica auctoritate requirimus et monemus...*

La virginité perpétuelle de Marie est un thème familier aux auteurs catholiques. Nous sommes heureux d'y joindre un auteur protestant estimable, F. A. VON LEHNER, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2te Aufl., Stuttgart, 1886, p. 9-36; 120-143.

3° La Sainteté de Marie

S'il est une croyance intimement liée dès l'origine à la croyance au mystère de l'Incarnation, c'est bien la croyance à la sainteté personnelle de Marie, la Παναγία [1]. Les quelques hésitations passagères que nous avons signalées chez des Pères du troisième et du quatrième siècle ne constituent, par rapport à l'ensemble de la tradition patristique, qu'une exception négligeable. Il n'y a pas lieu de s'étendre ici sur le développement d'une croyance aussi primitive, mais seulement de préciser son objet, d'après les lumières acquises à une époque de maturité théologique.

Avant tout, notons que la question de la sainteté de Marie ne peut être convenablement élucidée qu'en fonction du dogme de l'Immaculée Conception. Ce dogme devant être étudié ci-dessous, nous le supposerons acquis, et sous bénéfice des lumières qu'il apporte à la foi catholique, chercherons à interpréter la parole de l'ange: « Je vous salue, pleine de grâce. »

Le dogme de l'Immaculée Conception égale Marie à nos premiers parents avant la chute, et donne à l'édifice de sa sainteté un fondement sur lequel aucune autre sainteté — Jésus toujours mis à part — ne fut bâtie. Ce fondement une fois posé, nous sommes autorisés à croire que l'intelligence et l'amour surnaturels devancèrent en Marie l'œuvre de la nature; qu'un don éminent de science infuse la disposa dès lors à reconnaître en son âme les touches délicates du Saint-Esprit; que, dans l'œuvre

1. Les indications des lexiques, relatives à ce nom, sont généralement insuffisantes et fautives. SOPHOKLES, *Greek Lexicon of the roman and byzantine periods*, New-York, 1900, y a mis un peu plus de soin que les autres, car il cite 6 exemples : 1 de saint Hippolyte, 3 de saint Méthode d'Olympe, 1 de saint Sophronius de Jérusalem. 1 de Jean le jeûneur. Mais l'unique exemple de saint Hippolyte, emprunté à l'écrit *Adversus Beronem*, est apocryphe et de basse époque. Il en est de même des 3 exemples empruntés à saint Méthode, et provenant de l'écrit apocryphe *De Simeone et Anna*. L'exemple de saint Sophrone († 638) paraît bien authentique, encore ne s'agit-il que de l'emploi adjectif — et non substantif — du mot *παναγία*. *Oratio in SS. Deiparae Annuntiationem*, 37, *P. G.*, LXXXVII, 3265 C : *ἡ παναγία Παρθένος*. Enfin le Pénitentiel attribué à Jean le jeûneur, archevêque de Constantinople († 595), serait en réalité l'œuvre d'un autre Jean le Jeûneur, vers l'an 1100, selon Bardenhewer, *Patrologie*[3], p. 493. Reste donc un seul exemple, du VIIe siècle. A vrai dire, on en pourrait trouver de plus anciens. Ainsi, au IVe siècle, EUSÈBE DE CÉSARÉE écrit, *De ecclesiastica theologia*, III, XVI, *P. G.*, XXIV, 1034 B : *πρὸς τὴν παναγίαν Παρθένον*. Mais en général, l'emploi du mot *Παναγία*, surtout du substantif, comme appellation de la Vierge, est une marque d'assez basse époque. A partir du IXe siècle, le nom de la *Παναγία* est fréquent dans les sceaux bizantins. Voir SCHLUMBERGER, *Sigillographie de l'empire byzantin*, p. 4.15.36.134. 157.158, etc. Paris, 1884, in-4°.

même de sa sanctification, elle ne fut pas purement passive, mais que dès lors son esprit et son cœur coopérèrent aux prévenances de la grâce. Nous sommes autorisés à croire que la première orientation de son âme vers Dieu fut définitive, que ses ascensions se poursuivirent sans intermittence ni défaillance, que tous les instants de sa vie et tous les battements de son cœur furent marqués par des accroissements de grâce. Nous sommes autorisés à croire que, comme elle échappa aux blessures de l'ignorance et de la concupiscence, elle échappa à l'infirmité commune, par l'absolue maîtrise qu'elle exerça en tout temps sur les actes de sa vie intérieure, n'étant distraite de Dieu ni par la fatigue ni par le sommeil. La justification précise de ces positions appartient à la théologie. Qu'il suffise à l'apologiste d'en avoir indiqué le principe en termes généraux.

La psychologie de Marie ne doit pas être assimilée simplement à celle du Christ, car l'union hypostatique projetait dans l'âme du Christ des clartés que l'âme de Marie ne possédait pas. Mais, sans perdre de vue la distance infinie qui sépare la mère du Fils, on doit avoir égard aux exigences de la Providence unique impliquée dans l'Immaculée Conception. Pour donner quelque idée des développements suggérés par la piété envers Marie, touchant ces voies toutes miraculeuses de la Providence, nous citerons R. M. de la Broise, *La Sainte Vierge*, c. ii, p. 41-44 :

« L'Immaculée, pensent communément les théologiens, reçut le bienfait de la sanctification dans une âme pensante et libre, et avec une parfaite correspondance à l'action de son Créateur. La grâce est une mystérieuse union entre Dieu et la créature intelligente. La dignité de cette union demande, si rien ne s'y oppose d'ailleurs, qu'elle soit librement acceptée, et que l'amour créé réponde, en se tournant vers lui, aux avances de l'amour infini. C'est d'ailleurs l'ordre de la Providence de donner le plus possible d'action personnelle et de mérite aux créatures. Ainsi Adam, ainsi la multitude des anges, lorsque Dieu, dès le premier moment de leur existence, les éleva à l'ordre surnaturel, ne furent ni inconscients ni passifs. Par la connaissance et l'amour, ils attirèrent la grâce, au moment même où Dieu la répandait en eux. En tout supérieure aux anges et à l'homme innocent, Marie n'a pu être sanctifiée d'une façon moins parfaite. Pour elle, il est vrai, l'usage de l'intelligence, naturel pour l'ange et pour le premier homme créé adulte, ne pouvait être que l'effet d'un miracle ; mais ce miracle, comment Dieu le lui aurait-il refusé, au moment où il prodiguait pour elle ses merveilles ?

« Bien entendu, même avec ce pouvoir d'user de ses facultés spirituelles sans le concours des sens, Marie ne pouvait ni mériter la première grâce actuelle, toujours et essentiellement gratuite, ni se disposer à être sanctifiée par un acte qui précédât, dans le temps, sa sanctification elle-même. Mais, par les actes de ces facultés qui échappent à la loi du temps, elle pouvait se tourner vers Dieu au même moment où il se tournait vers elle, et par là mériter, d'un mérite de convenance, que la grâce sanctifiante fût aussitôt versée dans son âme. Quand la lumière du matin vient toucher et ranimer la fleur, la tige se relève d'elle-même vers le soleil ; la corolle s'ouvre et se dilate, comme pour attirer et boire avidement les chauds rayons. Ainsi, prévenue par l'action divine, Marie ouvrit à la grâce, aussi largement que possible, toutes les issues et toutes les capacités de son âme.

« Son esprit s'éveille à la vie, plein d'idées qu'il n'a pas acquises, mais que le Créateur y a mises en lui donnant l'Etre. C'est Dieu qui est là, présent à son intelligence, non pas vu dans son essence, mais se révélant clairement comme l'infinie beauté, le bien parfait, la fin où il faut tendre par le Verbe médiateur. Excitée en même temps par la grâce prévenante, l'âme se jette tout entière dans ce bien suprême, qui l'invite et l'attire ; l'intelligence acquiesce à la révélation qu'il fait de lui-même, la volonté se donne sans réserve par le plus ardent amour. Dans le même indivisible moment où Marie produit ces actes, la grâce déborde en elle, suivant l'insondable mesure de son amour pour Dieu, et la mesure plus insondable encore de l'amour de Dieu pour elle. Avec la grâce sanctifiante, ce sont tous les privilèges qui tiennent à l'essence même de cette grâce ou en forment le brillant cortège : participation de la vie divine, relation d'amitié avec Dieu, habitation de la Trinité sainte dans l'âme comme dans un temple consacré, dons du Saint-Esprit, dispositions données aux facultés pour leur faire produire les actes de toutes les vertus. Et toutes ces divines énergies ne sont pas en elle à l'état de germe et encore sommeillantes, comme chez tout enfant que la grâce vient de régénérer ; Marie est, dès l'origine, pleine d'une vie surnaturelle développée et agissante ; déjà son âme est le jardin de délices qu'embellissent toutes les fleurs et qu'embaument tous les parfums... »

Dans cette vie spirituelle absolument unique, le point initial devait être marqué par une grâce insigne.

La piété des théologiens appuya sur ce fondement de magnifiques constructions à la gloire de Marie. Avant tout, elle revendiqua pour Marie l'exemption absolue de toute faute actuelle. Nous n'avons pas à revenir sur les soupçons injurieux dont certaines scènes évangéliques ont fourni l'occasion et qui s'exprimèrent quelquefois par la plume d'un Tertullien, d'un Origène, d'un saint Basile, d'un saint Hilaire, d'un saint Jean Chrysostome, d'un saint Cyrille d'Alexandrie. On a vu plus haut comment l'Evangile, mieux lu, ne donne aucune prise à ces imputations. Et depuis le cinquième siècle, on peut dire que le sens public de l'Eglise en a fait justice. Le jugement de saint Augustin, *De natura et gratia*, xxxvi, 42, *P. L.*, XLIV, 267 : ... *Sancta virgine Maria, de qua, propter honorem Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem*, s'est imposé à tous, au nom du respect dû à la Mère du Seigneur, et le Concile de Trente l'a fait sien en affirmant, dans une définition solennelle, le privilège de la Vierge, s. vi, can. 23, D. B., 833 (715) : *Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia*, A. S.

Mais l'exemption de toute faute n'est que l'aspect négatif de la sainteté de Marie. Sur l'aspect positif, les théologiens ne sont pas moins unanimes. Ceux d'Orient avec une profusion d'épithètes et d'images qui répond à l'éclat de leur pensée ; ceux d'Occident avec une langue plus sobre, déclarent d'une seule voix que — Jésus mis à part — aucune sainteté n'approche, même de bien loin, de la sainteté de Marie ; et les raisons qu'ils en donnent sont renfermées dans le principe excellemment formulé par saint Thomas d'Aquin : Celui-là participe plus largement à la grâce, qui approche de plus près la source de toute grâce. P. III, q. 27, art. 5 : *Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii... Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam*

naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere.

Dans l'ascension continue de Marie vers la lumière divine, on peut, avec saint Thomas, *ibid.*, ad 2m, distinguer trois stades. Le premier, antérieur à l'Incarnation : dès le terme de ce stade, Marie est saluée par l'ange, pleine de grâce. Le second stade s'ouvre sur l'Incarnation et se ferme sur la mort de la Vierge. Comment douter que le Verbe divin, venant s'incarner en Marie, l'ait enrichie merveilleusement? A cette idée, on ne peut objecter que la plénitude même de la grâce qui était en Marie, et qui ne laissait plus de place à un nouvel afflux de grâce, comme dans un vase trop plein. Mais ces analogies matérielles sont en défaut, quand il s'agit de décrire les opérations divines. C'est en effet le propre de la grâce, de dilater le vase qu'elle remplit et de créer sans mesure des capacités nouvelles. Le troisième stade s'ouvre dans la gloire céleste, où Marie contemple Dieu, non pas sans doute de plus près, mais d'un regard plus limpide, affranchie qu'elle est de toutes les ombres à travers lesquelles l'homme chemine ici-bas.

Nommer ces trois stades est facile; mais, dès le premier, notre impuissance éclate à suivre la radieuse ascension de Marie. En affirmant que la grâce initiale de Marie surpassa la plus haute grâce finale accordée aux plus séraphiques des anges et des hommes, Suarez croit ne rien avancer que de pieux et de vraisemblable, et rappelle qu'on lui a souvent appliqué le texte du Psaume lxxxvi : « Ses fondements sont sur les montagnes saintes », pour marquer que la sainteté de la Vierge commence là où expire celle des âmes les plus élevées. *De mysteriis vitae Christi*, Disp. iv, s. i, n. 4, ed. Vivès, t. XIX, p. 57. Etant donnée l'intensité de son amour et l'ardeur de son élan vers Dieu, le progrès de sa vie intérieure échappe à toute conception. Ce ne sont point là vaines rêveries, mais déductions solides, de prémisses appuyées sur l'Evangile. Nous ne saurions les poursuivre, mais nous renverrons aux auteurs qui, de nos jours, ont essayé d'éclairer ces perspectives infinies, par exemple, Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, l. VII, p. 191-314. Plus brièvement, de la Broise, *La Sainte Vierge*, c. xii, p. 225 sqq.

Si l'on entre dans ces pensées, on ne sera point porté à réprouver les manifestations de la piété envers Marie, comme une concession faite par la divine Providence à la dureté de cœur des hommes (expressions de J. B. Mayor, art. *Mary*, dans *Dictionary of the Bible*, ed. Hastings, t. III, col. 292 B); bien plutôt y verra-t-on l'expression d'un sentiment très délicat et très juste, qui proportionne l'hommage au mérite, sans perdre de vue la distance qui sépare la créature du Créateur.

A. d'Alès.

[questions spéciales]

4° Immaculée Conception.

L'Immaculée Conception s'entend du privilège, propre à la bienheureuse Vierge Marie, d'avoir été conçue sans péché, c'est-à-dire exempte, au premier instant de son existence, de la tache du péché originel. Défini par Pie IX, le 8 décembre 1854, ce privilège ne rencontre actuellement de réels adversaires que parmi les rationalistes, les protestants, les grecs « orthodoxes » et les vieux catholiques; mais les croyants eux-mêmes peuvent éprouver quelque embarras devant l'éclosion tardive de la croyance à l'Immaculée Conception. Certaines attaques récentes, venant du camp moderniste, vont moins contre le dogme lui-même que contre l'interprétation de la croyance au cours des siècles ou contre les fondements du privilège tels qu'ils sont habituellement présentés. Les adversaires faussant parfois la vraie notion du dogme catholique, il importe d'en établir le sens d'après la bulle de définition. Le plus souvent, cependant, l'opposition dénonce dans l'Immaculée Conception un dogme « nouveau », dont elle prétend expliquer la genèse et l'évolution purement naturelle; aussi paraît-il nécessaire de résumer la marche de la croyance à travers les siècles chrétiens, avant de faire la synthèse des fondements du dogme.

De là trois parties dans cette étude :

1re partie. Sens du dogme; l'attaque.

2e partie. La croyance à l'Immaculée Conception de Marie dans les siècles postéphésiens.

3e partie. Synthèse des fondements du dogme.

1re partie. Sens du dogme de l'Immaculée Conception; l'attaque.

« Nous déclarons, prononçons et définissons que la doctrine suivant laquelle, par une grâce et un privilège spécial de Dieu tout-puissant et en vertu des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, la bienheureuse Vierge Marie a été préservée de toute tache du péché originel au premier instant de sa conception, est révélée de Dieu et doit, par conséquent, être crue fermement et constamment par tous les fidèles. » Telle est la formule de définition, comprise dans la bulle *Ineffabilis Deus*, qui est comme l'exposé des considérants. C'est donc d'après cette formule et d'après la bulle qu'il faut déterminer le sens précis du dogme défini par Pie IX.

A. Sens du dogme. — Quatre choses sont à considérer dans le privilège revendiqué pour la Mère de Dieu : le sujet, l'objet, le mode et la certitude.

1. *Sujet* du privilège. — C'est la bienheureuse Vierge Marie, considérée au premier instant de son existence humaine, *beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis*. Sous ce rapport, la formule employée par Pie IX diffère de celle qu'avait employée, en 1661, Alexandre VII. Dans la bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, le sujet du privilège était directement l'âme de Marie, *ejus animam in primo creationis instanti atque infusionis in corpus*. Les mêmes termes figuraient dans le premier schema de la bulle de définition, rédigé par le P. Perrone, *animam beatissimae Virginis Mariae, cum primum fuit creata et in suum corpus infusa*; ils furent maintenus dans un nouveau schema et les multiples retouches qu'il subit, jusqu'au moment où se fit la réunion des évêques chargés de l'examiner. Alors Mgr Francesco Bruni, évêque d'Ugento, proposa de faire porter l'exemption non sur l'âme seule, mais sur la personne : *de persona, non de sola anima, asserenda sit*. Le cardinal Joseph Pecci, évêque de Gubbio, parla dans le même sens au consistoire qui suivit; il fallait, dit-il, éviter tous les termes susceptibles de ramener l'opposition mise par les scolastiques entre le corps et l'âme à propos de la conception de Marie, et, pour cela, faire tomber la définition sur la personne même, *ita ut definitio respiceret personam Mariae*. La motion fut agréée, et l'ancienne formule disparut pour faire place à la nouvelle et définitive : *beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis*. Mgr Vincenzo Sardi, *La solenne definizione del dogma dell' Immacolato Concepimento di Maria Santissima*, t. II, p. 33, 87, 242-45, 292, 312. Rome, 1904.

La conséquence de ce qui précède, c'est que dans le membre de phrase *in primo instanti suae conceptionis*, le mot de *conception* s'entend, non de l'acte

générateur, mais de son terme, et de celui-ci parvenu à sa perfection, au moment même où l'âme est unie au corps, puisqu'alors seulement il y a personne humaine. La conception ainsi envisagée s'appelle, dans la terminologie scolastique, conception passive consommée. Conception *passive*, par opposition à la conception active, qui est l'acte générateur des parents; conception passive *consommée*, par opposition à la conception passive *commencée*, dans l'hypothèse philosophique où l'embryon ne serait vivifié par une âme humaine qu'après une certaine période de préparation et de développement. La définition de 1854 ne tranche pas cette question controversée, de savoir à quel moment précis se fait l'animation ou l'union de l'âme et du corps; elle ne dit pas dans quelle condition se trouverait la chair de Marie dans la supposition d'une conception passive d'abord imparfaite, puis parfaite; elle dit seulement qu'au premier instant de son existence comme personne humaine, la bienheureuse Vierge jouit du privilège affirmé.

Il résulte des mêmes principes que, dans la formule : *Immaculée Conception*, l'épithète d'*immaculée* tombe sur la conception de Marie, et non pas sur la conception de sainte Anne. Ce que paraît ignorer l'auteur d'un article publié en 1857 dans l'Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ d'Athènes, t. I, p. 262, sous ce titre : *Histoire du nouveau dogme latin de l'immaculée conception de sainte Anne*. Voir bibliographie. Ce titre fausse la doctrine de l'Eglise romaine en laissant entendre de la conception active ce qu'elle affirme uniquement de la conception passive.

2. *Objet* du privilège. — Pie IX revendique pour la Mère du Sauveur l'*exemption de toute tache de la faute originelle, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem*. Ce privilège singulier suppose la loi commune, suivant laquelle tout homme descendant d'Adam par voie naturelle est soumis, du fait même de sa conception, à la tare héréditaire. En quoi consiste proprement la faute originelle, considérée dans les descendants d'Adam, l'Eglise ne l'a pas formellement défini, mais elle en a déterminé les effets essentiels : privation de la sainteté et de la justice originelle, mort de l'âme, inimitié divine. Dans l'ordre actuel, ces effets cessent, et cessent uniquement par une rénovation intérieure, en vertu de laquelle les rejetons du premier Adam passent de l'état d'injustice où ils naissent à l'état de grâce et de filiation adoptive en Jésus-Christ notre Sauveur, le second Adam. Concile de Trente, sess. v, can. 1 et 2; sess. VI, cap. 1, 4, 7. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum*, n. 788 s., 793, 796, 799 (670 s., 675, 678, 681). Aussi, dans la doctrine catholique, le privilège de l'Immaculée Conception ne se borne pas à l'exclusion du péché originel et de ses effets essentiels, notion purement négative; il implique, en outre, la notion positive opposée, c'est-à-dire la possession de la grâce sanctifiante et, par elle, la vie de l'âme, l'amitié divine, la filiation adoptive. De là une double façon d'énoncer le privilège marial, comme on peut le remarquer déjà dans la bulle *Sollicitudo* d'Alexandre VII : façon négative, par exclusion de la tare héréditaire, *a macula peccati originalis immunem;* façon positive, par affirmation de l'état de grâce ou de sainteté initiale, *praeveniente scilicet Spiritus Sancti gratia... animam B. Mariae Virginis in sui creatione et in corpus infusione Spiritus Sancti gratia donatam*.

Mais que faut-il entendre par l'exemption de *toute* tache de la faute originelle, *ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem?* Il ne semble pas nécessaire d'attribuer une portée spéciale à l'adjectif *omni*, à moins qu'on ne veuille considérer le péché sous son double rapport de tache physique, privation de la grâce sanctifiante, et de tache morale, état de culpabilité devant Dieu. Comme l'Eglise n'a pas pris parti sur la nature intime du péché originel, on a voulu simplement exclure tout ce qui est vraiment péché, sans déterminer d'une façon précise en quoi cela consiste. D'ailleurs, au cours de la bulle, le privilège marial est souvent exprimé abstraction faite de l'adjectif *omni*, par exemple : *ab ipsa originalis culpae labe plane immunis*, § *Ineffabilis; sine labe originali conceptam*, § *Enimvero; a macula peccati originalis praeservatam*, § *Quoniam vero*, etc.

En particulier, on ne pourrait pas légitimement faire rentrer dans la formule : *ab omni originalis culpae labe praeservatam*, l'exemption de la concupiscence, du *fomes peccati;* car, d'après la doctrine du concile de Trente, sess. v, can. 5, la concupiscence n'est pas vraiment péché. DENZINGER-BANNWART, 792 (676). Il est vrai qu'en proposant de faire porter la définition sur la personne, et non sur l'âme seule de Marie, l'évêque d'Ugento avait ajouté cette réflexion : de la sorte, toute tache serait écartée de la Vierge, non pas seulement la tache du péché proprement, qui se dit de l'âme, mais encore celle du péché improprement dit ou de la concupiscence, qui se rapporte au corps; aussi demandait-il qu'à défaut d'une définition tombant sur la personne, on déclarât au moins Marie préservée non seulement du péché proprement dit, mais encore de la concupiscence ou foyer du péché : *immunitas ab originali peccato, vel de persona, non de sola anima, asserenda sit, vel saltem declarandum, Beatissimam Virginem non solum ab omni reatu originalis peccati, sed etiam a fomite et concupiscentia praeservatam*. SARDI, *op. cit.*, t. II, p. 242 s. Mais on se contenta de faire tomber la définition sur la personne de Marie, sans rien de plus. Quelle que soit donc la faveur dont jouit à bon droit la thèse qui soustrait Marie, dès sa naissance à la loi du *fomes peccati*, quel que soit l'appui qu'elle trouve dans divers textes de Pères utilisés par les rédacteurs de la bulle *Ineffabilis*, cette doctrine ne peut pas être considérée comme comprise dans la définition elle-même.

3. *Mode* du privilège. — L'immunité revendiquée pour la Vierge Marie n'est pas une immunité quelconque. Elle ne ressemble ni à celle des saints anges, ni à celle d'Adam et d'Eve avant leur péché, ni à celle de Notre-Seigneur conçu virginalement par l'opération du Saint-Esprit, c'est une immunité par *préservation, praeservatam immunem*. Il y a eu de la part de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, application non seulement anticipée, mais spéciale de ses mérites à sa Mère bénie. Aux autres, il applique le fruit de ses mérites pour les délivrer du mal où ils sont tombés; à sa Mère, il applique ce fruit, c'est-à-dire la grâce, au premier instant de son existence, pour qu'elle ne tombe pas dans le mal. Marie est ainsi rachetée d'une façon plus noble que les autres, *sublimiori modo redemptam*, § *Omnes autem norunt*.

L'affirmation que la Mère de Dieu dut à une grâce de préservation de n'avoir pas été soumise à la loi du péché, suppose objectivement et dans la croyance de l'Eglise romaine, que Marie a été engendrée comme les autres descendants d'Adam, en d'autres termes, « que saint Joachim et sainte Anne ont eu à la naissance de leur fille la même part que les parents ordinaires ont à la naissance de leurs enfants ». GAGARIN, *Lettre à une Dame russe sur le dogme de l'Immaculée Conception*, Paris, 1857, p. 13. « J'insiste sur ce point, continuait le même auteur, parce que vous savez très bien, Madame, combien il y a de personnes qui croient ou voudraient faire croire qu'en admettant la conception immaculée de

Marie, nous affirmons que la Mère de Jésus a été, comme son divin Fils, conçue du Saint-Esprit, et, par conséquent, n'a pas eu de père selon la chair. C'est là une erreur grossière que nous repoussons de toutes nos forces. Il y a une distance infinie entre la conception du divin Sauveur et la conception de sa mère; nous ne mettons pas sur la même ligne deux choses aussi différentes. Jésus qui est Dieu, a été conçu du Saint-Esprit; Marie qui est une créature, a eu pour père un homme mortel. »

A l'idée de *préservation* et de *rédemption*, se rattache le problème, agité dans l'Ecole, du *debitum peccati* en Marie. Fille d'Adam, descendant du premier père par voie de génération naturelle, elle *devait* encourir la tache héréditaire. « Nous accordons que Marie, par le fait de la descendance d'Adam, était enveloppée dans la condamnation universelle, qu'elle ne pouvait, par elle-même, se soustraire à cette mort de l'âme, et que cette seconde naissance, elle ne devait, dans aucun cas, la tenir que de Jésus-Christ. » GAGARIN, *op. cit.*, p. 24. Toutefois le danger d'encourir la tache héréditaire peut atteindre la bienheureuse Vierge diversement : de près ou de loin, immédiatement ou médiatement. On peut, en effet, concevoir qu'elle ait été comprise dans la loi générale qui, pour la conservation ou la perte de la justice originelle, solidarisait Adam, souche physique et chef moral, et ceux qui descendraient de lui par voie de génération naturelle ; en ce cas, il y aurait pour Marie, au moment même où elle va naître, danger immédiat ou prochain d'encourir la tache héréditaire : théorie du *debitum proximum*. Mais on peut concevoir aussi que, demeurant fille d'Adam par descendance physique, elle ait été antérieurement soustraite, en tout ou en partie, à la loi de solidarité par une application spéciale, à cet effet, des mérites du Sauveur; en ce cas, le danger n'existerait pour elle qu'antérieurement au décret divin qui la soustrait à la loi commune de solidarité : théorie du *debitum remotum*. Question subtile et complexe, que la définition du dogme de l'Immaculée Conception n'a point tranchée; elle reste, après comme avant, à l'état de libre discussion.

4. *Certitude* du privilège. — La Conception Immaculée est définie, non pas simplement comme une vérité ou conclusion théologique certaine, mais comme une vérité divinement révélée, *a Deo revelatam*. D'après les principes de la foi catholique, cette vérité doit donc être contenue dans les sources de la révélation, sainte Ecriture et Tradition apostolique, à tout le moins dans l'une ou dans l'autre. D'après les mêmes principes, il suffit d'une révélation implicite et, dans le même sens, d'une contenance implicite dans les sources de la révélation. La remarque fut souvent faite par les membres de la Commission spéciale, au cours des travaux préparatoires à la définition ; par exemple, dans le premier des *Vota* rapportés par Mgr SARDI, *op. cit.*, t. I, p. 33. Mgr Angelini, évêque de Leuca, s'appropria cette formule de Suarez: *Satis est ut aliqua supernaturalis veritas in Traditione vel Scriptura implicite contenta sit.* Mgr Prosper Caterini, assesseur du Saint-Office, ajouta cette remarque, *Ibid.*, p. 45 : Beaucoup de vérités ont été définies, qui n'étaient pas explicitement contenues dans la sainte Ecriture et sur lesquelles la Tradition n'avait été, tout d'abord, ni ferme ni unanime.

Y a-t-il eu, pour l'Immaculée Conception, révélation explicite ou seulement implicite, c'est donc une question de fait, non de principe. La réponse viendra plus loin, alors que les fondements du privilège marial auront été examinés et discutés. Mais il peut être utile d'indiquer dès maintenant quelle fut, en ce point, l'attitude des deux douzaines de théologiens appelés par Pie IX à donner leur avis. Très peu affirmèrent une révélation explicite ; quelques-uns se contentèrent de conclure d'une façon indéterminée à une révélation, soit explicite soit implicite ; la plupart affirmèrent ou supposèrent nettement une révélation implicite. Il en fut de même des évêques ; ainsi Mgr Kenrick, archevêque de Baltimore, parlant d'une révélation explicite, observa que la plupart des catholiques ne l'admettaient pas, *quam tamen plerique catholici haud agnoscunt.* SARDI, *op. cit.*, t. II, p. 231.

Reste à signaler une distinction importante, pour préciser le sens de la définition du 8 décembre 1854. Autre chose est la contenance d'une vérité dogmatique dans le dépôt de la révélation, autre chose est la profession ou croyance explicite de cette vérité dans l'Eglise. La première question est d'ordre objectif ; la seconde, d'ordre subjectif. Or, quand une vérité n'est qu'implicitement contenue dans le dépôt, il peut se faire que la profession ou croyance explicite de cette vérité ne se manifeste pas ou même n'existe pas dès le début, soit que pour une raison quelconque on doute du fait, soit qu'on n'en ait pas encore pris conscience. Dans ce cas, la vérité, formellement révélée en soi, ne l'est pour les esprits que d'une façon virtuelle, en ce sens qu'étant susceptible d'être connue comme révélée, elle n'est pas encore connue ou sûrement connue comme telle. Voir t. I, col. 1152.

En ce qui concerne l'Immaculée Conception, quel rapport y a-t-il entre la question d'ordre objectif et la question d'ordre subjectif? Contenue effectivement dans le dépôt de la révélation, cette vérité a-t-elle été professée ou crue explicitement dès le début ? Cet aspect du problème est en dehors de la définition dogmatique, et ceci est d'autant plus notable, que les antécédents semblaient présager une issue tout autre. Au lieu des simples mots : *a Deo revelatam*, on lisait dans le premier schema : CONSTANTEM FUISSE *et esse* CATHOLICAE ECCLESIAE DOCTRINAM *cum sacris litteris et divina et apostolica traditione cohaerentem.* SARDI, *op. cit.*, t. II, p. 38. Dans le schema qui remplaça le précédent, on mit : FUISSE *et esse* CONSTANTEM CATHOLICAE ECCLESIAE DOCTRINAM *a Deo revelatam* : assertion qui fut maintenue dans plusieurs rédactions ultérieures. *Ibid.*, p. 88, 116, 140, 166, 192. Cependant un des théologiens consulteurs, fra Paolo di S. Giuseppe, carme, avait fait observer qu'en présence des faits, oppositions vives et longues, réserve même des souverains pontifes, etc., il semblait difficile d'affirmer qu'il y eût eu, sur ce point, doctrine constante de l'Eglise. *Ibid.*, p. 42 sq. Des évêques et des cardinaux furent du même sentiment. Mgr Kenrick contesta nettement l'existence d'une tradition primitive, en objectant que pendant plusieurs siècles il n'avait pas été question de la conception de Marie. Mgr Atanasio Bonaventura, évêque de Lipari, parla d'une croyance d'abord implicite, et plus tard seulement explicite. *Ibid.*, p. 208, 209. Plusieurs évêques allemands revinrent sur le sujet avec plus d'insistance encore dans des observations motivées ; tels, Mgr de Reisach, archevêque de Munich, Mgr de Rauscher, archevêque de Vienne, le cardinal Schwarzenberg, archevêque de Prague, dont l'avis se résume en ces quelques mots : *Nescio quomodo possit saepe saepius asseri, quod a primis Ecclesiae temporibus claris et indubiis testimoniis manifestata fuerit pia sententia, quod traditio semper viguerit. Ibid.*, p. 215, 217, 295. En fin de compte, les termes contestés furent omis dans la formule de définition. *Ibid.*, p. 274. Dans le corps de la bulle, certaines expressions qui se

rattachaient au même ordre d'idées furent modifiées et adoucies ; en particulier, il n'est plus question, § *Et re quidem vera*, de doctrine constante *de l'Eglise*, mais seulement de doctrine *qui a toujours existé dans l'Eglise* comme reçue des ancêtres, *in ipsa Ecclesia semper exstitisse veluti a majoribus acceptam*. Ce qui permet de conclure qu'en définissant l'Immaculée Conception comme doctrine révélée et, à ce titre, contenue dans la sainte Ecriture ou la Tradition, Pie IX n'a rien défini sur le mode, explicite ou seulement implicite, soit de la contenance de cette doctrine dans les sources de la révélation, soit de la profession ou croyance de cette même doctrine dans les premiers siècles du christianisme.

B. Attaque du dogme défini par Pie IX. — Prise dans ses grandes lignes, l'attaque se présente sous une double forme, suivant qu'elle s'en prend à la doctrine elle-même, ou plus particulièrement à la bulle *Ineffabilis Deus*, en tant que celle-ci propose la doctrine comme dogme de foi et prétend en trouver les fondements dans les sources de la révélation.

1. *Attaque de la doctrine.* — Sur ce terrain, les adversaires de maintenant ne font guère qu'exploiter l'ancien fonds de difficultés accumulées jadis par les adversaires d'avant la définition. Tous invoquent la sainte Ecriture, en raisonnant à peu près comme Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. VII, c. 1, concl. 4. On ne trouve aucun texte qui, pris dans le sens naturel et littéral, établisse clairement l'Immaculée Conception ; au contraire, rien de plus précis que les textes proclamant tous les hommes pécheurs, soit en général, soit en particulier, eu égard à leur naissance : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu », *Rom.*, III, 23; cf. *Gal.*, III, 22; « De même que par la désobéissance d'un seul tous ont été constitués pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul tous sont constitués justes », *Rom.*, V, 19; « Je suis né dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché », *Ps.*, L, 7. Rien de plus précis que les textes établissant une stricte corrélation entre la mort et le péché, entre la mort de Jésus-Christ pour tous et la mort (spirituelle) de tous : « La mort a passé dans tous les hommes, parce que tous ont péché, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον », *Rom.*, V, 19; « Si un seul est mort pour tous, tous donc sont morts », II *Cor.*, V, 14; or la Vierge est morte, comme les autres. Rien de plus précis que les textes affirmant l'universelle et absolue nécessité de la régénération spirituelle et de la rédemption en Jésus-Christ : « Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu », *Joan.*, III, 5; « Un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus fait homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous », I *Tim.*, II, 6. Marie n'est jamais exceptée; elle-même, d'ailleurs, se donne pour rachetée, quand elle salue en Dieu *son Sauveur*, *Luc.*, I, 47; or, comment comprendre qu'elle ait été vraiment rachetée, si elle n'est pas tombée dans la servitude du péché? Dans ce cas-là, ne serait-elle pas plus tôt, comme l'objecte Métrophane Critopoulos, rédemptrice, et l'incarnation du Verbe ne deviendrait-elle pas inutile?

La doctrine de l'Immaculée Conception n'est pas moins contraire à l'antique Tradition. « Jusqu'au XIIe siècle, nous voyons l'Eglise en possession paisible de la foi à l'universalité du péché originel; aucun Père, aucun écrivain ecclésiastique ne songe à soustraire la Vierge Marie à cette loi, en lui attribuant la prérogative d'une *conception* sainte; ce qui ne doit pas surprendre, si l'on considère qu'une telle prérogative, en même temps qu'elle tendait à effacer la différence spécifique du Sauveur avec le reste des hommes, était essentiellement incompatible avec l'idée qu'on se faisait de la transmission héréditaire du péché d'Adam. Il était, en effet, universellement admis, que cette transmission s'explique par la concupiscence qui préside à la génération, que la corruption est inséparablement attachée à la *conception* faite par les voies ordinaires, que le péché ne saurait manquer là où la convoitise sexuelle a été indubitablement présente ; que, par conséquent, pour être immaculée, une *conception* doit nécessairement exclure l'union charnelle de l'homme et de la femme. » *Grand Dictionnaire du XIXe siècle*, art. *Conception*. Les textes apportés à l'appui de cette assertion sont presque tous empruntés à saint Ambroise, saint Augustin ou des écrivains de filiation augustinienne.

De leur côté, les Pères grecs, interprétant les paroles de l'ange : « *Spiritus sanctus superveniet in te* », *Luc.*, I, 35, enseignent qu'à ce moment-là, Marie fut purifiée dans son âme et dans son corps ; c'est donc qu'auparavant elle était soumise à la loi du péché, au moins par sa naissance. Dans cette hypothèse, Marie n'aurait été délivrée du vice héréditaire qu'au jour de l'Annonciation ; et telle est, en effet, la position que tiennent, à la suite de Métrophane Critopoulos et de Sébaste Kyménitès, la plupart des théologiens modernes, grecs ou russes, de l'Eglise orthodoxe; quelques-uns, comme Lebedev, estiment même que la Vierge n'a été complètement délivrée qu'au pied de la Croix. Ce qui n'empêche pas ces théologiens de tenir en même temps que Marie fut sanctifiée dès le sein de sa mère, et qu'elle n'a été, à proprement parler, ni enfant de colère ni esclave du démon. Inconciliables dans l'Eglise romaine, étant donnée sa doctrine sur le péché originel et ses effets, ces assertions ne le sont pas dans l'Eglise orthodoxe; car, pour ses théologiens, le péché originel, considéré dans les descendants d'Adam, n'est rien autre chose que la concupiscence, ou la privation de l'intégrité et de l'immortalité, auxquelles Adam seul a renoncé. Que la Vierge ait été, comme saint Paul, en butte aux mouvements de la concupiscence, c'est une conséquence de sa descendance adamique et c'est une condition nécessaire pour qu'elle pût agir d'une façon libre et méritoire.

2. *Attaque de la définition et de la bulle Ineffabilis Deus.* — Le grand scandale, c'est que Pie IX ait osé proposer l'Immaculée Conception comme dogme de foi et vérité divinement révélée. Les uns, comme M. Harnack, ripostent par cette interrogation : Si cette vérité a été révélée, quand donc et à qui? Wann? Wem? *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], Tübingen 1910, t. III, p. 747, note 1. D'autres, jansénistes, gallicans ou vieux-catholiques, s'emparent du vieil axiome, formulé par Vincent de Lérins : *Quod ab omnibus, quod ubique, quod semper*, et en tirent cette conclusion : Ne peut être imposé comme dogme de foi, que ce qui a été cru par tous, partout et toujours; puis ils énumèrent soigneusement tous les adversaires de la pieuse croyance au cours des siècles chrétiens. De là cette accusation d'innovation doctrinale, dont le patriarche Anthime de Constantinople s'est fait l'écho, dans sa *Lettre encyclique patriarcale et synodale*, de 1895, n. 13 : « L'Eglise des sept Conciles œcuméniques, une, sainte, catholique et apostolique, a pour dogme que l'incarnation surnaturelle de l'unique Fils et Verbe de Dieu par le Saint-Esprit et la Vierge Marie est la seule qui soit pure et immaculée. Mais l'Eglise papale a encore innové, il y a quarante ans à peine, en établissant, au sujet de la conception immaculée de la Vierge Marie, la Mère de Dieu, un dogme nouveau, qui était inconnu dans l'ancienne Eglise, et qui avait

été jadis violemment combattu même par les plus distingués théologiens de la papauté. »

Les fondements de la croyance, tels qu'ils sont exposés dans la bulle de définition, ne sont pas moins discutés. Appel est fait à deux textes : *Gen.*, III, 15, et *Luc.*, I, 30. La preuve tirée du premier s'appuie sur la traduction de la Vulgate : *Ipsa conteret caput tuum ;* mais cette traduction est défectueuse, car l'original donne : *Ipse* ou *Ipsum*, rapporté au mot *semen*, c'est-à-dire au rejeton de la femme. En supposant qu'il s'agisse d'un être déterminé, et non pas collectif, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il faut entendre, suivant l'interprétation des saints Pères. Si ces derniers semblent parfois associer la Mère au Fils dans le triomphe sur le démon, c'est uniquement parce qu'elle l'a vaincu au jour de l'Annonciation, en coopérant à l'Incarnation du Verbe par sa foi, son humilité et son obéissance; ainsi est-elle devenue l'antithèse de la première Ève, qui fut vaincue par le serpent en s'abandonnant à l'incrédulité, à l'orgueil et à la désobéissance. Et les théologiens grecs d'ajouter : Les icones, qui représentent la Sainte Vierge écrasant la tête du serpent, indiquent plutôt qu'elle a été sujette au péché ; car, d'après le symbolisme de ces icones, elle nous apparaît soumise à la puissance du diable, qu'elle brise au moyen de son divin Fils.

Dans la salutation angélique, le terme grec κεχαριτωμένη, qui répond au *gratia plena* de la Vulgate, nous montre simplement Marie comme *justifiée*, *rendue agréable* à Dieu, au jour de l'Annonciation. Si ce terme contient une allusion aux grâces exceptionnelles que la Mère du Verbe incarné allait recevoir ou qu'elle avait déjà reçues, l'une et l'autre de ces interprétations se trouvant dans les écrits des Pères, rien n'autorise à voir là l'exemption du péché originel.

La preuve fondée sur l'ancienne Tradition n'est pas plus efficace : « Quand on lit les Pères avec le désir de savoir ce qu'ils disent réellement, non avec le désir de leur faire dire ce qu'on pense et de leur arracher, pour ainsi dire, un témoignage implicite et vague en faveur d'une opinion récente, on s'aperçoit promptement que les épithètes par lesquelles ils se plaisent à relever la gloire de Marie n'ont pour objet que la virginité de la mère de Jésus. » *Grand Dictionnaire du XIXe siècle*, art. *Conception*.

Des critiques récents ont pourtant compris qu'en se plaçant sur un terrain aussi étroit que celui de la seule virginité de Marie, on risquait fort d'être débordé. « Quand on presse les effusions lyriques d'André de Crète et de Jean Damascène, il n'en reste guère que l'affirmation cent fois répétée de la maternité divine de Marie réalisée sans aucun dommage pour sa virginité. Est-ce à dire qu'on ait le droit d'attribuer à ces moines du VIe et du VIIe siècle les sentiments que nous avons trouvés dans les écrits d'Origène, de Basile ou de Chrysostome? Il ne semble pas. La pensée d'un auteur se révèle non seulement parce qu'il dit, mais aussi parce qu'il suppose. Or, on a peine à comprendre que les mêmes hommes qui épuisent, en l'honneur de Marie, toutes les ressources de la rhétorique, laissent subsister, dans le portrait de la mère du Sauveur, les taches que les Pères des quatre premiers siècles y avaient mises. Nous croyons donc que ces abondants panégyriques de la Vierge ont dressé autour de son front l'auréole de la sainteté. » G. Herzog, *La Sainte Vierge dans l'histoire. II. Débuts de la croyance à la sainteté de Marie. Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1907, t. XII, p. 512.

Mais de quelle sainteté s'agit-il ? D'une sainteté relative, qui exclut les fautes actuelles ou personnelles, et non pas d'une sainteté absolue, qui exclurait aussi, implicitement ou virtuellement, la faute originelle? « A l'époque de saint Jean Damascène, l'Eglise grecque ignorait encore le dogme de la faute héréditaire. Elle ne pouvait donc pas songer à exempter la Sainte Vierge d'une loi qui lui était inconnue. » *Ibid.*, *V. La Conception de Marie, de saint Augustin à saint Bernard*, p. 549.

Dès lors, d'où peut venir le dogme défini par Pie IX, le 8 décembre 1854? « Le privilège de la conception immaculée ne doit rien ni à la christologie, ni même à l'amour de la Sainte Vierge. Sa source se trouve exclusivement dans la fête orientale de la conception *miraculeuse* de Marie, c'est-à-dire dans une institution liturgique qui n'avait aucun rapport avec le dogme du péché originel, mais qui, rencontrant ce dogme en Occident, a dû se transformer pour lui résister et se maintenir. C'est la loi de la lutte pour la vie qui a métamorphosé la fête de la conception *miraculeuse* en fête de la conception *immaculée*, c'est-à-dire exempte du péché originel. C'est le prestige de cette fête qui a protégé la théorie de la conception immaculée contre les coups de la théologie et l'a élevée progressivement à la hauteur d'une vérité révélée. » *Ibid.*, *VII. L'Immaculée Conception*, p. 606.

L'idée d'expliquer non pas la fête par la doctrine, mais la doctrine par la fête, n'est pas nouvelle; Pusey l'avait déjà émise, *Eirenicon*, p. 175 s. Ce qui est nouveau, c'est l'application de la théorie philosophique de l'évolutionnisme vital, faite au dogme de l'Immaculée Conception ; théorie suivant laquelle il n'y a certes pas développement, comme l'exige la bulle *Ineffabilis*, § *Et re quidem vera*, « dans l'identité du dogme, dans l'identité du sens, dans l'identité de la pensée ».

Pour l'attaque *protestante*, voir entre autres : Sam. Wilberforce, *Rome, her new Dogma and our duties*. Oxford, 1855 ; L. Durand, *L'Infaillibilité pontificale prise en manifeste et flagrant délit de mensonge, ou le dogme de l'Immaculée Conception cité et condamné au tribunal de l'histoire et des Pères*. Bruxelles, 1859 ; Ed. Preuss (avant sa conversion), *De immaculato conceptu b. Mariae Virginis*, dans son édition de Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*. Append., p. 965, Berlin 1861 ; puis, en allemand, *Die römische Lehre der unbefleckten Empfängniss*. Berlin, 1865 ; E. B. Pusey, *An Eirenicon, in a Letter to the author of « The christian year »*, Oxford, 1866 ; Le même, *First letter to the Rev. Newman in explanation chiefly in regard to the reverential love due to the everblessed Theotokos and the devotion of the immaculate conception*, Oxford, 1869 ; A. Réville, art. *Conception Immaculée*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, de Lichtenberger, t. III; E. H. Vollet, art. *Marie*, dans la *Grande Encyclopédie* (Paris, Lamirault), t. XXIII, p. 95.

Attaque *gréco-russe :* Métrophane Critopoulos, Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, c. XVII, dans *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, éd. Kimmel-Weissenborn, Iena, 1850, P. II, p. 177 s.; Sébastos Kyménitès, Δογματικὴ διδασκαλία τῆς ἀνατολικῆς καὶ καθολικῆς Ἐκκλησίας, Bucharest, 1703 ; Théophane Prokopovicz, *Christianae orthodoxae theologiae* t. II, c. XIII. Leipzig, 1792 ; Ἱστορία τοῦ παρὰ Λατίνοις νέου δόγματος τῆς ἀσπίλου συλλήψεως τῆς ἁγίας Ἄννης, dans Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ, Athènes, 1857, t. I, p. 262 ; *Les réflexions d'un orthodoxe sur le nouveau dogme de l'Eglise romaine concernant l'Immaculée Conception de Marie* (en russe), dans *Khristianskoe Tchtenie* (Lecture chrétienne). Saint-Pétersbourg, 1857,

t. II, p. 3; 1858, t. I, p. 73, 184, 221; A. Mouravieff, *Question religieuse d'Orient et d'Occident;* Moscou et Saint-Pétersbourg, 1856, 1858-59, p. 345: Le nouveau dogme latin de l'Immaculée Conception au point de vue orthodoxe (trad. angl. par J. M. Neale, dans *Voices from the East*, IV. Londres, 1859); p. 411: Réponse à deux lettres adressées à une dame russe sur l'Immaculée Conception; C. Androutsos, *Δοκίμιον συμβολικῆς ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, p. 173 s. Athènes, 1901; A. Lebedev, *Divergences entre les Eglises orientale et occidentale dans la doctrine sur la très sainte Vierge Marie, mère de Dieu. L'Immaculée Conception* (en russe). Varsovie, 1881; 2e éd., Saint-Pétersbourg, 1903. Sur ces deux derniers ouvrages, A. Spaldak, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innspruck, 1904, t. XXVIII, p. 767: *Die Stellung der griechish-russischen Kirche zur Lehre der unbefleckten Empfängnis;* article du même auteur sur les *Objections des théologiens russes contre l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu* (en tchèque), dans *Časopis katolického duchovenstva*, Prague, 1906, p. 50, 100 (compte rendu dans *Slavorum litterae theologicae*, Prague, 1907, t. III, p. 101).

Attaques diverses, venant d'auteurs à tendances jansénistes ou gallicanes, précurseurs des vieux-catholiques : *Grand Dictionnaire du XIXe siècle*, art. *Conception;* abbé J. J. Laborde, *La croyance à l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge ne peut devenir dogme de foi*, 3e éd. Paris, 1854; le même, *Relation et Mémoire des opposants au nouveau dogme de l'Immaculée Conception et à la bulle Ineffabilis.* Paris, 1855; J. B. Bordas-Demoulin et F. Huet, *Essais sur la réforme catholique*, troisième partie, p. 479: Lettres sur l'Immaculée Conception; p. 539: Etude sur la bulle *Ineffabilis Deus*, Paris, 1856; E. Secrétan, *Réfutation d'un ouvrage intitulé: La croyance générale et constante de l'Eglise touchant l'Immaculée Conception de la Bse Vierge Marie, etc. par l'Em. et Rme cardinal Gousset, archev. de Reims*, dans *L'Observateur catholique*, Paris, 1856, t. I et II, série d'articles; Poulain et E. Secrétan, *Lettres à Mgr Malou, évêque de Bruges, sur son livre intitulé: L'Immaculée Conception considérée comme dogme de foi*, dans la même revue, 1857-59, t. IV-IX, série d'articles.

Bibliographie plus complète : A. de Roskovany, *Beata Virgo in suo conceptu immaculata*, Budapest, 1873 s., t. VI, p. 556 ss., passim; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, p. 1153 s.

3. *La défense du dogme: remarques préliminaires.* — On peut conclure de ce qui précède, que la défense du dogme de l'Immaculée Conception ne doit pas consister seulement dans l'énoncé des preuves et la réponse aux objections anciennes; les formes nouvelles de l'attaque demandent, en outre, qu'on tienne compte de la marche suivie par la croyance au cours des siècles chrétiens. Ce procédé se recommande d'autant plus que, dans beaucoup d'encyclopédies ou de revues en vogue, on fait passer sous les yeux des lecteurs une histoire du dogme défini par Pie IX, dont le moindre défaut est d'être incomplète et de mêler, à peu près dans une égale proportion, le vrai et le faux.

Mais d'abord, quelques remarques préliminaires, pour écarter des équivoques d'une grande importance. Souvent les adversaires de l'Immaculée Conception critiquent les autorités alléguées dans la bulle *Ineffabilis*, comme si, dans la pensée des rédacteurs, toutes tendaient à établir directement le privilège marial. Pure méprise! Quelques témoignages sont donnés, il est vrai, comme se rapportant à la conception de la bienheureuse Vierge, § *Accedunt nobilissima effata;* mais ces témoignages sont très peu nombreux. Les autres sont présentés comme énonçant une notion plus générale : « sainteté et dignité souveraine de la Vierge, exemption de toute tache du péché, glorieuse victoire sur le funeste ennemi du genre humain », § *Equidem Patres;* « innocence, pureté, sainteté parfaite; abondance ineffable de grâces, de vertus et de privilèges », § *Hunc eximium;* « plénitude de grâces » propre à la mère de Dieu, § *Hinc non luculenta minus.* Au cours de la discussion sur le texte de la bulle, un mot fut dit, qui caractérise cette sorte de témoignages. Des évêques ayant objecté que, parmi les autorités produites, beaucoup ne semblaient pas s'appliquer à la conception de Marie, Mgr Malou, de Bruges, fit remarquer que la sainteté affirmée d'une façon indéfinie entraînait la conception immaculée, qu'il suffisait donc, pour tout accorder, de distinguer entre les preuves *directes* et les preuves *indirectes* : « *Distinguendo le prove dirette ed indirette, tutto sarebbe concordato.* » Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 207.

En face des témoignages *indirects*, la question n'est pas : ces témoignages *expriment*-ils l'exemption du péché originel ou la conception immaculée, mais seulement : la notion plus générale, que ces témoignages expriment, *contient*-elle l'exemption du péché originel ou la conception immaculée, soit implicitement, soit virtuellement (abstraction faite de ce qui peut être une pure querelle de mots, voir t. I, col. 1152), comme le tout contient la partie, comme l'universel contient le particulier, comme les prémisses contiennent la conclusion, comme une vérité en appelle une autre, ou par contraste, quand l'une exclut l'autre, ou par connexion, quand les deux ont un rapport mutuel?

S'il importe de ne pas confondre les témoignages directs et les témoignages indirects, il importe tout autant, dans la question présente, de ne pas restreindre arbitrairement les anciennes manifestations ou anticipations de la croyance par une notion trop verbale du dogme. Si cette considération vaut en général, elle s'applique en particulier au dogme de l'immaculée conception de Marie. Pour beaucoup d'adversaires, nul témoignage ne paraît compter, s'il n'énonce pas formellement l'exemption du péché originel ou la conception sans tache. C'est méconnaître illégitimement la possibilité de formules *dogmatiquement équivalentes*, c'est-à-dire recouvrant une même substance de doctrine sous une terminologie différente. Dans sa formule négative, le privilège marial dit: exemption du péché originel; mais, suivant une remarque déjà faite, le péché originel ne nous a pas été révélé dans sa nature intime, il ne l'a été que sous une notion vulgaire, en fonction des effets qu'il a produits dans Adam et Ève et qu'il produit dans leurs descendants naturels : inimitié ou malédiction divine, souillure de l'âme, état d'injustice ou de mort spirituelle, servitude sous l'empire du démon, assujettissement à la loi de la concupiscence, de la souffrance et de la mort corporelle, envisagée comme peine ou rançon du péché commun. Dans sa formule positive, le privilège marial dit conception pure et sainte en son terme, c'est-à-dire jointe à la grâce sanctifiante, puisque, dans l'ordre actuel, il n'y a pas de pureté ni de sainteté intérieure sans la grâce sanctifiante. Les contraires s'opposant, le privilège marial pourra s'exprimer de deux façons distinctes : d'une façon plus abstraite, par la négation du péché originel ou de la tache

héréditaire; d'une façon plus concrète, par la négation des effets du péché originel, qui viennent d'être rappelés, ou par l'affirmation des effets contraires : amitié divine, état de justice, de sainteté, de pureté; présence de la grâce sanctifiante; pleine inimitié avec le démon; immunité par rapport à la loi de la concupiscence, de la souffrance et de la mort envisagées comme peine ou rançon du péché commun.

Enfin, s'il faut que, dans le développement dont ils sont susceptibles, les dogmes chrétiens « gardent leur plénitude, leur intégrité, leur propriété, et qu'ils croissent dans leur genre, c'est-à-dire dans l'identité du sens, dans l'identité de la pensée », ce qui suppose manifestement un rapport ou lien objectif de continuité entre la croyance du présent et celle du passé, ou du moins entre la croyance présente et la révélation, explicite ou implicite, comme point de départ : il n'est pas moins vrai que la défense rationnelle de la croyance à l'immaculée conception de la Mère de Dieu peut présenter une différence notable, suivant qu'on admet, sur la manière dont s'est faite la révélation de ce mystère, l'une ou l'autre des deux hypothèses qui ont cours parmi les théologiens catholiques. Dans l'hypothèse d'une révélation *explicite*, on est infailliblement amené à chercher dans les premiers siècles du christianisme une croyance correspondante, c'est-à-dire explicite, qu'il faut établir par des témoignages positifs, à moins qu'on ait recours, pour suppléer aux lacunes, à un argument de prescription, dont la valeur n'est pas, dans l'espèce, incontestable. Dans l'hypothèse contraire d'une révélation seulement *implicite*, la situation est différente. Il y a lieu à un développement réel, bien que relatif, de la doctrine, pour que de l'implicite elle passe à l'explicite, soit dans la connaissance ou la profession des croyants, soit dans la proposition ou la sanction du magistère ecclésiastique. L'affirmation expresse du point de doctrine n'est pas, de soi, nécessaire dès le début; il suffit qu'il y ait croyance à la vérité plus générale qui le renferme, ou même à divers éléments dont la synthèse réfléchie amènera définitivement la reconnaissance et la profession publique de ce point de doctrine. Des étapes pourront donc exister, des périodes distinctes pourront se succéder, où la croyance ne se présentera pas dans les mêmes conditions. Et cette circonstance donne son intérêt et sa valeur à l'examen, qui va suivre, de la croyance à l'immaculée conception de Marie dans les siècles chrétiens. Cet examen aura, en outre, l'avantage de fournir comme une pierre de touche pour contrôler par les faits les deux hypothèses qui ont cours dans la théologie catholique.

IIe Partie. La croyance a l'Immaculée Conception de Marie dans les siècles postéphésiens.

Le cadre de ce Dictionnaire apologétique ne permet pas d'envisager la question de l'Immaculée Conception dans toute son ampleur, comme il sera fait bientôt dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*. On trouvera d'ailleurs dans notre bibliographie d'abondantes indications en vue d'une étude complète. Obligés de nous borner, nous irons droit au point critique.

Les premières sections de cet article ont marqué les fondements scripturaires du dogme, parmi lesquels il suffira de rappeler le protévangile de la Genèse (*Gen.*, III, 15) dans la perspective duquel Marie apparaît comme la nouvelle Ève, et la salutation de l'ange à la vierge pleine de grâce (*Luc.*, I, 28). Elles ont aussi fait connaître quelques-unes des anticipations les plus notables du dogme dans la tradition des anciens Pères. Pour éviter des redites infinies, nous inviterons le lecteur à se référer à ces développements, et prendrons la question au point où elle entre dans la tradition *explicite* de l'Eglise; point qu'on peut fixer approximativement au lendemain du concile d'Ephèse.

Nous allons suivre le développement de la croyance à l'Immaculée Conception après cette date, d'abord pour l'Eglise orientale jusqu'au schisme, puis pour l'Eglise occidentale.

I. La croyance en Orient depuis le concile d'Éphèse jusqu'au schisme de Michel Cérolaire (438-1054). — La réaction contre l'hérésie nestorienne activa et précisa le mouvement marialogique dans l'Eglise orientale. La négation de l'unité de personne en Jésus-Christ faisait de Marie la mère d'un homme spécialement uni à la divinité, mais non pas la Mère de Dieu. Le glorieux titre de Θεοτόκος, consacré solennellement au concile d'Ephèse, devint le point de départ d'un double développement : l'un d'ordre doctrinal, dans les écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques qui les continuèrent; l'autre cultuel, qui se traduit dans les monuments liturgiques et dans l'institution de fêtes en l'honneur de Marie.

a. *Développement doctrinal : Pères et écrivains ecclésiastiques.* — C'est à cette période qu'appartiennent la plupart des témoignages patristiques dont les rédacteurs de la bulle *Ineffabilis Deus* se sont inspirés pour dépeindre la sublime dignité de Marie, sa perpétuelle innocence, son incomparable pureté et son ineffable sainteté. La perfection qui se dégage de cet ensemble de témoignages dépasse manifestement la virginité corporelle et même une plénitude de grâce qui, se réalisant au jour de l'Incarnation, n'assurerait la toute-sainteté de Marie qu'à partir de ce moment-là. Dépasse-t-elle une plénitude de grâce antérieure, mais qui consisterait uniquement dans l'absence de fautes personnelles et dans une sanctification faite à une époque indéterminée? En d'autres termes, la sainteté propre à la Mère de Dieu englobe-t-elle sa personne dans le cours entier de son existence, excluant donc la présence en elle, même au moment de sa conception, d'une souillure héréditaire, d'un état de mort spirituelle et d'inimitié avec Dieu, d'un assujettissement temporaire au démon? Telle est la forme sous laquelle le problème se pose pour les Pères grecs de l'époque postéphésienne.

Quiconque étudie de près leurs écrits fait bien vite une constatation : ces Pères conçoivent la sainteté, la pureté, la plénitude de grâce, comme toutes les autres perfections de Marie et son rôle de nouvelle Eve, en fonction de son titre de Θεοτόκος. Basile de Séleucie (458) énonce une idée courante quand il déclare que, pour louer dignement la Mère de Dieu, il prendra son point de départ de celui-là même à qui elle doit d'avoir réalisé et porté ce titre. *Orat.* XXXIX, *In Annunt.*, 2, *P. G.*, LXXXV, 429. L'appellation d'ἁγία Θεοτόκος, *Sainte Mère de Dieu*, ne signifie pas seulement que Marie est sainte, mais qu'elle est sainte en Mère de Dieu, d'une façon et dans une mesure proportionnée à sa dignité et à ses destinées. Si l'application va tout d'abord à la Vierge devenant effectivement, au jour de l'Annonciation, Mère de Dieu, par voie de conséquence il y a réaction sur l'existence antérieure, qui fut la préparation de Marie à son rôle unique : c'est en Mère de Dieu qu'elle vit, qu'elle naît, qu'elle est conçue ; partout et toujours l'Ève nouvelle, jamais inférieure à l'ancienne en pureté, en sainteté. Remontant ainsi du plein midi à l'aurore, les Pères grecs postéphésiens salueront en Marie, du premier instant où

elle sera, le temple que le Verbe divin a choisi de toute éternité, qu'il s'est construit lui-même et dès lors approprié ; c'est par là surtout qu'ils anticiperont, à leur manière, le dogme de l'Immaculée Conception. Une enquête détaillée ne convenant pas à la brièveté de cette étude, indiquons du moins les principaux anneaux de la chaîne, au commencement, au milieu et à la fin de la période.

1. *Débuts de la période postéphésienne.* — Voici, reliant en quelque sorte cette époque à celle qui l'a précédée, deux évêques qui figurèrent au concile d'Éphèse en adversaires décidés de Nestorius : saint Proclus et Théodote d'Ancyre.

Disciple en sa jeunesse et ami de saint Jean Chrysostome, Proclus devint l'un de ses successeurs sur le siège de Constantinople (434-446). Dans l'un de ses *Eloges de Marie Mère de Dieu*, il parle de « son âme pure et sans tache », puis, reprenant la comparaison de la seconde Ève, associée à son divin Fils dans la lutte contre l'ennemi du genre humain, il prête ce langage aux démons stupéfaits : « Aurons-nous donc à lutter contre une nouvelle Ève ? Devrons-nous livrer bataille à une femme immaculée ? Serons-nous obligés d'adorer le second Adam ? » L'éloge continue, renfermant des expressions comme celles-ci : « Sanctuaire sacré de l'impeccabilité, temple de Dieu sacro-saint, arche dorée à l'intérieur et à l'extérieur, sanctifiée dans le corps et dans l'âme, épouse toute belle des Cantiques qui s'est dépouillée de la vieille tunique, globe céleste de la nouvelle création. » *Orat.* VI, 1, 16, 17, *P. G.*, LXV, 751, 752 s., 756 s. Expressions d'autant plus significatives que l'orateur semble bien faire remonter la sainteté de Marie jusqu'à son origine, quand, à propos de l'inquiétude momentanée de saint Joseph, il fait cette remarque : « Il oubliait qu'elle pouvait devenir le temple de Dieu, celle qui avait été *formée d'un limon pur*, ἡ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ (al. καθαροῦ) πεπλασμένη πηλοῦ. Il ne savait pas que de ce paradis virginal, les mains immaculées du Seigneur devaient façonner le second Adam. » *Ibid.*, 2, col. 733. Si l'authenticité de ce discours est contestée par maints critiques, d'autres la maintiennent et répondent aux objections. Voir M. Jugie, dans *Notre-Dame*, t. II, p. 226.

Théodote, évêque d'Ancyre (430-439), n'est pas un témoin inférieur à Proclus. Traitant du mystère de l'Incarnation, il commence par rappeler la chute originelle et ses tristes conséquences, en particulier l'assujettissement de toute âme au démon, personne ne pouvant arrêter « la propagation du vice » héréditaire ; seul le Rédempteur est capable d'apporter le remède. Mais l'Ève nouvelle apparaît à côté du nouvel Adam. L'orateur ne la considère pas seulement dans son rôle actif au jour de l'Annonciation ; il la considère encore et surtout en elle-même, dans les perfections qui lui conviennent et dans la préparation lointaine que sa future mission suppose : « A la place de la vierge Ève, devenue pour nous un instrument de mort, Dieu choisit, pour nous redonner la vie, une Vierge très agréable à ses yeux et pleine de grâce ; vierge qui appartient au sexe féminin, mais sans en connaître la malice ; vierge innocente, sans tache, exempte de toute faute, intacte, pure, sainte d'âme et de corps, poussant comme un lis au milieu des épines, ignorant les maux d'Ève..., consacrée à Dieu dès le sein de sa mère, et, après sa naissance, présentée au temple en esprit de reconnaissance pour être élevée dans le sanctuaire, s'y instruisant de la loi, pénétrée de l'onction de l'Esprit-Saint, revêtue de la grâce divine comme d'un manteau, l'esprit rempli d'une sagesse céleste et déjà, par le cœur, épouse de Dieu... Telle est la femme, digne du Créateur, dont la divine Providence nous a fait présent et dont il a daigné se servir pour nous communiquer ses faveurs. »

Développant sa pensée, Théodote fait ainsi parler l'archange Gabriel, arrivé devant Marie : « C'est à cause de vous que la tristesse d'Ève a cessé ; c'est par vous que les maux ont pris fin, par vous qu'Ève a été rachetée, car saint est celui qui est né de la sainte, saint et Seigneur de tous les saints, saint et lui-même auteur de la sainteté ; c'est l'Excellent issu de l'excellente, l'Ineffable issu de l'ineffable, le « Fils du Très-haut » issu de la « très-haute ». *Hom.*, VI, *In sanctam Mariam Dei genitricem*, 11-12, *P. G.*, LXXVII, 1426 s. Quelle somme de perfections, la grâce initiale comprise, n'est pas supposée par un tel parallélisme d'appellations entre le nouvel Adam et la nouvelle Ève ? Le droit de restriction est d'autant moins légitime que, dans un autre discours, l'évêque d'Ancyre est amené à nous présenter l'Ève ancienne et la nouvelle comme une œuvre divine dont l'auteur peut être fier : « Celui qui a formé l'antique Vierge tout à son honneur, ἀνυβρίστως, a formé aussi la seconde d'une façon irrépréhensible, ἀναμώμως ; s'il a doté l'extérieur de la beauté convenable, il n'a pas moins fait pour l'intérieur, où l'âme habite, en lui conférant l'ornement de la sainteté. ». *Hom.*, IV, 5, col. 1395. Que peut signifier ce rapprochement, si ce n'est que, dans les deux cas, le terme de l'action divine productrice fut, naturellement et surnaturellement, « digne du Créateur » et de ses desseins providentiels ?

2. *Les derniers Pères grecs.* — Trois personnages, appartenant à l'église syro-palestinienne, méritent d'attirer l'attention aux VIIe et VIIIe siècles : les saints Sophrone, André de Crète et Jean Damascène. Des trois il est particulièrement vrai de dire que leur marialogie est en fonction de l'ἁγία Θεοτόκος.

Saint Sophrone, patriarche de Jérusalem (634-638), est l'auteur certain d'une *Lettre synodale à Sergius* de Constantinople, et il semble être le même que Sophrone le Sophiste, auquel on attribue plus communément l'*homélie sur l'Annonciation*. Préoccupé dans les deux écrits de défendre contre les arabes et les monothélites la divinité de Jésus-Christ et l'intégrité parfaite des deux natures, il prend un point d'appui dans le double mystère de la virginité et de la maternité. Sa doctrine marialogique revient à mettre en relief une mystérieuse réciprocité de services et de grâces entre le Verbe incarné et sa Mère. Par son enfantement virginal, Marie rend un éclatant témoignage à la divinité de son Fils ; par sa qualité de Θεοτόκος, comme Mère du Dieu fait homme, elle rend aussi témoignage à la dualité des natures dans le Christ. *Orat.* II, *In Annuntiat*, 44, *P. G.*, LXXXVII, 3276 ; cf. *Orat.* I, *In Christi natalitia*, *Ibid.*, col. 3208. En retour, le Verbe a exalté sa Mère, en voulant qu'elle eût sa place auprès de lui dans l'économie de la rédemption ; c'est l'idée antique du second Adam et de la seconde Eve. *Orat.*, II, 14-16, 23, 25, 33, col. 3231 s., 3242 s., 3246, 3259. Mais, à la différence de la plupart de ses devanciers, Sophrone s'arrête moins aux harmonies providentielles de ce plan de revanche, qu'à la dignité, la sainteté, la pureté qui s'en suivent dans la mère de Dieu, rendue digne de son rôle par des prérogatives exceptionnelles, τὰ σὰ θεωρῶν ἐν πᾶσι κτιστοῖς προτερήματα, *Ibid.* 21, col. 3241, en particulier par une plénitude de grâce et une pureté incomparables : « Voilà pourquoi une vierge sainte est choisie ; elle est sanctifiée dans son âme et dans son corps, et parce qu'elle est pure, chaste et immaculée, elle coopère à l'incarnation du Créateur. » *Epist. synod.*, col. 3162.

Aussi, quel prodige de sainteté et de grandeur, que Marie, telle qu'elle nous est dépeinte dans le commentaire oratoire de la salutation angélique ! « Vous avez orné la nature humaine, surpassé les ordres des anges, obscurci l'éclat des archanges..., vous avez laissé bien loin derrière vous toute créature ; car, plus que toute autre créature, vous avez brillé de pureté, et cela parce que vous avez reçu, porté dans votre sein et engendré le Créateur de toutes les créatures... *Je vous salue, pleine de grâce ; le Seigneur est avec vous.* Que peut-il donc y avoir, ô Vierge Mère, que peut-il y avoir de supérieur à cette grâce qu'à vous seule Dieu a accordée ? Quelle grâce, quelle splendeur est au-dessus de la vôtre ? Il n'est rien de plus merveilleux que la merveille que vous êtes ; aucun, parmi les meilleurs, qui, par rapport à vous, ne soit au second rang... *Vous êtes bénie entre toutes les femmes*, car vous avez changé la malédiction d'Ève en bénédiction... *Ne craignez rien, ô Marie ;* car vous avez trouvé auprès de Dieu une grâce inamissible, une grâce excellente entre toutes, une grâce souverainement enviable, une grâce de toutes la plus splendide... Beaucoup de saints ont paru en vous, mais aucun n'a été rempli de grâce comme vous ; aucun n'a été béatifié comme vous ; aucun n'a été exalté comme vous. » *Orat.*, II, 18, 19, 22, 25, col. 3238 s., 3242, 3246 s.

Mais cette grâce-là, dira-t-on, c'est, d'après Sophrone lui-même, celle de la maternité divine. Oui, si vous considérez cette grâce dans son terme ; mais le terme suppose, dans la pensée et la doctrine du saint docteur, une préparation préalable et proportionnée : « L'Esprit-Saint descendra sur vous l'Immaculée, ἐπὶ σέ, τὴν ἀμόλυντον, pour vous rendre plus pure et vous donner la vertu fécondante. » *Ibid.*, 43, col. 3273. Ainsi, purification *relative*, par accroissement d'une pureté positive déjà existante, et pour rendre la bienheureuse Vierge vraiment digne des merveilles qui allaient s'accomplir en elle, ὅτι τοιούτων τυχεῖν μεγαλείων ἠξίωσαι. *Ibid.*, 24, col. 3245. Ce n'est pas seulement « un sein éclatant de chasteté » qu'elle peut offrir alors au Dieu s'incarnant ; c'est tout à la fois « un corps, une âme et un esprit libres de toute contagion, καὶ παντὸς ἐλευθέρας μολύσματος τοῦ τε κατὰ σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ διάνοιαν. » *Epist. synod.*, col. 3160. Cette nouvelle Ève, Sophrone la met en parallèle avec l'ancienne, considérée non pas simplement comme vierge dans le mariage, mais comme « encore innocente et toute simple, ἀπόνηρον οὖσαν καὶ ἄπλαστον. » *Orat.*, II, 33, col. 3261. Aussi, après avoir dit, col. 3248 : « Aucun n'a été rempli de grâce comme vous, etc. », l'orateur ajoutait-il : « Aucun n'a été purifié à l'avance comme vous, οὐδεὶς κατὰ σὲ προκεκάθαρται. »

Quel est le sens exact du mot προκεκάθαρται ? Désigne-t-il simplement la purification préalable qui eut lieu au moment de l'Annonciation, en vue de l'enfantement virginal qui allait s'accomplir ; ou bien désigne-t-il la sanctification initiale de Marie, opérée au premier instant de son existence et distinguée de la purification vulgaire en ce que, faite comme par anticipation, elle suppose une réelle préservation de toute tache ou souillure du péché ? Que le second sens réponde mieux au mouvement de la pensée, d'après l'ensemble de tout le passage, Ballerini le montre dans une note reproduite par Migne, *loc. cit.* Saint Sophrone peut donc être considéré comme un témoin probable de la croyance au privilège marial, sous une forme dogmatiquement équivalente.

Au siècle suivant, saint André de Crète († 740) marque un nouveau progrès. Né à Damas, il se rattache à l'église de Jérusalem par la formation qu'il y reçut, pendant les premières années de sa jeunesse, au couvent du Saint-Sépulcre. En dehors de ses œuvres liturgiques, dont il sera question plus loin, il nous présente huit homélies sur la sainte Vierge, quatre sur la Nativité, une sur l'Annonciation et trois pour la fête de la Dormition. Comme Sophrone, et plus strictement encore, il unit dans sa pensée le double rapport, de la nouvelle Ève au nouvel Adam, et de la Mère au Fils. Le conseil divin de racheter le monde par le Verbe fait homme appelle le concours d'une vierge pure et sans tache, comme jadis il fallut, pour la formation du premier Adam, l'argile d'une terre vierge et intacte. *Orat.*, I, *In Nativitatem Deiparae*, *P. G.*, XCVII, 813 s. La pureté dont il s'agit n'est pas la simple virginité du corps ; c'est aussi celle de l'âme, la pureté dans toute l'acception du mot et s'étendant dès le début à toute la personne de Marie, en sorte qu'au jour même de sa naissance, elle puisse être présentée à Dieu « comme les prémices de notre nature (restaurée)... Les hontes du péché avaient obscurci la splendeur et les charmes de la nature humaine ; mais lorsque naît la Mère de celui qui est le Beau par excellence, cette nature recouvre en sa personne ses anciens privilèges et est façonnée suivant un modèle parfait et vraiment digne de Dieu. Et cette formation est une parfaite restauration ; et cette restauration est une divinisation ; et celle-ci une assimilation à l'état primitif... Et pour tout dire en un mot, aujourd'hui la réformation de notre nature commence, et le monde vieilli, soumis à une transformation divine, reçoit les prémices de la seconde création ». *Ibid.*, col. 812 (traduction Jugie). Ailleurs encore, l'orateur salue en Marie « les prémices de notre réformation... la première qui a été relevée de la première chute des premiers parents ». *Orat.*, IV, *In Nativit.*, col. 865, 880.

On verra plus loin que la pensée du panégyriste, célébrant la sainteté initiale de Marie, s'étend à sa double naissance : naissance au monde extérieur, alors qu'elle fut enfantée, et naissance au sein de sa mère, alors qu'elle fut conçue. Rien que de naturel en cela : c'était la préparation lointaine du palais où le Roi devait descendre. *Orat.*, III, *In Nativit.*, col. 856. Une raison plus haute encore est énoncée à propos de l'Assomption de Marie : « Il convenait que Dieu disposât les destinées de sa Mère conformément aux siennes. » *Orat.*, II, *In Dormitionem*, col. 1081. Principe dont la portée dépasse manifestement, dans la pensée de l'orateur, l'application qu'il en fait à la résurrection et à l'assomption de la Vierge Mère ; car ce qu'il voit en ce double événement, ce n'est rien autre chose que le couronnement splendide du plan providentiel de renouvellement commencé à l'aube même de l'Incarnation, c'est-à-dire avec la première apparition de Marie.

Nous retrouvons la même doctrine, fortement accentuée, dans un contemporain d'André, plus célèbre que lui, saint Jean Damascène, mort vers le milieu du VIIIe siècle, le dernier des Pères grecs dont l'Eglise romaine ait ceint le front de l'auréole doctorale. Mieux encore que ses devanciers, il a compris et énoncé dans ses trois homélies sur la Dormition et une autre sur la Nativité (la première, moins douteuse), que le vrai centre de la théologie mariale se trouve dans le privilège de la maternité divine, que tout en Marie tend à cette maternité et que tout en dérive. Aussi nous représente-t-il souvent la Vierge bénie comme l'objet d'une prédilection, d'une prédestination qui se termine non seulement à ce privilège de la maternité divine, mais à ses sublimes corollaires. S'adressant à la petite enfant qui naît : « Vous aurez, lui dit-il, une vie supérieure à la nature, mais vous ne l'aurez pas pour

vous-même, car ce n'est pas pour vous que vous êtes née. Cette vie, vous l'aurez pour Dieu ; c'est pour lui que vous êtes venue au monde, instrument providentiel du salut commun, afin que par vous se réalisât l'antique plan de Dieu, le plan de l'Incarnation du Verbe et de notre déification ». *Homil.* I, *In Nativit.*, 9, *P. G.*, XCVI, 676; cf. *Homil.*, I, *In dormit.*, 3, col. 701 s.

Marie n'a pas pu, comme Mère de Dieu et médiatrice, prendre une part active au mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, sans que l'éclat de la divinité rejaillît en quelque sorte sur elle. Epris de sa beauté surnaturelle, le panégyriste lui crie : « Vous êtes toute belle, toute proche de Dieu, ὅλη πλησίον Θεοῦ ». *In Nativit.*, *loc. cit.* Alors seulement il aura complété sa pensée, quand la contemplant glorieuse au ciel, il aura dit : « Entre le Fils et la Mère, il n'y a pas de milieu ». *Hom.*, III, *In dormit.*, 5, col. 761. Mais auparavant il avait formulé la restriction nécessaire, la restriction catholique, dont la connaissance ou la saine interprétation devrait suffire pour arrêter la calomnie protestante : « Nous n'en faisons pas une déesse (arrière ces fables de la jonglerie hellénique!) car nous proclamons qu'elle est morte, mais nous la reconnaissons pour la Mère du Dieu incarné ». *Hom.*, II, *In dormit.*, 15, col. 744.

Cette dignité qui élève Marie bien au-dessus de toute créature, même angélique, ne va pas sans une pureté ni une sainteté proportionnée ; aussi, quand le docteur de Damas salue en elle la *toujours Vierge*, il entend par là une pureté d'âme, non moins qu'une pureté de corps, hors ligne : « D'esprit, d'âme, de corps, elle est, seule, toujours vierge, τὴν μόνην καὶ νῷ, καὶ ψυχῇ, καὶ σώματι ἀειπαρθενεύουσαν ». *Hom.*, I, *In Nativ.*, 5, col. 668. Cette pureté suréminente a son côté négatif ou exclusif : éloignement de tout mal, absence de toute faute et de toute souillure. Marie est la fille très sainte de Joachim et d'Anne, qui « a échappé aux traits enflammés du malin », *Ibid.*, 7, col. 672; paradis nouveau, « où le serpent n'a pas d'entrée furtive ». *Hom.* II, *In dormit.*, 2, col. 725. Ces expressions et autres semblables ont une portée si générale qu'il semble tout à fait arbitraire de les restreindre à l'exclusion des seules fautes actuelles ou personnelles.

D'ailleurs, quand la pensée du saint docteur se fixe sur Marie au début même de son existence, il en parle manifestement comme d'un fruit béni, d'abord pour le caractère miraculeux qu'il attribue à sa naissance d'une mère stérile, puis pour la pureté et la beauté intérieure dont elle est ornée : « La nature cède le pas à la grâce et s'arrête tremblante, incapable d'avancer toute seule. Puis donc que la Vierge Marie devait naître d'Anne, la nature n'osa pas devancer le germe béni de la grâce ; elle resta vide de tout fruit jusqu'à ce que la grâce eût porté le sien. Il s'agissait, en effet, de la naissance, non pas d'un enfant vulgaire, mais de cette Première-née d'où sortirait le Premier-né de toute créature, en qui subsistent toutes choses. O bienheureux couple, Joachim et Anne! Toute la création vous est redevable ; car en vous et par vous elle offre au Créateur le don qui surpasse excellemment tous les dons, je veux dire la chaste mère qui seule était digne du Créateur... O fruit sacré de Joachim et d'Anne!... O fille digne de Dieu, la beauté de la nature humaine, la réparation d'Ève notre première mère! » *Hom.*, I, *In Nativ.*, 2, 7, 9, col. 663, 671, 675.

Peut-on s'étonner après cela que, pour saint Jean Damascène, la résurrection et l'assomption corporelle de la Mère de Dieu ne soient qu'un corollaire de ses autres privilèges ? Corollaire de la maternité divine assurément : « Il fallait que celle qui avait offert dans son sein l'hospitalité au Verbe de Dieu fût placée dans les divins tabernacles de son Fils. » *Hom.*, II, *In dormit.*, 14, col. 741. Mais corollaire aussi de l'absolue virginité ou de la toute-sainteté de Marie : c'est pour avoir prêté l'oreille aux suggestions du démon qu'Ève a entendu la sentence qui nous frappe avec elle : *Vous retournerez en poussière ;* la seconde Ève ne s'est pas laissé séduire, pourquoi tomberait-elle sous cette malédiction ? *Ibid.*, 3, col. 728. Quelle serait la valeur de ce raisonnement, si dans sa conception Marie était préalablement tombée sous l'empire du démon ? Déjà saint André de Crète était arrivé aux mêmes conclusions en appliquant jusqu'au bout son principe : « Il convenait que Dieu disposât les destinées de sa Mère conformément aux siennes. » Jésus-Christ n'est pas mort, comme nous, à cause de l'antique sentence portée contre l'homme coupable ; il est mort pour d'autres raisons qui se rapportent à la fin de l'Incarnation et que le saint docteur expose *Hom.*, I, *In dormit.*, col. 1048, 1053. Voir M. Jugie, *Saint André de Crète et l'Immaculée Conception.* Doctrine fréquente chez d'autres auteurs, soit à la même époque, soit aux siècles suivants. A. Spaldak, *Röm. V, 12 und die Unbefleckte Empfängnis Mariä in der Tradition der orientalischen Kirchen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Insprück, 1904, t. XXVIII, p. 774. Rien de plus propre à confirmer que, pour ces auteurs, la Mère de Dieu échappait personnellement à la loi générale du péché. Car la dette de la mort est, parmi les effets du péché originel, celui sur lequel les Pères grecs insistent davantage, à tel point que parfois ils sembleraient ramener à cet effet le vice héréditaire. Exempter Marie de la dette de la mort, équivaut donc, chez eux, à l'exempter de la déchéance commune.

Saint Jean Damascène et les autres Pères nous ont donné en substance tout ce que la marialogie de cette époque fournit d'apport doctrinal en ce qui concerne la croyance au glorieux privilège. D'autres contemporains pourraient ajouter leurs témoignages aux précédents, mais pour redire quelque chose de ce qui a été déjà dit. Saint Germain, patriarche de Constantinople (715-730) nous montrerait en Marie « celle qui, seule d'entre les mortels dévoyés par le torrent déchaîné du péché, est devenue un propitiatoire nouveau, tout ressemblant à Dieu ». *In ingressum Deiparae*, 2, *P. G.*, XCVIII, 294. Dans un discours sur la Vierge, riche en appellations, en images et en comparaisons suggestives, l'énigmatique auteur qui porte le nom de Theodorus Moneremita célébrerait « l'arche de Dieu toute-sainte..., beauté de notre nature, grâce à laquelle nous sommes redevenus dignes de participer à la nature divine, nous que la désobéissance originelle a rendus difformes ». *In Annuntiationem Deiparae sermo laudatorius*, 4, dans Ballerini, *Sylloge monumentorum*, t. II, p. 221 s. Antithèse éloquente, où la Toute-sainte nous apparaît mise à part des enfants d'Adam pécheur. Qu'y a-t-il là, en réalité, si ce n'est l'aboutissement logique de l'ancienne doctrine du nouvel Adam et de la nouvelle Ève, ou du Fils et de la Mère associés dans l'œuvre de la réparation et, comme tels, formant un groupe unique, le groupe des purs ennemis et vainqueurs de Satan ?

3. *Les écrivains grecs postpatristiques.* — Pendant les trois siècles qui s'écoulent depuis la mort de saint Jean Damascène jusqu'à la consommation du schisme, c'est-à-dire depuis le milieu du VIIIe siècle jusqu'au milieu du XIe, les écrivains ecclésiastiques de l'Orient nous présentent des témoignages qui, le plus souvent, rentrent dans les monuments liturgiques ou se rapportent à la fête de la Conception. D'autres solennités de la Vierge donnent lieu à des discours où la

doctrine des siècles précédents se maintient et parfois même s'accentue. Sur la fin du VIIIe siècle, saint TARAISE, patriarche de Constantinople (784-806), salue en Marie présentée au temple la *fille de Dieu*, immaculée, pleine de grâce, toute sainte, offrande digne de la Majesté divine : « Et comment ne serait-elle pas une oblation immaculée, pure, sans tache, de la nature humaine, celle que Dieu a prédestinée avant la création du monde, et qu'il a choisie parmi toutes les générations pour devenir sa demeure exempte de toute souillure? » *In ss. Dei matrem in templum deductam*, 6, 13, *P. G.*, XCVIII, 1486, 1494, 1498.

Dans une homélie sur la Nativité, la seconde de ce titre parmi les œuvres de saint Jean Damascène, mais dont le véritable auteur serait, d'après certains critiques, saint THÉODORE STUDITE (✝ 812), l'orateur, remontant par la pensée jusqu'aux débuts de Marie, s'exprime en ces termes : « Voilà que se construit pour le Créateur de toutes choses le temple dont il sera l'hôte... Tous étaient voués à la mort; mais Dieu, touché de miséricorde, n'a pas voulu que l'homme, formé de ses mains, retombât dans le néant, d'où il l'avait tiré. Aussi a-t-il *créé un ciel nouveau, une terre nouvelle*..., la bienheureuse et mille fois bénie Vierge Marie..., terre où l'épine du péché n'a jamais poussé..., terre non point soumise à la malédiction, comme la première, mais sur laquelle la bénédiction du Seigneur s'est reposée, et dont le fruit est béni..., chair morte au péché..., livre fermé où nulle pensée de corruption n'a imprimé sa trace..., bois incorruptible que le ver du péché n'a jamais rongé. » *Hom.*, II, *In Nativit.*, 1, 4, 5, 7, *P. G.*, XCVI, 680, 683 s., 689 s., 692 s.

Témoin relativement plus important, l'orgueilleux patriarche de Constantinople qui, le premier, brisa officiellement avec Rome et prépara les voies au schisme définitif de plus tard, PHOTIUS (✝ 891) ne parle pas autrement que ses prédécesseurs, pas autrement non plus que son adversaire, NICÉTAS DAVID de Paphlagonie. « Anne arrête dans son sein le torrent du péché et de l'iniquité... En ce jour naît celle qui, Mère de Dieu selon la chair, est sa fille selon l'esprit de sanctification. » Ainsi parle NICÉTAS, *Orat.*, I, *In diem natalem ss. Dei genitricis*, *P. G.*, CV, 22, 23. Et PHOTIUS de faire écho : « En ce jour, la Vierge Mère naît d'une mère stérile, et le palais se prépare pour la venue du Seigneur... En ce jour, la Vierge sort de flancs inféconds, et le péché jusqu'alors fécond est frappé de stérilité... Proférons des cantiques d'action de grâces : Adam est renouvelé, Ève nous est redonnée. » *Hom.*, I, *In ss. Dei genitricis natalem diem*, *P. G.*, CI, 550. 555. A ce texte s'en joindraient d'autres, où le cardinal HERGENROETHER, *Photius Patriarch von Constantinopel*, Ratisbonne 1869, t. III, p. 555 s., juge « l'exemption du péché originel, le privilège d'une conception immaculée suffisamment indiqué ». Aussi ajoute-t-il : « Le sentiment de Photius est bien éloigné de celui des Grecs de maintenant, lesquels, oublieux de leurs Pères, se raillent de la définition du 8 décembre 1854. »

Qu'aurait dit l'éminent historien, s'il avait eu connaissance de deux homélies sur l'Annonciation, publiées pour la première fois à Constantinople en 1901 par S. ARISTARKÈS et utilisées par le R. P. JUGIE, *Photius et l'Immaculée Conception*. Toute la doctrine jusqu'ici recueillie se retrouve, condensée, dans les extraits donnés en cet article : absence de tout péché et de tout mouvement de la concupiscence; pureté absolue de l'âme et du corps, qui rend Marie digne d'être choisie comme Mère du Rédempteur et coopératrice de son œuvre; prédestination spéciale, en vertu de laquelle Dieu la prépare à son rôle futur dès avant sa naissance. Et Marie nous est présentée comme la fille immaculée de notre race, ἡ τοῦ ἡμετέρου γένους ἄμωμος θυγάτηρ. Expression d'autant plus significative chez Photius que, dans un passage de la seconde homélie, il oppose ce chef-d'œuvre de la nature humaine à cette même nature souillée par la tache originelle : « L'archange va vers Marie, la fleur odorante et immaculée de la tribu de David, *le grand et très beau chef-d'œuvre de la nature humaine, taillé par Dieu lui-même.* Cette Vierge cultive les vertus, pour ainsi dire dès le berceau; elles croissent avec elle, sa vie sur la terre est digne des esprits immatériels... Aucun mouvement désordonné vers le plaisir, même par la seule pensée, dans cette bienheureuse Vierge. Elle était tout entière possédée du divin amour. Par cela et par tout le reste, elle annonçait et manifestait qu'elle *avait été véritablement choisie pour épouse au Créateur de toutes choses, même avant sa naissance...* C'est ainsi que la Vierge mena une vie surhumaine, montrant qu'elle était digne des noces de l'Epoux céleste, et donnant l'éclat de sa propre beauté à notre nature informe, qu'avait souillée la tache originelle. » M. JUGIE, *loc. cit.*

Quelques lignes empruntées à un auteur arménien qui brilla sur la fin du Xe siècle, GRÉGOIRE DE NAREG (951-1011), confirmeront l'unité de croyance. Dans un *discours sur les louanges de la Vierge*, § 17, 19, il salue en la sainte Mère de Dieu « la gloire ineffable du premier père dépouillé, la consolation et la réparation d'Ève tristement déchue, la régénératrice du genre humain tombé sous la malédiction..., la fille sans péché de notre première mère pécheresse ». S. GRÉGOIRE NARÉCATZI, *Œuvres complètes*, p. 327 s. Venise, 1827. Aussi, avec quelle confiance il a recours à cette puissante protectrice, en s'appuyant sur sa pureté même : « Au milieu de tant d'angoisses..., je t'implore, ô sainte Mère de Dieu! Ange d'entre les hommes, chérubin visible en la chair, souveraine du ciel, pure comme l'air, chaste comme la lumière, immaculée à la ressemblance de l'étoile du matin dans les hauteurs du ciel!... En raison de ta pureté sans tache et de ta bonté sans souillure, en raison de ta sainteté inaltérable, intercède avec clémence; reçois les prières de celui qui a confiance dans tes requêtes. » *Nareg-Precum*, Discours LXXX, p. 421 sq. Venise, 1827; traduction de Félix NÈVE, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, p. 267, Louvain, 1886.

4. *La purification de Marie et la notion du péché originel chez les Pères grecs postéphésiens.* — Une doctrine déjà énoncée par saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE et autres docteurs, au sujet de la purification de la Mère de Dieu au jour de l'Annonciation, se retrouve dans la période postéphésienne et donne lieu à la même objection. Les Grecs modernes se réfèrent particulièrement à l'autorité de Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. III, c. II, *P. G.*, XCIV, 986 : « Dès que la Vierge sainte eut donné son consentement, le Saint-Esprit descendit sur elle; il la purifia, καθαῖρον αὐτήν, et lui communiqua la force de recevoir la divinité du Verbe et d'engendrer celui-ci. » De même, *Adversus Nestor. haeresim*, 43, *P. G.*, XCV, 221, et *Hom.* I, *In dormit.*, *P. G.*, XCVI, 704, où les idées de purification et de sanctification sont associées, ἐκάθηρέ τε καὶ ἡγίασε. SOPHRONE dit également : « La Vierge sainte est choisie, elle est sanctifiée dans son âme et dans son corps, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἁγιάζεται, et c'est ainsi qu'en vierge pure, chaste et intègre, elle coopère à l'incarnation du Créateur. *Epist. synod.*, *P. G.*, LXXXVII, 3161; à rapprocher de l'édit de l'empereur au troisième concile de Constantinople : προκαθαρθείσης ψυχὴν καὶ σῶμα τῷ Πνεύματι. MANSI, *Sacrosancta Concilia*, t. XI, col. 701.

La même réponse s'applique aux Pères postéphésiens et aux Pères plus anciens; ou plutôt, la doctrine des Pères postéphésiens éclaire la pensée de leurs devanciers : il s'agit, non pas d'une purification absolue ni d'une sanctification première, mais d'une purification et d'une sanctification *relatives*, c'est-à-dire portées à un degré supérieur, en vue de la conception virginale du Verbe incarné. Saint Sophrone s'explique dans un texte déjà signalé, quand il commente ainsi le *Spiritus sanctus superveniet in te* : « Sur vous, l'Immaculée, le Saint-Esprit descendra, pour vous faire briller d'une *pureté plus grande*, καθαρωτέραν σε ποιησόμενον, et vous rendre capable de produire votre fruit », *Orat.*, II, *In Annunt.*, 43, *P. G.*, LXXXVII, 3273; de le produire « en dehors de tout rapport et de tout plaisir charnel, ἡδονῆς ἐκτὸς γαμικῆς καὶ συμβάσεως. » Ibid., 39, col. 3269. Même explication, plus nette encore, dans le commentaire d'Antipater de Bostra (vers 460) : « Pourquoi cette descente du Saint-Esprit? Parce que, toute sainte que vous soyez, vous devez devenir plus sainte encore, afin de pouvoir engendrer le Saint, ἐπειδὴ ἁγία μὲν ὑπάρχεις· δεῖ δέ σε γενέσθαι ἁγιωτέραν, ἵνα τὸν ἅγιον συλλάβῃς. » *In ss. Deiparae Annunt.*, 8, *P. G.*, LXXXV, 1781; cf. Ballerini, *Sylloge monumentorum*, t. II, p. 460. Au xe siècle, Jean le Géomètre reprend l'explication, quand il nous montre le Saint-Esprit descendant sur Marie pour purifier préalablement la couche où le Fils de Dieu doit reposer, « ou plutôt pour embellir encore plus cette couche déjà purifiée et ornée, μᾶλλον δὲ καὶ προσκαλλωπίζον, εἰ καὶ προκεκάθαρται καὶ προκεκαλλώπισται. » *Sermo in Annunt. Deip.*, 16, *P. G.*, CVI, 825.

Saint Jean Damascène s'est inspiré, suivant son habitude, de saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXXVIII, *In Theophania*, 13, *P. G.*, XXXVI, 325; cf. *Or.*, XLV, *In sanctum Pascha*, 9, *Ibid.*, 633. Ce dernier parle d'une purification de l'âme et du corps de la Vierge au jour de l'Annonciation; les deux termes, employés par le disciple, dans la première homélie *In Dormitionem*, ἐκάθηρέ τε καὶ ἡγίασε, semblent répondre à cette double purification, le premier à celle du corps, le second à celle de l'âme. Que dans ce dernier cas, il ne soit pas question d'une sanctification première, qui ferait disparaître en Marie la souillure héréditaire jusqu'alors existante, ou d'une rémission de péchés quelconques, tout l'enseignement du saint docteur, exposé plus haut, le proclame. La pureté absolue de la bienheureuse Vierge est de beaucoup antérieure au jour de l'Annonciation pour celui qui salue en elle dès son apparition dans le monde « une enfant toute sainte, une fille digne de Dieu », qui la proclame, alors qu'elle est encore dans les bras de sa mère, « terrible aux puissances infernales », et qui la dit « gardée dans la chambre nuptiale de l'Esprit-Saint et conservée sans tache, pour être l'épouse de Dieu et devenir sa mère ». *Hom.*, I, *In Nativ.*, 7, *P. G.*, XCVI, 672. Ce qu'il faut entendre par l'autre purification, celle qui concerne le corps, on peut facilement le comprendre par le rapprochement des divers textes. Il fallait que Marie, destinée à devenir le temple de la divinité, reçût la force d'engendrer l'Homme-Dieu, et qu'en même temps elle gardât dans toute son intégrité sa pureté virginale. Dans les conceptions ordinaires, l'homme a son rôle et la concupiscence charnelle a le sien; rien de semblable ne devait exister dans la conception de l'Homme-Dieu. Marie devait donc recevoir de l'Esprit-Saint une vertu supérieure, et cette vertu fortifiante devait être aussi purifiante, dans l'acception plus relevée du mot.

Parfois un sens spécial s'attache à l'action purificatrice du Saint-Esprit au jour de l'Annonciation. Ainsi Jacques, évêque syro-chaldéen (monophysite) de Sarug ou Batna en Mésopotamie († 521), nous montre ce divin Esprit sanctifiant la Mère de Dieu et la rendant pure et bénie, comme l'était Ève avant son entretien avec le serpent : *Sanctificavit eamque puram effecit mundam et benedictam, sicut erat ipsa Heva antequam eam serpens esset allocutus. Carmen de B. V. Maria primum*, dans J. B. Abbeloos, *De vita et scriptis S. Jacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, p. 241, Louvain, 1867. D'après le contexte, cette pureté privilégiée de la seconde Ève, devenant Mère du Verbe incarné, comprend deux choses distinctes : d'abord la filiation adoptive dont notre premier père avait été gratifié, *adoptionem filiorum quae patri nostro Adamo fuerat concessa, Mariae per Spiritum sanctum tribuit, cum esset in ea habitaturus, Ibid.*, p. 243; puis la conception et l'enfantement sans concupiscence, sans corruption et sans douleur. Cette dernière assertion est facile à comprendre, mais la première est équivoque. Elle peut signifier la filiation adoptive, telle qu'Adam l'avait reçue, avec les prérogatives de l'état de justice originelle ; ou bien, la filiation adoptive entendue en sa simple notion, et dans ce cas nous rencontrerions chez l'évêque syrien l'opinion partagée plus tard par des théologiens catholiques, suivant laquelle la filiation adoptive serait un don du Saint-Esprit distinct du simple état de sainteté intérieure. Cette sainteté intérieure, Jacques de Sarug la suppose manifestement en Marie, car nul n'a plus énergiquement affirmé l'absolue pureté comme condition préalable de la maternité divine : « Si une seule tache, si un défaut quelconque avait jamais terni l'âme de la Vierge, sans nul doute le Fils de Dieu se fût choisi une autre mère, exempte de toute souillure. » *Ibid.*, p. 223. Et c'est au même évêque que la liturgie syriaque doit cette acclamation, rappelée dans la bulle *Ineffabilis* : « Soyez en paix, ô sainteté restée toujours intacte, *justitia nunquam laesa* ; salut, ô nouvelle Ève qui avez enfanté l'Emmanuel. » *Officium feriale juxta ritum ecclesiae Syrorum*, p. 292, Rome, 1853.

Il est une autre objection qui tend à dénier toute valeur dans la question présente aux témoignages allégués des Pères grecs, pour la raison déjà signalée dans les attaques contre la bulle de définition, col. 218 : « A l'époque de saint Jean Damascène, l'Eglise grecque ignorait encore le dogme de la faute héréditaire. Elle ne pouvait donc pas songer à exempter la Sainte Vierge d'une loi qui lui était inconnue. » Le pourquoi de cette ignorance, c'est qu'en Orient, « au VIIe et au VIIIe siècle, la doctrine de la chute avait encore conservé sa forme primitive », entendez celle où la chute se réduit à une pure déchéance du genre humain. — A supposer cette assertion exacte, le problème qu'on prétend supprimer d'un trait de plume ne serait, en réalité, nullement supprimé. Les Pères grecs parlent d'une déchéance qui n'est pas simplement physique, mais qui est aussi morale. Cette déchéance morale, ils la caractérisent en termes assez nets pour qu'on puisse faire théologiquement l'équivalence entre les effets qu'ils assignent et ceux dont les Pères du concile de Trente se sont servis pour décrire le péché originel. Cela étant, si les Pères grecs écartent de la Mère de Dieu les éléments de la déchéance commune, ils ne font qu'exprimer ou supposer à leur manière ce que l'Eglise romaine entend par l'exemption du péché originel ou l'Immaculée Conception.

D'ailleurs, prise en elle-même, l'assertion n'est pas moins inexacte qu'elle est audacieuse. Voir péché originel. Parmi les théologiens catholiques, les uns conçoivent la faute héréditaire comme un péché

actuel, péché d'Adam et de ses descendants ne formant qu'un, moralement, avec leur père et chef ; péché entraînant dans le chef et dans les membres tous les effets énumérés par le concile de Trente. Cette manière de voir a été particulièrement mise en relief par le cardinal DE LUGO, *De Paenitentia*, Disp. VII, sect. VII, n. 98-105. Les autres conçoivent la faute héréditaire, non comme un acte, mais comme un état; état d'aversion par rapport à Dieu fin surnaturelle, état d'injustice et d'impureté spirituelle, résultant bien de la faute personnelle d'Adam, principe et chef du genre humain, mais consistant proprement, pour chaque individu, dans la privation de la grâce sanctifiante ou de la justice originelle. S. THOMAS, *Summa theol.*, Ia IIae, q. 82, a. 2. Sans être jamais présentée sous une forme théorique ni même expresse, ces deux conceptions se rencontrent pourtant chez les Pères grecs. Saint ATHANASE parle du péché qui, du fait du péché d'Adam, passe à tous les hommes : τοῦ Ἀδὰμ παραβάντος, εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία. *Orat.*, I *Adv. Arianos*, 51, *P. G.*, XXVI, 117. Saint BASILE parle également du premier péché comme sien : τῆς ἁμαρτίας... τῆς ἐμῆς. *Orat. de paradiso*, *P. G.*, XXX, 65. Au comte Herminus qui lui demandait pourquoi l'on baptise les enfants qui sont *sans péchés*, τὰ βρέφη ἀναμάρτητα ὄντα, saint ISIDORE DE PÉLUSE répondit : « Il y en a qui se contentent de dire : le baptême efface en eux *la tache* que la prévarication d'Adam fait passer en tout homme; c'est là une réponse par trop sommaire et incomplète. Pour moi, je crois aussi que *cela se fait;* mais ce n'est pas tout, ce serait même peu de chose : il faut y ajouter les dons qui surpassent notre nature. » *Epist.*, l. III, CXCV, *P. G.*, LXXVIII, 880. C'est apparemment dans le même sens que saint JEAN CHRYSOSTOME avait déjà dit: « Nous baptisons les enfants, quoiqu'ils soient *sans péchés*, pour leur procurer la sainteté, la justice, l'adoption, le droit à l'héritage, la fraternité avec le Christ. » *Hom. ad neophytos*, d'après S. AUGUSTIN, *Contra Julian.* I, 21-22, *P. L.*, XLIV, 654 s. Parler ainsi, n'est-ce pas supposer dans les enfants non baptisés la privation de la sainteté, de la justice et des autres dons que notre premier père avait reçus, comme chef de l'humanité?

Ces exemples, choisis entre autres, suffisent pour qu'à l'objection proposée on puisse répondre fermement : rien ne s'oppose, en principe, à ce que les Pères grecs aient pu songer, sous une notion propre ou sous une notion théologiquement équivalente, quoi qu'il en soit du terme même de *péché*, au privilège marial envisagé soit dans sa forme négative : préservation de la tache héréditaire, soit dans sa forme positive : conception sainte ou immaculée.

BIBLIOGRAPHIE. — A. Ballerini, S. J., *Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis Immaculatae Virginis Deiparae illustrandum*, Paris, 1855, 1857; J. Gagarin, S. J., *Deuxième lettre à une dame russe sur le dogme de l'Immaculée Conception*, Paris, 1857 ; D. Placide de Meester, O. S. B., *Le dogme de l'Immaculée Conception et la doctrine de l'Eglise grecque*, cinq articles dans *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1904-1905 ; Mgr Niccolo Marini, *L'Immacolata Concezione di Maria Virgine e la Chiesa ortodossa dissidente*, treize articles dans *Il Bessarione*, IIe série, t. VII-X; IIIe série, t. I-IV, Rome, nov. 1904 à juin 1908; Ad. Spaldak, S. J., *Les Pères grecs sur l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu*, quatre articles en tchèque, dans *Časopis katolického duchovensta* (Publication périodique du clergé catholique de Bohême), Prague, 1905 ; compte rendu dans *Slavorum litterae theologicae*, Prague, 1906, t. II, p. 17; réimpression dans *Trudy III. velegradskago begoslovskago s'ězda* (Etudes du troisième Congrès théologique de Velehrad), Prague, 1914, Supplément, p. 67-101 ; le même, *Quae sit Patrum ecclesiae orientalis doctrina de gratia sanctificante B.V. Mariae ante ipsius Filii mortem*, dans *Časopis katolického duchovensta*, 1906; compte rendu dans *Slavorum litterae theologicae*, 1907, t. III, p. 100.

M. Jugie, *L'Immaculée Conception et les Pères grecs du Ve siècle*, dans *Notre Dame*, Paris, 1912, t. I, p. 225; *Saint Sophrone et l'Immaculée Conception*, *Ibid.*, 1913, t. II, p. 65; *Saint André de Crète et l'Immaculée Conception*, *Ibid.*, 1913, t. II, p. 353, et *Echos d'Orient*, 1910, t. XIII, p. 129; *Photius et l'Immaculée Conception*, dans *Echos d'Orient*, *Ibid.*, p. 198.

b. *Développement cultuel dans l'Eglise orientale postéphésienne.* — A l'époque où nous sommes parvenus, un fait nouveau s'est produit, dont l'importance est notable dans l'histoire de la marialogie grecque; c'est l'essor du culte de la sainte Vierge, qui se traduit d'une façon générale dans les monuments liturgiques, et plus spécialement dans l'institution de la fête de la Conception.

1. *Marie dans les Liturgies orientales.* — La bulle *Ineffabilis* relève diverses figures ou comparaisons, empruntées aux écrits des saints Pères : arche de Noé, buisson ardent, colombe toute belle et sans tache, rose toujours fleurie, nouvelle Ève; en outre, des appellations courantes, comme celle de *toute pure*, *toujours immaculée*, *toujours bienheureuse*. Simples extraits d'un *votum* sur les anciens euchologes, rédigé par le P. Joseph PALERMO, vicaire général des Ermites de Saint-Augustin, SARDI, *op. cit.*, t. I, p. 590, et du travail beaucoup plus considérable de PASSAGLIA dans son *Commentarius de immaculato Deiparae semper Virginis conceptu*, Rome 1854, part. I, sect. II. *Virginis apposita.* Depuis lors, beaucoup d'autres études, provoquées par les attaques des adversaires et par les fêtes du cinquantenaire de la définition du dogme, ont contribué à révéler toujours de plus en plus l'inépuisable richesse de la littérature liturgique de l'Orient, quand il s'agit d'exalter la pureté et la sainteté de la Mère de Dieu. Rien de plus expressif, sous ce rapport, que les épithètes dont elle est saluée.

Epithètes *positives*, comme celles de *sainte*, *sacrée*, *pure*, *bénie*, *pleine de grâce*, mais portées au superlatif, et même à un degré transcendant par l'adjonction de préfixes augmentatifs. Marie n'est pas seulement *très sainte*, *très pure;* elle est *toute sainte*, *toute pure*, et elle l'est suréminemment, πάναγνος, ὑπέραγνος, πανυπέραγνος. Elle n'est pas seulement *toute-sainte*, *bénie*, *pleine de grâce*; elle est *la toute-sainte*, *la bénie*, *la pleine de grâce*, ἡ παναγία, ἡ εὐλογημένη, ἡ κεχαριτωμένη, *la seule bénie*, *la seule pleine de grâce*. Aussi surpasse-t-elle même les esprits célestes en pureté.

Epithètes *négatives*, comme celle d'*immaculée*, ἄμωμος, et tant d'autres aux nuances si délicates : ἄσπιλος, ἀμίαντος, ἀμόλυντος, ἄχραντος, ἄφθορος, ἄφθαρτος, ἀκήρατος, ἄμεμπτος, ἄθικτος, ἄτηκτος, ἀπήμαντος, *intemerata*, *intacta*, *impolluta*, *intaminata*, *incorrupta*, *inculpata*, *illibata*. Epithètes renforcées, comme les précédentes. Marie n'est pas seulement *immaculée* ; elle est *tout immaculée*, *toute sans souillure*, πανάμωμος, πανάχραντος ; elle l'est d'une façon transcendante, πανυπεράμωμος. Elle n'est pas seulement *immaculée*, elle est l'*Immaculée*, ἡ ἄμωμος, ἡ ἄσπιλος, etc.

Après avoir énuméré ces épithètes, telles qu'elles

se rencontrent dans les écrits liturgiques et patristiques, Passaglia déclare, n. 431, ne vouloir s'en servir, pour défendre l'innocence propre à la Mère de Dieu, qu'en les prenant collectivement : « Non aliunde quam ex epithetorum summa thesis unicae singularisque innocentiae qua Deipara fulget, comprobatur. » Précaution légitime et nécessaire. Prises à part, ces épithètes, celles surtout qui expriment l'idée de pureté, s'appliquent en beaucoup de cas à la perpétuelle virginité de la Mère de Dieu. D'autres pourraient s'entendre, suivant la remarque de Petau, *De Incarnat.*, l. XIV, c. II, n. 9, d'un degré transcendant de sainteté et de pureté positive, acquis à un moment donné et permettant néanmoins de proclamer Marie plus sainte et plus pure que toute créature. Mais ces interprétations restrictives n'épuisent pas la plénitude du sens qui se dégage de l'ensemble des épithètes et de la teneur des phrases où elles sont encadrées. On se demande vraiment quels termes plus appropriés et plus relevés les écrivains de cette époque auraient pu choisir pour signifier d'une façon oratoire ou poétique une sainteté et une pureté indéfinie, englobant sans restriction toute l'existence de la Mère de Dieu. Ceci est particulièrement vrai des épithètes négatives ou exclusives de toute tache, de toute souillure. Les épithètes positives, de soi moins rigoureuses, sont parfois déterminées, par l'adjonction d'une particule, à signifier l'état de sainteté comme perpétuel en Marie ; ainsi en est-il de quelques expressions citées dans la bulle : velut rosa *semper vigens*, et *semper immaculata semperque beata*. Parfois encore, les phrases où les épithètes se trouvent, reportent l'esprit aux origines mêmes de Notre-Dame : « Je vous salue, ô vous qui êtes pleine de grâce, Vierge *immaculée*, tabernacle *qui n'a pas été fait de main d'homme*... Le Père *vous a faite*, et l'Esprit-Saint est descendu sur vous... O Christ, c'est vous *qui l'avez commencée*, et qui l'avez établie pour le salut du monde... Aussi tous vous exaltent, ô Notre-Dame Mère de Dieu, *toujours pure*. » *Theotokia copto-arabica*, éd. Tuki, 1764, p. 55, 100, 136, 260. La considération nouvelle que ce texte contient nous amène au témoignage spécial des Liturgies.

2. *La fête de la Conception en Orient.* — Deux choses sont à distinguer nettement : d'un côté, le fait, qui est précis et indiscutable ; de l'autre, l'interprétation du fait, qui n'est ni précise ni unanime.

Le *fait*, c'est l'existence même de la fête de la Conception en Orient, de temps immémorial. Il suffit de jeter les yeux sur le *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae, orientalis et occidentalis*, du P. Nicolas Nilles, S. J., 2e éd., Inspruck, 1896, t. I, p. 348 ; t. II, p. 556, 624, 681, 700, pour constater que la fête de la Conception est célébrée dans les Eglises orientales au mois de décembre, bien qu'à des jours différents ; le neuf, chez les Grecs, les Maronites et les Arméniens ; le huit, dans le rite syriaque pur et le rite syro-chaldéen des catholiques ; le treize, chez les Coptes. La fête porte pour titre, dans le calendrier grec : *La Conception de sainte Anne, mère de la Mère de Dieu ;* dans les calendriers gréco-slaves : *La Conception de sainte Anne, quand elle conçut la très sainte Mère de Dieu ;* dans ceux du rite syriaque pur et du rite syro-maronite : *La Conception de la bienheureuse Vierge Marie* ; chez les Arméniens : *La Conception de la Sainte Vierge Marie par ses parents Joachim et Anne* ; chez les Syro-Chaldéens catholiques : *La Conception immaculée de Notre-Dame, Marie immaculée ;* chez les Coptes enfin : *La Conception immaculée de la Mère de Dieu, la Vierge Marie.* Mais ces divers titres ne sont pas tous également anciens.

Quand la fête de la Conception fut-elle instituée en Orient ? Ce ne fut certainement pas avant le concile d'Ephèse ; seule la fête de la Présentation apparaît à Jérusalem dans la seconde moitié du IVe siècle. Ce ne fut pas non plus avant les fêtes de l'Annonciation, de la Dormition et de la Nativité ; fêtes d'origine byzantine, qu'on rencontre pour la première fois vers le VIIe siècle. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 272, 3e éd., Paris, 1903. Quelques auteurs font bien appel au *Typicon* de saint Sabas, composé originairement vers l'an 485 et contenant, au 9 décembre, la fête de la Conception ; mais comme ce rituel a subi plus tard, surtout à l'époque de saint Sophrone et de saint Jean Damascène, beaucoup d'additions et de remaniements, on n'a pas le droit d'affirmer, sans preuves spéciales, que la fête de la Conception appartenait au texte primitif.

Saint André de Crète nous fournit le premier témoignage certain, dans un canon, composé vers 675 pour la fête du 9 décembre sous ce titre : Ἡ σύλληψις τῆς ἁγίας καὶ θεοπρομήτορος Ἄννης, *P. G.*, XCVII, 1304. Titre expliqué par le début de l'hymne : « Nous célébrons aujourd'hui, ô pieuse Anne, votre conception, parce que, délivrée des liens de la stérilité, vous avez conçu celle qui a pu contenir l'Immense ». Le récit du *Protévangile de Jacques* est manifestement supposé dans cette phrase comme dans tout le cours de la pièce ; mais l'auteur rejette, col. 1313, deux opinions, qui avaient alors des partisans, ὥς τινες λέγουσι, d'après lesquelles Marie n'aurait passé que sept mois dans le sein de sa mère, ou même aurait été conçue virginalement, χωρὶς ἀνδρός. La seconde de ces opinions nous est connue par l'opposition de saint Epiphane, *Haer.*, LXXIX, 5, *P. G.*, XLII, 747 ; la seconde avait été déjà rejetée, comme venant de sources apocryphes, par saint Taraise, *In SS. Deiparae Praesentationem*, 5, 6, *P. G.*, XCVIII, 1486.

Au siècle suivant, vers l'an 740, Jean d'Eubée prononce un discours sur la *Conception de la sainte Mère de Dieu*, *P. G.*, XCVI, 1460. Il énumère six grandes solennités ; en tête, vient celle qui rappelle le jour « où Joachim et Anne reçurent l'heureuse nouvelle de la conception de Marie toute immaculée et Mère de Dieu ». Toutefois, sur la fin du discours, n. 23, col. 1499, il dit de cette solennité « qu'elle n'est pas reçue de tous ». Ce qui nous engage à ne pas trop prendre à la lettre la phrase où saint André de Crète dit de cette même fête, *loc. cit.*, col. 1311, que « l'*univers* la célèbre ».

Dans la seconde moitié du VIIIe siècle, les témoignages se multiplient. Comme Jean d'Eubée, Pierre d'Argos salue en la fête de la Conception « l'aurore des autres fêtes qu'elle annonce et prépare ». *Orat. in Conceptione sanctae Annae*, *P. G.*, CIV, 1354. Georges de Nicomédie, contemporain et créature de Photius, n'a pas moins de quatre discours sur la même fête, dont il nous apprend l'éclat et la popularité : « Elle est splendide et éclatante par elle-même, la solennité que nous célébrons ; mais ce qui la fait paraître plus splendide encore, c'est le concours et la piété de ceux qui viennent y prendre part. » *Orat.*, I, *In oraculum Conceptionis sanctae Deiparae*, *P. G.*, C, 1335. Plus loin, il en parle comme d'une fête « qui n'est pas d'institution récente et qui, par son objet et dans l'ordre des solennités, compte parmi les principales », *ibid.*, col. 1351. Photius la range parmi les fêtes complètement fériées : « Item nonus Decembris, quippe quia tunc Genitricis Dei nostri Conceptio celebretur. » *Nomocanon*, tit. VII, c. I, *P. G.*, CIV, 1070 ; cf. *Synaxarium*, *P. G.*, CVI, 1314.

On la trouve consignée à la même date, sous ce titre : *La Conception de sainte Anne, mère de la Mère de Dieu*, dans le *Ménologe*, édité par ordre de

l'empereur Basile Porphyrogénète (976-1025), *P. G.*, CXVII, 195. Une note s'ajoute, pour mentionner et rejeter, dans les mêmes termes que saint André de Crète, les deux erreurs déjà signalées : « La sainte Vierge fut donc conçue, et elle naquit, non pas au bout de sept mois, comme certains le prétendent, mais après neuf mois révolus, et l'homme ayant sa part à la naissance de cette enfant de promesse. » Enfin, dans le *Typicon* de l'abbé Nicon, dressé vers l'an 1060 pour le patriarcat d'Antioche, et par conséquent pour une très grande partie des églises d'Asie, on lit, toujours au 9 décembre : *La Conception de sainte Anne, quand elle conçut la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu.* Assemani, *Kalendarium Ecclesiae universae*, t. V, p. 434, Rome, 1755.

Tel est le *fait*. La difficulté commence, quand se pose la question ultérieure : Quel sens faut-il attribuer à l'institution de la fête de la Conception en Orient ? D'après les théologiens modernes de l'Eglise gréco-russe, cette fête se rapporte à la conception *active*, à la conception de sainte Anne, en y joignant les circonstances miraculeuses dont on la supposait entourée. Si la conception active a nécessairement pour terme corrélatif la conception *passive* de Marie, cette conception passive ne doit pas être envisagée comme conception immaculée, mais comme conception de l'Immaculée, c'est-à-dire de celle qui porte ce titre, en tant que Vierge Mère, exempte de toute faute personnelle et purifiée totalement du péché originel à une époque postérieure à sa conception : Lebedev, *op. cit.*, p. 198 s. ; Alex. von Maltzew, *Fasten- und Blumen-Triodien nebst den Sonntagslieden des Oktoichos der Orthodox-katholischen Kirche des Morgenlands*, p. cxxxix, Berlin 1899 ; V. Maksimovic, article résumé dans *Slavorum litterae theologicae*, Prague, 1905, t. I, p. 143, sous ce titre : *An in orthodoxis libris liturgicis doctrina de immaculata Dei Genitricis conceptione expressa sit ?* Ces auteurs invoquent d'abord le titre même de la fête : Ἡ σύλληψις της ἁγίας Ἄννης, ὅτε συνέλαβεν τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον ; puis ils font appel aux expressions qui se lisent dans l'office liturgique, celles-ci entre autres : « En ce jour nous célébrons, ô sainte Anne, votre conception, parce que, délivrée des liens de la stérilité, vous avez conçu celle qui a pu contenir l'Immense... En ce jour, l'univers fête la conception d'Anne, due à Dieu, γεγενημένην ἐκ Θεοῦ. *Canon* de S. André, *P. G.*, XCVII, 1306, 1312.

Parmi les théologiens catholiques, un certain nombre sont à peu près du même avis ; ils ne croient pas que la croyance à l'immaculée conception de Marie puisse se rattacher à la fête orientale de la Conception. L'Eglise grecque célébrait aussi la conception de saint Jean Baptiste ; il suffit de comparer les deux offices pour se convaincre qu'il n'y a pas entre eux de différence essentielle ; même l'épithète de *sainte*, appliquée dans l'un à la conception d'Anne, est également appliquée dans l'autre à la conception d'Elisabeth : εὐφημεῖν ὁρμήσαντες τὴν σὴν, ἐν νηδύϊ μητρικῇ, ἁγίαν σύλληψιν. *Ménées*, septembre, p. 132, Venise, 1895. La critique « scientifique » va plus loin ; pour elle, tout se réduit à l'acceptation naïve, d'abord par la piété populaire et monacale, puis par les pasteurs, d'une pure légende, calquée sur ce que la sainte Ecriture nous raconte d'Isaac, de Samuel et de saint Jean-Baptiste. L'origine première est à chercher dans le *Protévangile de Jacques*, d'où sont sortis plus tard, comme remaniements latins, l'*Evangile du Pseudo-Matthieu* et l'*Evangile de la Nativité de Marie*.

Le dogme défini par Pie IX est, en soi, parfaitement indépendant du rapport qui peut exister, ou ne pas exister, entre la fête orientale de la Conception de sainte Anne et la croyance à l'immaculée conception de Marie. D'ailleurs, sur ce point-là, les rédacteurs de la bulle *Ineffabilis* se sont montrés fort réservés ; la fête de la Conception dont il est parlé, § *Quam originalem* et suivants, c'est surtout la fête occidentale, tolérée d'abord, puis encouragée et enfin canoniquement instituée par l'Eglise romaine. Malgré cela, le problème soulevé garde son intérêt dans une étude sur le développement de la croyance au privilège marial.

Que les instituteurs de la fête orientale aient voulu honorer la conception de sainte Anne pour les circonstances miraculeuses dont on la supposait entourée, les raisons données ci-dessus par les théologiens gréco-russes le prouvent suffisamment. Mais que ce soit là l'objet total, à l'exclusion de toute autre considération se rapportant, soit explicitement, soit implicitement, à la conception de la Mère de Dieu, envisagée comme sainte, c'est une autre question. Le titre, même officiel, d'une fête n'en indique pas toujours l'objet précis, moins encore l'objet total ; parfois ce titre se rattache à une circonstance extérieure plus frappante, mais secondaire, par exemple dans la fête de l'Annonciation, dont l'objet principal est la conception du Verbe incarné, et non pas le message angélique ; de même dans la fête de la Purification, dénommée par les Grecs la *Rencontre*. Toscani et Cozza, *De immaculata Deiparae conceptione hymnologia Graecorum*. Préface, n. 7, p. xv s.

Pour déterminer sûrement l'objet total de la fête, à notre tour recourons à l'office liturgique de la Conception, d'après les *Ménées*, l'*Anthologion* et autres documents du même genre, aux 8 et 9 décembre, vigile et jour de la fête chez les Grecs. D'abord, ce qu'ils présentent à nos hommages, ce n'est pas seulement la conception *active* ou conception de sainte Anne ; c'est aussi la conception *passive* ou conception de Marie elle-même. Dans les *Ménées*, aux Matines de la vigile, toutes les créatures sont invitées à louer « la divine conception de la Mère parfaitement innocente ». Si, dans son Canon largement utilisé dans les *Ménées*, et dans l'*Anthologion*, André de Crète commence par proposer à la vénération des fidèles celle qui conçoit miraculeusement, aussitôt après, sa pensée passe à la Vierge, pour nous montrer en cette innocente, future Mère du Verbe, le fruit divinement accordé aux prières de ses parents, καὶ τούτοις δέδωκας καρπὸν, τὴν σὲ τεκοῦσαν ἁγνήν. *P. G.*, XCVII, 1308. De même, s'il est dit dans les *Ménées*, au 9 décembre : « En ce jour l'univers célèbre la conception d'Anne, faite en Dieu », il est dit aussi des deux époux, *Ode* 3 : « Ayant exaucé leurs prières, Dieu leur accorda la vraie porte de la vie, dont la *sainte conception* est proposée à nos hommages, ἧς τὴν ἁγίαν τιμήσωμεν σύλληψιν. » Venise, 1895, p. 61, col. 1 ; 62, col. 2.

Dans le dernier texte, l'épithète de *sainte* tombe directement sur la conception passive ou conception de Marie ; c'est celle-ci qui est dite sainte. On a d'autant moins le droit de diminuer la force de l'épithète, que souvent à la conception de sainte Anne répond, comme terme, dans la même phrase, Marie innocente, sans tache aucune, fille de Dieu : « Le chœur des prophètes a prédit jadis cette Vierge innocente, immaculée et fille de Dieu, θεόπαιδα, que conçoit Anne longtemps stérile et inféconde ; en ce jour, nous qui lui devons le salut, célébrons-la dans la joie de notre cœur, comme seule exempte de toute tache, ὡς μόνην πανάμωμον. » *Antholog.*, 9 déc., *Ode* 3. « Aujourd'hui, dans le sein d'Anne, Marie est conçue, Marie la fille de Dieu, ἡ θεόπαις, préparée pour servir de demeure au Souverain Roi et pour concourir à la réparation du genre humain. » Strophe de saint Germain, dans Toscani, *op. cit.*, p. 101.

Parfois même, l'épithète de *sainte* tombe sur la bienheureuse Vierge, envisagée non pas d'une façon générale et indéterminée, mais d'une façon spéciale et précise, comme ce petit enfant que sa mère conçoit : « Anne stérile et affaiblie déjà par l'âge, mais persévérant avec constance dans la prière, vous conçoit dans sa vieillesse, ô trône du Saint, comme *un petit enfant saint* : συλλαμβάνει... παιδίον σὲ ἅγιον. » *Canon.* IV, *Ode* 7, *ibid.*, p. 72. Et d'Anne il est dit : « Dieu a exaucé votre prière; vous enfanterez un petit enfant saint et immaculé, καὶ τέξεις σὺ σεπτὸν παιδίον ἄμωμον. » *Condacia*, I. *Ibid.*, p. 156.

La liturgie grecque proprement dite n'est pas seule à nous présenter Marie comme sainte dès le début de sa vie. Dans l'office très ancien de la Nativité de la sainte Vierge, l'Eglise syriaque chante : « La prière de Joachim s'envola doucement vers le ciel, et Anne conçut aussitôt Marie *dans l'innocence.* » J. Hobeika, *Témoignages de l'Eglise syro-maronite*, p. 27; comparer le témoignage du P. Joseph Besson, missionnaire en Syrie au XVIIe siècle, dans *Civiltà Cattolica*, 1872, série IX, t. XII, p. 513. L'Eglise arménienne, dans le même office, adresse à Notre-Seigneur ce chant de reconnaissance. « O vous qui avez été engendré par le Père avant tous les siècles, vous nous avez donné en ce jour votre Mère temporelle, *pure dès le sein de sa mère*, en vue de votre incarnation merveilleuse. » Citation du P. Besson. *Ibid.* Paroles dont on peut rapprocher ce passage de l'écrit apocryphe *De transitu Mariae*, d'après le texte syriaque : « La bienheureuse Vierge fut sainte et choisie de Dieu dès qu'elle fut dans le sein de sa mère; et elle naquit de sa mère glorieusement et saintement; et elle se garda pure de toute mauvaise pensée, pour qu'elle pût recevoir le Messie son Seigneur qui vint en elle. » W. Wright, *The Departure of my Lady Mary from this world*, dans *The Journal of sacred literature and biblical record*, avril 1865, p. 130.

D'après ce dernier texte, la sainteté nous apparaît comme s'attachant à la personne de Marie, non seulement quand elle naît, mais antérieurement *dès qu'elle fut dans le sein de sa mère ;* en d'autres termes, la sainteté s'attache à sa personne aussi bien dans sa conception que dans sa naissance. C'est la même idée que Passaglia met en relief pour l'Eglise grecque, en rapprochant, n. 1681, les expressions employées dens les *Ménées*, au 8 septembre (fête de la Nativité) et dans l'*Anthologion*, au 9 décembre (fête de la Conception). La raison du fait est très simple et très instructive à la fois : l'Eglise grecque ancienne ne considère pas Marie d'une façon différente en ces deux moments de son existence : la naissance au sein de sa mère et la naissance au monde extérieur, parce qu'à ces deux moments elle voit en Marie la Mère de Dieu, la fille de Dieu, la nouvelle Ève, les prémices de notre relèvement; elle la voit préparée dès lors à sa mission future, non par une pure dénomination extrinsèque ou simple destination, mais par une consécration intérieure qui constitue comme les *arrhes* de notre future rédemption et qui fait de la conception et de la naissance de Marie une conception et une naissance hors pair. « C'est maintenant que la porte inaccessible se commence, maintenant que la cité toute lumineuse s'élève en brillant ; en ce jour l'ange annonce aux justes celle qui, par un privilège unique, est de tout point sans tache... Les oracles des prophètes s'accomplissent : la sainte montagne s'établit dans les entrailles d'Anne, l'échelle divine se dresse, le trône du grand Roi se prépare, la demeure divine s'orne, le buisson ardent commence à germer, et le vase de sanctification se met à sourdre... En ce jour est clairement annoncée la pourpre du Christ, cette immaculée tissue par la grâce dans un sein stérile. » *Ménées*, 8 et 9 déc., Venise, 1895, p. 53, 58, 60. « En ce jour, la nature humaine reçoit en votre conception, ô Vierge, comme un commencement de fertilité par rapport à Dieu. » *Canon* V, *Ode* 4, dans Toscani, *op. cit.*, p. 85. « Nous admirons en vous, ô Mère de Dieu surglorieuse, une création prodigieuse; votre conception est extraordinaire, votre origine sort des lois communes. » *Ménées*, 9 déc., p. 65.

D'ailleurs, si la conception de Marie sort du commun, ce n'est pas là dans sa vie une exception ; c'est l'application particulière d'une règle générale : « O Vierge exempte de toute tache, extraordinaire est votre conception, extraordinaire votre naissance, extraordinaire votre entrée et votre vie au temple ; extraordinaire, admirable, au-dessus de nos paroles et de nos pensées, est tout ce qui vous concerne. » S. Joseph l'Hymnographe, *Canon* II, *In pervigilio ingressus in templum SS. Deiparae*, *Ode* 5, *P. G.*, CV, 994.

Les discours composés pour la fête de la Conception confirment les conclusions que nous avons tirées des écrits liturgiques. « Si l'on célèbre à bon droit les dédicaces des églises, dit Jean d'Eubée, avec combien plus de zèle et de ferveur ne convient-il pas de célébrer cette solennité ! Car on n'y pose point des fondements de pierre matérielle, on n'élève point à Dieu un temple bâti de la main des hommes; mais il s'agit de la conception de Marie, la sainte Mère de Dieu, en laquelle, par le bon plaisir de Dieu le Père et la coopération de l'Esprit très saint et vivifiant, Jésus-Christ Fils de Dieu, la pierre angulaire, se bâtit à lui-même une demeure. » *Sermo in Conceptionem Deiparae*, 21, *P. G.*, XCVI, 1495. Personnifiant la nature humaine, Pierre d'Argos nous la montre qui tressaille d'allégresse en voyant dans la conception de Marie les gages de la réconciliation et les *prémices* du retour à l'état primitif : « En ce jour, lui fait-il dire ensuite, une rose poussant dans le sein d'Anne, je veux dire Marie, fait évanouir l'infection que j'avais contractée avec la corruption du péché ; en me pénétrant de sa bonne odeur, elle me fait participer à sa joie céleste. » *Orat. in Conceptionem S. Annae*, I, 10, *P. G.*, CIV, 1351, 1360. Dans les quatre discours de Georges de Nicomédie sur la *Conception*, on trouvera sans doute le panégyrique de sainte Anne, mais encore plus celui de la Vierge Marie, « fruit très saint de parents saints » ; on y entendra chanter la construction du tabernacle divin, la pourpre royale tissue en ce jour, les prémices du salut et les *arrhes* données à notre nature déchue dans la personne de cette fiancée divine, dès maintenant choisie et parée par son céleste Epoux.

Mais l'existence en Orient de la fête de la Conception de saint Jean-Baptiste n'enlève-t-elle pas toute valeur aux considérations qui précèdent ? — L'objection vaut contre ceux qui prétendraient déterminer l'objet des deux fêtes uniquement d'après le titre officiel qu'elles portent dans la liturgie grecque, ou même d'après telles et telles épithètes appliquées communément à l'une et à l'autre conception ; on peut, en effet, supposer pour la bienheureuse Vierge et pour le Précurseur une conception fêtée comme miraculeuse et comme sainte, au sens large et moral du mot. Mais cette supposition est, dans le cas présent, inadmissible. Si l'on consulte, comme on doit le faire, l'office de la Conception de sainte Anne ou de Notre-Dame et les discours qui se rattachent à cette fête, on constate qu'à l'idée de conception miraculeuse s'ajoute une autre idée, plus importante et plus féconde, celle de conception propre à la Mère de

Dieu: le Verbe pose les fondements de sa Mère future, il commence à préparer la demeure que plus tard il habitera.

Cette idée plus importante et plus féconde, qui rentre pleinement dans le développement postéphésien de la marialogie grecque, le *Ménologe* basilien l'exprime, avant de rapporter l'apparition de l'ange et l'annonce de la conception miraculeuse, comme pour en donner toute la raison d'être et la portée: « Notre Seigneur et Dieu, voulant se préparer un temple vivant et une demeure sainte où il habiterait, envoya son ange vers Joachim et Anne, etc. » *P. G.*, CXVII, 196. Aussi, dans l'office de la Conception du 8 décembre, l'épithète de *sainte* est directement appliquée, on l'a vu, à la conception *passive* ou conception de Marie elle-même, tandis que dans la fête de la Conception du 23 septembre, elle tombe proprement sur la conception *active* ou conception de sainte Elisabeth. De là une conséquence qui n'est pas restée inaperçue: si l'on compare entre elles les deux notions de conception *miraculeuse* et de conception *sainte*, quand il s'agit de la bienheureuse Vierge Marie, on peut dire que la première est secondaire et accidentelle. « Même si la Vierge était née d'une mère féconde, observe Photius, sa naissance aurait été extraordinaire: ἐξ ἀγόνων λαγόνων ἡ παρθένος προέρχεται, ὅτε καὶ γονίμων ὄντων ὁ τόκος παράδοξος. » *In Nativit.*, *P. G.*. CII, 549. Affirmation concise, dont un contemporain de Photius, Nicetas Paphlago nous donnera l'explication: « Honorons Marie pour la naissance d'ordre naturel qu'elle tient d'une mère stérile, mais beaucoup plus encore pour cette autre naissance qu'elle doit à la grâce céleste ». *Orat.*, I, *In diem natalem SS. Dei genitricis*, *P. G.*, CV, 27.

Les mêmes principes fournissent une réponse à l'objection tirée des points de contact qu'on signale entre le *Protévangile de Jacques* et les deux fêtes orientales de la Conception et de la Nativité de Marie. Que le récit de l'apocryphe ait eu sa part d'influence dans l'institution des deux fêtes, c'est là, semble-t-il, un fait positif. Mais que la signification et la portée de ces fêtes n'aient nullement dépassé le caractère miraculeux attribué à la conception de sainte Anne, c'est là une assertion contredite par les considérations antérieurement développées.

c. *Conclusion.* — Sommes-nous en droit d'affirmer que la croyance au privilège marial de l'Immaculée Conception existait dans l'Eglise d'Orient à l'époque où nous sommes parvenus? Oui, si l'on entend par là une croyance implicite, objectivement contenue dans l'idée de sainteté et d'innocence perpétuelle, ou même une croyance explicite théologiquement équivalente et se rattachant à l'idée de conception sainte en son terme. Non, si l'on entend une croyance officielle, ou même une croyance non officielle, mais qui serait tout à la fois explicite et formulée en des termes techniques, comme ceux-ci: Marie exempte du péché originel, Marie immaculée dans sa conception. En ce sens, et en ce sens seulement, on peut admettre le jugement porté par Petau sur les Pères grecs, *De Incarnat.*, l. XIV, c. II, n. I: « N'ayant pour ainsi dire parlé du péché originel que rarement et n'en ayant pas traité *ex professo*, ils n'ont également, par rapport à la conception de Marie dans le péché, *rien laissé de net, liquidi nihil admodum tradiderunt.* » Expression latine, dont G. Herzog a manifestement forcé le sens quand, oubliant le mot *liquidi*, il a écrit, *loc. cit.*, p. 595: « Petau eut le courage de déclarer qu'il n'y avait *absolument rien* à chercher chez les Pères grecs relativement à l'immaculée conception. »

Poursuivre l'histoire de la pieuse croyance dans l'Eglise orientale après sa séparation d'avec le centre de la chrétienté, ce serait dépasser le cadre restreint de ce travail. Qu'il suffise de remarquer que pendant quatre siècles encore, jusqu'à la chute de l'empire byzantin (1453), les témoignages en faveur du privilège marial continuent, nombreux et formels; tels, notamment, ceux de Michel Psellos, de Michel Glykas, de Grégoire Palamas, d'Isidore Glabas, de Manuel Paléologue, de Démétrius Cydonès et de Georges Scholarios, signalés ou mis en relief par le P. Jugie dans des études spéciales.

Plus tard, il est vrai, un autre courant s'établit et finit par prévaloir, mais dans des conditions qui justifient cette conclusion de S. Pétridès: « La tradition véritable de l'Eglise grecque sur l'Immaculée Conception, comme sur plusieurs autres points, a donc dévié au XVIIe siècle, sous la double influence du protestantisme et de la vieille haine contre le catholicisme. »

Bibliographie. — Simon Wangnereck, S. J. *Pietas mariana Graecorum*, Munich, 1647; Passaglia, *op. cit.*, P. I, sect. II. *Virginis apposita*; P III, sect. VII, *Conceptae Virginis cultus*; J. Gagarin, *Troisième lettre à une Dame russe sur le dogme de l'Immaculée Conception*, Paris, 1857; Th. Toscani et Jos. Cozza, moines basiliens de Grottaferrata, *De Immaculata Deiparae Conceptione Hymnologia Graecorum ex editis et manuscriptis Codicibus Cryptoferratensibus*, Rome, 1862; cf. *Revue catholique*, Louvain, 1864, t. XXII, p. 336: A. V. W., *L'hymnologie grecque et l'Immaculée Conception*; Dom L. Janssens, *Summa theologica*, V. *De Deo-Homine*, P. II, p. 64 s. Fribourg-en-Brisgau, 1902; X-M. Le Bachelet, *L'Immaculée Conception*, I. L'Orient, ch. I, § 3 et ch. II; Rev. G. E. Price, *The term « Immaculate » in the early Greek Fathers*, dans *Ecclesiastical Review*, Philadelphie, 1904, t. XXXI, p. 547; J. Hobeika, religieux maronite Libanais, *Témoignages de l'Eglise Syro-Maronite en faveur de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge Marie*, Basconta, 1904; P. Thibaut, des Augustins de l'Assomption, *Panégyrique de l'Immaculée dans les chants hymnographiques de la Liturgie grecque* (Etude présentée au Congrès marial de Rome), Paris, 1909.

F. G. Holweck, *Fasti Mariani sive Calendarium Festorum Sanctae Mariae Virginis Deiparae memoriis historicis illustratum*, p. 282, Fribourg-en-Brisgau, 1892; Dom Placide de Meester, O. S. B., *La festa della concezione di Maria santissima nella Chiesa greca*, dans *Il Bessarione*, ser. II, t. VII, p. 89, Rome, 1904; Schwendimann, *Das Fest der Unbefleckten Empfängnis*, I, dans *Schweizerische Kirchen-Zeitung*, n. 36, Lucerne, 8 sept. 1904; E. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, I, dans *Revue du Clergé français*, 1910, t. LXII, p. 6 s.; A. H. Kellner, *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeit bis zur Gegenwart*, § 28, 3e éd., p. 181 s, Fribourg-en-Brisgau, 1911.

Sur les témoignages de la croyance dans l'Eglise grecque, depuis le schisme jusqu'à la chute de l'empire byzantin, voir M. Jugie, dans une série d'études générales ou spéciales: *De Immaculata Deiparae conceptione a byzantinis scriptoribus post schisma consummatum edocta*, dans *Acta II. Conventus Velehradensis Theologorum commercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum*, Prague, 1610, p. 42; *Michel Glykas et l'Immaculée Conception*, dans *Echos d'Orient*, 1910, t. XIII, p. II; *Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception*,

dans *Revue Augustinienne*, 1910, t. IX, p. 145; *Le discours de Démétrius Cydonès sur l'Annonciation et sa doctrine sur l'Immaculée Conception*, dans *Echos d'Orient*, 1914, t. XVII, p. 97; *Georges Scholarios et l'Immaculée Conception*, *Ibid.*, sept.-oct. 1915, t. XVII, p. 527.

Sur la déviation postérieure : J. Gagarin, *Quatrième lettre à une Dame russe sur le dogme de l'Immaculée Conception*, Paris, 1857; le même, *L'Eglise russe et l'Immaculée Conception*, Paris, 1876; J. B. Baur, ord. cap., Ἀνασκευὴ τῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας ἀνατολικῆς δι' ἑαυτῆς τῆς ἰδίας. *Argumenta contra Orientalem Ecclesiam eiusque synodicam encyclicam anni MDCCCXCV, fere unice hausta ex libris eius confessionalibus aliisque ipsius scriptoribus atque auctoribus*, P. II, c. I, p. 560. Inspruck, 1897; X-M. Le Bachelet, *L'Immaculée Conception*, L'Orient, ch. III; A. Spaldak, *Die Stellung der griechisch-russischen Kirche zur Lehre der Unbefleckten Empfängnis*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1904, t. XXVIII, p. 767; le même, *Námitky ruských theologů proti nauce o neposkvrněném početí Panny Marie* (De objectionibus, quas Russorum theologi contra immaculatam Deiparae conceptionem adducunt), dans *Časopis katolického duchovensta*, Prague, 1906, p. 50, 100; cf. résumé dans *Slavorum litterae theologicae*, 1907, t. III, p. 101; S. Pétridès, des Augustins de l'Assomption, *L'Immaculée Conception et les Grecs modernes*, dans *Echos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 257; M. Jugie, *L'Immaculée Conception chez les Russes au XVIIe siècle*, *Ibid.*, 1909, t. XII, p. 66; le même, *L'Immaculée Conception en Moscovie au XVIIe siècle*, *Ibid.*, p. 321; A. Palmieri, O. S. A., *De academiae ecclesiasticae Kiovensis doctrina B. Mariam V, praemunitam fuisse a peccato originali*, dans *Acta II Conventus Velehradensis*, p. 39, Prague, 1910.

II. LA CROYANCE A L'IMMACULÉE CONCEPTION EN OCCIDENT, APRÈS LE CONCILE D'EPHÈSE. — La question ne se présente pas en Occident dans les mêmes conditions qu'en Orient. Dans ce dernier pays, nous avons trouvé très vite de belles lueurs d'aurore, suivies d'un radieux soleil; puis les nuages s'amoncellent et l'ombre vient. En Occident, au contraire, c'est l'ombre d'abord, puis une aurore indécise où les nuages et les rayons du soleil se combattent; mais les nuages se dissipent pour faire place à une lumière pleine et dominatrice. Deux périodes successives se présenteront à nous: une période d'obscurité et une période de discussion qui amènera le triomphe complet et définitif.

A. *La croyance en Occident, depuis le concile d'Ephèse* (438) *jusqu'à la veille de l'âge scolastique* (milieu du XIe siècle). — Quand on passe des Pères grecs postéphésiens aux Pères latins de l'époque correspondante, il est impossible de ne pas remarquer le contraste. En proclamant solennellement la maternité divine de Marie, le concile d'Ephèse avait attiré l'attention des premiers sur les grandeurs et les privilèges de la bienheureuse Vierge; de là, dans la doctrine et dans la piété, le merveilleux essor que nous avons constaté. En Occident, la réaction antipélagienne détermine un autre mouvement; la doctrine marialogique reste stationnaire, et la manifestation de la piété envers la Mère de Dieu ne devient bien sensible qu'à partir de la seconde moitié du VIIIe siècle, alors que les fêtes de Notre-Dame commencent à se célébrer. Sur la fin de la période, l'apparition de la fête de la Conception sera l'événement notable qui méritera de fixer particulièrement l'attention.

a. *Aspect général de la croyance chez les Pères latins postéphésiens.* — Deux courants sont à distinguer, qu'on peut caractériser par les épithètes de *négatif* et de *positif*, en ce sens que le premier courant, à supposer qu'il ne soit pas contraire à la pieuse croyance, n'en favorise pas le développement, tandis que le second la favorise.

1. *Courant négatif.* — On le rencontre dans le prolongement de la doctrine de saint Augustin. A la suite du maître, les disciples mettent fortement en relief l'universalité du péché originel et la connexion qui existe entre la génération soumise à la concupiscence et la conception dans le péché. « Seul parmi les enfants des hommes le Seigneur Jésus est né sans péché, parce que seul il n'a pas été sujet, dans sa conception, à la souillure de la concupiscence charnelle. » Ainsi parle saint LÉON, *Serm.* XXV, *In Nativit. Domini* v, 5, *P. L.*, LIV, 211. De même les autres Pères de filiation augustinienne : FULGENCE, *De veritate praedest. et grat.*, l. I, c. II, *P. L.*, LXV, 604; GRÉGOIRE LE GRAND, *Moral.*, XVIII, 84, *P. L.* LXXVI, 89; BÈDE, *Hom.* I, *In festo Annunt.*, *P. L.*, XCIV, 13; ALCUIN, *In Joa.*, l. V, c. XXIV, *P. L.*, C, 877. A la différence de Jésus, Marie conçue dans le péché, eut une *chair de péché*: FULGENCE, *Ep.*, XVII, *de Incarnat. et Gratia*, c. VI, n. 13, *P. L.*, LXV, 458; FERRAND LE DIACRE, *Epist. ad Anatol.*, 4, *P. L.*, LXVII, 892; PIERRE DAMIEN, *Opusc.* VI, c. V, *P. L.*, CXLV, 129. Aussi fut-elle *purifiée* au jour de l'annonciation: « Haec inde purgationem traxit, unde concepit. » S. LÉON, *Serm.* XXII, *In Nativ. Dom.*, II, c. 3, *P. L.*, LIV, 196. Cette purification préalable était nécessaire pour que Marie devînt digne d'enfanter un Dieu, et pour que la chair du Christ, venant d'elle, ne fût pas elle-même chair de péché: BÈDE, *Hom.*, I, *P. L.*, XCIV, 12; PASCHASE RADBERT, *De partu Virginis*, l. I, *P. L.*, CXX, 1371.

Ces témoignages excluent-ils positivement le privilège marial? Pas plus, semble-t-il, que les textes analogues de saint Augustin, discutés ci-dessus, col. 186. Il ressort clairement de là que, pour les disciples comme pour le maître, toute génération sexuelle est soumise, dans l'ordre actuel, à la loi de la concupiscence, et, dans le même sens, à la loi du péché; le terme de la génération ou l'engendré est également soumis à la même loi de la concupiscence, qui l'atteint directement dans sa chair, indirectement dans son esprit et sa volonté. D'après ces principes rigoureusement appliqués, Marie, conçue par saint Joachim et sainte Anne, est atteinte dans sa chair par la loi de la concupiscence; sous ce rapport, il y a matière à purification, préventive ou subséquente. Pour pouvoir conclure à l'existence en Marie du péché originel proprement dit, il faut supposer que ces Pères ont identifié purement et simplement la concupiscence et le péché originel proprement dit, ou qu'entre les deux ils ont mis une connexion absolue. En réalité, ont-ils sur l'essence du péché originel une opinion assez arrêtée et assez nette, pour qu'on puisse leur attribuer sûrement l'une ou l'autre de ces hypothèses? Il reste que, si les textes objectés n'excluent pas nécessairement le privilège marial, ils ne rendent pas non plus, dans leur ensemble, un son qui lui soit favorable; ils contiennent même le germe de la controverse qui éclatera bientôt en Occident.

2. *Courant positif.* — Tandis que les témoignages précédents semblent assimiler les origines de toute créature humaine et celles de Marie, en raison de sa descendance adamique par voie de génération sexuelle soumise à la loi de la concupiscence, d'autres, au contraire, tendent à relever la personne de la Vierge, à la faire sortir du commun, en raison de la dignité

et de la mission unique dont elle fut honorée, comme Mère de Dieu et nouvelle Ève. La bulle *Ineffabilis* utilise quelques-uns de ces témoignages, d'inégale valeur. Trois appartiennent au début de la période postéphésienne, vers le milieu du ve siècle. Dans une strophe où l'image évoquée par le poète reporte l'esprit aux origines de Marie, SEDULIUS oppose à l'Ève ancienne la nouvelle tout innocente : « Comme une tendre rose s'élève d'entre les épines aiguës, *n'ayant rien qui blesse* et éclipsant par sa gloire la tige qui l'a portée, ainsi Marie, née de la race d'Ève, efface, Vierge nouvelle, le crime de la Vierge antique. » *Carmen paschale*, l. II, v. 201, *P. L.*, XIX, 595 s.

Saint PIERRE CHRYSOLOGUE, archevêque de Ravenne, nous montre Marie « fiancée à Jésus-Christ dès le sein de sa mère, alors qu'elle commença d'exister, cui est in utero pignorata *cum fieret* ». *Serm.*, CXL, *De Annuntiatione*, *P. L.*, LII, 576, et saint MAXIME DE TURIN la proclame « une demeure digne du Christ, non par la disposition du corps, mais par la grâce originelle, *pro gratia originali* ». *Hom.*, v, *Ante Natale Domini*, *P. L.*, LVII, 255.

Plus tard, l'idée de sainteté parfaite et perpétuelle apparaît dans le PSEUDO-JÉRÔME, et le PSEUDO-ILDEFONSE. Le premier compare la bienheureuse Vierge à une nuée « qui ne fut jamais dans les ténèbres, mais toujours dans la lumière ». *Breviarium in Psalm.* LXXVII, 14, *P. L.*, XXVI, 1049. L'autre nous la présente comme « unie à Dieu par une alliance perpétuelle » et comme « un rejeton qui, d'une racine viciée, sort indemne de tout vice ». *Serm.* II, *de Assumptione* ; XII, *de sancta Maria*, *P. L.*, XCVI, 252, 279.

Enfin la salutation angélique suggère aux orateurs latins des développements qui rappellent ceux des orientaux. Voici, en effet, comment s'exprime à la fin du VIIIe siècle PAUL WINFRID, diacre d'Aquilée : « Elle a été saluée par un ange de cette manière absolument inusitée jusqu'alors : *Je vous salue, pleine de grâce ; le Seigneur est avec vous*. Que pourrait-il, je le demande, manquer, en fait de justice et de sainteté, à la Vierge qui, par une miséricorde si efficace, a reçu la plénitude de la grâce ? Comment le moindre vice aurait-il pu jamais trouver accès dans son âme et dans son corps, puisqu'elle fut, nouveau ciel, le temple du Seigneur qui contient tout ? C'est vraiment la demeure dont Salomon a dit (sans préjudice d'un autre sens que l'Eglise attribue à ces paroles) : *La Sagesse s'est construit un palais...* Palais que l'éternelle Sagesse s'est, en effet, construit, et qu'elle a rendu tout à fait digne de recevoir le Verbe incarné pour le salut du monde. » *Hom. in Assumpt.*, *P. L.*, XCV, 1567.

A l'époque où nous sommes parvenus, les fêtes de la sainte Vierge ont fait leur apparition en Occident : la Purification, l'Annonciation, la Nativité et l'Assomption étaient l'objet d'un culte officiel. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 272, Paris, 1903. Circonstance notable en soi, mais plus encore à cause du rapport étroit qui existe entre la naissance et la conception de Marie. Dès le IXe siècle, saint PASCHASE RADBERT, abbé de Saint-Pierre de Corbie au diocèse d'Amiens († v. 860), nous fournit un témoignage précieux. Dans l'écrit *De partu Virginis*, attribué parfois à saint Ildefonse, *P. L.*, CXX, 1365, cf. XCVI, 207, il soutient en thèse, que Notre-Dame n'a pas enfanté son divin Fils comme les autres femmes, mais que, l'ayant conçu virginalement, elle l'a ensuite enfanté en dehors des lois communes. Une objection se présente, l. I, col. 1371 : la chair de Marie fut une chair de péché, soumise à la loi de la concupiscence ; Marie devait donc enfanter suivant cette même loi. Paschase répond en substance : Oui, s'il n'y avait pas eu purification préalable ; mais cette purification ayant eu lieu quand le Saint-Esprit descendit sur la Vierge, la chair de celle-ci, quand elle conçut, n'était plus chair de péché ni, par conséquent, soumise à la loi de la concupiscence.

Vient ensuite ce passage, à titre d'argument confirmatif : « D'ailleurs, comment n'aurait-elle pas été libre du péché originel, après qu'elle eut été remplie du Saint-Esprit, celle dont la glorieuse naissance est proclamée heureuse et bénie dans toute l'Eglise du Christ?... Puis donc qu'on célèbre sa naissance avec tant de solennité, l'autorité de l'Eglise montre clairement qu'en naissant Marie a été exempte de toute faute et que, *sanctifiée dès le sein de sa mère, elle n'a pas contracté le péché originel.* » Ainsi de la sainteté qui convient à Marie naissante, Paschase remonte à la sainteté initiale de Marie conçue, celle-ci lui paraissant sans doute comme l'explication et le fondement de celle-là. Rien ne prouve que ce dernier passage soit une interpolation, comme on l'a prétendu, sous prétexte qu'il est en contradiction avec ce qui précède. La contradiction existerait si, dans la pensée de l'écrivain, la purification de Marie au jour de l'Annonciation avait pour objet le péché originel *proprement dit* ou le supposait ; mais ceci n'est rien moins que prouvé. Les doutes émis sur l'authenticité du passage ont dû paraître négligeables au protestant ZÖCKLER, puisque, dans l'article *Maria*, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. XII, p. 520, il ne les signale même pas et donne, sans hésiter, Paschase Radbert pour premier témoin de la fête de la Nativité de Marie en France.

Du langage que nous venons d'entendre, rapprochons celui de saint FULBERT, évêque de Chartres (1007-1029). Dans un sermon sur la naissance de Notre-Dame, il s'écrie : « Heureux enfantement, heureuse naissance, puisqu'ils donnent à la terre la Vierge qui doit effacer l'antique offense de nos premiers parents, et redresser le monde courbé sous le joug du plus impitoyable ennemi ! Enfantement dont toute la raison d'être était de préparer au Fils du Très-Haut une demeure sainte et pure. Car à quelle autre fin pourrait-il être destiné ?... Sans aucun doute, dans la conception nécessaire de cette Vierge, l'Esprit de vie et d'amour remplit ses parents d'une grâce particulière, et la garde des saints anges ne leur fit jamais défaut... Dites-moi, combien grande dut être la sollicitude de ces esprits célestes à l'égard d'un tel fruit ! Peut-on croire que l'Esprit-Saint ait été absent de cette enfant admirable, qu'il devait un jour couvrir de son ombre ? » *Orat.* VI, *de ortu B. V.*, *P. L.*, CXLI, 326. Isolée, cette dernière phrase reste vague ; prise dans le contexte immédiat, elle se rapporte à Marie considérée au début même de son existence, alors que ses parents commencent à produire leur fruit. L'évêque de Chartres ne se contente donc pas de voir dans la conception de la Vierge la première préparation de la future Mère du Verbe incarné, suivant l'idée que nous avons fréquemment rencontrée chez les Pères orientaux ; il reconnaît aussi en cette enfant de bénédiction la présence du Saint-Esprit. Comme Paschase Radbert, il unit dans sa pensée et dans sa vénération la double naissance de la Vierge, l'intérieure et l'extérieure. Il n'y a plus qu'un pas à faire pour parvenir à la fête de la Conception : dédoubler l'objet du culte, en fêtant à part chacune des deux naissances, comme ç'avait été le cas en Orient. En réalité, le pas n'était plus à faire ; il avait été déjà fait.

2. *La Fête de la Conception en Occident.* — Dans

une vie de saint ILDEFONSE, archevêque de Tolède (637-667), l'honneur lui est attribué d'avoir institué la fête de la Conception de Notre-Dame. Cette attribution repose sur l'interprétation arbitraire d'un décret du roi Ervige, prescrivant aux Juifs d'observer certaines fêtes, et tout d'abord « festum sanctae Virginis Mariae, *quo gloriosa Conceptio ejusdem Genitricis Dei celebratur* ». Il faudrait prouver qu'il s'agit ici de la conception *passive* de Marie, et non pas de sa conception active, celle qui la rendit Mère de Dieu au jour de l'Annonciation. BALLERINI, *Quaestio an S. Hildefonsus episcopus toletanus conceptae Virginis festum in Hispaniis instituerit*, Rome, 1856 ; réimprimée dans *Sylloge monumentorum*, t. I, p. IX.

De son côté, Ballerini a prétendu prouver l'antiquité du culte rendu à l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge Marie par une charte de donation, dont l'auteur serait HUGO DE SUMMO, prêtre de Crémone. *Sylloge*, t. I, p. 1-25. Dans cette pièce, censée écrite en décembre 1047, *in festo sanctae et immaculatae Conceptionis Beatae Virginis Mariae*, le donateur parle de Marie comme de celle « quae gratia Filii *ab originali labe anticipata redemptione praeservata semper fuit*, tam anima quam corpore et immaculata » ; il prescrit, entre autres choses, de chanter chaque année en la même fête deux strophes, qui se terminent l'une et l'autre par cette espèce de refrain : « *Sine labe concepta.* » Mais il est impossible d'accorder une valeur quelconque à ce document apocryphe. MALOU, *L'Immaculée Conception*, t. I. p. 111, Bruxelles, 1857 ; K. KELLNER, *Heortologie*, 3e édit., p. 192, note 4.

Le premier document certain vient de Naples. C'est un calendrier, gravé sur marbre et portant, au 9 décembre, cette inscription : *La Conception de la Sainte Vierge Marie*. La date serait à placer entre les années 840 et 850, d'après l'éditeur, MAZZOCCHI, *Vetus marmoreum Neapolitanae ecclesiae Kalendarium*, Naples, 1744. Comme l'Italie méridionale dépendait encore de l'empire grec, l'influence byzantine explique tout à la fois la présence de la fête à Naples et la date où elle s'y célébrait. Une seule différence, accidentelle du reste, est à remarquer ; le titre n'est pas : Conception *de sainte Anne*, mais : Conception *de la Sainte Vierge Marie*.

Plus riche et plus important est l'apport fourni par l'Angleterre. Jusqu'à ces derniers temps, on rattachait assez communément à l'époque de saint Anselme, qui fut archevêque de Cantorbéry de 1093 à 1109, l'établissement de la fête de la Conception dans les pays du Nord, et beaucoup d'auteurs rapportaient l'origine du mouvement à une vision dont il sera question plus loin, la vision de l'abbé Helsin, datant de quelques années après l'invasion normande de 1066. Des publications récentes ont modifié ces vues.

La fête de la Conception de la bienheureuse Vierge Marie apparaît, à partir du début du Xe siècle, dans plusieurs documents d'origine irlandaise, étudiés par le P. THURSTON, S. J., *The Irish Origins of our Lady's Conception Feast*, 1904 ; cf. *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione sanctae Mariae*, p. XXXII s., pour la fixation des dates. Le martyrologe de Tallaght, rédigé vers l'an 900, énonce au 3 mai, après l'Invention de la Sainte Croix, la *Conception de la Vierge Marie* ; ce qui concorde parfaitement avec cette mention, insérée dans les *Acta Sanctorum Maii*, t. I, Anvers, 1680, p. 361, parmi les *Praetermissi* du 3e jour : *Mariae Virginis Conceptio celebratur in Martyrologio Tamlactensi*. Dans un calendrier versifié, d'après un exemplaire composé après la mort du roi Alfred, entre 901 et 940, on lit au 2 mai : *Concipitur Maria virgo senis*, c'est-à-dire le six des nones. Enfin le calendrier d'Oengus, qu'on dit remonter au commencement du IXe siècle, présente cette indication à la date du 3 mai : *Feil mar Maire uage, La grande fête de la Vierge Marie* ; indication soulignée dans un manuscrit par cette note marginale de seconde main : « *Feil mar Maire uage*, et reliqua, id est, *haec inceptio eius*, ut alii putant (sed in februo mense vel in martio facta est illa, quia post VII menses nata est, ut innaratur) *vel quaelibet alia feria eius.* » Il s'agirait donc ou de la fête de la Conception, ce qui est l'avis d'un certain nombre, ou de quelque autre fête de la Vierge. En objectant que, dans la première hypothèse, la date exacte serait, non pas le mois de mai, mais celui de février ou de mars, le glossateur anonyme suppose, d'une part, que Marie est née le 8 septembre, et de l'autre, qu'elle serait restée seulement six ou sept mois dans le sein de sa mère, conformément à une légende orientale que nous avons déjà rencontrée, col. 236.

Tels sont les documents. Prouvent-ils que la fête dont ils font mention se célébrait réellement en Irlande dès cette époque, ou n'attestent-ils que l'érudition des moines rédacteurs de ces calendriers ou ménologes ? Quelques-uns admettent la seconde hypothèse, comme KELLNER, *op. cit.*, p. 192, ou se tiennent sur la réserve, comme Edm. BISHOP, *On the Origins of the feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary*, réimpression de 1904, note préliminaire, où, parlant de la fête irlandaise de la Conception d'après les susdits documents, il insère cette remarque, p. 5 s. : « Si tant est que cette fête ait été effectivement célébrée : if, indeed, such a feast were ever actually observed ». Il faut avouer que la façon indécise dont parle l'annotateur du calendrier d'Oengus et la disjonctive qu'il pose touchant la fête du 3 mai sont assez difficiles à comprendre dans l'hypothèse d'une solennité réellement en usage. Par ailleurs, la date du 2 ou du 3 mai, assignée dans ces documents pour la fête de la Conception, pose un problème obscur et inexpliqué ; car si les calendriers de l'Église copte, où le P. Thurston a cherché un point d'appui, mentionnent, au début du mois de Baschnès (fin avril et mai), une fête de la sainte Vierge, c'est une fête de la Nativité. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, p. 94 ; F. NAU, *Les Ménologes des Évangéliaires coptes-arabes*, dans *Patrologia orientalis*, t. X, fasc. 2, p. 202 ; E. TISSERANT, *Le calendrier d'Aboul-Barakat*, *Ibid.*, p. 270. Mais, comme au dixième jour du mois de Tout (7 septembre), on trouve aussi la Nativité de la Sainte Vierge, *Ibid.*, p. 187 s., 270, il se peut que les moines irlandais aient été amenés à voir dans la fête de mai la conception ou première naissance de Marie.

Une autre série de documents, publiés la plupart par Edm. BISHOP en 1886, se présente dans de meilleures conditions que la précédente. Ils sont d'origine anglo-saxonne et antérieurs à l'invasion normande de 1066. Quelques-uns contiennent seulement, au 8 décembre, l'annonce de la *Conception de la sainte Mère de Dieu* ou *de sainte Marie* ; tels, deux calendriers provenant des abbayes bénédictines d'Old Minster et de Newminster, à Winchester, et rédigés, le premier sous le gouvernement de l'abbé Aelfwin (1034-1057), le second vers 1030 ; tel encore un Martyrologe, composé vers 1050 dans le monastère de Saint-Augustin à Cantorbéry. D'autres documents renferment une formule de bénédiction *in die Conceptionis sanctae Dei Genitricis* ou *in Conceptione sanctae Mariae* ; tels, deux Pontificaux dressés, l'un pour l'église primatiale de Cantorbéry après 1023, mais dans la première moitié du siècle, l'autre pour Léofric, évêque de Crediton (1046), puis d'Exeter (1050-1073). Le début des deux formules en indique le

sens : « Caelestium charismatum inspirator terrenarumque mentium reparator, qui beatam Dei genitricem, angelico concipiendam praeconavit oraculo, vos benedictionum suarum ubertate dignetur locupletare et virtutum floribus dignanter decorare. Amen... Sempiterna (m) a Deo benedictionem vobis beate Marie virginis pia deposcat supplicatio, quam concipiendam Omnipotens, ex qua eius conciperetur Unigenitus, angelico declaravit preconio, quam et vobis jugiter suffragari benigno, ut est benignissima, sentiatis auxilio. Amen. » Enfin, le *Missel de Léofric*, donné par cet évêque à la cathédrale d'Exeter, contient, pour la fête de la Conception, trois oraisons, dont voici la première, plus expressive : « Deus qui beatae mariae uirginis conceptionem angelico uaticinio parentibus predixisti, presta huic presenti familiae tuae eius presidiis muniri, cuius conceptionis sacra solemnia congrua frequentatione ueneratur. » Finale dont on peut rapprocher, dans la troisième oraison, *Ad complendum*, cette incise : « cuius uenerandam colimus conceptionem. »

L'ensemble de ces documents ne laisse aucun doute sur l'existence de la fête en Angleterre dans la première moitié du XIe siècle. Mais sous quelle influence fit-elle son apparition? Diverses conjectures ont été proposées. La fête aurait passé d'Irlande en Angleterre (Thurston). Elle y aurait été introduite par Théodore de Tarse, qui vint en Angleterre comme primat de Cantorbéry (669-690) en compagnie du moine Adrien, ancien abbé d'un monastère napolitain (Lesêtre, *L'Immaculée Conception et l'Eglise de Paris*, p. 16); conjecture confirmée par la présence, dans les anciens livres liturgiques anglo-saxons, de prières ayant une saveur orientale prononcée et même de mots grecs transcrits en lettres vulgaires (Jugie, *Origines de la fête*, etc., p. 532; cf. Thurston, *The english Feast of our Lady's Conception*, p. 465). Les moines bénédictins de Winchester auraient d'eux-mêmes établi la fête dans leur monastère, d'où elle se serait répandue ; ou ils l'auraient empruntée à l'église de Naples : deux hypothèses émises successivement par Edm. Bishop, *art. cité*, la première en 1886, la seconde en 1904, dans la préface de la réimpression. Quoi qu'il en soit de la valeur respective de ces diverses conjectures, la célébration de la fête en décembre semble indiquer, d'une façon générale, une influence grecque; de même, dans les formules de bénédiction et la collecte du Missel de Léofric, les allusions au récit du *Protévangile de Jacques*, vulgarisé en Occident par ses remaniements latins, l'*Evangile de Pseudo-Matthieu* et l'*Evangile de la Nativité de Marie*.

Quelle était l'objet de la fête, soit irlandaise, soit anglo-saxonne? Question plus importante, mais obscure. Le simple titre de *Conception de Marie*, commun aux documents des deux séries, ne nous donne aucun renseignement précis ; il nous indique seulement que l'hommage des moines irlandais et anglo-saxons allait droit à la conception passive; ce dont témoigne particulièrement le Missel de Léofric, dans la troisième oraison : « *Beatae Mariae* semper virginis, *cuius* venerandam colimus conceptionem. » Si les formules de bénédiction, dans les Pontificaux d'Exeter et de Cantorbéry, insistent sur le message angélique, la prédiction du nom de Marie et sa sanctification ou consécration à Dieu avant sa venue à l'existence, rien de tout cela ne prouve que la conception de la Vierge n'ait paru vénérable qu'en raison de ces circonstances extérieures et accidentelles. Le fait que, dans les calendriers de la même époque, on rencontre la Conception de saint Jean-Baptiste mentionnée, comme celle de Notre-Dame, donne lieu à la question déjà touchée à propos de la fête byzantine : faut-il assimiler complètement l'objet des deux fêtes, et, de ce que, dans la première, la croyance n'allait pas, d'ordinaire, au-delà d'une conception miraculeuse, s'ensuit-il qu'il en était de même pour la seconde? Les remarques faites col. 240, gardent ici leur valeur; mais, à s'en tenir aux seuls documents, les données sont trop maigres pour légitimer une réponse ferme.

Conclusion. — A partir du IXe ou du Xe siècle jusqu'au milieu du XIe, la fête de la Conception apparaît en Occident, mais dans des cercles restreints, sans relation apparente au magistère ecclésiastique, et sous des conditions qui ne permettent pas d'affirmer une connexion certaine entre la célébration de la fête et la croyance formelle au privilège marial. Que, néanmoins, le problème fût posé dès lors ou qu'il dût, logiquement, se poser bientôt, la suite nous en convaincra.

Bibliographie. — Passaglia, *op. cit.*, P. III, sect. VII, c. I, a. 2 ; Edm. Bishop, *Origins of the feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary*, dans *The Downside Review*, Shepton Mallet, 1886, t. V, p. 107; réimpression en tiré à part, avec note préliminaire, Londres, 1904; H. Thurston, S. J., *The English Feast of our Lady's Conception*, dans *The Month*, Londres, 1891, t. LXXIII, p. 457; le même, *The Irish Origins of our Lady's Conception Feast. Ibid.*, 1904, t. CIII, p. 449; cf. *Revue du Clergé français*, Paris, 1904, t. XXXIV, p. 255; F. G. Holweck, *Fasti Mariani*, p. 283 s., Fribourg-en-Brisgau, 1892; X.-M. Le Bachelet, *op. cit.*, II. L'Occident, c. I, § 2; c. II, § 1; A. Noyon, S. J., *Les Origines de la fête de la Conception en Occident* (Xe, XIe et XIIe siècles), dans *Etudes*, Paris, 1904, t. C, p. 763; M. Jugie, *Origines de la fête de l'Immaculée Conception en Occident*, dans *Revue Augustinienne*, Paris, 1908, t. XIII, p. 529; E. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, I, dans *Revue du Clergé français*, 1910, t. LXII, p. 15 s.; K. A. H. Kellner, *Heortologie*, § 28, p. 186 s., 3° éd. Fribourg-en-Brisgau, 1911.

B. *La croyance en Occident depuis le milieu du XIe siècle.* — Cette période est caractérisée par la grande controverse qui commence au XIIe siècle ; à cette occasion le problème, d'abord mal présenté ou mal résolu et compliqué de questions accessoires, finit par se poser dans toute sa netteté. Les objections sérieuses sont poussées à fond et résolues; cela fait, la vérité se dégage et le triomphe de la pieuse croyance devient peu à peu complet et définitif.

1. *Préludes de la controverse.* — Au début de cette période, jouant le rôle de précurseur et d'initiateur, apparaît saint Anselme, archevêque de Cantorbéry de 1093 à 1109. Défenseurs et adversaires de l'Immaculée Conception ont fait appel à son témoignage. En réalité, il n'a pas traité directement le problème dans ses œuvres authentiques ; il ne le touche qu'incidemment, *Cur Deus homo*, l. II, c. XVI, *P. L.*, CLVIII, 416. Voulant expliquer l'absolue pureté du Sauveur, il se fait poser cette objection par Boson son disciple : « Si la conception du Christ comme homme fut pure et exempte du péché qui s'attache à la délectation charnelle, la Vierge elle-même, à laquelle il doit son origine, a été conçue dans l'iniquité, sa mère l'a conçue dans le péché et elle est née avec le péché originel, puisqu'elle a péché, elle aussi, en Adam en qui tous ont péché. » Anselme laisse passer l'assertion sans la relever. Faut-il en conclure que, personnellement, il l'admet? Beaucoup le pensent,

mais non pas tous : « Son silence équivaut non à une concession absolue, mais simplement à une concession hypothétique... Il *laisse passer* afin de mieux montrer que, même en admettant que la Vierge fût née dans le péché originel, il ne s'ensuivrait pas que Notre-Seigneur eût été conçu lui-même dans le péché originel. » Ragey, *Eadmer*, Paris, 1892, p. 303, où diverses autorités sont citées.

Quoi qu'il en soit du texte précédent, il est du moins une doctrine de saint Anselme dont on a tort de se servir pour confirmer son opposition personnelle au privilège marial. En répondant à la difficulté proposée par son disciple, n'ajoute-t-il pas, dit-on, que la Vierge dut être purifiée par un acte de foi aux mérites futurs du Sauveur, et qu'ainsi purifiée elle produisit son fruit? *Ibid.*, col 419, Doctrine rappelée dans le *De conceptu virginali*, c. xviii, col 451. Oui, mais dans ces textes il ne s'agit nullement d'une purification quelconque, comme celle de tant d'autres qui, avant la venue du Sauveur et par la foi en lui, ont pu être délivrés du péché originel proprement dit et de leurs péchés actuels ; il s'agit d'une purification extraordinaire et privilégiée, tendant à faire disparaître en Marie non pas le péché proprement dit, ce qui ne suffirait point dans l'hypothèse, mais la *chair de péché*, dans le sens augustinien de cette expression, en sorte que la conception de Jésus-Christ par Marie puisse être, pour parler avec Boson, « pure et exempte du péché qui s'attache à la délectation charnelle, *munda et absque carnalis delectationis peccato* ». Car, s'il n'était pas absolument nécessaire que le Sauveur eût pour mère la plus pure des vierges, il était pourtant de toute convenance qu'il en fût ainsi : « Sed quia *decebat* ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret. » *De conceptu virginali, loc. cit.* Idée répétée aussitôt et accentuée par le saint docteur : « Il *convenait*, en effet, qu'elle brillât d'une pureté sans égale au-dessous de Dieu, cette Vierge à laquelle Dieu le Père devait donner son Fils unique, un Fils né de son cœur, égal à lui-même, tellement que le Fils du Père et le Fils de la Vierge fussent naturellement un seul et même commun Fils. » Phrase devenue classique, et dont on a justement dit que, prise en soi, elle « emporte l'Immaculée Conception ». J. V. Bainvel, art. *Anselme*, dans *Dictionnaire de théol. cath.*, t. I, col. 1347.

Professer une croyance n'est pas la seule manière d'en aider le progrès ; écarter les obstacles contribue indirectement au même résultat. Le saint docteur a servi la cause de l'Immaculée Conception par sa doctrine du péché originel. D'après une théorie fort commune alors et au siècle suivant, beaucoup plaçaient la faute originelle dans la concupiscence, conçue d'une façon positive comme une corruption et une souillure physique, comme une empreinte morbide qui affectait directement la chair, mais avait son contre-coup dans l'âme au moment de son union avec le corps. A l'encontre de cette théorie, Anselme établit que le péché originel, comme tout péché proprement dit, consiste dans un manque de rectitude ou de justice qui devrait exister, absentia debitae justitiae. *De conceptu virginali et originali peccato*, c. iii, col. 426. Il n'y a pas de faute dans l'embryon humain avant l'animation, ni dans aucun des éléments qui concourent à sa formation : nam etsi vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa quam in sputo aut in sanguine, c. viii, col 441. Par la chair, reçue d'un père et d'une mère de descendance adamique, vient seulement la nécessité pour l'âme de contracter le péché, en tant qu'elle reste privée de la rectitude ou justice qu'elle devrait posséder, c. vii, col. 441. Cette doctrine marquait un progrès considérable, quoiqu'elle fût inachevée : Anselme s'est attaché trop exclusivement à la notion de rectitude *morale*, sans bien expliquer la nature particulière de la justice primitive et surtout sans en dégager l'élément le plus foncier, la grâce sanctifiante. Aussi donne-t-il, sur ce point comme sur plusieurs autres, l'impression de quelqu'un qui s'avance sur une voie peu explorée, qui *cherche* et qui ne trouve pas toujours le dernier mot.

Si de la croyance nous passons à la fête, quelle fut l'attitude réelle d'Anselme? Un concile de la province ecclésiastique de Cantorbéry, tenu à Londres en 1328, lui en attribue l'institution. Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, t. XXV, col. 829. A ce document s'ajoutent deux écrits mis pendant longtemps sous le nom du saint docteur : *Sermo de Conceptione beatae Mariae*, et *Miraculum de Conceptione sanctae Mariae*, *P. L.*, CLIX, 319, 323. Cette dernière pièce contient le récit d'une vision dont Helsin, plus tard abbé de Ramsay au diocèse de Worcester (1080-1087), aurait été favorisé vers l'an 1070, au retour d'une mission en Danemark. Surpris par une violente tempête et sur le point de périr, il invoque Marie ; un messager céleste vient à son secours et, pour prix de sa protection, il fait promettre à Helsin de célébrer et de faire célébrer chaque année, le 8 décembre, la fête de la Conception, en se servant du même office que pour la fête de la Nativité, sauf à changer ce dernier mot en celui de Conception. Echappé au péril, l'abbé accomplit sa promesse et introduisit la fête dans son monastère. Le récit de ce miracle et de deux autres se retrouve dans le *Sermo de Conceptione*, avec cette exhortation finale : « Celebremus igitur (dilectissimi) hodie divinis officiis utramque ejus conceptionem venerabilem, spiritualem videlicet et humanam. »

Ce n'est pas le lieu d'examiner quelle part il faut faire ici à l'histoire et à la légende ; voir Thurston, *The Legend of Abbot Elsi*. En réalité, le récit eut une grande influence dans la diffusion de la fête et de la croyance. Mais ni le *Miraculum* ni le *Sermo de Conceptione* n'ont pour auteur saint Anselme. L'assertion du concile de 1328, qui lui attribue l'institution de la fête, est vraisemblablement dépendante de ces apocryphes ; elle peut aussi s'expliquer par une confusion entre l'archevêque de Cantorbéry et son neveu, appelé comme lui Anselme. Fils de Richera sœur du saint, Anselme le Jeune avait suivi son oncle en Angleterre ; après la mort du primat, il fut appelé à Rome par Pascal II et créé abbé de Saint-Sabas, antique monastère qui avait jadis appartenu à des moines grecs. Envoyé quelques années plus tard, comme légat apostolique, auprès du roi Henri Ier et du nouvel archevêque, il devint en 1120 et resta jusqu'à sa mort (1148) abbé du célèbre monastère de Saint-Edmond, Edmunsbury, dans le comté de Suffolk. C'est alors surtout qu'il nous apparaît tout à la fois comme restaurateur et comme promoteur de la fête de la Conception parmi les Anglo-saxons.

2. *La controverse en Angleterre au XIIe siècle.* — Implantée dans un certain nombre d'endroits avant la conquête normande, la fête avait subi une éclipse momentanée, notamment à Winchester et à Cantorbéry, peut-être sous l'influence du primat Lanfranc (1070-1089), dont le zèle pour la réforme du calendrier anglo-saxon est signalé par Eadmer, *Vita S. Anselmi*, I. I, c. v, n. 42, *P. L.*, CLVIII, 74. En tout cas, l'auteur du *Tractatus de Conceptione*, *P. L.*, CLIX, 391, en constatant que la fête se célèbre encore en beaucoup d'endroits, n'en déplore pas moins le déchet survenu : « Autrefois elle était célébrée par un plus grand nombre, et par ceux-là surtout en qui s'alliaient une pure simplicité et une dévotion plus humble.

Mais, depuis que l'amour de la science et la passion de tout examiner se sont emparés des esprits, on a retranché cette solennité, au mépris de la simplicité des pauvres, et, sous prétexte qu'elle manquait de fondement solide, on l'a réduite à rien. » Bientôt une réaction se produisit, dont l'âme fut l'abbé ANSELME. On lit, en effet, dans le cartulaire manuscrit de l'abbaye de Saint-Edmond : « Ce fut cet Anselme qui établit chez nous deux solennités, en premier lieu la Conception de sainte Marie, qui, *grâce à lui*, se célèbre maintenant dans beaucoup d'églises. » Assertion confirmée par ce que dit OSBERT DE CLARE, alors prieur de Westminster, dans sa huitième lettre, adressée à l'abbé Anselme entre janvier 1127 et août 1128.

D'après cette lettre, l'œuvre de restauration rencontrait des adversaires puissants, comme les évêques Roger de Salisbury et Bernard de Saint-David. On n'objectait pas seulement qu'elle manquait de fondement solide, on la disait condamnée dans un concile et étrangère à l'Eglise romaine. Osbert s'adressait donc, pour réclamer son appui, à celui qui avait été jadis abbé de Saint-Sabas et légat apostolique. Parmi les traditions ou coutumes de l'Eglise romaine, ne trouverait-il pas quelque chose pour confirmer la chère dévotion ? Qu'il se mette en relation avec des personnes instruites connaissant les saintes lettres et ne craignant pas de défendre, en paroles et par écrit, la cause de la Vierge Marie. Qu'il en confère avec le nouvel évêque de Londres (Gilbert Foliot, dit l'Universel, consacré en janvier 1128) et l'abbé de Reading, Hugues d'Amiens (futur archevêque de Rouen, 1127-1161), qui, sur la demande du roi Henri, solennise déjà la fête dans son monastère. Enfin il fait un suprême appel au zèle d'Anselme : « Ne laissez pas incomplète une œuvre à laquelle vous vous êtes dévoué ; que les envieux ne puissent pas dire que vous n'avez pas réussi à établir la fête. » L'abbé de Saint-Edmond et ses amis répondirent à l'appel. Quoi qu'il en soit de l'affirmation, consignée dans un exemplaire manuscrit des Annales de l'abbaye de Tewsbury, datant du XIIe siècle, que la fête de la Conception de sainte Marie fut approuvée en 1129 par l'autorité apostolique dans un concile de Londres, il est indubitable qu'à partir de cette époque la fête gagna rapidement du terrain en Angleterre.

A l'intérêt d'ordre historique que présente cette controverse, s'en ajoute un autre, plus important : chez les défenseurs anglo-saxons de la fête, la doctrine de l'Immaculée Conception apparaît nettement. Dans un *Sermo de Conceptione sancte Marie* qu'il adressa, vers 1125, à Warin, doyen de Worcester, OSBERT DE CLARE célèbre dans la conception de la Vierge « les prémices de notre rédemption, l'instant où la sagesse de Dieu commence à se construire une demeure temporelle » ; il parle « de cette sainte génération », sans dire cependant, par réserve, tout ce qu'il en pense. H. THURSTON, *Eadmeri Tractatus*, Appendix, p. 61, 63, 80. Plus libre dans sa lettre à l'abbé Anselme, il y affirme nettement, à plusieurs reprises, sa croyance formelle en la sanctification de Marie *in ipsa conceptione, ipso creationis et conceptionis exordio*. Sanctification en vertu de laquelle la bienheureuse Vierge fut « toute remplie de la grâce du Saint-Esprit et même purifiée dans sa chair, de toute souillure, et ab omni macula corporaliter etiam purificata. » *Ibid.*, p. 56 sq.

Non moins expressif et beaucoup plus important est le *Tractatus de Conceptione sanctae Mariae*, déjà signalé, *P. L.*, CLIX. 301-318. Attribué d'abord au grand Anselme, puis à son neveu Anselme le jeune, puis au moine de Cantorbéry qui fut le compagnon et l'historien du saint archevêque, EADMER (Ragey, *op. cit.*, p. 272 sq.), il a été définitivement acquis au dernier par le P. THURSTON, qui l'a retrouvé sous son nom dans un manuscrit original de Corpus Christi College, à Cambridge. Ce traité fait époque dans l'histoire de la théologie mariale. EADMER ne veut pas s'arrêter au récit des évangiles apocryphes, n. 3 ; il s'attache surtout à cette idée, que dans la conception de Marie nous avons la première origine de la future Mère de Dieu et que la sainteté doit être à la base de l'édifice qui s'inaugurait alors. Jérémie, destiné par Dieu à l'apostolat, fut sanctifié avant sa naissance ; Jean le Précurseur fut rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère : comment celle qui devait être l'unique propitiatoire du genre humain et l'unique demeure du Fils de Dieu, aurait-elle été privée, au début de son existence, de la grâce du Saint-Esprit ? Si, par suite de l'union normale des deux sexes qui est intervenue en cette conception, quelque chose y subsiste du péché originel, c'est dans les parents qu'il faut le chercher, et non pas dans celle qui est engendrée, *propagantium et non propagatae prolis fuit*, n. 9. Quelle difficulté ? Dieu donne bien à la châtaigne d'être conçue, nourrie et formée au milieu des épines sans qu'elles lui portent atteinte ; pourquoi n'aurait-il pas pu protéger le corps humain qui devait être son temple et fournir au Verbe son humanité, en faisant que, conçu parmi les épines, il échappât totalement à leurs pointes ? Quand les mauvais anges tombèrent, Dieu préserva les bons du péché ; et il n'aurait pas pu préserver du péché d'autrui la femme destinée à devenir sa mère ? Pouvant le faire, comment ne l'aurait-il pas voulu pour celle qu'il a voulu telle que nous savons ?

Mais tous n'ont-ils pas péché en Adam ? Sans doute ; mais la place suréminente que Marie occupe après son Fils ne permet pas de l'astreindre à la loi commune. Qu'il en fût ainsi, c'était de toute convenance ; autrement, entre l'édifice que la sagesse divine se proposait de construire et les fondements de l'édifice, il y aurait dissonance et disproportion, *non congruebat, non cohaerebat*, n. 13. En somme, Eadmer prélude à l'argument résumé plus tard en ces trois mots : *potuit, decuit, fecit ;* c'est-à-dire à l'argument partant de la possibilité, plutôt supposée ici que démontrée, et de la convenance positive pour conclure au fait, à l'existence du privilège. En raisonnant ainsi, le disciple d'Anselme commençait la synthèse d'éléments que nous avons rencontrés dans la Tradition grecque à l'époque de son développement.

BIBLIOGRAPHIE. — R. Anstruther, *Epistolae Herberti de Losinga, primi episcopi Norwicensis, Osberti de Clara et Elmeri prioris Cantuariensis*, Bruxelles-Londres, 1846 ; V. de Buck, S. J., *Osbert de Clare et l'abbé Anselme instituteurs de la fête de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge dans l'Eglise latine*, dans *Etudes de théologie*, nouv. sér., t. II, Paris, 1860 ; E. Bishop, art. cité ; B. Wolff, O. S. B., *Abt Anselm und das Fest des 8 December ; Noch einmal das Fest des 8 December*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-und dem Cistercienser-Orden*, Brünn, 1885, 1886 ; E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre*, dans *Revue des questions historiques*, Paris, 1897 ; H. Thurston, S. J., *Abbot Anselm of Bury and the Immaculate Conception ; The Legend of Abbot Elsi ; England and the Immaculate Conception*, dans *The Month*, 1904, juin, juillet et décembre ; A. Noyon, *art. cité ;* H. Thurston et Th. Slater, S. J., *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione sanctae Mariae, olim sancto Anselmo attributus, nunc primum integer ad codicum fidem editus*,

adiectis quibusdam documentis coaetaneis, Fribourg-en-Brisgau, 1904; E. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, *loc. cit.*; Kellner, *Heortologie*, *loc. cit.*

3. *La controverse en France au XIIe siècle.* — Dans sa lettre à l'abbé Anselme, Osbert de Clare affirmait que, sur le continent, des évêques et des abbés célébraient aussi la fête de la Conception. Cette circonstance allait donner lieu à une nouvelle controverse, d'une portée plus grande. Saint Bernard, abbé de Clairvaux de 1115 à 1153, connaissait le fait signalé par le moine anglais; il s'en préoccupait, mais s'était abstenu jusqu'alors d'intervenir, « eu égard à la dévotion de ceux qui agissaient ainsi par simplicité de cœur et par amour de la Vierge ». Sur ces entrefaites, il apprit que la fête avait fait son apparition dans l'église primatiale de Lyon; il crut devoir protester dans une lettre aux chanoines de Saint-Jean, *Epist.* CLXXIV, *P. L.*, CLXXXII, 332, écrite au plus tard en 1140, au plus tôt vers 1128-1130 (date préférée par M. Vacandard). La fête est dénoncée par lui comme « un rite étranger à l'Eglise, manquant tout à la fois de fondement rationnel et d'appui dans la tradition ».

L'argumentation présentée du point de vue rationnel est particulièrement importante. Elle revient à ceci : Marie a été sanctifiée ou avant la conception, ou au moment même de la conception, ou seulement après la conception. La première hypothèse est inadmissible : Marie n'a pas pu être sanctifiée avant d'exister, et elle n'existait pas avant d'avoir été conçue. La seconde hypothèse est également inadmissible : Marie n'a pas été conçue du Saint-Esprit, comme le Sauveur; elle a été conçue, comme les autres hommes, d'un père et d'une mère par voie de génération soumise à la loi de la concupiscence ou loi du péché. « Comment y aurait-il sainteté sans l'Esprit de sanctification ? ou bien comment y aurait-il société entre l'Esprit saint et le péché ? ou du moins, comment n'y aurait-il pas eu péché là où il y a eu concupiscence ? » Reste la troisième hypothèse : Marie sanctifiée après sa conception, mais avant sa naissance.

Omettons les efforts infructueux qui ont été faits, soit pour nier l'authenticité de cette lettre, soit pour l'interpréter de manière à ne pas voir dans l'abbé de Clairvaux un adversaire de la pieuse croyance. La seule argumentation qui vient d'être rapportée suffit à montrer que le docteur cistercien s'attaque à la doctrine en même temps qu'à la fête. Il n'a pas fait, il est vrai, du moins formellement, la distinction fondamentale entre l'acte générateur (conception *active*) et le terme de cet acte (conception *passive*), ni la distinction classique entre la conception passive imparfaite ou parfaite (conceptio *carnis*, conceptio *prolis*); mais les arguments dont il se sert sont tels qu'ils vont au rejet de la sainteté dans la conception passive, soit imparfaite soit parfaite, aussi bien que dans la conception active. Il raisonne évidemment sous l'influence de la théorie augustinienne, qui considère toute génération sexuelle comme souillée, dans l'ordre actuel, par la concupiscence et qui rattache à cette circonstance la transmission du péché originel. Cette théorie, Bernard l'applique rigoureusement à la conception de la Vierge, en sorte que pour elle, comme pour les autres descendants d'Adam, il y a connexion inéluctable entre la conception active soumise à la loi de la concupiscence et la conception passive dans le péché.

L'autorité de saint Bernard était trop grande, pour que son intervention restât sans effet. La controverse amorcée continua, comme le prouve, entre autres faits, la passe d'armes qui eut lieu vers 1180 entre Pierre de Celles, alors abbé de Saint-Rémi de Reims, et Nicolas, moine de Saint-Alban, celui-ci soutenant la fête et l'autre maintenant les positions de l'abbé de Clairvaux, *P. L.*, CCII, 613-632. Il en résulta, pour la fête, ralentissement, parfois même suppression, comme à Paris sous l'épiscopat de Maurice de Sully (1160-11 sept. 1190). Toutefois il ne semble pas que l'essor ait été notablement entravé. Atton, prieur de Saint-Pierre de la Réole au diocèse de Bazas, décrétant en 1154 l'institution de la fête, observe « que le peuple chrétien la célèbre maintenant en France *presque universellement* et avec la plus grande dévotion ». Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, l. IV, c. II, n. 16. Témoignage en partie confirmé, sur la fin du siècle, par la glose d'un canoniste, Hugues de Pise, *De consecrat.*, dist. III, c. I. *Pronuntiandum* : à propos du mot *Nativitas*, il remarque qu'il n'est pas fait mention de la fête de la Conception, parce qu'on ne doit pas la célébrer ; ce qui ne l'empêche pas d'ajouter que l'usage contraire existe *en beaucoup de régions, sicut in multis regionibus fit*, surtout en Angleterre.

La croyance au privilège marial donne lieu aux mêmes discussions que la fête. Parmi les auteurs de cette époque qui touchent assez nettement le problème pour qu'on puisse juger de leur sentiment, les uns admettent avec saint Bernard une sanctification postérieure à la conception; par exemple, Nicolas de Clairvaux, *In Nativit. S. Joannis Baptistae* (attribué à saint Pierre Damien), *P. L.*, CXLIV, 628; Pseudo-Bernard, *Serm.* IV *in Salve Regina*, 3, *P. L.* CLXXXIV, 1075; Garnier de Langres, *Serm.* XII, *de Purificatione*, *P. L.*, CCV, 649; Pierre de Poitiers, *Sent.* IV, 7, *P. L.*, CCXI, 1165; Innocent III, *Serm.* XII, *In solemnitate Purificationis*, *P. L.*, CCXVII, 507. D'autres affirment que Marie fut sanctifiée dans le sein de sa mère, mais sans mettre d'opposition entre la conception et la sanctification; par exemple, Guibert de Nogent, *De laude S. Mariae*, c. V, *P. L.*, CLVI, 550; per sanctum qui ei *ex utero* coaluit Spiritum; Gilbert Foliot, *In Cantica Cant.*, I, 11, *P. L.*, CCII, 1201 : *ab utero* sanctificata. D'autres proclament sans restriction l'absolue sainteté de la Vierge; par exemple, Hermann de Tournai, *Tractatus de Incarnatione*, c. VIII, *P. L.*, CLXXX, 31; *semper* eam in omni sanctitate et munditia servavit. D'autres enfin soutiennent expressément l'immaculée conception; par exemple, le vénérable Hervé du Mans, moine de Déols ou Bourg-Dieu, *In epist.* II *ad Corinth.*, c. V, *P. L.*, CLXXXI, 1048 : nemine prorsus exempto, *dempta matre Dei*.

Parmi les témoignages favorables, certains ont une portée spéciale, parce qu'ils touchent la question *ex professo* et constituent une réponse à la lettre de saint Bernard. Tels sont trois écrits que le franciscain Pedro de Alva y Astorga nous a conservés dans ses *Monumenta antiqua*. Le premier est un traité d'Abélard, *de Conceptione beatae et gloriosae Virginis Mariae*; pour l'authenticité sérieusement probable de cet écrit, voir A. Noyon, *Notes bibliographiques*, § 3. Le second est un sermon *De Immaculata Conceptione Virginis Mariae matris Dei*, mis sous le nom de Pierre Comestor, chanoine de Troyes († 1179?); d'autres l'attribuent à Richard de Saint-Victor († 1173). Le troisième est un autre sermon *de Conceptione beatissimae Virginis Mariae*, dont l'auteur est Pierre Cantor, docteur et chanoine de Paris, mort en 1197 au monastère cistercien de Longpont. Les trois apologistes en sont à peu près au même point qu'Eadmer; ils affirment le privilège marial pour sa haute convenance; Cantor, en particulier, le rattache très justement au plan divin de la

Rédemption telle que Dieu l'a voulue. Comestor se préoccupe même de chercher des fondements dans la sainte Écriture, *Gen.*, III, 15; *Luc.*, I, 18, et dans la Tradition patristique, en citant trois ou quatre textes, notamment celui de saint AUGUSTIN, *De natura et gratia*, c. XXXVI.

Notable est la réponse faite dans ces écrits à l'objection tirée par saint Bernard de ce que la loi de la concupiscence et du péché s'attache, dans l'ordre actuel, à toute génération humaine où l'union des sexes intervient. Les trois défenseurs du privilège marial distinguent, en des termes équivalents, entre l'acte générateur de Joachim et d'Anne, et la vierge Marie comme terme complet et final de la conception. La concupiscence, la volupté charnelle est le fait des parents, et non celui de Marie qui n'existait pas encore, dit ABÉLARD. Que les parents aient été soumis à la loi du péché en engendrant Marie, c'est possible, dit à son tour COMESTOR; mais Marie elle-même fut toute sainte, *ipsa sanctissima*. Et CANTOR d'ajouter que la conception (consommée), étant l'œuvre de Dieu, ne saurait être souillée par ce qu'il peut y avoir de déréglé dans l'acte générateur qui a précédé.

L'objection courante insistait sur la connexion qui doit exister entre la chair de Marie, appelée par les Pères *chair de péché*, et son âme, atteinte par voie de conséquence. Après s'être rejetés sur la puissance divine qui n'a pas pu manquer de moyens pour conserver pure la chair comme l'âme de la Vierge, les trois apologistes recourent à un système de *préservation préventive*, qui consiste à empêcher l'effet en faisant disparaître la cause. Préservation préventive *immédiate*, venant de ce que l'acte générateur des parents fut soustrait à la loi commune de la volupté charnelle. ABÉLARD signale la solution comme soutenable : « Quid enim nos impedit credere hanc gratiam Dominum parentibus suae genitricis posse et velle conferre, ut absque omni carnalis concupiscentiae labe sanctissimum illud corpusculum generarent? » ALVA, *loc. cit.*, p. 129. CANTOR est plus affirmatif : « Sanctam quippe genitam non immerito dixerim, cujus generatores in ejus generatione non contraxit stimulantis lascivia libidinis, sed praeoptatae spes sobolis, sed obedientia angelicae admonitionis. » *Ibid.*, p. 110. Préservation préventive *médiate*, remontant jusqu'au père du genre humain : dans le naufrage de son intégrité primitive, une parcelle de chair serait restée pure de toute souillure, elle aurait ensuite été transmise sans altération à travers les diverses générations, et de cette parcelle auraient été formés le corps de la Vierge et celui de son Fils. C'est la solution de COMESTOR : « Unde credi potest, carnem illam quae assumpta est a Verbo post corruptionem totius humanae naturae in primo parente, ita tamen illaesam et ab omni contagione peccati immunem custoditam, ut usque ad susceptionem sui a Dei Filio semper libera manserit, et nulli unquam peccato vel modicum pensum reddiderit. » *Ibid.*, p. 4.

Cette dernière théorie est signalée souvent par les théologiens du XIIe siècle, par exemple, *Summa sententt.*, attribuée à HUGUES DE SAINT-VICTOR, tract. I, c. XVI, *P. L.*, CLXXVI, 73; ROLAND BANDINELLI, *Die Sentenzen Rolands*, ed. Gietl, p. 163 sq. On la retrouve dans un sermon manuscrit du même siècle, conservé à l'abbaye cistercienne de Heiligenkreuz, près Baden; voir A. NOYON, *Notes bibliographiques*, § 1, et X. LE BACHELET, dans *Recherches de Science religieuse*, Paris 1910, t. I, p. 596, où le passage est cité. Théorie bizarre, inadmissible et, comme les précédentes, insuffisante pour expliquer une conception sainte dans le sens théologique du mot. Tout cela, d'ailleurs, occasionné non moins par la façon défectueuse dont le problème était alors posé, que par des notions fausses ou vagues sur la nature du péché originel, de la concupiscence, de la justice originelle et de la justice intérieure dans l'économie présente.

BIBLIOGRAPHIE. — Vacandard, *Saint Bernard et la fête de la Conception de la sainte Vierge*, dans *Science catholique*, 1893, t. VII, p. 897; *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, c. XXI, p. 81 sq; Petrus de Alva et Astorga, *Monumenta antiqua Immaculatae Conceptionis ex variis authoribus antiquis tam manuscriptis, quam olim impressis, sed qui vix modo reperiuntur*, tomus I, Louvain, 1664; A. Noyon, *Les origines de la fête de l'Immaculée Conception en Occident, loc. cit.*; *Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'Immaculée Conception* : I. Les pièces d'une controverse au douzième siècle; III. Un traité sur la Conception attribué à Abélard, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse 1911, avril et juin, p. 177, 286.

4. *La purification de Marie au jour de l'Annonciation.* — Doctrine courante au XIIe siècle, que nous avons trouvée chez saint Anselme, mais qui se présente chez d'autres auteurs en des termes plus expressifs et parfois déconcertants à première vue. D'après RUPERT DE DEUTZ († 1135), pour que le fruit qui devait naître de Marie fût absolument saint, il fallait qu'elle fût sanctifiée, c'est-à-dire purifiée du péché actuel *et originel* : « Oportebat ipsam sanctificari, hoc est emundari ab omni peccato, tam actuali quam eo quod majus erat, scilicet originali. » *In Matthaeum, de gloria et honore Filii, P. L.*, CLXVIII, 1325. PIERRE LOMBARD († 1164) parle aussi de Marie comme purifiée alors du péché, *Sent.* III, dist. III : « A peccati prorsus purgavit, et a fomite peccati etiam liberavit. » De ces textes et autres semblables, faut-il conclure avec G. HERZOG, *loc. cit.*, p. 521, 527, 529 sq., que ces théologiens excluent la doctrine, énoncée par saint Bernard, d'une sanctification de Marie dans le sein de sa mère, ou que, d'après eux, « la sainte Vierge commit le péché jusqu'au moment de l'Incarnation » ?

D'abord, il ne peut s'agir, au jour de l'Annonciation, d'une simple purification ou première sanctification de Marie. A la suite de saint Augustin, *Contra Julianum*, V, 45, *P. L.*, XLIV, 809, et de saint GRÉGOIRE, *Moral.*, IV, 3, *P. L.*, LXXV, 635, les théologiens du XIIe siècle admettaient, pour les enfants nés avant la venue de Jésus-Christ, l'existence d'un remède contre le péché originel, en dépendance d'un rite extérieur ou de la seule foi des parents : S. BERNARD, *Epist. ad Hugonem de S. Victore*, c. I, n. 4, *P. L.*, CLXXXII, 1034; HUGUES DE S. VICTOR, *De Sacramentis*, l. I, part. XII, c. 2, *P. L.*, CLXXVI, 349 s.; PIERRE LOMBARD, *Sent.* IV, dist. I, n. 7; cf. RÉMI D'AUXERRE (1098), *In Gen.*, XVII, 23, *P. L.*, CXXXI, 89. Supposer que ces mêmes théologiens aient soumis Marie au péché originel proprement dit jusqu'au jour de l'Annonciation, ce serait leur faire créer un régime d'exception non pas en faveur, mais au détriment de la Mère de Dieu. De quel droit leur attribuerait-on une pareille énormité? Aussi cette doctrine de la purification de la Vierge se rencontre-t-elle chez des auteurs qui admettent en même temps et d'une façon explicite son immunité par rapport à tout péché actuel ou sa sanctification dans le sein de sa mère. Ainsi nous lisons dans HERBERT DE LOSINGA († 1119), *Sermons and Letters*, t. I, p. 1 : « Purgat *ab originali et actuali culpa*, quam sua impleturus erat gratia » ; et pourtant Marie est pour lui « ingenua de ingenuis, et cui nulla de propagine macula

inhaesisset », t. II, p. 330. Si le vénérable Godefroy d'Admont († 1165) dit du Saint-Esprit descendant sur Marie : « *Ab omni originali peccato liberam reddidit et ab omni actuali peccato, si quod illud erat, emundavit* », il dit également du même Esprit, en parlant de l'âme de Marie : « *Ab ipso nativitatis ejus primordio* mirabiliter composuit, decenter ornavit et *sanctificavit.* » *Homiliae domin.*, IV; *festiv.*, LXXVIII, *P. L.*, CLXXIV, 41, 1028.

Pour interpréter sainement les textes allégués et résoudre les antilogies apparentes, il faut tenir compte des multiples acceptions du mot *péché* et de la façon dont les auteurs du XIIe siècle avaient coutume de traiter le problème du péché originel. « Nomine peccati quandoque intelligitur *macula*, quandoque *actus peccati*, quandoque *reatus*, quandoque *culpa*, quandoque *pena* », nous dit Roland Bandinelli dans ses *Sentences*, *op. cit.*, p. 134. Ainsi la tache ou souillure, l'acte matériel du péché, l'état de culpabilité, la faute, la peine du péché, tout cela s'appelait couramment *péché*. Toutefois il importe, dans la question présente, de distinguer le péché au sens propre ou au sens métaphorique. Péché au sens propre, actuel ou habituel, la transgression délibérée d'un précepte divin ou l'état de culpabilité qui en résulte devant Dieu. Péché improprement dit ou au sens métonymique, ce qui est effet, peine ou cause du péché proprement dit.

La concupiscence, prise en elle-même, n'est pas péché au sens propre, pas plus qu'une souillure ou une tache affectant la chair seule. Les théologiens du XIIe siècle savaient cela et en convenaient, puisque, d'après leur enseignement formel, ni la souillure de l'âme ni l'état de culpabilité devant Dieu ne demeurent dans le baptisé : Pierre Lombard, *Sent.* II, dist. XXX, n. 7 : nisi ab ejus *reatu* per Christi baptismum absolvantur ; Robert Pull, *Sent.* II, c. XXXI, *P. L.*, CLXXXVI, 764 : in baptizatis dimitti dicitur, dum quae ex ipso est concupiscentia *condonatur* ; Hugues de S. Victor, *De Sacramentis*, l. I, part. VII, c. 26, *P. L.* CLXXVI, 297 : in ipso originali vitio tollitur non poena, sed *culpa* ; Roland Bandinelli, parlant de la souillure de l'âme, *op. cit.*, p. 136 : que *macula* usque ad baptismi sacramentum in ea perdurat, sed in baptismatis unda ab ea *lavatur atque mundatur*. Prise en elle-même, la concupiscence habituelle ne peut donc s'appeler péché qu'au sens large, en tant qu'effet ou peine du péché d'Adam et source de péchés actuels, *fomes peccati*. Mais à ce « foyer du péché » qui couve en nous, se rattachent, comme conséquences ou manifestations actuelles, des mouvements déréglés qui, de leur nature, sont contraires à la loi morale ; mouvements auxquels il ne manque que d'être consentis pour qu'il y ait péché proprement dit ou péché formel.

Or les théologiens scolastiques de cette époque avaient coutume de considérer le péché originel d'une façon concrète, dans toute son extension, en y faisant rentrer non seulement la souillure de l'âme et l'état de culpabilité devant Dieu, mais encore la concupiscence habituelle ; ils avaient aussi coutume d'appeler péché tout mouvement déréglé dont la concupiscence est le principe, lors même qu'il n'y a ni responsabilité personnelle ni culpabilité devant Dieu. C'est ainsi que, dans l'objection présentée à saint Anselme, *Cur Deus homo*, l. II, c. XVI, Boson parle du péché de la délectation charnelle, *carnalis delectationis peccato*, inhérent à l'acte générateur dans l'ordre actuel, sans prétendre par le fait même attribuer une faute proprement dite à tous ceux qui engendrent, y compris saint Joachim et sainte Anne. C'est ainsi que, dans sa controverse avec Nicolas de Saint-Alban, Pierre de Celles dit de la sainte Vierge, *Epist.*, CLXXIII, *P. L.*, CCII, 630 : *sensit peccatum sine peccato*; ce qui, d'après le contexte, signifie qu'avant l'Incarnation du Verbe elle éprouva quelque chose de la lutte intérieure dont parle saint Paul, mais sans jamais consentir aux mouvements déréglés de la nature ni aux instigations du démon.

Que cette terminologie ne soit irréprochable ni en elle-même ni pour les théories supposées, qu'elle prête à des obscurités et à des équivoques fâcheuses, c'est chose incontestable; mais il faut la connaître et s'en souvenir, si l'on veut interpréter sainement les affirmations des théologiens du XIIe siècle relatives à la purification de Marie. Quand ils nous la montrent délivrée de tout péché, originel ou actuel, au jour de l'Annonciation, ce n'est pas le péché proprement dit, souillure de l'âme et état de culpabilité devant Dieu, qu'ils ont en vue ; c'est, la plupart du temps, le foyer de la concupiscence qui, auparavant, n'aurait pas été éteint dans la Vierge; parfois encore, ce sont les mouvements indélibérés de la concupiscence dont la Mère de Dieu n'aurait été pleinement délivrée qu'après l'Incarnation du Verbe. A cela revient, pour donner un exemple, ce commentaire du *Virtus Altissimi obumbrabit tibi* par Robert de Melun († 1167) : « Quae eam totam temperavit et obumbravit, ut nullius etiam *propassionis motum* sentire posset... Verum ante obumbrationem Virtutis Altissimi non tantam immunitatem peccati habuit, quia *in ejus carne* culpae originalis *macula quantulacumque* fuit. » *De Incarnatione*, fragment publié par Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. II, p. 604. Rien n'empêche d'entendre dans le même sens le Maître des Sentences quand, faisant appel à l'autorité de saint Augustin, *De natura et gratia*, c. XXXVI, il affirme « quod sacra Virgo *ex tunc* ab omni peccato immunis exstiterit. » Gauthier de Saint-Victor (v. 1180) n'en a pas moins raison de critiquer l'intrusion de l'*ex tunc* dans le texte du saint docteur : « Augustinus non *ex tunc*, sed absolute quandocumque de peccatis agitur, determinat illam omni modo et tempore debere excipere ». *Excerpta ex libris contra quatuor labyrinthos Franciae*, *P. L.* CXCIX, 1155.

Du reste, toute cette théorie d'une purification de Marie au jour de l'Annonciation n'a rien de scripturaire, malgré l'appel fait par ses partisans au texte de saint Luc : *Spiritus sanctus superveniet in te.* Nulle idée de *purification* dans ces mots ni dans ceux qui suivent. Aussi d'autres théologiens du XIIe siècle n'y voient, comme les Pères grecs cités plus haut, qu'un progrès indicible dans la sainteté ou la plénitude de grâce déjà possédée par la bienheureuse Vierge, ce qu'on pourrait appeler une *surplénitude* de sainteté et de grâce : Guibert de Nogent, *De laude sanctae Mariae*, c. VIII, *P. L.*, CLVI, 562 : candorem munditiae ei *superexcellenter aucturus*; Rupert, *In Cant.*, l. VI, *P. L.*, CLXVIII, 937 : tunc tu et ex tunc *pulchra pulchritudine divina* ; Abélard, *Serm.* I. *In Annuntiatione*, *P. L.*, CLXXVIII, 385 : cum ei *superiorem et excellentiorem* omnibus gratiam contulerit; S. Bernard, *Hom.* IV *super Missus est*, n. 3, *P. L.*, CLXXXIII, 81 : propter *abundantioris gratiae* plenitudinem, quam effusurus est super illam.

5. *Développement de la controverse au XIIIe siècle ; les grands scolastiques.* — Nous arrivons à l'époque critique dans l'histoire de la croyance à l'Immaculée Conception en Occident, à l'époque principalement visée par le patriarche Anthime de Constantinople, quand il parle du « dogme nouveau, qui était inconnu dans l'ancienne Eglise et qui avait été jadis violemment *combattu même par les plus distingués théologiens de la papauté* ». Rappelons d'abord

brièvement le fait qu'on objecte, avant d'en apprécier la portée réelle.

a. L'opposition des grands scolastiques. — Nous nous arrêterons aux chefs de file : pour l'école franciscaine, Alexandre de Halès († 1245) et saint Bonaventure (1221-1274); pour l'école dominicaine, Albert le Grand (1193-1280) et saint Thomas d'Aquin (1225-1274).

Alexandre de Halès traite la question, *Summa*, III, q. ix, m. 2, en quatre articles dont voici les conclusions : 1° La bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée *avant sa conception*, quelle qu'ait été la sainteté personnelle de ses parents, car la génération se fait en vertu de la nature, qui est corrompue; de ce chef, le sujet engendré contracte le péché. 2° Elle n'a pu être sanctifiée *au moment de la conception*, pour la même raison : les parents qui engendrent peuvent agir d'une façon méritoire, mais l'acte générateur n'en est pas modifié dans sa nature et ses conditions. 3° Elle n'a pu être sanctifiée après sa conception, mais *avant l'infusion de l'âme ;* dans cette période, la chair vit encore d'une vie purement animale, elle n'est pas susceptible d'une sanctification ordonnée à la gloire et supposant, par conséquent, la grâce dont l'âme seule est le sujet. 4° Reste qu'elle ait été sanctifiée dans le sein maternel, *après l'union de l'âme au corps*. Un privilège de ce genre ayant été accordé à Jean-Baptiste et à Jérémie, on ne peut le refuser à la Mère de Dieu.

Saint Bonaventure propose les mêmes conclusions, *Sent.*, III, dist. iii, a. 1, q. 2, avec cette différence que les questions sont réduites à trois et énoncées plus nettement : La *chair* de la Vierge a-t-elle été sanctifiée avant l'animation ? Son *âme* a-t-elle été sanctifiée avant de contracter le péché originel ? La bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance ? Le sens de la seconde question, la principale des trois, est, d'après le contexte : La grâce sanctifiante a-t-elle prévenu dans l'âme de Marie la tache du péché originel ? Le Docteur séraphique se rallie à l'opinion négative, comme « plus commune, mieux fondée en raison et plus sûre ». S'il n'était pas impossible à Dieu de préserver la Vierge de tout péché, il convenait cependant que le privilège d'être sans péché fût réservé à Celui-là seul qui est la source du salut. Des motifs déjà connus sont invoqués : l'universalité de la loi du péché, d'après l'Ecriture et la Tradition ; la présence en Marie des peines attachées à la faute héréditaire ; la connexion qui existe entre l'union de l'âme avec une chair de péché et la souillure de l'âme elle-même. Une raison s'ajoute, qui n'avait pas été donnée par saint Bernard, mais avec laquelle il faudra désormais compter : la qualité de Rédempteur qui convient à Jésus-Christ par rapport à sa mère, et qui ne s'explique pas si celle-ci a été exempte du péché originel.

Albert le Grand se demande, *Sent.*, III, dist. iii, q. 1, a. 3-5, si la Vierge a été sanctifiée dans le sein de sa mère, ou en dehors ? si sa chair a été sanctifiée avant l'animation ou seulement après ? si, sanctifiée après l'animation, elle l'a été avant de sortir du sein maternel ? Enoncés équivalents à ceux de saint Bonaventure, mais moins précis ; mêmes conclusions. Avant l'animation, la chair de Marie n'était pas susceptible de recevoir la grâce sanctifiante ; par ailleurs, Marie n'a pu être sanctifiée qu'après l'animation : autrement, elle n'aurait pas eu besoin de rédemption en son âme, et elle serait soustraite à l'universelle sentence : *Morte morieris*, qui s'entend de la double mort, celle du corps et celle de l'âme.

Saint Thomas d'Aquin réduit la question principale à un seul article, *Summa theol.*, III, q. xxvii, a. 2 : la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée *avant l'animation ?* Non, répond-il; car la sanctification dont il s'agit consiste à être purifié du péché originel, et l'on n'est purifié du péché que par la grâce, dont la créature raisonnable est seule susceptible. De même, le terme de la conception, *proles concepta*, n'est pas susceptible de péché proprement dit avant l'infusion de l'âme raisonnable. Et si, d'une façon quelconque, la bienheureuse Vierge avait été sanctifiée avant l'animation, elle n'aurait jamais encouru la souillure du péché originel; elle n'aurait donc pas eu besoin de la rédemption et du salut qui nous vient de Jésus-Christ; ce qui est inadmissible, puisque Jésus-Christ est le Sauveur de tous les hommes. Reste donc que la sanctification de la bienheureuse Vierge ait eu lieu après l'animation, alors que tout son être, corps et âme, était complet.

Cette doctrine se retrouve en substance dans les autres passages où l'Ange de l'Ecole traite *ex professo* le même sujet : *Compend. theol.*, c. ccxxiv (al. ccxxxii) et surtout *Sent.*, III, dist. iii, q. 1, a. 1, sol. 2, où l'auteur rejette expressément une sanctification qui se ferait au moment même de l'animation : « Sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur ne culpam originalem incurreret. » Jésus-Christ seul possède le privilège de n'avoir pas besoin de rédemption, et ce privilège disparaîtrait « s'il y avait une autre âme qui n'eût jamais été infectée de la tache originelle ». On voit par là quelle importance le Docteur angélique attachait à la difficulté tirée de la rédemption de Marie ; c'est la seule qu'il oppose fermement au privilège marial dégagé des théories défectueuses ou arbitraires que nous avons rencontrées : sanctification indirecte dans les parents ou sanctification directe dans la chair, avant l'animation ; théories qui expliquent la manière dont les grands scolastiques ont traité le problème.

Saint Thomas et saint Bonaventure n'ignoraient pas l'existence de la fête de la Conception ; ils y trouvent une objection contre leur thèse. La réponse qu'ils font confirme leur opposition à la pieuse croyance. Le premier veut qu'en célébrant la fête on ait en vue non pas la conception elle-même, mais la *sanctification* de la Vierge qu'on vénère alors, dans l'ignorance où l'on est du moment précis où elle s'est opérée. Le second donne aussi cette solution, en ajoutant : « Quoi qu'il en soit, les âmes pieuses peuvent se réjouir de ce qui a été commencé au jour de la Conception. Qui pourrait apprendre que la Vierge, dont le salut du monde est sorti, a été conçue, sans en rendre à Dieu de solennelles actions de grâces et sans se réjouir dans le Sauveur ? » Considérations qui permettront à beaucoup de célébrer la fête de la Conception sans admettre l'*Immaculée* Conception.

Rien de plus clair que la position du Docteur angélique et des autres grands théologiens du xiiie siècle. Pour les transformer en partisans, ou du moins pour ne pas voir en eux des adversaires de la pieuse croyance, on est forcé de recourir à des rétractions fictives, à des textes apocryphes ou vagues, à des interprétations montrant ce que ces théologiens auraient pu dire, et non pas ce qu'ils ont dit, enfin à des faits réels, mais qui, dans l'espèce, n'ont pas de valeur probante, par exemple l'institution de la fête de la Conception au chapitre général de Pise en 1263, alors que saint Bonaventure gouvernait les Frères Mineurs. A supposer qu'il faille attribuer la décision à son initiative, il resterait à déterminer ce qu'on prétendait honorer, l'objet du culte étant, d'après la doctrine du saint, susceptible de plusieurs interprétations. Il n'est donc pas étonnant que les derniers éditeurs des Œuvres du Docteur séraphique,

imprimées à Quaracchi, reconnaissent son opposition à la pieuse croyance, et que, dans la préface de l'édition des *Quaestiones disputatae* de GUILLAUME WARE et autres, faite également à Quaracchi, on trouve cet aveu : « Parmi nos théologiens de Paris au XIIIe siècle, nous n'en avons pas encore, jusqu'ici, rencontré un seul qui ait accepté et défendu la doctrine de l'Immaculée Conception. » Les efforts tentés spécialement en faveur du Docteur angélique n'ont pas eu, de l'aveu général, un meilleur résultat; on en peut juger par les conclusions auxquelles sont arrivés ceux qui, de nos jours, ont examiné les textes d'une façon plus complète et plus objective.

b. Portée réelle de l'opposition. — Il s'en faut de beaucoup que l'opposition dont nous venons de parler ait l'importance que les adversaires du dogme défini par Pie IX prétendent lui attribuer. Et d'abord, elle ne se fit pas sur le terrain de la foi proprement dite; autrement, saint Bonaventure ne se serait pas contenté de présenter son opinion comme *plus probable* et *mieux fondée en raison.* Si Albert le Grand prononce le gros mot d'*hérésie*, c'est uniquement dans son premier article, en parlant d'une sanctification de Marie qui aurait eu lieu *avant l'animation.* Comment reconnaître des témoins de l'ancienne Tradition dans des docteurs assurément très vénérables, mais qui, dans la question présente, raisonnèrent à l'aide de quelques textes généraux ou de suppositions plus physiologiques que dogmatiques, ignorant d'ailleurs à peu près complètement les riches monuments de l'Eglise orientale?

L'opposition ne fut pas générale, mais particulière. Tous ces grands scolastiques et leurs disciples immédiats appartiennent à un même milieu littéraire, l'université de Paris. Quand le Docteur séraphique affirme n'avoir jamais entendu de ses oreilles quelqu'un qui soutînt l'immaculée conception de Marie, il parle manifestement du même milieu et pour un laps de temps assez restreint. Ailleurs, la pieuse croyance avait des défenseurs. Elle en avait en France, où la fête de la Conception, entendue par le plus grand nombre dans le sens immaculiste, continuait à se répandre, réapparaissant même à Paris. Elle en avait en Italie; témoin le Bx OGER, abbé cistercien de Locedio, au diocèse de Verceil († 1214, et non pas 1149), *Serm.* XIII, n° 1, *P. L.*, CLXXXIV, 941 : « Non est in filiis hominum... qui non in peccatis fuerit conceptus, *praeter Matrem Immaculati...* de qua, cum de peccatis agitur, nullam prorsus volo habere quaestionem. » Elle en avait en Espagne, comme on le verra bientôt par l'exemple du Bx RAYMOND LULL. Elle en avait surtout en Angleterre, où le *Tractatus de Conceptione sanctae Mariae* exerçait une influence d'autant plus grande que déjà on l'attribuait à saint Anselme.

Enfin l'opposition des grands scolastiques, loin de ruiner la pieuse croyance, ne fit qu'en préparer le triomphe. On a prétendu qu'ils n'attaquèrent pas le privilège marial, tel qu'il a été défini par Pie IX, mais seulement tel qu'il était alors présenté, c'est-à-dire d'une manière défectueuse ou excessive qu'ils jugeaient préjudiciable à l'universelle rédemption du genre humain. Il semble bien qu'en fait ils allèrent plus loin; mais il est vrai qu'ils attaquèrent *directement* l'Immaculée Conception telle que nous l'avons vue exposée et défendue en France par les écrits des trois Pierre, Abélard, Comestor et Cantor. En éliminant les éléments parasitiques, ils déblayèrent le terrain; en formulant vigoureusement leur objection théologique contre l'hypothèse d'une sanctification de l'âme au moment même de l'animation, ils obligèrent les autres à envisager et à défendre le problème en son point vital, et ils préparèrent ainsi le triomphe de la pieuse croyance. Le Docteur angélique contribua particulièrement à ce résultat en adoptant et en perfectionnant les vues de saint Anselme. Le péché originel proprement dit ne consiste pas dans la concupiscence, mais dans la privation de la justice originelle, considérée dans ce qui est pour nous l'élément constitutif de l'état de justification, c'est-à-dire la grâce habituelle ou sanctifiante. La concupiscence habituelle est un défaut d'équilibre ou de subordination entre nos facultés supérieures et les inférieures. La concupiscence actuelle, *libido inordinata*, n'est pas nécessaire pour qu'il y ait transmission de la faute héréditaire. *Summa theol.*, Ia IIae, q. LXXXII, a. 1-4; *Quaest. disput., de Malo*, q. IV, a. 2. Cette rectification de positions généralement admises ou supposées par les adversaires du privilège marial aux XIIe et XIIIe siècles allait permettre à un théologien de génie de changer la situation.

BIBLIOGRAPHIE. — *S. Bonaventurae Opera omnia*, Quaracchi, 1882 sq., t. III, p. 69. Scholion; *Fr. Guilelmi Guarrae.... Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione beatae Mariae Virginis*. Quaracchi 1904, Préface, c. I; Prosper de Martigné, *La scolastique et les Traditions franciscaines*, Paris, 1888, c. V, p. 362-87; F. Cavallera, S.J., *L'Immaculée Conception* (Positions franciscaines et dominicaines avant Duns Scot), dans *Revue Duns Scot*, Paris-Havre, 1911, p. 101.

W. Többe, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter.* Münster, 1892; Ch. Pesch, S. J., *De Deo creante et elevante*, n. 323-45; D. Laurent Janssens, O. S. B., *Tractatus de Deo-Homine*, P. II, p. 130-151 ; X. Le Bachelet, *Saint Thomas d'Aquin, Duns Scot et l'Immaculée Conception*, dans *Recherches de Science religieuse, Paris*, 1910, p. 592-609. — En faveur des grands scolastiques : Joseph a Leonissa, cap., *Dogma immaculatae Conceptionis et Doctorum Angelici et Seraphici doctrina*; *Medii aevi doctores de Immaculata Conceptione B. V. Mariae*, dans *Divus Thomas*, Rome, 1904, 1905, sér. II, t. V, p. 632; t. VI, p. 650; N. del Prado, O. P., *Santo Tomás y la Inmaculada*, Vergara, 1909.

6. *La réaction scotiste; la dernière étape.* — Déjà dans le dernier quart du XIIIe siècle, deux fils de saint François se présentent en champions résolus de la pieuse croyance. C'est d'abord, en Espagne, le Bx RAYMOND LULL († 1315), qui séjourna quelques années en France, à Paris et à Montpellier, vers 1287-1291. A s'en tenir aux écrits certainement authentiques et à ce qui, dans ces écrits, peut être considéré comme primitif, on trouve que, dès 1283, dans le *Liber amici et amati* ou *Blaquernae anachoretae interrogationes et responsiones*, il affirme incidemment le glorieux privilège en disant de Marie, n. 276 : « In qua qui cogitat maculam, in sole cogitat tenebram. » Il expose directement et pleinement sa pensée dans un autre ouvrage, paru à Paris en 1298, *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, q. XCVI. *Utrum beata Virgo contraxerit peccatum originale.* Dans sa conclusion il ne nie pas seulement que la bienheureuse Vierge ait contracté le péché originel, il affirme même qu'elle fut sanctifiée au moment de la première conception : « Imo fuerit sanctificata, scisso semine, de quo fuit, a suis parentibus. »

L'autre champion est GUILLAUME WARE (Guarra, Varro, etc.), franciscain d'Oxford, où il semble avoir eu Duns Scot pour disciple. Son *Quaeritur utrum beata Virgo concepta fuerit in originali peccato*,

publié à Quaracchi en 1904, est comme une anticipation de l'enseignement du Docteur subtil, qu'il surpasse même par l'ampleur de la démonstration (*possibilité, convenance, réalité* du fait) et par la fermeté des conclusions. Sa doctrine se rattache étroitement à celle d'Eadmer, et c'est apparemment à sa suite qu'il étend la sainteté de la conception à la chair comme à l'âme de Marie, mais en distinguant entre la *purification* de la chair et la *sanctification* de l'âme, dont la première a lieu dès le début de la conception et l'autre au moment de l'animation : caro *mundata* fuit in conceptione, non tamen *sanctificata*.

Mais c'est à DUNS SCOT (1266 ou 1274-8 nov. 1308) qu'était réservé l'honneur de devenir le champion attitré de la Vierge Immaculée. Légende ou enjolivement mis à part, il est incontestable qu'il traita deux fois la question : *Utrum beata Virgo concepta fuerit in originali peccato*, la première fois à Oxford, *Sent.*, III, dist. III, q. I (éd. Vivès, XIV, 159; texte plus soigné dans la réédition de Quaracchi), la seconde fois à Paris, *Reportata*, l. III, dist. III, q. I (éd. Vivès, XXIII, 261), et que, sous son influence, la pieuse croyance prit en Occident un essor définitif. Scot obtint ce résultat en traitant le problème d'une façon plus polémique que positive, moins en établissant les fondements de sa propre thèse qu'en renversant les objections contraires. Il se contente, au début, de faire appel aux deux textes classiques de saint AUGUSTIN, *De natura et gratia*, c. XXXVI, et de saint ANSELME, *De conceptu virginali*, c. XVIII; puis il s'en prend directement aux arguments et aux difficultés des adversaires ; mais il se trouve qu'en les réfutant il établit du même coup la possibilité et la convenance du glorieux privilège.

D'après les grands docteurs du XIIIe siècle, proclamer Marie immaculée dans sa conception, c'est la soustraire à l'universelle rédemption du genre humain par Jésus-Christ, et ainsi diminuer l'excellence du Fils pour rehausser celle de la Mère. Le Docteur subtil retourne l'argument contre ses auteurs à l'aide d'une distinction heureuse et qui n'était pas sans fondement dans la Tradition patristique. Il y a deux sortes de rachat : l'une consiste à payer la rançon de quelqu'un quand il est déjà dans les fers : rédemption *libératrice*; l'autre consiste à la payer avant que le droit de servitude ne s'exerce, bien qu'il soit acquis : rédemption *préservatrice*. Un rachat de la seconde sorte n'est-il pas plus noble, plus appréciable, plus parfait dans son efficacité, et par conséquent plus glorieux pour le bienfaiteur comme pour le bénéficiaire? En faisant à sa Mère bénie une application anticipée de ses mérites pour la préserver de la tache originelle que, fille d'Adam déchu, elle devait naturellement encourir, Jésus-Christ devient donc pour elle plus parfaitement et plus pleinement Rédempteur; loin d'être diminuée, son excellence est rehaussée.

Marie, disait-on, a été conçue dans les conditions ordinaires de la génération humaine, soumise à la loi de la concupiscence; son corps a donc été formé d'une matière infectée, et l'âme s'unissant à cette chair impure a dû contracter la souillure originelle. — Scot donne une double réponse, l'une hypothétique et l'autre absolue. A supposer que la chair de Marie soit infectée par l'acte générateur, rien n'empêche, même abstraction faite d'une purification préalable de la chair, que son âme ne puisse être sainte au premier instant de son existence. Dans cette théorie, l'infection de la chair reste dans l'enfant sanctifié par le baptême; elle n'est donc pas la cause nécessaire du péché originel dans l'âme. Dès lors, pourquoi Dieu n'aurait-il pas pu mettre la grâce dans l'âme de Marie au moment même où il la créa, et empêcher de la sorte que la souillure de la chair n'entraînât avec soi la tache du péché proprement dit? D'ailleurs la difficulté disparaît si l'on admet la doctrine de saint Anselme, où la concupiscence n'est ni un vice positif ni une empreinte morbide, où la chair n'agit pas comme cause physique dans la transmission du péché originel, mais seulement comme cause morale, en ce sens qu'elle contient la raison ou la condition pour laquelle Dieu est irrité et refuse sa grâce à ceux qui naissent privés de l'intégrité primitive. De là résulte qu'à la chair de Marie, considérée en elle-même, s'attacherait la nécessité de contracter le péché originel (*debitum contrahendi peccati*), mais comme c'est aussi la chair qui doit plus tard donner quelque chose d'elle-même au Verbe divin et le porter, l'inimitié fait place en Dieu à la tendresse et à l'amour; en considération du Verbe futur et de ses mérites, il orne de la grâce divine l'âme de Marie au moment où il la crée et l'unit au corps.

D'après ces principes, il était facile d'expliquer divers textes que Scot s'objecte au début de la question, sans se préoccuper ensuite d'y répondre en détail; textes d'Augustin, de Léon, de Jérôme ou d'Anselme, suivant lesquels tout enfant conçu d'un homme et d'une femme naît avec la tache originelle, le privilège contraire appartenant exclusivement à Celui qui, seul, a été conçu et est né virginalement. — Autre chose est l'immunité qui convient au Fils, autre chose l'immunité qui convient à la Mère. Marie est exempte du péché originel en *fait* seulement, par grâce, non pas en vertu de sa conception, puisqu'au contraire elle a, sous ce rapport, besoin d'être préservée par une application spéciale des mérites de son fils, Rédempteur du genre humain; aussi peut-elle, dans son cantique, proclamer Dieu *son Sauveur*. Jésus-Christ, lui, est exempt du péché originel *en droit* et de par sa conception virginale, en sorte qu'il ne peut être question, pour lui, ni de rachat ni de préservation ni de purification quelconque. Là est le privilège personnel du Fils; c'est précisément pour que ce privilège fût sauvegardé, qu'il devait naître en dehors des lois communes, d'une façon virginale.

Mais ne faut-il pas que Marie soit d'abord fille d'Adam selon la chair, avant d'être fille de Dieu selon la grâce? — Oui, si l'on entend parler d'une priorité, non de temps, mais de nature; celle-ci, en effet, peut exister sans celle-là, ce que Scot démontre par plusieurs exemples et d'une façon qui justifie son titre de *Docteur subtil*. Disons simplement que, si l'acte générateur suppose logiquement le terme engendré; si, dans cet ordre d'idées, notre pensée tombe sur Marie d'abord conçue comme fille d'Adam, puis sanctifiée comme fille de Dieu, il n'y a pas là une priorité qui exige dans l'âme de la Vierge deux états successifs, l'un de sainteté et l'autre de péché; il y a seulement en elle, au premier instant de son existence, un double rapport : d'un côté, le rapport de fille d'Adam, qu'elle doit à sa conception humaine, soumise à la loi commune et fondant hypothétiquement l'obligation de contracter le péché originel ; de l'autre, le rapport de fille de Dieu, qu'elle doit à la sanctification privilégiée qui la soustrait aux conséquences de la loi commune et éteint en elle, en vertu d'une application spéciale des mérites de son Fils, l'obligation de contracter réellement la tache héréditaire.

Restait l'objection tirée des maux physiques, comme la souffrance et la mort; maux qui, dans l'ordre actuel, sont la conséquence et la peine du péché originel. Si la Vierge n'en a pas été exempte, c'est donc qu'elle n'était pas exempte, non plus, de la cause. — La conclusion serait rigoureuse, si la

présence de ces maux en Marie avait un rapport nécessaire avec le péché originel *contracté de fait;* mais ces maux peuvent venir, et ils viennent réellement de notre premier père qui, en péchant, a perdu les dons primitifs pour lui-même et pour toute sa postérité. Dieu ne rend pas les dons d'impassibilité et d'immortalité à ceux qu'il sanctifie par l'eau du baptême; il a pu également ne pas les rendre à Notre-Dame, même s'il l'a sanctifiée au premier instant de son existence. En ce sens, il est vrai de dire avec saint Augustin que Marie est morte à cause d'Adam et du péché, *Maria ex Adam mortua propter peccatum. In Psalm.*, XXXIV, n. 3, *P. L.*, XXXVI, 335. Quoi d'étonnant, puisque le Sauveur lui-même est resté soumis à ces sortes de maux? Il faut seulement éviter de confondre les peines d'ordre purement physique et celles qui disent imperfection morale : les premières pouvaient être utiles à Marie et rentraient dans son rôle de nouvelle Ève, associée au nouvel Adam dans l'œuvre de la réparation; il en allait autrement des autres, surtout de la tache héréditaire.

Ayant réfuté les objections des adversaires, Duns Scot pouvait conclure à la *possibilité* du privilège marial. Il ne va pas plus loin dans les *Reportata*, son enseignement de Paris : « *Potuit esse* quod nunquam fuit in peccato originali. » Il avait dit davantage dans le *Scriptum Oxoniense* : « Si l'autorité de l'Eglise et celle de la sainte Ecriture ne s'y opposent pas, il *semble raisonnable* d'attribuer à Marie *ce qu'il y a de plus excellent.* » Plus loin, dist. XVIII, n. 13 (éd. Vivès, p. 684), il avait même parlé de la bienheureuse Vierge comme n'ayant jamais encouru *de fait* l'inimitié divine ni par le péché actuel, ni par le péché originel : « Quae nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis (fuisset tamen, nisi fuisset praeservata). » La différence de ton n'accuse point un fléchissement dans la pensée du Docteur subtil; elle s'explique par la réserve prudente qui s'imposait à lui dans ce milieu parisien, où les grands maîtres venaient de soutenir l'opinion contraire et où ils comptaient encore, dans leurs disciples immédiats, de si chauds partisans.

Comment une argumentation incomplète et de forme polémique suffit-elle pour retourner les esprits? Pour s'en rendre compte, il faut d'abord constater les résultats directs de la grande controverse. De l'état implicite où elle était à peu près restée en Occident pendant les dix premiers siècles, la pieuse croyance était passée à l'état explicite, soit dans la conscience des pasteurs et des fidèles qui donnaient à la fête de la Conception le sens immaculiste, soit dans l'enseignement des nombreux docteurs qui se rallièrent aux conclusions de Scot. Surtout, des questions secondaires ou d'ordre purement philosophique se trouvèrent rejetées à l'arrière-plan, et la véritable signification du privilège marial fut fixée, quand on eut rattaché la sainteté de la bienheureuse Vierge non pas à la conception active ni à la conception passive imparfaite, mais à la conception passive parfaite ou consommée. Dire que Marie fut exempte du péché originel ou conçue sans péché, c'était affirmer que son âme, créée par Dieu et unie au corps pour l'animer, fut au même instant ornée de la grâce sanctifiante; en d'autres termes, c'était affirmer que la Mère du Verbe incarné, considérée comme personne humaine, ne fut jamais, pas même un instant, atteinte de la souillure du péché.

Enfin, pour comprendre le succès obtenu par le Docteur subtil, il faut remarquer qu'une fois la possibilité du privilège marial démontrée, la conclusion : *Videtur probabile quod excellentius est tribuere Mariae*, tirait une grande efficacité des principes que les grands docteurs du XIIIe siècle professaient sur la sainteté exceptionnelle de la Mère de Dieu. Tous admettaient l'assertion d'Augustin : Quand il s'agit de péchés, qu'il ne soit point question de Marie; et celle d'Anselme : Il convenait que la Vierge Mère brillât d'une pureté sans égale au-dessous de Dieu. De « celle qui a enfanté *le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité* », le Docteur angélique avait dit, q. XXVII, a. 1 : « Il est raisonnable de croire que, pour les dons de la grâce, elle l'a emporté sur tous les autres. »

De ces principes et autres semblables ils avaient conclu, non seulement à l'immunité de Marie par rapport à toute faute actuelle et même tout mouvement déréglé de la concupiscence, mais encore à sa sanctification dans le sein de sa mère, *cito post animationem* (ALBERT LE GRAND, saint BONAV., saint THOMAS), *mox et subito* (HENRI DE GAND), *eodem die cito post constitutionem ejus naturae* (RICHARD DE MIDDLETON). En un mot, ils étaient arrivés à proclamer la toute-sainteté de la bienheureuse Vierge, sauf en sa conception, au premier instant de son existence. Pourquoi cette restriction, cette unique exception? Evidemment parce qu'ils jugeaient la chose impossible, non pas d'une façon absolue, mais relativement parlant, dans l'ordre actuel où tout rejeton d'Adam est un racheté du Christ. Or voilà que, dans l'argumentation du Docteur subtil, le privilège se présentait comme possible, possible dans l'ordre actuel, grâce à une notion du rachat plus honorable pour la Mère et plus glorieuse pour le Christ Rédempteur. Dès lors, le privilège ne devait-il pas rentrer dans le principe général, comme une application de détail, ou mieux, comme une première application dans une série indéfinie? L'obstacle étant renversé, la possibilité entraînait la convenance positive, et celle-ci garantissait la réalisation effective. L'argument, ébauché par Eadmer, pouvait désormais s'énoncer dans toute sa plénitude : *Potuit, decuit, ergo fecit.* Le travail des siècles suivants consistera, principalement, à développer le *decuit* et à corroborer le *fecit* par l'étude et par l'exploitation des éléments positifs du dogme, enveloppés dans les saintes Lettres et l'ancienne Tradition.

Le triomphe ne fut pas complet dès le début; la lutte continua, elle fut longue, parfois passionnée, car les camps se formèrent et se tranchèrent, ayant à leur tête d'un côté les franciscains, de l'autre les dominicains; mais l'impulsion était donnée, et le mouvement d'avance ne devait plus s'arrêter. De temps à autre, quelques faits plus notables marquent comme une étape dans la monotonie relative de cette lutte plusieurs fois séculaire. Introduction de la fête à la cour pontificale, à une époque qui n'a pas encore été nettement déterminée, mais qui semble restreinte au second quart du XIVe siècle, pendant le séjour des papes en Avignon. Décret porté, le 17 septembre 1439, par les Pères du concile de Bâle, alors schismatique, et déclarant la doctrine de l'Immaculée Conception « pieuse, conforme au culte de l'Eglise, à la foi catholique, à la droite raison et à l'Ecriture sainte ». Actes des Universités, qui exigent des aspirants aux grades académiques le serment de défendre la pieuse croyance : Paris 1469, Cologne 1499, Mayence 1501, Alcala et Salamanque 1617 et 1618. Constitution *Cum praecelsa* en 1476, où SIXTE IV inaugure la série des actes officiels du magistère suprême, en approuvant la fête de la *Conception*, avec une messe et un office, composés par le franciscain LÉONARD DE NOGAROLE, qui ne laissaient pas place à l'équivoque. Réserve significative des Pères du concile de Trente, protestant, le 17 juin 1546, qu'il n'entre point dans leur

intention « de comprendre dans ce décret, relatif au péché originel, la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu ». Bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, 8 décembre 1661, où Alexandre VII expose comme il suit le véritable objet de la fête: « Assurément, elle est ancienne la dévotion dont les fidèles font preuve envers la bienheureuse Vierge Marie, quand ils croient que, dès le premier instant de sa création et de son union au corps, son âme a été, par une grâce et un privilège spécial de Dieu, en vue des mérites de Jésus-Christ son fils, rédempteur du genre humain, pleinement préservée de la tache du péché originel, et qu'ils célèbrent *en ce sens* avec beaucoup de solennité la fête de sa Conception. » Enfin, extension et imposition de la fête à l'Eglise universelle par Clément XI en 1708, constitution *Commissi nobis*. Acte décisif, dans l'ordre pratique. Les Bernard et les Thomas d'Aquin avaient objecté: *On ne doit fêter que ce qui est saint;* l'argument se retournait en faveur de la conception de Marie.

Un siècle et demi devait encore s'écouler jusqu'au couronnement de l'œuvre par la définition solennelle du 8 décembre 1854. Ce fut le terme légitime du long travail d'élaboration théologique qui s'accomplissait dans l'Eglise depuis des siècles et qui devint plus intense à l'approche de la décision ; travail qu'il nous a été impossible de suivre en détail, mais dont la bulle *Ineffabilis* a consacré les résultats en les utilisant.

Bibliographie. — *Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis.* Quaracchi,1904; F. Cavallera, *Guillaume Ware et l'Immaculée Conception*, deux articles dans *Revue Duns Scot*, 1911, p. 133, 151 ; A. R. Pasqual, *Vindiciae Lullianae*, t. I, p. 433, Avignon, 1778 ; S. Bové, préface du *Liber de Immaculata beatissimae Virginis Conceptione*, attribué à Raymond Lull et réimprimé dans *Biblioteca de la Revista Lulliana*. Barcelone, 1901 sq. ; X. Le Bachelet, *Saint Thomas d'Aquin, Duns Scot et l'Immaculée Conception*, déjà cité ; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, c. V ; P. Pauwels, O. F. M., *Les franciscains et l'Immaculée Conception*, Malines, 1904 ; Cand. Mariotti dei Minori, *L'Immacolata Concezione di Maria ed i Franciscani*, Quaracchi, 1904.

Bourassé, *Bullarium Marianum*, etc., dans *Summa aurea de laudibus B. M. Virginis*, t. VII ; P. Doncoeur, *Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception* (XIIe-XIVe siècles), extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, VIII, n. 2-4 ; IX, n. 2, Louvain, 1908 ; Mgr Péchenard, *L'Immaculée Conception et l'ancienne Université de Paris*, dans *Revue du clergé français*, 1905, t. XLI, p. 225, 383 ; A. Kröss, S. J., *Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Trient*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXVIII, p. 758, Inspruck, 1904.

Sur l'histoire de la croyance et de la fête : Th. Strozzi, S. J., *Controversia della Concezione della B. V. Maria*, 2e éd., Palerme, 1703 ; B. Plazza, S. J., *Causa Immaculatae Conceptionis Sanctissimae Matris Dei Mariae Dominae nostrae*, Palerme 1747 et Cologne 1751 ; M. A. Gravois, O. F. M., *De ortu et progressu cultus et festi Immaculati Conceptus beatae Dei Genitricis V. M.*, 2e éd., Lucques 1764 (réimpr. dans *Summa aurea*, VIII, 289). En outre, on trouvera des matériaux énormes, mais de valeur inégale, dans les nombreux ouvrages de Pierre de Alva : *Armamentum Seraphicum*, Madrid 1648 ; *Bibliotheca Virginalis*, 1649 ; *Sol veritatis*, 1660 ; *Radii Solis veritatis* ; *Militia universalis*, Louvain, 1663, etc., et surtout dans les recueils publiés par ce Père dans cette dernière ville et contenant des traités ou sermons d'anciens auteurs sous le titre général de *Monumenta immaculatae conceptionis : antiqua... ex variis authoribus*, 2 vol., 1664 ; *antiqua... ex novem authoribus*, 1664 ; *antiqua seraphica*, 1665 ; *dominicana*, 1666 ; *italo-gallica*, 1666.

IIIe partie. Synthèse des preuves.

La bulle *Ineffabilis Deus* ne représente pas, dans son fonds, une élucubration personnelle. A la suite des travaux de la Commission préparatoire, un résumé fut fait des arguments dont le rédacteur devrait s'inspirer : « *Silloge degli argomenti da servire all' estensore della Bolla* ». Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 46. Trois chefs de preuves étaient spécifiés : la convenance, l'Ecriture sainte et la Tradition. Les trois arguments, inégalement développés, se retrouvent dans la bulle; ils forment les assises du dogme défini.

1. *Convenance.* — Cet argument se rattache au titre incomparable de Mère de Dieu et au rôle unique qui en résulte pour Marie dans l'œuvre de la rédemption. Aussi Pie IX commence-t-il par rappeler, comme raison dernière des insignes privilèges accordés à la bienheureuse Vierge, l'union étroite qui existe, dans le plan divin, entre le Verbe incarné et sa Mère bénie. De toute éternité, Dieu décrète le rachat du genre humain par son Fils unique, et il lui choisit une mère, aimée d'un amour de prédilection ; de là ces incomparables privilèges de grâce, en particulier la parfaite exemption du péché et la pleine victoire sur l'antique serpent ; c'était de toute convenance, *et quidem decebat omnino.*

Que cet argument ait des racines profondes dans l'ancienne Tradition, toute l'étude qui précède le démontre ; nous l'avons rencontré chez les Pères grecs, plus tard en Occident chez ceux qui, les premiers, défendirent expressément le privilège marial, Eadmer et autres théologiens du XIIe siècle. Les grands orateurs chrétiens en ont tiré, comme on le sait, un parti magnifique; Bossuet, par exemple, dans ses sermons pour la veille et pour la fête de la Conception : « Je dis que les malédictions si universelles, que toutes ces propositions, si générales qu'elles puissent être, n'empêchent pas les réserves que peut faire le Souverain, ni les coups d'autorité absolue. Et quand est-ce, ô grand Dieu, que vous userez plus à propos de cette puissance qui n'a point de bornes et qui est sa loi à elle-même ; quand est-ce que vous en userez, sinon pour faire grâce à Marie ? — Si tout est singulier en Marie, qui pourra croire qu'il n'y ait rien eu de surnaturel en la conception de cette Princesse, et que ce soit le seul endroit de sa vie qui ne soit marqué par aucun miracle ? Et n'ai-je pas beaucoup de raison, après l'exemple de tant de lois dont elle a été dispensée, de juger de celle-ci par les autres ? » *Œuvres oratoires*, éd. Lebarcq, t. I, p. 233 ; t. II, p. 246.

Sous sa forme complète, l'argument de convenance aboutit à l'affirmation du privilège : *Potuit, decuit, ergo fecit.* Quel rapport entre les prémisses et la conclusion ? Une explication le fera comprendre. Quand il s'agit des œuvres divines, deux sortes de convenance sont à distinguer. Il peut être question de la simple convenance qui s'attache à tout ce que Dieu opère effectivement, convenientia *rei factae*, car Dieu ne peut rien faire d'inconvenant; mais cette simple convenance n'emporte pas, de soi, l'inconvenance positive de l'effet contraire, deux choses également faisables par Dieu pouvant avoir la raison de moyens suffisants pour la fin qu'il se propose ; aussi cette première sorte de convenance n'engage Dieu à rien

avant l'action, elle le laisse pleinement libre de ses mouvements.

Par contre, il arrive qu'entre deux choses absolument faisables, l'une ait, en vue de la fin que Dieu se propose, un rapport de proportion et de conformité dont l'autre est dépourvue; il n'y a plus alors simple convenance, mais convenance rigoureuse, qui s'impose moralement à l'agent parfait qu'est Dieu, convenientia *rei faciendae*. C'est une convenance de ce second genre que les partisans de l'Immaculée Conception voyaient en ce privilège et qui justifiait pour eux ce raisonnement : *Potuit, decuit, ergo fecit*. Les fidèles allaient comme d'instinct au même terme; de là, chez eux, de l'étonnement, du malaise, parfois de l'irritation, quand un prédicateur se permettait d'attaquer en chaire la sainte conception de la Mère de Dieu.

Reconnaissons toutefois que l'argument de convenance, pris *en soi*, ne mène pas jusqu'au dogme tel qu'il a été défini par Pie IX. S'il permet d'affirmer la vérité de l'Immaculée Conception, il ne suffit pas à l'établir comme vérité *divinement révélée*. Ce qui explique que des théologiens, admettant d'ailleurs cet argument et sa force probante, ne considéraient cependant pas le privilège comme définissable *de foi divine*.

2. *Ecriture sainte*. — Deux textes sont directement utilisés dans la bulle : *Gen.*, III, 15 et *Luc.*, I, 28, 42. Ils ont été étudiés ci-dessus : MARIE DANS L'ECRITURE SAINTE, col. 117-119; 137-138. Des explications données alors il résulte que ces textes renferment un témoignage, non pas explicite, mais implicite en faveur de l'Immaculée Conception. Quelques remarques attireront l'attention sur l'inefficacité des attaques auxquelles l'un et l'autre ont donné lieu.

Dans les premières rédactions de la bulle, l'argument d'Ecriture sainte avait été présenté à part, comme pleinement distinct de la preuve patristique. SARDI, *op. cit.*, t. II, p. 23 sq., 77 sq. Cette manière de procéder fut critiquée, et les textes bibliques, de même que les figures et les images de la Vierge tirées de l'Ancien Testament, furent rattachées à l'enseignement des Pères, § *Equidem Patres*, et, par conséquent, présentées comme argument patristico-scripturaire.

En ce qui concerne l'oracle génésiaque, le sens et la portée exacte de l'argument sont indiqués dans les travaux de la Commission, *Breve esposizione degli Atti..*, *op. cit.*, t. I, p. 796. Deux conclusions sont posées : 1° On ne peut pas tirer d'argument solide des paroles : *Ipsa conteret caput tuum*. 2° Les paroles qui précèdent : *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, etc., fournissent un fondement solide en faveur du privilège marial. La raison de cette seconde conclusion se ramène à la communauté qui existe, sous le rapport des inimitiés avec le serpent, entre le rejeton de la femme et la femme elle-même, c'est-à-dire entre Jésus-Christ et sa Mère. En attribuant cette doctrine aux anciens Pères et aux écrivains ecclésiastiques, les théologiens de Pie IX n'invoquent pas, pour ce qui est de Marie, une tradition explicite, mais seulement ce qu'ils appellent « una tradizione allusiva a quel luogo », c'est-à-dire une tradition se manifestant par des allusions à la lutte et à la victoire de la Mère de Dieu en union avec son Fils; telles les allusions contenues dans les textes réunis col. 119.

La preuve, qu'on peut tirer des paroles adressées par l'ange à la Vierge, est présentée à peu près de la même façon. Ces paroles, concluent les consulteurs, ne suffisent pas, *par elles-mêmes*, à prouver le privilège de l'Immaculée Conception; pour qu'elles aient cette efficacité, il faut y joindre la tradition exégétique des saints Pères. *Ibid.*, p. 799 sq. On peut juger des témoignages qu'ils invoquent par ceux qui ont été rapportés au cours de cette étude, par exemple, col. 225, 230, 231.

Les adversaires de la bulle *Ineffabilis* s'appuient donc sur un faux supposé, quand ils reprochent aux théologiens de Pie IX d'avoir fondé leur argumentation sur une leçon fautive de la Vulgate : *Ipsa conteret caput tuum*. En affirmant que, parmi les anciens Pères, nul n'a entendu l'oracle génésiaque ou la salutation angélique dans le sens immaculiste, ils ne tiennent compte que de l'interprétation directe et explicite; ils oublient, à tort, la doctrine de Marie nouvelle Ève, qui se rattache aux deux textes, les fréquentes allusions à la pleine victoire de cette nouvelle Ève et les magnifiques commentaires des Pères grecs sur le κεχαριτωμένη ou la *pleine de grâce*.

3. *Tradition*. — La bulle nous propose la Tradition sous deux aspects généraux, qu'il importe de ne pas confondre : au sens passif ou objectif de vérités transmises de siècle en siècle, et au sens actif ou subjectif de règle vivante de la foi sanctionnant ou interprétant les vérités transmises. A l'un ou à l'autre de ces aspects, suivant le point de vue qu'on considère, peuvent se ramener les facteurs multiples qui sont de nature à favoriser la transmission ou le développement des vérités anciennement acquises, et l'exercice du magistère ecclésiastique, qui reste toujours la règle dernière de la foi catholique.

Ce n'est nullement par hasard que l'argument, emprunté à l'autorité de l'Eglise romaine sanctionnant la pieuse croyance, se lit en premier lieu dans la bulle, avec énumération détaillée des interventions répétées et toujours de plus en plus expressives des souverains Pontifes. Dans le schema primitif, la preuve de Tradition patristique précédait; des évêques suggérèrent d'intervertir l'ordre, pour mettre mieux en relief l'importance de l'argument tiré du magistère, comme étant pour un vrai croyant l'argument décisif. Certains, comme le cardinal Schwarzenberg, auraient même préféré une simple définition, sans raisons à l'appui. Cette dernière motion ne fut pas agréée, mais Pie IX approuva la première suggestion, et l'argument tiré « du fait de l'Eglise » fut mis en tête de ligne. SARDI, *op. cit.*, t. II, p. 207, 235, 291, 295, 300. Si donc nous croyons fermement, dans l'Eglise catholique, que la conception immaculée de Marie est une vérité, et une vérité divinement révélée, c'est d'abord et surtout à cause de l'autorité infaillible de l'Eglise, qui l'a solennellement définie.

Plusieurs facteurs ont concouru au résultat définitif en le préparant; tels, dans la période où la pieuse croyance s'accentua, se fixa et finalement s'imposa, les facteurs brièvement mentionnés dans la bulle, § *Omnes autem norunt* : ordres religieux, universités, docteurs les plus versés dans la science des choses divines, évêques agissant à titre individuel ou collectif. Ajoutons les fidèles unis aux pasteurs, et nous aurons cet ensemble qui, dès la première moitié du XVIIe siècle, faisait dire au docte et grave PETAU, *De Incarnatione Verbi*, l. XIV, c. II, n. 10 : « Ce qui m'impressionne le plus et me pousse de ce côté, c'est le consentement commun de tous les fidèles qui portent fixée au fond de leurs esprits, et qui attestent par toute sorte de manifestations et d'hommages, la croyance que parmi les œuvres de Dieu rien n'est plus chaste, plus pur, plus innocent, plus en dehors de toute souillure et de toute tache que la Vierge Marie; qu'il n'y a rien de commun entre elle et le diable ou ses suppôts, et que par conséquent elle a été exempte de toute offense vis-à-vis de Dieu et de tout sujet de condamnation. »

Tous ces facteurs en supposent eux-mêmes un autre, qui avait précédé : la Tradition vivante des Pères dont l'enseignement, moins explicite à mesure qu'on remonte davantage le cours des siècles, est comparable à une esquisse et à des semailles, « si qua antiquitus *informata sunt* et Patrum fides *sevit* ». La bulle donne les principales manifestations, comme nous l'avons fait pour les temps postéphésiens. Dans les siècles plus reculés nulle doctrine explicite sur la Conception de Marie, de l'aveu des rédacteurs du *Silloge degli argomenti*, *op. cit.*, t. II, p. 48 : « Non est diffitendum inter Patres ceterosque scriptores, qui vetustioribus Ecclesiae aetatibus vixere, nondum repertos qui apertis verbis affirmaverint beatissimam Virginem sine originali peccato esse conceptam. » Il faut se contenter de ce que les consulteurs appellent des indices et comme des vestiges, « quaedam *indicia* et quasi *vestigia* ».

Entre cette Tradition active et le dépôt primitif de la révélation divine, quelle connexion poser? La réponse à cette question formera la conclusion de notre étude.

4. *Conclusion : comment l'Immaculée Conception a été révélée.* — Parmi les théologiens de la Commission préparatoire, quelques-uns recoururent à une Tradition objective, datant des Apôtres et suffisant à elle seule pour entraîner une définition. La plupart n'allèrent pas si loin; ils jugèrent seulement que la Tradition active se présentait dans des conditions qui garantissaient une connexion objective entre la vérité transmise et le dépôt primitif; ce qui se vérifie soit que la Tradition active se relie à une Tradition orale primitive, soit qu'elle représente l'expression d'une vérité implicitement contenue dans les oracles divins, interprétés sous la lumière de la foi et de la doctrine catholique. Rien de tranché là-dessus : l'Immaculée Conception nous est simplement proposée « comme une doctrine qui, au jugement des Pères, est consignée dans les saintes Lettres et qu'ils ont eux-mêmes transmise en de nombreux et graves témoignages. » Dans la formule de définition, rien n'a été dit sur la valeur respective des preuves alléguées ni sur les rapports de dépendance mutuelle qu'elles peuvent avoir; bien plus, aucune preuve n'a été spécifiée. Seuls quelques passages de la bulle, celui-ci par exemple : Patres Ecclesiaeque scriptores *caelestibus edocti eloquiis docuere*, etc., confirment ce qu'on a déjà vu de la volonté formelle de ne pas disjoindre l'Ecriture et la Tradition active.

Sans vouloir trancher ce que l'Eglise n'a point tranché, contentons-nous de dire que l'hypothèse d'une tradition orale primitive, formelle, complètement distincte ou indépendante des saintes Lettres, est sujette à de graves difficultés : sans compter ce qu'elle a d'invérifiable et ce qu'elle semble avoir d'arbitraire, on ne s'explique guère alors ni l'absence de témoignages formels pendant tant de siècles, ni les controverses si vives qui ont existé plus tard, soit en Occident, soit en Orient. Reste que le privilège marial ait son fondement dernier dans la sainte Ecriture, *Gen.*, III, 15 et *Luc.*, I, 28, 42, interprétés par la tradition active, mis en parallèle et éclairés l'un par l'autre, peut-être à l'aide de données primitives sur le rôle de Marie comme nouvelle Ève.

La vérité plus générale où le privilège est contenu, semble être la notion de *Mère de Dieu*, non pas la notion abstraite qui énonce simplement le rapport de génération physique, mais la notion concrète de *Marie Mère de Dieu*, telle que celle-ci nous apparaît dans la révélation prise intégralement, c'est-à-dire Marie traitée vraiment en mère par son divin Fils et constituée, dans l'œuvre de la réparation, nouvelle Ève, associée au nouvel Adam. C'est cette notion concrète de Marie Mère de Dieu, suffisamment indiquée par la sainte Ecriture et corroborée par le sentiment de l'Eglise, qui est devenue pour les anciens Pères comme une valeur première dont ils ont exploité l'inépuisable contenu.

Sous cet aspect, l'Immaculée Conception rentre, comme un détail, dans la sainteté ou les perfections propres à la Mère du Verbe incarné, telle qu'il l'a voulue, et *décemment* voulue. C'est Marie sainte et pure, quand son âme sort des mains du Créateur et s'unit au corps qui devait porter l'Homme-Dieu ; sainte et pure alors comme en sa naissance, comme au jour de l'Annonciation, comme dans l'ineffable nuit de l'enfantement divin, comme dans toutes les circonstances de sa vie unique. Suivant la juste réflexion de Scheeben, art. *Empfängnis* du *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. IV, col. 462 : « Pour bien apprécier la place de cette doctrine dans la Tradition, il ne faut pas la considérer comme une vérité isolée, mais comme faisant partie de l'idée générale que l'Eglise a toujours eue de la sainteté de Marie et de son rôle dans l'économie de la Rédemption. »

Bibliographie. — La synthèse des preuves de l'Immaculée Conception, déjà bien amorcée par les grands théologiens postérieurs au concile de Trente, par exemple Suarez, In IIIam (*De mysteriis*), disp. III, sect. V, se trouve, perfectionnée et complétée, surtout du point de vue scripturaire et patristique, dans les cours de théologie plus récents. La plupart des auteurs touchent la question dans le *De Verbo incarnato* : Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. III, p. 279, Fribourg-en-Brisgau, 1882 ; J. Pohle, *Lehrbuck der Dogmatik*, t. II, p. 257, 4e éd., Paderborn, 1909; trad. angl. sous le titre de *Mariology*, par A. Preuss, Saint-Louis (Mo.), 1914; L. Janssens, *De Deo Homine*, II, p. 30; G. Van Noort, *De Deo Redemptore*, sect. III, 2e éd., Amsterdam, 1910. D'autres rattachent la question au péché originel : *Palmieri*, *Tractatus de peccato originali et de Immaculato B. V. Deiparae Conceptu*, 2e éd., Rome, 1904; Ch. Pesch, *De Deo creante et elevante*, sect. IV, a. 4. D'autres, formant de la Marialogie un traité distinct, y font naturellement rentrer l'Immaculée Conception : A. M. Lépicier, *Tractatus de B. Virgine Maria Matre Dei*, P. II, c. I, 3e éd., Paris, 1906; C. van Crombrugghe, *Tractatus de B. Virgine Maria*, c. III. Gand, 1913.

Pour plus de développement, voir les ouvrages d'ensemble : C. Passaglia, *De immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu commentarius*, Rome 1854 et Naples 1855 ; Mgr Malou, évêque de Bruges, *L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie considérée comme dogme de foi*, Bruxelles, 1857; Th. Harper, S. J., *Peace through the Truth*, Ire Série, 4e essai (réponse au Dr Pusey), Londres, 1866 ; Ed. Preuss (après sa conversion), *Zum Lobe der unbefleckten Empfängnis von Einem der sie vormals gelässert hat*, Fribourg-en-Brisgau, 1879; Hilaire de Paris, ord. Cap., *Notre-Dame de Lourdes et l'Immaculée Conception*, Lyon, 1880; X. M. Le Bachelet, *L'Immaculée Conception* : I. L'Orient; II. L'Occident, Paris, 1902; Mgr Ullathorne, *The Immaculate Conception of the Mother of God*, revised by Canon Iles, Westminster, 1904; J. B. Terrien, S. J., *L'Immaculée Conception*, Paris, 1904 (extrait de *La Mère de Dieu*, t. I.); L. Kösters, S. J., *Maria, die unbefleckt Empfangene*, Ratisbonne, 1905; J. Mir y Noguera, S. J., *La Inmaculada Concepcion*, Madrid, 1905.

Recueils d'ordre documentaire ou bibliographique : *Pareri dell' Episcopato cattolico, di Capitoli,*

di Congregazioni, di Universita, di Personagi ragguardevoli ecc. ecc. sulla Definizione dogmatica dell' Immacolato Concepimento della B. V. Maria, 10 vol. in-8°, Rome, 1850-54 ; A. de Roskovany, *Beata Virgo Maria in suo Conceptu immaculata ex monumentis omnium saeculorum demonstrata*, 9 vol. in-8°, Budapest, 1873-81 (insuffisant du point de vue critique) ; F. Escard, *Bibliographie de l'Immaculée Conception*, dans *Polybiblion*, partie littéraire, déc. 1879, janv. et fév. 1880 ; G. Kolb, S. J., *Wegweiser in die Marianische Literatur*, 2ᵉ éd. Fribourg-en-Brisgau, 1905.

X.-M. Le Bachelet, S. J.

5° Assomption

Cet article s'adresse avant tout à des croyants persuadés que la Providence divine veille sur l'Eglise, la préserve de l'erreur doctrinale et l'assiste dans ce travail d'inventaire, de précisions, de déductions où se prépare le développement dogmatique et théologique.

Avec le lecteur étranger à notre foi, nous ne prétendons garder qu'une attitude expectante ; à ce lecteur nous n'offrirons que des solutions négatives, nous bornant à lui expliquer pourquoi, au nom même de l'histoire et de la critique, les difficultés formulées contre la tradition de l'Assomption ne nous paraissent pas irréfutables. Le catholique, au contraire, trouvera dans ces pages, nous l'espérons du moins, de quoi rassurer sa conviction, affermir sa croyance au privilège de la Sainte Vierge.

I. Objet de l'article. — L'Eglise et les fidèles croient que le corps ressuscité de la Sainte Vierge Marie jouit, par une faveur spéciale, des qualités glorieuses; que Notre-Seigneur a devancé pour sa mère l'heure de la totale récompense; en un mot, que Marie est *d'ores et déjà* dans la situation bienheureuse où seront les élus *après* le Jugement général.

C'est de cela, de cela seulement qu'il va être question. Nous n'avons pas, en conséquence, à démontrer la mort de Marie, à conjecturer les circonstances de cette mort, à essayer de deviner où, quand et comment s'opéra la résurrection de la Sainte Vierge. Nous ne savons rien de ces détails, et peu importe à notre sujet (cf. *Summa Aurea*, t. XIII, table, au mot *Assomption*, col. 1083 ; Terrien, *La Mère de Dieu* t. II, p. 317... les auteurs de théologie, Pesch, Hurter, etc.).

Nous allons retracer l'histoire de la doctrine; en justifier ensuite le développement.

II. Histoire de la doctrine. — 1° *Les cinq premiers siècles*. — Négligeons les récits qui montrent un disciple de saint Pierre, Crispoldus, consacrant, l'an 58, un ancien temple de Diane à l'Assomption de Marie (*Analecta Bollandiana*, t. XIV, p. 439) et signalons, sans nous y arrêter, un passage interpolé de la traduction de la Chronique d'Eusèbe (*P. L.*, XXVII, 581 ; cf. *P. G.*, XIX, 539, 540). Si l'on admet l'interprétation de Dom Leclercq, nous aurions sur les sculptures d'un sarcophage espagnol du ɪᴠᵉ siècle le plus ancien témoignage en faveur de l'Assomption (cf. *Dict. Archéol. chrétienne*, t. I, col. 2991, avec une abondante bibliographie).

On a parfois cité aussi un passage curieux de saint Epiphane (*P. G.*, XLII, 716). Qu'y dit au juste ce docteur? Soutient-il nettement que Marie n'a pas connu la mort? Serait-il tout près de faire allusion à l'Assomption proprement dite? D'un texte plein de réticences, d'obscurs sous-entendus, on ne saurait tirer grand'chose, sinon le fécond principe énoncé déjà en passant par saint Athanase (*P. G.*, XXV, 125) et d'autres, que, par son contact avec l'incorruptible Verbe, la Vierge échappe aux lois qui régissent la chair (Livius, p. 343).

Enfin, et le témoignage est tardif, saint Jean Damascène rapporte d'après une source mal connue, l'*Histoire Euthymienne*, qu'au ᴠᵉ siècle la tradition de l'Assomption corporelle de Marie était courante à Jérusalem, et que l'évêque Juvénal en faisait le récit à Pulchérie en 451 (*P. G.*, XCVI, 748).

Tels sont les principaux documents. On peut y ajouter quelques récits, quelques traditions dont la rédaction primitive est peut-être du ɪᴠᵉ siècle. C'est peu, et c'est assez obscur.

2° *Le VIᵉ siècle*. — Au sixième siècle, deux ordres de faits apparaissent : tout d'abord l'existence d'un culte liturgique rendu à Marie, et remontant à des temps plus anciens. On honore sa *koimésis*, sa *pausatio*, son *transitus*, sa *dormitio*, son *assumptio*. Les Syriens célèbrent cette fête le 15 août; après quelques hésitations les Grecs s'en tiendront à cette date ; jusqu'au ɪxᵉ siècle l'Occident adopte le milieu de janvier ; en Syrie, l'évêque monophysite de Saroug, Jacques, compose une hymne pour la circonstance (Zingerle : *Proben Syrische Poesie aus Jacobus von Sarug*, dans *Zeitschrift für deutsche Morgenland Gesellschaft*, 1859, t. XII, p. 44 ; et Abbeloos, *De vita et scriptis sancti Iacobi, Batnarium Sarugi in Mesopotamia episcopi*, Louvain, 1867) ; et Grégoire de Tours nous raconte qu'il officia en ce jour (*P. L.*, LXXI, 713).

Autre série de faits : on colporte le récit d'un miraculeux enlèvement de Marie au ciel. Rien là qui en soi puisse surprendre des Chrétiens. La Bible ne cite-t-elle pas des cas analogues? une tradition populaire n'attribue-t-elle pas cette faveur à saint Jean, l'apôtre vierge ; et des Pères du ɪᴠᵉ siècle n'avaient-ils pas admis comme possible la présence au ciel, corps et âme, des ressuscités dont parle saint Mathieu, xxvii, 52 ? (Voir des textes dans Livius p. 346 à 348.) Pourquoi Marie n'eût-elle pas été l'objet de pareille faveur ? En tout cas, les textes grecs attribués à un certain Leucius, à l'apôtre saint Jean, à Méliton de Sardes, leurs adaptations coptes, syriaques, latines, arabes, leurs remaniements divers ne laissaient rien ignorer des circonstances où s'était accomplie l'Assomption (cf. Tischendorf, *l. c.* p. xxxv et 95 ; R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 97 ; Robinson, dans *Texts and Studies*, t. IV, 2, p. xxiv, 43 à 127 ; 207 à 220 ; voir aussi dans les Dictionnaires archéologiques et bibliques les articles : *Apocryphes*).

Ce qu'en des milieux influents on pensa de cette littérature, ou plus exactement, de certaines formes de ces traditions, nous le dirons plus loin.

Il importerait ici de savoir quels rapports existaient alors entre les deux ordres de faits signalés, la fête de la *Koimésis* et les traditions dont nous venons de parler.

En d'autres termes, qu'honorait-on ? Le simple *Natalis* de l'âme de Marie, ou bien l'entrée de son corps dans la gloire ? Ni Jacques de Saroug, ni Grégoire de Tours qui, personnellement, croyait au privilège (cf. *P. L.*, LXXI, 708, 713 ; et Duchesne, *Origines*[4]... p. 278) ne nous renseignent clairement ; certains passages postérieurs de saint Modeste (*P. G.*, LXXXVI 2, 3287, ou de saint André de Crète, *P. G.*, XCVII, 1072) invitent à une réserve extrême, et je crois sage de ne rien conclure. Il est juste pourtant de se rappeler que souvent les formules liturgiques sont en retard sur la croyance, et que même, alors qu'un culte officiel est explicitement admis, les prières, les oraisons ne le disent pas explicitement. Le cas est évident pour les offices de l'Immaculée Conception aux xɪᴠᵉ-xᴠᵉ siècles.

3° *A partir du VIIe siècle.* — Brusquement, les voiles se déchirent: au VIIe siècle l'on voit qu'en Orient l'Assomption reçoit un culte liturgique explicite et que les prédicateurs parlent avec clarté.

C'est saint Modeste (✝ 634), dans un discours lyrique, où se mêlent théologie et souvenirs légendaires (*P. G.*, LXXXVI, 2, 3277-3312 : on remarquera que Giacomelli ne garantit pas son authenticité) ; saint André de Crète qui énonce les convenances du privilège, sa place dans le plan providentiel (*P. G.*, XCVII, 1045 à 1110); saint Germain (*P. G.*, XCVIII, 340-372); saint Damascène (*P. G.*, XCVI, 699 à 762 et 1363); Joseph l'Hymnographe (*P. G.*, CV, 999-1004); saint Théodore de Stoudion (*P. G.*, IC, 719-730).

En Occident l'adhésion est plus timide et l'attitude plus flottante. Je ne sache pas qu'on ait nié le privilège de Marie ou qu'il y ait eu *contre* lui un mouvement théologique, mais certains n'osent se prononcer. Le vénérable Bède, sans rien dire sur le fond, malmène les histoires qui rapportent le *transitus* (*P. L.*, XCII, 1014; il faut remarquer que l'homélie, *P. L.*, XCIV, 422, 423 n'est pas authentique).

Même note dans l'*Itinéraire de saint Willibald*, (cf. Livius, p. 376); chez le pseudo-Ildephonse (*P. L.*, XCVI, 239, 266, 271); dans un capitulaire de Charlemagne (*P. L.*, XCVII, 533, cf. Sinding, p. 107, note 94). Les martyrologes d'Adon et d'Usuard préfèrent ignorer ce qu'il advint du saint corps de Marie, imitant en cela, disent-ils, l'Eglise qui sagement refuse de se compromettre en compagnie d'apocryphes (*P. L.*, CXXIII, 202; — CXXIV, 365). Réserve hautaine à la fois et timide, et qui souvent a l'air de s'excuser.

Elle se prétendait autorisée du nom de saint Jérome. Depuis le milieu du VIIIe siècle, circulait une lettre qu'on disait écrite par lui à Eustochium; et cette lettre — Dom G. Morin la croit d'Ambroise Autpert (*Etudes, textes et découvertes*, p. 23) — accentua chez plus d'un esprit et pour longtemps encore les timidités dont nous parlons.

Il faut bien vite le dire, ce document n'impressionnait pas tout le monde. Ou bien on l'ignorait, ou bien on passait outre. Des papes du VIIIe ou du IXe siècle ont fait représenter l'Assomption corporelle de Marie, sur des tissus destinés à l'ornementation des églises (Duchesne, *Lib. Pont.*, t. I, p. 500 ; t. II, p. 14, p. 61) ou sur des fresques d'églises (cf. *Dict. archéolog.*, t. I. col. 2985 et 2988). Du temps du pape Sergius (687-707), l'Eglise romaine chantait l'oraison *Veneranda*, où très nettement, quoi qu'en dise Launoy, il est question de la glorification de Marie dans son corps (*P. L.*, LXXVIII, 133).

Au VIIe siècle encore, les liturgies gallicanes priaient Dieu de sauver des enfers les âmes des défunts, comme il avait délivré le corps de Marie des étreintes de la mort (*P. L.*, LXXII, 245-246).

De cette époque enfin daterait un sermon très célèbre, attribué longtemps à saint Augustin et qui constitue une véritable somme de l'Assomption (*P. L.*, XL, 1141).

C'est donc entre le VIIe et le IXe siècle que la liturgie, la théologie, la prédication de l'Assomption se développent d'une manière notable. Si maintenant nous nous demandons sur quels arguments les partisans de la croyance ont édifié leur thèse, nous pouvons arriver aux constatations suivantes. Plusieurs textes scripturaires sont mis à contribution. Tels surtout *Cant.*, II, 10; VI, 3 (saint Damascène, *P. G.*, XCVI, 716, 736 ou XCVII, 1100); *Psalm.* XV, 10; XLIV, 10 (cf. *P. G.*, LXXXVI, 2, 3289; XCVII, 1096); *Psalm.* CXXXI, 8 (*P. G.*, LXXXVI, 3288; XCVI, 723). (Cf. : Naegel, p. 32.) Mais il y aurait, je crois, erreur à y voir beaucoup plus que de pieuses accommodations, le contexte le montre assez (Terrien, p. 361). Le R. P. Dom Renaudin me semble donc forcer les choses quand il trouve là l'équivalent d'une interprétation doctrinale (*Assomption*, p. 153, 154).

L'argument traditionnel, si du moins on entend par là une accumulation de textes, est à peu près nul. Saint Modeste s'en plaint (*P. G.*, LXXXVI, 2, 3280), mais — la remarque est de Lucius — tous « ces auteurs considèrent le fait (de l'Assomption) comme partie intégrante de la tradition générale qui remonte dans l'Eglise aux temps les plus anciens » (cité par Vacandard, p. 112). Ce que ces théologiens, ces prédicateurs développent le plus, c'est l'argument de convenance; ils indiquent que l'Assomption se déduit des idées que fournit sur Marie la révélation même : c'est un privilège qui va de soi, parce que Marie étant Mère de Dieu, sanctifiée par son contact (on reconnaît les idées de saint Epiphane et de saint Athanase), il était impossible que son corps restât la proie du tombeau (cf. *P. L.*, LXXII, 245, 246; *P. G.*, LXXXVI, 3824, 3287, 3288, 3293; *P. G.*, XCII, 345, 348, 357, 361; — *P. G.*, XCVI, 704, 712, 716, 725, 728, 741; *P. G.*, XCVII, 1056, 1082, 1068, 1084; *P. G.*, IC, 720; — *P. L.*, XL, 1141; *P. L.*, LXXVIII, 133. LXXII, 245). S. Damascène tire sa croyance d'un parallèle déjà classique entre le Fils et la Mère (*P. G.*, XCVI, 741); l'Assomption corporelle est postulée par la sainteté virginale de Marie (saint Germain, *P. G.*, LXXVIII, 346, 729; saint André de Crète, *P. G.*, XCVII, 1004; saint Damascène (*P. G.*, XCVI, 710, 716, 728, 729); saint Théodore (*P. G.*, IC, 721).

On fait valoir enfin la charité réciproque du Fils et de la Mère, leur union dans la vie et l'éternité, la plénitude de leur commune victoire sur l'enfer (saint Damascène, *P. G.*, XCVI, 704, 728; saint André de Crète, *P. G.*, t. XCVII, 1079; Greg. Tur., *P. L.*, LXXI, 708); la Providence toute privilégiée à l'égard de Marie (*P. G.*, XCVII, 1080, 1081).

Ainsi, arguments de convenance, argument traditionnel et d'autorité, comparaisons scripturaires, voilà qui relève la question fort au-dessus des historiettes du *transitus* et des récits populaires. Ces récits, nos auteurs ne les ignorent certes pas, ils s'en servent même ; mais ils n'y voient que des accessoires : leur raison de croire est ailleurs.

4° *Depuis le IXe siècle.* — Nous pouvons, à dater de cette époque jusque vers le XIIIe siècle, distinguer trois courants d'opinions. Quelques sermonnaires se perdent en généralités et ne posent pas la question du privilège. Souvent ce peut être timidité défiante, mais on aurait tort de conclure toujours en ce sens : on s'exposerait à être démenti par un inédit ou par une étude plus approfondie de leur texte. Dans ce groupe mal défini, je mettrais Raban Maur (*P. L.*, CX, 55, 433, 435), Alcuin (*Mon. Germ.*, *Poetae*, I, p. 84); Walafrid Strabon (*P. L.*, CXIV, 1084), Raoul Ardent (*P. L.*, CLV, 1421); Geoffroi d'Admont (*P. L.*, CLXXIV, 974), Bruno de Segni (*P. L.*, CLXV, 390 et 839), Eadmer (*P. L.*, CLIX, 572); Comestor dans les sermons imprimés (*P. L.*, CXCVIII, 1784), dont il faut rapprocher l'inédit, *Bibl. Nat.* 14.590 fol. 25^r où l'auteur se réserve formellement. J'ajoute Maurice de Sully (Ms. *Mazarine*, 999, fol. 33), Chrétien de Chartres (Ms. *Bibl. Nat.*, 12.413, fol. 120, 122, 124. J'y lis cette phrase : « Ascendit ad Filium, sed non nisi per Filium », où l'écrivain montre bien clairement le rôle de Jésus, et laisse deviner peut-être qu'il s'agit d'assomption corporelle). Robert Pullus (*P. L.*, CLXXXVI, 830) n'est pas un adversaire comme l'a dit Launoy; il ne s'occupe pas de la question (cf. *ib.*, la note de D. Mathoud, col. 1061).

Chez d'autres, la réserve est formelle, avec plus ou moins d'inclination à en sortir en faveur de Marie. Je cite ODILON DE CLUNY, qui renvoie aux Apôtres la solution du problème et admet que la fête de l'Assomption apporte aux damnés un jour annuel de répit (*P. L.*, CXLII, 1027), GUIBERT DE NOGENT (*P. L.*, CLVI, 623 et 1026); ALAIN DE LILLE (*P. L.*, CCXI, 64; il y aurait lieu aussi de voir son sermon inédit, *Bibl. Nat.*, N. acq. lat. 335 fol. 115v); ATTON DE VERCEIL (*P. L.*, CXXXIV, 856, 857); YVE DE CHARTRES (*P. L.*, CLXXXI, 266); ARNAULD DE BONNEVAL (*P. L.*, CLXXXIX, 1733).

Voici enfin ceux qui défendent nettement l'Assomption corporelle : ce sont des sermonnaires, des théologiens ou des ascètes comme l'auteur de l'Oratio : *Virgo serenissima, Dei Genitrix* (*P. L.*, CLVIII, 966); saint PIERRE DAMIEN, dans un sermon très remarquable où il distingue fort bien les privilèges de Marie des droits de Jésus (*P. L.*, CXLIV, 717); HILDEBERT DE LAVARDIN ou plutôt l'auteur véritable du sermon publié par Beaugendre (*P. L.*, CLXXI, 628, 630); ABÉLARD, très affirmatif, estimant que la connaissance de ce privilège de Marie nous vient d'une révélation divine et postérieure à la mort des Apôtres (*P. L.*, CLXXVIII, 539, 540); l'abbé ABSALON (*P. L.*, CCXI, 255); AMÉDÉE DE LAUSANNE (*P. L.*, CLXXXVIII, 1342); PIERRE DE BLOIS (CCVII, 661, 662); GEOFFROI DE SAINT-VICTOR (Ms. *Maz.* 1002, fol. 102r), HUGUES DE SAINT-VICTOR (*P. L.*, CLXXVII, 808); JEAN BELETH, très soucieux de séparer le fait de l'Assomption d'avec les apports d'Elisabeth de Schonau (*P. L.*, CCII, 148); PIERRE DE CELLES (*P. L.*, CCII, 848, 849, 850); le farouche GAUTHIER DE SAINT-VICTOR, aussi bien dans son traité des Quatre Labyrinthes (*P. L.*, CLXXXVI, 1062) que dans son sermon inédit (Ms. *Bibl. Nat.*, 14590, fol. 47r); PIERRE DE POITIERS (*P. L.*, CCXI, 1207); SICARD DE CRÉMONE mêle malheureusement à la doctrine des récits légendaires (*P. L.*, CCXIII, 420).

Que dirons-nous de saint BERNARD ? A s'en tenir au texte de ses homélies et de sa fâcheuse lettre CLXXIV, on n'obtient que de vagues généralités. Certaines phrases pourtant n'ont la plénitude de leur sens que dans l'hypothèse d'une Assomption corporelle (*P. L.*, CLXXXIII, 415 et suiv. et CLXXXII, 333).

La position des maîtres du XIIIe siècle est bien nette. Que l'on consulte GUILLAUME D'AUVERGNE, ou mieux le dominicain PERALDI (*Opera*, t. II, p. 448); RICHARD DE MIDDLETON (in IV, *Sent.*, 43, art. 4); ALBERT LE GRAND (*Opera*, éd. Lugd., 1651, t. XX, p. 87).

Saint THOMAS n'a jamais traité la question *ex professo;* mais chaque fois qu'il y fait allusion, c'est pour déclarer cette opinion recevable (v. g. *Summa*, III, q. 27, art. 1; q. 83, art. 5,8; *Supplem.*, 77, 1, art. 1).

Il est désormais superflu de citer des textes; l'Assomption est généralement admise. Les preuves théologiques ne varient guère ; toujours mêmes arguments de convenance, toujours aussi mêmes comparaisons bibliques (cf. : NAEGEL, p. 68 à 72).

Arrêtons-nous plutôt sur le degré d'adhésion que réclament les docteurs pour l'Assomption, sur la note théologique qu'ils sont conduits à lui appliquer. Déclarée admissible, croyable par HUGUES DE SAINT-VICTOR et saint THOMAS, elle est, du temps de GERSON, la croyance « unanime » des fidèles (*Opera*, éd. 1702, t. III, col. 1330). Ainsi parle saint VINCENT FERRIER. TOSTAT († 1455) admet que cette croyance est une opinion libre, il affirme pourtant qu'un bon catholique doit être enclin à l'accepter (*Opera*, éd. Venise, 1615, p. 140); c'est la position de CLICHTOVE au début du XVIe siècle (*Sermo* II, *de Assumptione*); de saint ANTONIN (*Summa*, Pars IV, Lit. 15. cap. 4 § 5; (cf. RENAUDIN, p. 92).

L'Université de Paris a censuré en 1497 le dominicain MORCELLE, qui déclarait loisible à tout venant de nier l'Assomption, sous prétexte que ce n'est point un dogme défini (GAUDIN : *Assumptio vindicata*, Paris, 1670, appendice, p. 7 et 10).

Au XVIe siècle, MELCHIOR CANO taxe d'impertinence et de témérité quiconque refuserait de se ranger à la commune croyance (*De locis theologicis*, lib. XII, cap. X); CATHARINI alla plus loin et prononça le mot d'hérésie. SUAREZ l'en blâme et se rattache à l'opinion de CANO (In IIIam *Partem.*, q. 33, art. 4, disp. XXI, sect. 2). C'est aussi la position des docteurs depuis le XVIe siècle (cf. RENAUDIN p. 93) et des auteurs de manuels (cf. PESCH, t. IV, p. 298; HURTER, Thesis CLXVI, t. II, p. 521, n° 664; TANQUEREY, *Theolog. Dogmat.*, t. I, p. 612; JANSSENS, *Summa theologiae*, t. V, p. 944; on trouvera dans ces auteurs de nombreuses références). Nier l'Assomption de Marie paraîtrait grave témérité doctrinale.

Et maintenant, une déclaration infaillible rangera-t-elle cette croyance universelle parmi les vérités révélées ? C'est ce qu'un bon nombre espère. Dès 1870, l'évêque de Jaen avait proposé au concile du Vatican une définition en ce sens. Il demandait même que l'on procédât par acclamation. On écarta ces termes, mais d'autres postulata motivés furent présentés au Concile, qui se sépara sans avoir pu les examiner (cf. RENAUDIN, l. c. p. 219, app. I).

Depuis lors, des revues comme *Il Rosario e la nuova Pompei* et la toute jeune *Assunta* de Côme (1916), des congrès, ceux de Turin et de Lyon, servent d'organes aux respectueuses aspirations de plusieurs. M. CHATAIN de Vienne, M. le chanoine CROSTA de Côme, le R. P. Dom RENAUDIN, O. S. B., Mgr VACCARI, d'autres encore, travaillent à mettre en lumière certains points de vue théologiques ou historiques qui pourraient préparer le jugement de l'Eglise. Fait plus imposant encore, puisqu'il sanctionne, en une certaine mesure au moins, les actes des fidèles, on continue, depuis le Concile du Vatican, à enregistrer nombre de suppliques épiscopales sollicitant la définition (cf. RENAUDIN, *La doctrine de l'Assomption*, p. 163-205).

Nous n'avons pas à conjecturer l'avenir de ce mouvement. Il nous suffira d'avoir montré dans ce qui précède les immenses progrès acquis et l'aboutissement possible d'une croyance, à ses origines si humble et parfois si combattue.

Reste à savoir si toute cette fortune fut légitime; de là notre seconde partie.

III. CONCLUSIONS APOLOGÉTIQUES. — Les difficultés historiques contre l'Assomption peuvent se réduire à ceci : cette tradition est mal attestée, tard venue, mal patronnée; elle sort de milieux assez troubles, peut-être même païens. Seuls la crédulité et le mysticisme voudraient l'imposer à l'Eglise et n'y ont que trop réussi déjà. A cette objection, on peut apporter une double série de réponses, ressortant des faits exposés.

1° *Une série de réponses strictement historiques.* — En laissant de côté toute considération théologique, on doit constater :

A. *Que ni la fête, ni la croyance n'ont d'origines païennes.* — Nous signalons ici même le danger de ces théories trompeuses, vieilles d'ailleurs de deux à trois cents ans (cf. une bibliographie, *Revue pratique d'Apologétique*, 1906, p. 210), mais passées chez certains à l'état d'idée fixe (cf. ici, col. 319 sqq.) : on veut expliquer le culte chrétien, la doctrine chrétienne par des infiltrations païennes, des survivances

païennes : la tradition de l'Assomption n'est qu'un reste de la légende de Déméter (HARRIS), d'Artémis (FRAZER) (cf. *Month*, 1906, II, p. 205).

Pourquoi chercher des divinités grecques? Il serait sans doute trop simple, trop obvie, moins précieux de se dire que les chrétiens dévots à Marie n'ont pas pu supposer la Vierge en retard sur saint Jean ou Enoch (cf. *P. L.*, LXXIV, 1124; *P. G.*, XCVII, 1081), que si Dieu a enlevé au ciel ces saints personnages, il a pu *a fortiori* en faire autant pour sa mère, il a dû traiter sa mère comme lui-même. Dira-t-on aussi que saint Luc (*Act.*, I, 9) s'est souvenu de Déméter? Et voilà — abstraction faite de savoir si les dévots chrétiens avaient tort ou raison — qui satisfait plus l'esprit que des hypothèses contournées et parfois contradictoires. Aussi dégagé que quiconque de préoccupations dogmatiques, LUCIUS l'a bien compris, il a laissé de côté les dieux grecs, il a bien fait et l'on serait sage d'imiter sa réserve.

B. *Que l'origine toute populaire de la croyance ne s'impose pas au critique.* — Ceci revient à poser, sans essayer de le résoudre complètement, le délicat problème de l'influence des apocryphes sur la croyance de l'Eglise. En sont-ils la source, l'origine? Est-ce à cette littérature, médiocre presque toujours, parfois même suspecte, que remonte une doctrine en voie de s'imposer à la foi? — Oui, répondent sans hésiter la *Realencyklopädie* (t. XII, p. 230); le *Dictionary of Christian antiquities* de SMITH (t. II, p. 1142); TISCHENDORF (l. c., p. 34); RENAN, qui d'ailleurs commet à ce sujet une faute énorme de date relevée par Dom CABROL (*Revue pratique d'Apologétique*, 1906, 1907, t. III, p. 214); bien d'autres encore.

Il convient de distinguer, de préciser. Que certains prédicateurs, que des liturgistes aient emprunté aux traditions populaires, en essayant ensuite d'en coordonner les éléments, le récit de la mort de la Sainte Vierge, ou les détails de sa résurrection, fort bien, c'est un fait, mais qui demeure étranger au fond de la question (cf. RENAUDIN, *La doctrine de l'Assomption*, p. 79). Ce que l'on ne démontre pas, c'est que la croyance à la résurrection de Marie, à sa glorification anticipée, soit, elle aussi, sortie des cycles légendaires.

Quels arguments font en effet valoir les premiers partisans de l'Assomption? L'autorité des récits courants? Non, mais surtout des considérations d'ordre théologique, moral, sentimental si l'on veut : ils en appellent à la dignité de Marie, à sa virginité, à sa maternité divine, à sa victoire sur le péché. Ils admettent l'Assomption, un peu parce qu'on l'admet, mais bien plutôt parce que ce privilège s'harmonise avec l'ensemble des idées qu'ils ont de Marie : c'est un système doctrinal qui, avant tout, conditionne leur adhésion : pour eux, cette croyance n'est pas une isolée, elle rentre dans un tout cohérent, elle y trouve la place qui était faite pour elle et semblait l'attendre (voir *P. G.*, XCVIII, 357; LXXXVI, 2, 3308, où saint MODESTE critique quelques traditions; les réflexions de saint ANDRÉ DE CRÈTE, *P. G.*, XCVII, 1060; les récits courants semblent jouer chez saint DAMASCÈNE le même rôle que les histoires naïves et charmantes d'autres apocryphes chez le PSEUDO-BONAVENTURE; que l'on relise sa seconde Homélie, *P. G.*, XCVI, 721).

Forts de cette constatation, des critiques catholiques et même anglicans (v. g. MOZLEY, cité par LIVIUS, p. 365) ont pu avancer que, loin d'être la source trouble d'une croyance puérile, les apocryphes ne sont que la manifestation poétisée, enjolivée d'une croyance préexistante. Ainsi parlent LE HIR (*Etudes Bibliques*, t. II, p. 148, 185), JURGENS (l. c., p. 641 et suiv.) et à leur suite le *Dictionnaire de théologie* (t. I, col. 2135), le P. TERRIEN (l. c. p. 354-360).

On dit : C'est là une hypothèse. Peut-être; mais, hypothèse pour hypothèse, celle-ci a du moins l'avantage d'expliquer le caractère sérieux, doctrinal, que prend dès son origine la prédication de l'Assomption.

Que maintenant, et par une sorte d'action en retour, la faveur dont jouissait la légende populaire ait à quelque degré attiré l'attention des fidèles et de leurs chefs sur une croyance latente, sur ses côtés doctrinaux, ceux-là seuls s'en étonneraient qui ignorent l'extrême complexité des éléments extrinsèques qui concourent au progrès théologique; que les récits populaires, en développant la dévotion, en attisant la piété, aient servi d'excitant intellectuel, c'est possible, le cas s'est vu; mais qui ne sent que c'est là cause occasionnelle, accidentelle, et non cause essentielle, réellement productrice et efficiente; qui ne sent que c'est là force de manifestation et non de création?

Mais, insiste-t-on, d'où vient que la cinquième partie du *Décret gélasien* prohibe les livres qui répandent cette croyance? C'est là une preuve que les chefs de l'Eglise la voyaient de mauvais œil; que c'est le peuple, le peuple crédule qui a fait sa fortune et non les théologiens.

Tout d'abord, je n'apprendrai rien à personne en rappelant quelles controverses a soulevées l'authenticité d'un document qu'on a pu comparer aux « Fausses Décrétales » (cf. *Revue Biblique*, 1913, p. 602-608, un compte rendu des ouvrages de M. VON DOBSCHUETZ et de Dom CHAPMAN). De la cinquième partie surtout, on a écrit « qu'elle est un extraordinaire fouillis où les renseignements personnels de l'auteur voisinent avec des renseignements tout faits, empruntés à saint Jérôme » (article cité, *ib.*, p. 606). On constatera également que le décret gélasien ne s'est répandu que lentement; toutes considérations qui réduisent sa portée.

Enfin et surtout, que prohibe-t-il? — Deux séries de livres : tous les ouvrages de Leucius et le *Transitus* (cf. *P. L.*, LIX, 162). C'est tout, et la condamnation se tient dans le vague. Au nom du texte, on ne peut donc légitimement étendre l'anathème aux remaniements, aux retouches, aux corrections; au nom du texte, on ne peut pas dire que toutes les légendes soient visées. SINDING l'a bien compris (p. 19 et 20), et son interprétation se confirme par la solennité de la fête à Rome du temps de Sergius, par la commande de tissus d'autels faite par des papes du VIIIe siècle.

Encore bien moins, par conséquent, a-t-on le droit de lire dans le vague du Gelasianum la condamnation de la croyance à la résurrection de Marie. Le prétendre, c'est forcer le texte, c'est tenir pour démontré, prouvé, acquis, que la doctrine de l'Assomption sort des apocryphes et encore des apocryphes condamnés.

Ainsi précisées, les objections critiques perdent de leur force, elles se réduisent. Riches d'hypothèses ou d'affirmations, ou de supposés, elles se dérobent aux preuves. Je ne me flatte pas cependant de les avoir résolues complètement; — ou plutôt d'avoir dissipé les préventions qu'elles font naître; m'adressant surtout à des catholiques, je dois me placer résolument sur un terrain différent mais plus solide, employer des arguments indirects, il est vrai, mais péremptoires, passer de l'histoire à la théologie, de la discussion à l'autorité.

2° *Réponse théologique.* — Une première observation : il ne faut pas considérer l'Assomption à la manière d'un simple événement miraculeux, analogue

par exemple à une guérison, à une translation comme celle de la *Santa Casa* : miracles observables par les moyens naturels, justiciables en dernière analyse de la critique historique et scientifique ; miracles dont l'historicité vaut, ni plus ni moins, ce que valent les documents historiques qui les autorisent, miracles auxquels l'approbation ecclésiastique ne confère qu'un brevet de crédibilité humaine (cf. Encyclique *Pascendi*, ci-dessus citée, col. 22). Il y a plus que cela dans l'Assomption, et, faute de l'avoir compris ou pour ne l'avoir pas assez compris, plusieurs et d'excellents — je cite Tillemont parmi les morts — font traîner la question sur le terrain purement critique où, actuellement du moins, elle ne progressera guère (cf. *Dict. Théol. Cath.*, la querelle du XVIIe siècle, I, col. 2131). En même temps qu'un fait historique, l'Assomption est un fait théologique et doctrinal : on peut dire tout d'abord qu'elle constitue une exception à la loi générale, dogmatique et révélée, qui réserve au jugement dernier la résurrection et la glorification de la chair : elle restreint la portée de cette loi, elle y déroge, elle y porte atteinte. Ensuite, et surtout, elle fait partie de toute cette économie de privilèges, impliqués plus ou moins les uns dans les autres, et que, depuis des siècles, la théologie et l'Eglise dégagent des textes scripturaires ou de la tradition, soit par des explicitations formelles, soit par de simples conclusions logiques. Que depuis des siècles, au vu et au su de l'Eglise, on ait mis un lien entre l'Assomption et les autres privilèges de Marie, c'est évident.

Donc, théologique et dogmatique à un certain degré, dans sa nature, dans les arguments sur lesquels on l'établit, la question de l'Assomption relève de l'autorité ; c'est à une compétence dogmatique et théologique que ressortit la discussion et la solution du problème (cf. Hurter, t. II, n° 667 ; Terrien, p. 340, 390 ; Renaudin, l. c., p. 50, 74).

Ceci posé et admis, nous pouvons raisonner comme il suit : l'Eglise ne saurait se tromper lorsqu'elle tient pour vrai un fait d'ordre théologique et doctrinal. Or elle tient l'Assomption pour vraie. Il s'ensuit que l'Eglise dans le cas ne saurait se tromper.

La majeure de ce raisonnement est hors de doute pour tout catholique ; elle constitue une sorte de principe premier (Bainvel, *De Magisterio vivo*, p. 60) ; toute la première partie de ce travail fournit la preuve de la mineure : du VIIIe au XXe siècle, l'Eglise se persuade de plus en plus du privilège de Marie ; elle en autorise officiellement la croyance dans la liturgie, la prédication, l'enseignement. Ses docteurs en arrivent sans qu'elle proteste à faire de l'adhésion à ce fait une question de conscience ; — l'Eglise laisse dire, laisse affirmer qu'il y a une liaison, plus ou moins étroite, c'est vrai, mais réelle, entre l'Assomption et la maternité divine, la virginité de Marie ; elle laisse dire même que cette liaison pourrait être essentielle, elle laisse prendre corps à cet instinct qui exige pour Marie le privilège comme un dû. Elle est donc solidaire de l'enseignement ordinaire de ses liturgistes, de ses prédicateurs, elle le fait sien, elle y consent et donc en l'approuvant, même par son silence, elle l'authentique et en cela elle ne peut errer.

Donc, en s'inclinant, le fidèle agit raisonnablement : il fait un acte de foi pratique à l'infaillibilité du magistère ordinaire ; il fait acte de bon sens surnaturel ; il reconnaît qu'une vérité unique peut nous venir de deux sources ; et que, l'une se tarissant, il est prudent de puiser à plus limpide et plus abondante.

La critique a pu nous découvrir le pays, nous y engager, nous y préserver de quelques faux pas : elle a été impuissante à faire beaucoup plus ; peut-être même n'a-t-elle pas suffi à surmonter des obstacles qui, de loin et dans un certain mirage, paraissent formidables. Devant eux, hésite le savant incrédule ; le catholique, fort de sa foi en l'Eglise qui lui tient la main, les franchit à coup sûr et comme en se jouant.

Le catholique, le croyant ne doute pas, ne peut douter de la vérité de l'Assomption ; il la croit parce que c'est la croyance évidente de l'Eglise, de l'Eglise infaillible, c'est entendu ; mais que penser du problème que le dernier demi-siècle vient de poser ? L'Eglise croit-elle à l'Assomption par une simple déduction logique, un instinct divinateur, ou bien cette croyance lui vient-elle d'une révélation divine, fait-elle partie du dépôt révélé, clos à la mort des Apôtres ? En un mot, l'Assomption est-elle destinée à rester objet de croyance ecclésiastique, ou bien pourrait-elle quelque jour être déclarée objet de foi divine ?

Quelle attitude intellectuelle et pratique garder devant cette question ? Aucune décision de l'Eglise n'étant intervenue, la liberté reste entière : il est en soi loisible à chacun, pourvu que par avance sa soumission à l'autorité soit acquise, de croire ou de ne pas croire à la probabilité d'une définition dogmatique, ou même de rejeter provisoirement la définibilité de l'Assomption. Et aux nombreux esprits qui sont persuadés de cette définibilité, la plus complète latitude est laissée sur le choix du moyen le plus propre à assurer ce résultat. Les uns, comme le R. P. Dom Renaudin, estimeront que les Apôtres, témoins de l'Assomption, ont fait, sur l'ordre de Dieu, de cette vérité l'objet de leur prédication, que la parole des Apôtres s'est transmise par tradition orale, jusqu'au moment où elle a pris corps dans des documents écrits ; que seule une tradition divino-apostolique peut expliquer la croyance de l'Eglise, et qu'il suffit au magistère de constater la croyance actuelle pour conclure à cette tradition apostolique et divine. Les autres, s'inspirant des *Postulata* du Vatican, préfèrent, comme le suggérait le P. de la Broise (*Etudes*, juin 1902, t. XCI, p. 605) et le P. Terrien (t. II, p. 343), s'efforcer d'établir que « la révélation divine nous donne de la Sainte Vierge une idée qui comprend nécessairement la résurrection anticipée de son corps ». Nous avons vu que, depuis le VIIIe siècle, les théologiens tirent l'Assomption de la notion même de la Vierge mère : il s'agirait de prouver que ce n'est pas simple conclusion logique, mais explicitation formelle ; qu'il suffit de lever un voile. Les deux écoles arrivent au même but, mais par des voies différentes ; les uns recherchent jusqu'aux Apôtres la tradition explicite ; les autres montrent l'Assomption contenue implicitement mais formellement dans la totale victoire du groupe rédempteur Jésus et Marie sur le péché et sur la mort (Voir les principes dans Bainvel, *De Magisterio*, p. 60, 61).

Ainsi, liberté intellectuelle sur le fond de la question, liberté intellectuelle sur le mode de travail. Dans la pratique, s'il ne faut pas que l'enthousiasme du but estimé tout proche, l'ardeur de la piété fassent tort à la prudence ou à la charité, il importe peut-être plus encore d'éviter cette mentalité chagrine, étroite, qui semble redouter comme une chaîne tout acte du magistère ; ce pessimisme qui pressent ou croit pressentir en toute définition un obstacle à de futures conversions. On doit avoir confiance aux promesses de Notre-Seigneur, assistant l'Eglise et la guidant non seulement à travers le dédale des opinions, mais dans le choix de l'heure opportune.

Bibliographie : — Se reporter à celle qui a été donnée au cours de l'article Marie. Y ajouter : Bellamy, *Histoire de la théologie catholique au XIXe siècle;* Paris, 1902. — Gaudinus : *Assumptio corporea B. V. vindicata*, Paris. 1670. — Hurter : *Theologiae dogmaticae compendium*, Oeniponte 1891, t. II, n° 664 et suivant; — Jannucci : *De Dei parentis Assumptione*, Taurini, 1884; — Pesch : *Praelectiones théologiae*, Fribourg, 1896, t. IV, p. 298; — Jurgens, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck, 1880; — Naegel : *L'Assomption, ses harmonies dogmatiques*, Lyon, 1903; — Dom Renaudin : *L'Assomption de la Sainte Vierge* (Exposé et Histoire, dans la collection « *Science et Religion* », n° 444); du même : *La Doctrine de l'Assomption de la T. Sainte Vierge, sa définibilité*, Paris, 1913; — Sinding : *Mariae Tod und Himmelfahrt*, Christiania, 1903; — Tischendorf : *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866.

A. Noyon, S. J.

6° Intercession universelle

Tout n'est pas dit de Marie quand on l'a étudiée comme mère de Dieu. Il faut encore l'étudier dans sa maternité spirituelle, comme mère des hommes, comme mère de grâce. Ces deux maternités sont, en elle, inséparables. Que la seconde soit toute dépendante de la première, la chose est évidente. Mais de la première elle-même on ne peut traiter à fond sans déjà parler de la seconde. Cependant celle-ci, comme celle-là, demande une étude à part; car il s'y rattache plus d'une question délicate, dont l'apologiste, non plus que le théologien, ne saurait se désintéresser. Le culte que nous rendons à Marie ne s'explique et ne se justifie pleinement que si la mère de Jésus est aussi notre mère, mère de grâce et médiatrice des dons qui nous viennent de Jésus. Aussi le P. Terrien, dans son grand ouvrage sur la Sainte Vierge, après avoir consacré deux volumes à Marie comme Mère de Dieu, n'a pas cru que ce fût trop de lui en consacrer deux autres comme mère des hommes. L'apologiste n'a pas à entrer dans maints détails qui ne seraient que de théologie ou de dévotion; mais il doit exposer de son mieux une doctrine sans laquelle on ne comprendrait qu'imparfaitement le culte de Marie, tel qu'il se pratique dans l'Eglise. Ainsi a fait Newman, dans son admirable lettre à Pusey, pour ruiner par la base les objections de son ami anglican contre la dévotion des catholiques envers la sainte Vierge; ainsi essayerons-nous de faire ici en étudiant la maternité spirituelle de Marie et la principale prérogative de cette maternité, la part de la sainte Vierge dans l'économie providentielle de la grâce.

I. *Importance de la question : pour la théologie mariale, pour mieux comprendre l'économie du christianisme, pour la dévotion à Marie, pour expliquer et justifier le culte que nous lui rendons.* — Les dévots de Marie aimaient jadis à comparer entre eux les privilèges et les prérogatives de Marie, pour savoir lequel lui était le plus glorieux ou devait lui être le plus cher. Procédé un peu naïf peut-être, mais qui avait l'avantage, entre autres, d'aider à creuser les idées et à les retourner sous toutes les faces. Ici la question n'est pas si tel autre privilège, si l'Assomption par exemple, est ou n'est pas plus glorieux à Marie, que sa maternité spirituelle. En elle, tout se tient, tout se commande, tout concourt à former un temple magnifique dont la clef de voûte est la maternité divine. Ni les privilèges personnels ne sont complètement distincts l'un de l'autre, ni la distinction n'est possible de privilèges qui regarderaient directement Marie et d'autres qui regarderaient directement les hommes. Marie est tout ce qu'elle est et pour elle et pour nous, comme elle est tout ce qu'elle est pour Jésus et pour Dieu. Son privilège le plus intime, l'Immaculée Conception, n'est pas seulement en rapport étroit avec sa maternité divine, il touche de très près à sa dignité de Mère des hommes, de première des rachetés, de Reine de l'humanité régénérée. Son Assomption glorieuse semble exigée en quelque sorte par ses titres de Reine du ciel à côté du roi Jésus, de Médiatrice universelle à côté du Médiateur divin, d'inséparable associée du grand Vainqueur de la mort et de l'enfer. Mais sans essayer des distinctions impossibles ni des comparaisons trop artificielles, il est permis d'indiquer de quelle portée est pour Marie et pour son culte le titre de mère des hommes et de trésorière universelle des grâces divines.

Si rien autant que sa maternité divine ne la met en rapport étroit avec Dieu, aussi près de lui qu'une créature peut l'être du Créateur, rien autant que sa maternité spirituelle ne la met en rapport étroit avec le monde des rachetés, aussi près de chaque homme en particulier que la mère l'est de son enfant. Jésus, comme unique Médiateur entre Dieu et nous, n'a pas seulement une causalité lointaine sur notre sanctification et notre salut. Il est de toute notre vie spirituelle : pas un acte surnaturel où il n'ait sa place, pas une grâce ni un accroissement de grâce qui ne passe par lui. Et de là vient que nous le mêlons à toutes nos prières, que tout notre culte se rapporte à lui; de même que nous ne pouvons rien sans lui, nous ne voulons, ni ne demandons, ni n'essayons rien dans l'ordre surnaturel qu'avec lui et par lui. Nous pouvons n'y pas penser explicitement ou ne pas le dire en termes exprès. Mais nous savons bien que Jésus est partout dans notre vie spirituelle, et c'est là le présupposé de toutes nos prières et de tous nos efforts. Si Marie est inséparable de Jésus, si elle intervient, au-dessous de lui, mais avec lui, dans chacune des grâces qui nous viennent et par là dans chacune de nos œuvres surnaturelles, notre dévotion en prendra un caractère particulier, notre recours sera d'un genre à part, et là même où nous ne la mêlerons pas explicitement dans notre prière et dans notre vie surnaturelle, notre prière et notre vie surnaturelle seront comme imprégnées de son intervention. Et qui dira tout ce que donne au christianisme d'attrait, de charme, de puissance, ce parfum de Marie partout présente, cette continuelle influence de la mère ?

Il y a plus. C'est tout le mystère de l'Incarnation, c'est toute l'économie du salut qui s'en ressent. Pour nous, en effet, ce n'est pas tout à fait la même chose d'être sauvés par Jésus tout seul, ou de l'être par Jésus ayant toujours et partout Marie à ses côtés comme sa mère et comme la nôtre; de même que ce n'est pas tout à fait la même chose d'avoir été perdus par Adam tout seul ou par Adam et par Ève.

C'est assez pour montrer à qui sait voir la grande portée spéculative et pratique de la question présente. Elle est capitale pour la théologie mariale et pour le culte de Marie; elle touche au fond même du christianisme. Il vaut donc la peine qu'on s'en occupe. Si elle est, avant tout, affaire de théologie et de piété, l'apologiste lui-même ne peut s'en désintéresser, puisque, comme nous le disions en commençant, la dévotion du catholique envers Marie et le culte qu'il lui rend ne se comprennent bien qu'à la lumière de cette grande vérité.

II. *Etat présent de la question. Que Marie soit notre mère, c'est chose acquise; que Marie intervienne dans la distribution de toutes les grâces et comment*

il faut expliquer cette intervention, ce sont des doctrines où tout n'est pas encore élucidé. — Où en est exactement la question ? Il faut distinguer entre la maternité spirituelle et l'intervention dans la distribution de toutes les grâces. La maternité spirituelle est depuis longtemps dans l'enseignement de l'Eglise. Non pas qu'elle ait jamais été l'objet d'aucune définition dogmatique, mais il suffit, pour s'en rendre compte, de lire un livre sur Marie, d'entendre parler les prédicateurs, d'interroger la conscience des fidèles, d'écouter la liturgie. Celui-là ferait scandale qui s'aviserait de nier que Marie est notre mère. Mais la question de l'universelle intervention dans la distribution des grâces n'est peut-être pas aussi avancée, du moins dans le monde théologique.

Pour la piété chrétienne, en effet, elle n'est pas douteuse. « Tout par Marie » est, depuis saint Bernard, comme un axiome sans cesse répété par les prédicateurs, affirmé dans les livres de dévotion, tenu par les fidèles comme une vérité reçue. Ils sont étonnés — je parle des fidèles instruits et pieux — quand on leur dit que cette idée n'est pas encore dans l'enseignement officiel de l'Eglise; ils sont presque scandalisés d'apprendre que certains théologiens n'osent la donner comme absolument certaine.

La question théologique n'avait peut-être pas été examinée jusqu'à ces derniers temps avec toute l'ampleur et la précision qu'elle demande. De bons et solides travaux ont été faits au cours du dix-neuvième siècle, où elle est étudiée de plus près. On ne saurait essayer ici d'en donner même une idée sommaire. Aussi bien la trouvera-t-on dans les travaux du P. de la Broise dont il va être question. Nommons seulement, après le bienheureux Grignion de Montfort et saint Alphonse de Liguori au dix-huitième siècle, Faber, Petitalot, Jeanjacquot et Mgr Pie au dix-neuvième, parmi ceux qui ont le plus travaillé à répandre ou à éclaircir cette doctrine. Le P. Jeanjacquot, notamment, publiait un volume (*Simples explications sur la coopération de la très sainte Vierge à l'œuvre de la Rédemption*, Paris, 1868), qui a fait faire un pas à la question théologique, et dont se sont beaucoup servis les prédicateurs qui ont pris à cœur d'expliquer aux fidèles les fondements solides de la dévotion à Marie.

En mai 1896, le P. de la Broise, dans un article des *Etudes*, abordait plus directement encore la question de la coopération de Marie à la distribution de toutes les grâces. Il se demandait ce qu'on veut dire au juste « quand on répète que toutes les grâces nous viennent par la sainte Vierge », s'il y a là « une pieuse exagération ou une vérité solidement appuyée sur les principes de la foi ». « Répondre à ces questions, ajoutait-il, serait peut-être rendre service; ce serait remplacer, dans un certain nombre d'esprits, des idées vagues par des idées claires. » (*Etudes*, t. LXVIII, p. 5.) Il y répondait avec cette netteté dans la profondeur qui est le fruit de l'analyse patiente et de la méditation soutenue. « Il faut conclure », disait-il, après avoir cité, entre autres autorités solides et nombreuses, de graves paroles de Benoît XIV et de Léon XIII (dans un autre article, il y a joint Pie IX), « que l'opinion dont il s'agit ici est tout autre chose qu'une pieuse exagération ; c'est une doctrine très conforme à la meilleure théologie, appuyée sur les plus graves autorités, et généralement reçue dans l'Eglise. » (*Etudes, loco citato*, p. 27). Il finissait ainsi :

« Ces raisons traditionnelles, prises du témoignage des Pères et de la pratique de l'Eglise, paraissent assez graves à plusieurs théologiens pour soutenir que l'intervention de la sainte Vierge dans chacune des grâces n'est pas seulement une vérité, mais encore une vérité relevant du domaine de la foi proprement dite. Suivant eux, cette thèse serait contenue, au moins implicitement, dans ce que Dieu nous a révélé du rôle de Marie, et quelque jour, lorsqu'elle aura été mieux étudiée et mise en lumière, elle pourrait être l'objet d'une définition dogmatique. Le temps et l'étude des maîtres et des fidèles, qui éclairent sans cesse davantage tous les articles du symbole, montreront si cette pieuse espérance est excessive. Sans prétendre donner, comme on dit en théologie, la note exacte de la thèse, qu'il suffise d'en avoir exposé le sens et brièvement indiqué les très solides fondements. » (p. 30-71) Quatre ans plus tard, il prend plus résolument parti. Dans un beau travail sur *la Sainte Vierge au dix-neuvième siècle*, il disait : « La vérité reconnue est toujours féconde. Le privilège de l'Immaculée Conception, en particulier, tient aux autres gloires de Marie... La définition de 1854, en donnant la certitude de foi à l'un des principaux points de départ du raisonnement théologique (Marie « détachée de la masse des vaincus et aussi rapprochée que possible du Christ vainqueur »), assure et facilite le progrès... Elle met Marie à sa vraie place... Son rôle de mère du Verbe incarné et sauveur l'établit dans un ordre à part et lui donne de toutes spéciales relations et avec Dieu et avec les hommes. Plus on concevra clairement l'étroite union du Fils et de la Mère, et plus apparaîtra, comme découlant de cette union et comme une des fonctions de cette maternité, l'intervention universelle de Marie dans la distribution de la grâce. Voir distinctement ce qui d'abord était compris dans une vue confuse et générale, c'est en quoi consiste précisément le développement du dogme.

« Or, l'universelle médiation de la sainte Vierge dans l'ordre de la grâce se dégage de plus en plus comme une vérité distincte... Apparaîtra-t-elle bientôt assez évidemment contenue dans l'idée traditionnelle de la Mère de Dieu et des hommes, pour permettre de porter à ce sujet une décision dogmatique ? Beaucoup l'espèrent, et parmi les points de doctrine relatifs à la sainte Vierge, sa médiation universelle paraît être (avec l'Assomption) l'un des plus prochainement définissables. » (*Etudes*, 1900, t. LXXXIII, p. 302.)

Quand le P. de la Broise écrivait cette page, on voyait déjà poindre à l'horizon un livre où la question serait traitée enfin avec l'ampleur qu'elle mérite. Le P. Terrien venait de publier les deux premiers volumes de *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, ceux qui traitent de *La Mère de Dieu;* les deux autres, consacrés à *La Mère des hommes*, étaient annoncés comme prochains. Ils ont paru en 1902, et ceux-là mêmes n'ont pas été déçus qui attendaient le plus de la science et de la piété de l'auteur. Ces deux volumes, on peut le dire, roulent tout entiers sur la question qui nous occupe, puisqu'ils sont consacrés à la maternité de grâce et au culte spécial qui est dû à Marie comme Mère de Dieu et notre mère. Mais le premier volume, notamment, la traite tout au long et *ex professo*. L'auteur y étudie tour à tour, « d'après les Pères et la théologie », le fait et les raisons providentielles de la maternité spirituelle de Marie, les bases de cette maternité (mérite, consentement à l'Incarnation, consentement et compassion aux souffrances de Jésus), sa promulgation (notamment au Calvaire), l'exercice de ces fonctions maternelles par la coopération à la distribution des grâces, et par son universelle médiation, au-dessous mais à côté de Jésus. Il distingue avec grand soin : la coopération de Marie à la Rédemption, c'est-à-dire à l'œuvre terrestre de Jésus-Christ et à l'acquisition

des grâces; sa coopération générale à l'application du sang rédempteur ou à la distribution des grâces; enfin son universelle médiation ou son intervention *actuelle* dans *toutes* les grâces qui nous viennent de Dieu. Il explique avec une grande puissance d'analyse théologique et une grande clarté, comment la sainte Vierge coopère ainsi à notre salut, et comment aucune grâce ne nous vient que par elle, par son intervention spéciale et actuelle.

A entendre le pieux auteur nous parler de l'universelle médiation de Marie et de sa coopération à la distribution des grâces, il semblerait que ceux-là ont cause gagnée qui trouvent dans l'affirmation constante et universelle de l'Eglise les fondements suffisants pour définir non seulement que Marie est la mère de tous les fidèles et que nul n'est sauvé sans sa puissante intercession, mais encore qu'elle a sa part dans toutes les grâces qui nous viennent de Dieu; si son rôle n'est que secondaire, si elle n'est que le *canal* tandis que Jésus est la *source*, il n'est ni moins général que celui de son Fils, ni moins étendu. Et cependant, quand il parle de l'intervention *actuelle* de Marie dans la distribution de *toutes* les grâces, il ne donne plus l'affirmative que comme une pieuse croyance, qu'on peut librement discuter et même rejeter. N'est-ce pas retirer d'une main ce qu'il accorde de l'autre? Pas tout à fait. Il distingue, en effet, avec la subtilité d'un théologien, entre coopération et coopération *actuelle* : pas une grâce ne nous vient où Marie n'ait sa part; mais cette part est-elle aussi celle d'une intervention *actuelle?* On peut se le demander. L'auteur répond oui, à parler en gros. Il n'admet pas le doute pour « cette universalité qui comprend la plus grande part, la très grande part des bienfaits de l'ordre surnaturel ». Mais si l'on parle d'intervention actuelle dans la distribution de *toutes* les grâces *sans exception*, il est moins affirmatif. Lui-même tient pour le oui, et il montre qu'on a d'excellentes raisons d'y tenir. Mais il s'abstient d'examiner si la *pieuse croyance* (c'est ainsi qu'il la qualifie, comme on faisait pour l'Immaculée Conception avant que l'Eglise eût prononcé), si la pieuse croyance a chance de prendre place un jour parmi les dogmes définis.

L'auteur du présent travail a cru pouvoir et devoir être plus explicite dans un mémoire présenté au Congrès marial de Fribourg en 1902, dont les pages qui suivent ne sont guère que la reproduction adaptée et mise au point. Il a nettement pris parti pour la définibilité de cette pieuse croyance, entendue dans toute sa plénitude, c'est-à-dire au sens d'une intervention actuelle de Marie dans la distribution de toutes les grâces qui nous viennent par les mérites du Sauveur. Il l'a présentée non seulement comme certaine, mais comme susceptible d'une définition de foi. Le Congrès agréa le mémoire et formula quelques vœux destinés à favoriser un mouvement en ce sens, et une étude plus approfondie.

Depuis lors, quelques livres ont paru où sont étudiées la maternité de grâce et la médiation de Marie : ceux, entre autres, du P. Hugon, du P. Largent, de M. Campana, du P. Lodiel. A part peut-être le P. Hugon, qui l'a traitée *ex professo*, ces auteurs l'ont laissée là où elle était : ils ont affirmé, à leur tour, l'universelle médiation de Marie et sa maternité spirituelle, mais sans préciser ni distinguer, comme avait fait le P. Terrien; et sans insister spécialement sur son intervention actuelle dans la distribution de toutes les grâces; mais aussi sans avoir, sauf le P. Largent, les timidités du docte théologien. Le troisième Congrès marial breton, tenu au Folgoat en 1913, prit pour sujet de ses travaux la maternité de grâce. La question y est examinée sous toutes ses faces avec beaucoup de savoir et de piété. Quelques-unes de ces études sont des modèles de science théologique et d'érudition. Cependant Pie X, dans son Encyclique sur la sainte Vierge, en 1904, à propos du cinquantième anniversaire de la définition de l'Immaculée Conception, rappelait la même doctrine, sans d'ailleurs rien ajouter à ce qu'avaient dit ses prédécesseurs. Benoît XV a fait de même, en terminant son Encyclique sur la paix. D'après quelques feuilles de piété mariale, il aurait, dans une audience privée, exprimé nettement la pensée qu'on pourrait définir, sans la moindre difficulté, comme un dogme de foi, non seulement la maternité spirituelle de Marie et son universelle médiation, mais encore son intervention actuelle dans la distribution de toutes les grâces.

Voilà où en est, pour le moment, la question que nous allons traiter ici, non pas dans toute son ampleur, mais de façon que le lecteur puisse juger lui-même de ses fondements solides et de ses attaches avec les dogmes fondamentaux de l'Incarnation, de la Rédemption, de la divine maternité de Marie.

III. *La thèse fondamentale : Marie nouvelle Ève à côté du Nouvel Adam. L'idée protestante de Marie. L'idée vraie. Comment la coopération de Marie à l'Incarnation implique une coopération immédiate et prochaine à toute l'œuvre rédemptrice. Unité de cette œuvre, et comment le Fiat de l'Incarnation porte sur toute l'histoire des âmes.* — Peut-on, en quelques pages, donner l'idée nette d'une question si complexe? Nous allons l'essayer, non pas tant pour prouver la thèse que pour en préciser, sur quelques points, le sens et la portée, pour en montrer les fondements et les attaches dogmatiques.

Voici donc la thèse : *Marie a sa part dans l'œuvre de notre rédemption et de notre salut, part secondaire et toute subordonnée à celle de Jésus, mais non moins étendue ni moins universelle; si bien que de Marie aussi on peut dire qu'il n'y a ni salut, ni sanctification, ni grâce aucune dans le monde humain où elle ne soit intervenue et ne continue d'intervenir à côté de Jésus. C'est le sens et la portée de ses titres de médiatrice et de mère.*

A regarder les choses superficiellement et en profane, il semblerait au premier abord, que la part de Marie dans notre rédemption se réduisît à bien peu de chose, à la part des autres mères dans les œuvres de leurs enfants, ou à moins encore. La Rédemption, en effet, est l'œuvre de Jésus. Marie nous a donné le Rédempteur; mais ce n'est là qu'une coopération lointaine à la Rédemption, aussi lointaine en apparence que celle de la mère de Condé à la victoire de Rocroi, ou de la mère de Jeanne d'Arc au rétablissement des affaires de Charles VII. Encore est-il que les autres mères ont sur leurs enfants, par rapport à ce qu'ils *seront*, et donc en quelque sorte par rapport à ce qu'ils *feront*, les influences multiples et profondes de l'hérédité, de l'éducation, du milieu : l'enfant ne doit pas à sa mère que la vie; tel homme lui doit à peu près tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. Mais l'œuvre rédemptrice est d'un caractère tellement transcendant et divin que l'influence maternelle n'y saurait atteindre. Et si nous regardons non plus l'acte rédempteur, la mort de Jésus en croix, mais son prolongement en nous par la grâce et les sacrements, par la vie surnaturelle et la glorification suprême, Marie se perd de plus en plus dans le lointain : son influence apparaît plutôt comme celle d'une condition, nécessaire à certains égards, mais qui, une fois posée, ne concourt plus à l'effet.

Et telle est à peu près l'idée que les protestants se font de Marie. Jésus est né d'elle, et c'est tout. L'Evangile nous la montre chez Elisabeth, à la crèche, à Cana, au pied de la croix, avec les apôtres au

jour de la Pentecôte; mais qu'est-ce que cela fait à la Rédemption et à notre salut? Saint Paul n'exclut-il pas expressément tout autre médiateur que Jésus; saint Pierre ne dit-il pas en propres termes qu'il n'y a pas pour nous d'autre nom de salut que celui de Jésus; Jésus lui-même n'a-t-il pas assez fait entendre à sa mère, en plus d'une circonstance, qu'elle n'avait pas à se mêler de ses affaires dans les choses de son Père, dans son œuvre de thaumaturge ou de rabbi? Ils concluent à lui faire le moins de part qu'il est possible, comme si donner à Marie c'était ôter à Jésus.

Tout autre est l'enseignement de l'Eglise depuis ses origines jusqu'à nos jours, tout autrement significatives les indications que sait trouver dans l'Ecriture, à la lumière de la vérité vivante qu'elle porte en elle-même, la dépositaire infaillible de la vérité chrétienne.

Voici en quels termes le cardinal Billot formule cet enseignement :

« De la Vierge mère, il faut dire, en général, qu'elle tient dans l'ordre de la réparation la même place qu'Ève dans l'ordre de la ruine ; car, comme nous l'enseigne la prophétie insigne de la Genèse, toute l'œuvre rédemptrice est une sorte de revanche contre le démon, et tout ce que Satan avait imaginé pour nous perdre, Dieu l'a retourné pour notre salut; ainsi, au nouvel Adam qui est le Christ, il fallait que fût inséparablement unie, pour ruiner l'œuvre du diable, une nouvelle Ève, qui est Marie. » (*De Verbo incarnato*, 3e édition, th. xxxix, p. 350, Rome, 1900.)

Je ne m'attarderai pas à prouver cette thèse. Le P. Billot le fait très bien par l'Ecriture, et le P. Terrien par la tradition chrétienne. D'ailleurs, quiconque s'est occupé de la question sait assez que, s'il y a une doctrine claire dans l'Eglise, c'est celle de la nouvelle Ève à côté du nouvel Adam. Mais on peut chercher à savoir ce que contient exactement cette idée, et comment on peut rattacher à la maternité divine des prérogatives qui n'ont rien d'analogue dans les maternités ordinaires.

Admettons donc le fait comme donné par la tradition chrétienne : Marie a eu sa part avec Jésus dans l'œuvre de notre rédemption, et son action est regardée par l'Eglise comme se prolongeant à travers les siècles dans la distribution des grâces, dans la sanctification et le salut de tous ceux qui se sanctifient et qui se sauvent. Mais comment s'explique cette tradition? Comment a-t-on entendu cette action et son prolongement dans l'histoire surnaturelle de l'humanité? Comment les Pères, partant de la coopération de Marie à l'Incarnation de Jésus, arrivent-ils à la médiation de Marie dans la distribution des grâces et dans notre salut? Ne semble-t-il pas qu'il y ait là un sophisme inconscient, une fausse application de l'axiome : *Causa causae est causa causati?*

Pour nous rendre compte de la difficulté, relisons dans un bréviaire, d'avant 1913, à l'octave de la Nativité, quelques fragments d'une homélie qui, si elle n'est pas textuellement de saint Cyrille, reproduit cependant sa pensée : « A vous aussi, sainte Mère de Dieu, louange. Car vous êtes la perle précieuse de l'univers; vous êtes le flambeau qui ne s'éteint pas, la couronne de la virginité, le sceptre de la foi orthodoxe, le temple qui ne croule pas, contenant celui que rien ne saurait contenir; Mère et Vierge par qui est béni, dans l'Evangile, celui qui vient au nom du Seigneur. Par vous est glorifiée la sainte Trinité, par vous célébrée la croix précieuse, et adorée dans tout l'univers. Par vous le ciel tressaille, les anges et les archanges sont dans la joie, les démons tremblent et l'homme lui-même est rappelé au ciel. Par vous toute créature, captive dans l'erreur idolâtrique, a été amenée à la connaissance de la vérité, et les fidèles sont arrivés au saint baptême, et dans tout l'univers ont été fondées des églises. Avec votre aide les nations viennent à la pénitence. Bref, par vous, le Fils unique de Dieu, la lumière véritable, a brillé pour ceux qui étaient assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort. Par vous les prophètes ont annoncé l'avenir, par vous les apôtres ont prêché le salut aux gentils. Qui pourra célébrer vos louanges, ô Marie, Mère et Vierge? » Cyrille et les autres Pères avec lui ne confondent-ils pas la coopération lointaine avec la coopération directe et prochaine, ne passent-ils pas trop facilement de l'Incarnation aux effets de l'Incarnation?

On peut répondre que les Pères avaient l'idée, au moins implicite, de la coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice tout entière, à notre salut et aux grâces par lesquelles nous nous sauvons, non moins qu'à l'Incarnation qui est le commencement du salut ; l'idée aussi du lien entre sa coopération à l'Incarnation et sa coopération à toute l'œuvre surnaturelle de Dieu dans le monde. Ainsi s'explique tout naturellement leur langage; et d'ailleurs, ils s'en sont expliqués eux-mêmes en termes qui ne laissent aucune place au doute. Mais on peut répondre plus directement, en entrant avec eux dans l'intime du plan divin.

Avec nos habitudes d'analyse, si utiles d'ailleurs et parfois nécessaires, nous sommes portés à regarder comme choses distinctes l'Incarnation, les différents mystères de Jésus, la Rédemption, les grâces qui nous préviennent et nous sanctifient, le salut enfin. Et ce sont choses distinctes, en effet, à ne regarder que l'exécution et les causes secondes. Mais, dans le plan divin, ce ne sont là que des parties d'un même tout, qui est l'*œuvre rédemptrice*. L'œuvre rédemptrice est une dans l'intention divine, notre salut par Jésus; l'Incarnation et les différents mystères du Christ ne sont que pour la Rédemption, la Rédemption n'est que pour notre salut. Œuvre unique en partie double. Il y a l'Incarnation, la vie et la mort de Jésus pour nous racheter, nous réconcilier, nous mériter toutes les grâces qui seront départies à chacun de nous quand viendra notre tour de défiler devant Dieu sur la scène du monde; et il y a toutes les grâces particulières qui nous sont préparées en vue des mérites de Jésus pour nous amener du péché, où nous sommes conçus, jusqu'au ciel, où nous devons appartenir éternellement à la plénitude du Christ : grâces multiples et infiniment variées qui forment la trame de la vie surnaturelle et de l'action divine dans les âmes.

On ne saurait trop insister sur cette unité de l'œuvre rédemptrice. Il y a là notamment une grande lumière pour comprendre le langage des Pères qui nous étonnait tout à l'heure, et pour nous faire une idée exacte du rôle de Marie dans la Rédemption.

S'il est acquis, en effet, que Marie a sa part à côté de Jésus dans l'*œuvre rédemptrice*, elle a, par là même, sa part dans notre sanctification et dans notre salut, donc aussi dans toutes les grâces qui nous sont données en vue du Rédempteur : tout cela, c'est l'*œuvre rédemptrice*.

Et tout cela se rattache immédiatement à la maternité divine. Pour tout expliquer, il suffit de nous reporter au moment de l'Incarnation. Qu'est-ce que Dieu propose à Marie par l'ange Gabriel? Sur quoi porte le *oui* de Marie aux propositions divines? Quelle affaire se négocie entre l'envoyé céleste et l'humble fille de David? Est-ce chose d'ordre privé, si je puis dire, laquelle d'ailleurs aura son contre-coup sur l'humanité tout entière? Demande-t-on uniquement

à Marie de vouloir bien être la mère de Jésus, quitte ensuite à Jésus de sauver le monde comme il lui plaira? Ce n'est pas ainsi que l'entend la tradition catholique; ce n'est pas l'idée que suggère la simple lecture du texte évangélique. L'ange ne parle pas seulement des grandeurs personnelles de Jésus. C'est le Sauveur, c'est le Messie attendu, c'est le Roi éternel de l'humanité régénérée, dont on propose à Marie de devenir la mère. On lui propose par là même de coopérer au salut de l'humanité, à l'œuvre messianique, à l'établissement du royaume annoncé. C'est pour cela qu'elle est pleine de grâce, pour cela qu'elle est bénie entre toutes les femmes.

Ainsi l'ont entendu tous les saints Pères. Pour eux, ce qui se négocie directement et immédiatement entre l'Ange et Marie, c'est l'œuvre rédemptrice, c'est le sort de l'humanité. On ne peut donc pas distinguer en Jésus la personne *privée*, dont Marie serait la mère, et la personne *publique*, à l'œuvre duquel sa mère n'aurait qu'une part lointaine et indirecte. Ainsi, par le seul fait de sa coopération à l'Incarnation, Marie coopère, à l'œuvre rédemptrice, et cela d'une manière prochaine et directe, comme si l'Incarnation eût suffi pour nous sauver.

L'Incarnation, c'est la Rédemption commencée, c'est notre salut procuré (si nous-mêmes n'y mettons obstacle). Coopérer à l'Incarnation, c'est donc coopérer directement à la Rédemption, c'est coopérer directement à notre salut. En autres termes, c'est comme Sauveur que le Verbe s'incarne, et, en s'incarnant, il a déjà en mains, ou plutôt il est lui-même, le prix de notre rachat et de toutes les grâces qui seront pour nous comme la distribution en monnaie du prix infini qui, à l'Incarnation, est remis à Marie. C'est donc tout Jésus que nous devons à Marie, Jésus *comme rançon* et Jésus *comme source de toute grâce.*

Sans doute, ce n'est pas l'Incarnation qui nous sauve, c'est la mort du Verbe incarné. Mais Jésus ne s'incarne que pour mourir : « Dieu a tant aimé le monde, disait Jésus, qu'il a donné son Fils unique », et le « don » emporte et la croix et toutes les grâces par lesquelles « quiconque croit en Jésus ne saurait périr, mais aura la vie éternelle ». Mais si c'est Dieu qui nous donne ainsi son Fils unique, il nous le donne par Marie; et si le don de Jésus, suivant le mot de saint Paul, emporte tous les dons de la grâce, depuis notre baptême jusqu'à notre ciel, Dieu, en nous donnant Jésus par Marie, nous donne tout par Marie.

Telle est la portée du consentement de la Vierge à l'Incarnation, tel le sens que lui donne la tradition catholique. Quand on a compris cela, on ne trouve plus rien d'excessif aux paroles des Pères, rien d'hyperbolique dans leurs formules.

Toute l'œuvre rédemptrice est suspendue au *Fiat* de Marie. Et de cela, la Vierge a pleine conscience. Elle sait ce que Dieu lui propose, elle consent à ce que Dieu lui demande, sans restriction ni condition : son *Fiat* répond à l'ampleur des propositions divines, il s'étend à toute l'œuvre rédemptrice. L'histoire surnaturelle du monde est groupée là comme autour de son centre. Le *Fiat* de l'Incarnation, prononcé dans la lumière divine par la Vierge toute investie de Dieu, prend, par l'union de la volonté de Marie avec la volonté de Dieu, quelque chose de l'immensité du plan divin, qui embrasse dans sa magnifique unité toute l'œuvre de réparation et de salut.

Et voilà pourquoi il n'est pas nécessaire de chercher ailleurs l'explication de la coopération de Marie à notre sanctification et à notre salut.

IV. *Comment cette unité du plan divin exige que Marie continue d'intervenir au ciel dans la distribution des grâces. Ce qu'insinue l'Evangile.* — Quand Marie n'aurait pas à notre reconnaissance et à notre amour d'autre titre que ce *Fiat*, avec son concours maternel à l'Incarnation, ce serait assez pour l'appeler en toute justice la coopératrice de notre salut, et notre Mère dans l'ordre surnaturel; ce serait assez pour dire que toutes les grâces nous sont venues et nous viennent par elle, puisque nulle grâce ne nous est faite qu'en vue et en vertu du premier don que Dieu nous a fait par elle, du don de Jésus.

Tous les chrétiens savent que Marie a dû consentir à la Rédemption, et que Jésus n'est pas mort sans le consentement de sa mère. Mais tous ne savent pas au juste où placer ce consentement. Par une pente naturelle de l'esprit, on aime à se figurer Jésus, avant d'aller à l'œuvre que son Père lui a donnée, faisant ses adieux à sa mère, et lui demandant filialement la permission de mourir pour le salut du genre humain. Le *oui* de Marie n'était pas nécessaire à ce moment — car un temps vient où même un fils ordinaire peut agir sans ses parents — mais il l'avait été, Dieu le voulant ainsi, et Marie l'avait dit irrévocablement au moment de l'Incarnation. Toute sa vie d'ailleurs, elle continuera de le dire par l'union parfaite de sa volonté avec celle de Dieu et de son Fils, et elle sera là pour renouveler solennellement son *Fiat* au pied de la croix. Toute sa vie encore, elle continuera de prêter à l'œuvre rédemptrice son concours maternel : auprès de Jésus d'abord, qu'elle nourrit, qu'elle élève, qu'elle prépare comme une victime de sacrifice ; auprès des âmes ensuite, qu'elle instruit, qu'elle soutient, dont elle est mère aussi.

Il n'était pas nécessaire que nous revissions Marie auprès de Jésus, ni à Bethléem, ni à Cana, ni au Calvaire. Mais combien il était convenable qu'elle y fût, continuant son œuvre maternelle, inséparable de lui aux grands moments de sa mission terrestre, aux différentes étapes de sa carrière de géant. Dieu le voulut pour nous rappeler la grande réalité que nous essayons de comprendre quelque peu ; il le voulut pour que nous vissions Marie à l'œuvre, renouvelant, continuant, achevant ce qu'elle avait fait à l'Incarnation.

Les peintres et les sculpteurs, qui nous montrent la Mère de douleur tenant en ses bras le corps inanimé de son Fils, ne semblent songer qu'à la douleur maternelle. On peut y voir autre chose encore. Il y a là, en effet, un symbole aussi grandiose qu'il est touchant : la victime du Calvaire aux bras de Marie, n'est-ce pas la Vierge mère offrant à Dieu l'hostie de réconciliation, n'est-ce pas le prix de notre rançon et le titre à toutes les grâces de Dieu remis en ses mains?

Et ceci nous amène à une seconde considération très importante. Cette même unité du plan divin qui nous permet de voir tout le rôle de Marie dans son consentement à l'Incarnation, exige que Marie continue de coopérer à notre salut, continue d'intervenir dans toutes les grâces qui coulent sur le monde. Cette intervention toujours actuelle de Marie est souvent indiquée en termes exprès par les Pères. On en peut voir les preuves notamment chez le P. Terrien. Elle est visible dans la tradition catholique. Mais on peut montrer directement qu'elle est déjà contenue, au moins implicitement, dans l'idée générale de la coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice, telle que cette coopération nous apparaît dans les documents de la tradition.

Quelle est, en effet, l'idée traditionnelle? Marie est indissolublement unie à Jésus dans notre rédemption. Mais l'influence de Jésus ne s'arrête pas à sa mort. Nous savons qu'au ciel il ne cesse d'offrir ses mérites pour nous attirer les grâces de sanctification et de salut. Il faut donc dire la même chose de Marie.

Avec Jésus sur la terre pour faire l'œuvre rédemptrice, elle est avec lui au ciel pour la continuer en nous. Autrement la fin ne répondrait pas au commencement. Il y aurait une sorte de discordance entre les diverses parties du plan divin, une rupture dans son unité. En autres termes, l'œuvre rédemptrice n'est pas une œuvre faite une fois pour toutes par Jésus, à charge ensuite pour Dieu de distribuer les grâces méritées par le sang divin, tandis que le Sauveur, perdu dans sa gloire et sa béatitude, oublierait pour ainsi dire les âmes qu'il a rachetées, et laisserait à son Père le soin de les mener au terme; il continue d'intervenir auprès de Dieu pour nous : c'est lui qui fait jaillir et qui dirige les flots de la grâce sur les âmes rachetées de son sang; non seulement Dieu ne fait rien dans l'ordre surnaturel qu'en vue et en vertu des mérites acquis par Jésus; il ne fait rien qu'en vue et en vertu de son interpellation actuelle pour chacun de nous.

Mais Jésus n'était pas seul dans la première partie de l'œuvre; Marie était avec lui. S'il était seul dans la seconde, l'unité du plan divin serait rompue : il faut que l'intervention actuelle de Marie s'unisse à l'intervention actuelle de Jésus; ils étaient ensemble à la peine : il faut qu'ils soient ensemble à la gloire; si le Roi du ciel agit encore pour nous, la Reine doit être avec lui dans l'action.

Ne serait-il pas étrange que le rôle de Marie finît au ciel, qu'elle y fût moins que sur la terre, une reine qui ne règne plus?

Aussi bien, l'Ecriture même nous insinue assez clairement, si nous savons comprendre, que Marie doit continuer au ciel ce qu'elle a fait sur terre. Dieu ne l'a pas mise seulement à l'Incarnation et au Calvaire; c'est porté par sa mère et comme à sa voix que Jésus fait sentir ses premières influences en sanctifiant saint Jean; elle est à la crèche pour recevoir et introduire les premiers adorateurs; elle est à Cana pour obtenir de Jésus son premier miracle, qui lui gagne ses premiers disciples; elle est dans le Cénacle, au berceau de l'Eglise naissante, reine et maîtresse des apôtres. Elle est donc à toutes les phases importantes de la vie du Christ; elle est dans les principales circonstances qui indiquent et la distribution des bienfaits du Christ et le mouvement des âmes vers le Christ. N'est-ce pas un signe suffisant de l'intention divine? La tradition catholique n'a pas hésité : dans les faits évangéliques, elle a reconnu les indices de la vérité qu'elle portait vivante en elle-même depuis les origines, et elle est partie de là pour affirmer hardiment l'intervention actuelle de Marie pour la distribution des grâces.

V. *Comment la même vérité se dégage des titres de médiatrice et de mère que nous donnons à Marie. Médiatrice* (ne faisant qu'un avec Jésus) *entre Dieu et nous, médiatrice entre Jésus et nous, elle nous donne Jésus, et elle nous donne la grâce de Jésus, soit par son action sur terre, soit par son intercession au ciel. Mère des hommes, elle l'est par là même qu'elle est mère de Jésus, le chef du corps mystique dont nous sommes les membres; nous devenons ses enfants par la régénération, qui nous fait frères de Jésus. Comment Marie devient notre mère à l'Incarnation, et comment au Calvaire. Rapport de cette maternité avec les grâces que nous recevons de Dieu, et comment ce rôle de mère emporte l'intervention actuelle de Marie dans toute notre vie spirituelle.* — Les mêmes conclusions se dégagent plus nettement encore quand on étudie, toujours en se rappelant l'unité de l'œuvre rédemptrice, les titres principaux par lesquels les chrétiens aiment à se formuler la coopération de Marie, j'entends ceux de médiatrice et de mère.

Marie est médiatrice. Nous le disons en deux sens. Tout d'abord pour marquer d'une façon générale que Marie est à côté du Médiateur, qui est Jésus, dans l'œuvre de notre réconciliation avec Dieu, de notre sanctification et de notre salut. Cela ne veut pas dire, puisqu'il faut le répéter sans cesse en face des calomnies sans cesse renouvelées des protestants, cela ne veut pas dire que nous admettions un second médiateur à côté du Médiateur unique, ni que la médiation de Jésus nous paraisse insuffisante, ni que nous donnions quelque chose à Marie en dehors de Jésus. Mais elle est là près du Médiateur pour le constituer, si j'ose dire, Médiateur parfait, en prenant dans la médiation de vie la place que Dieu a voulu lui faire, comme à Ève auprès d'Adam dans la médiation de mort; pour le mettre dans son rôle de Médiateur, ne faisant qu'un avec lui dans la médiation.

Nous le disons d'une façon plus précise et plus spéciale de Marie comme médiatrice entre Jésus et nous : médiatrice pour nous donner Jésus et avec lui toutes les grâces de la Rédemption; médiatrice pour nous introduire à Jésus, intercéder pour nous auprès de lui et attirer sur nous sa pitié et ses faveurs.

En quelque sens qu'on le prenne, ce nom de médiatrice emporte la double coopération à l'œuvre rédemptrice dont nous avons parlé, coopération par son action sur terre, coopération par son intercession au ciel, — l'une et l'autre universelles, comme la médiation de Jésus, et s'étendant à toutes les grâces qui nous sont accordées en vue de Jésus. La chose s'entend de soi, quand on pense à l'unité de l'œuvre rédemptrice et à l'indissoluble union de Marie à Jésus dans le plan de rédemption et de salut par le Dieu-Homme. Qui nous donne Jésus comme auteur de toute grâce, nous donne par là même toutes les grâces que Jésus est venu nous mériter. Qui a eu un tel rôle dans le don de Jésus, ne saurait être sans influence actuelle sur la distribution de la grâce, la grâce n'étant pour ainsi dire que l'extension et le prolongement de Jésus jusqu'à nous, n'étant que le terme auquel doit aboutir dans l'intention divine le don de Jésus. Qui est partout médiatrice avec Jésus, ne peut cesser d'unir son action à l'acte même en vue duquel Jésus a fait tous ses autres actes de médiateur. Et ainsi, de quelque côté qu'on la regarde, la médiation de Marie emporte son intervention dans la distribution des grâces.

Plus doux et plus profond encore que le nom de médiatrice, est celui de mère que nous donnons à Marie; plus étroite aussi l'union de ce nom avec la part de Marie dans la distribution des grâces. Que Marie soit notre mère, la vraie mère de tous les vivants, la tradition catholique le proclame dès les tout premiers siècles. Que ce ne soit pas là seulement un nom de tendresse, mais qu'il y ait sous le nom une réalité profonde, nul n'en saurait douter qui se soit tant soit peu rendu compte du caractère et des conditions de notre vie surnaturelle.

Dans l'abstrait, coopération à l'œuvre rédemptrice ne dit pas nécessairement maternité. Mais, en fait, c'est tout un. La coopération de Marie dans notre naissance et notre développement surnaturel est une coopération maternelle, et nulle analogie n'est plus apte à nous faire entendre cette grande vérité d'ordre supérieur, inaccessible en elle-même à nos sens et à notre raison, que l'analogie exprimée par le mot de mère.

La vie surnaturelle, nous le savons, nous est donnée par une sorte de régénération, de seconde naissance : naissance à la grâce par le baptême, naissance à la gloire par notre entrée dans la vie bienheureuse. Cette régénération emporte, dans l'ordre actuel, notre incorporation à Jésus-Christ : nous ne recevons la vie surnaturelle qu'en devenant

un avec Jésus-Christ ; nous ne vivons de cette vie surnaturelle que si nous demeurons en lui, comme le sarment doit rester uni au cep et le membre au corps.

Devenus un avec Jésus, nous sommes les fils du Père céleste en tant que nous sommes les frères de Jésus, les frères du Fils bien-aimé. Ainsi Jésus est à la fois Fils unique et premier-né parmi beaucoup de frères : Fils unique, parce que ceux qu'il veut bien appeler ses frères ne sont regardés comme fils par le Père céleste qu'à la condition d'être recouverts de Jésus ; premier-né parmi beaucoup de frères qu'il donne comme fils au Père céleste en répandant sur eux quelque chose de lui-même, en étendant jusqu'à eux le privilège de sa filiation céleste.

Il y a donc en Jésus comme une double manière d'être, on peut dire, en un sens, comme une double personne — non pas la personne divine et la personne humaine, ce serait l'erreur de Nestorius — mais la personne physique et la personne morale. Il y a Jésus, Fils unique du Père éternel, seul saint, seul objet des complaisances de son Père ; et il y a Jésus, chef de l'humanité régénérée, attirant à lui, en se communiquant à eux, tous les membres de l'humanité pour ne faire avec eux qu'un seul corps dont il est la tête, le principe de vie et d'action, le lien d'unité, et dont les hommes sont les membres, recevant tout de leur union avec le chef. Mais — et c'est là une remarque capitale pour l'intelligence de ce qui va suivre — ces deux formalités sont inséparables en Jésus : les deux choses ne font, pour ainsi dire, qu'une. Si nous pouvons et devons les distinguer par l'esprit, nous ne pouvons ni ne devons les considérer comme distinctes en réalité. Et cela tient à cette unité du plan divin, dont il a été si souvent question dans le cours de cette étude. Jésus n'est venu, en fait, que pour être le premier-né parmi beaucoup de frères, que pour donner, en les incorporant à sa personne, des fils à son Père céleste ; il n'a pas d'autre raison d'être que de rattacher l'humanité à son Père en la rattachant à lui-même. Il n'y a pas en Jésus l'homme privé et l'homme public : il n'est que pour sa mission.

Et ainsi s'explique la maternité de Marie par rapport aux hommes. Mère du Christ, de Dieu fait homme, elle est par là même mère du Christ comme chef de l'humanité, mère du Christ dans ses membres, mère de tous ceux qui n'ont d'être surnaturel qu'en faisant un avec le Christ. On ne peut donc séparer en Marie la mère de Dieu et la mère des hommes. Jésus est inséparable de ses frères, il n'est que pour eux ; et elle n'est la mère du Frère aîné que pour être la mère de tous les frères à venir.

Ainsi, en consentant à devenir la mère de Jésus, elle consentait, par le même acte, à être la mère de tous ceux qui devaient faire partie du corps mystique. Les frères de Jésus sont donc les fils de la mère de Jésus : en devenant mère de l'un, elle devient la mère de tous.

Et Marie a vu et compris cela en disant le *Fiat* de l'Incarnation. A-t-elle vu distinctement, quand elle disait ce *Fiat*, chacun de ceux qui devaient être un jour ses fils ? Dieu voulut-il que chacun de nous fût, à ce moment, présent à sa pensée ? C'est une question nouvelle, différente de celle qui regarde le fait même de sa maternité. Il y a de bonnes raisons pour croire qu'elle les a vus. Mais ces raisons n'ont pas la même certitude que le fait de la maternité. Celui-ci reste indépendamment de l'autre.

On le voit, c'est au moment de l'Incarnation qu'il faut encore se reporter pour avoir le fondement de la maternité spirituelle. On dit souvent que Marie est devenue notre mère au pied de la croix. Ces paroles ont un sens vrai, car c'est à la croix que se fait la Rédemption et que l'humanité est régénérée. Puis donc que la régénération, à parler en général et dans l'abstrait, s'opère à la croix, et que dans cette régénération nous devenons enfants de Marie, on peut regarder la croix comme le lieu de notre douloureux enfantement. D'ailleurs, le *Fiat* de l'Incarnation est déjà le *Fiat* du Calvaire, et Marie n'en serait pas moins notre mère quand elle n'aurait pas été au pied de la croix, quand elle serait morte avant le jour du sacrifice suprême.

Cependant, il convenait que notre mère fût là. Elle y était, comprenant comme aucune créature ce qui se faisait alors, s'unissant de toute son âme à l'œuvre de son Fils : elle nous y enfantait dans la douleur. Jésus entendait-il, en donnant Jean pour fils à Marie et Marie pour mère à Jean, signifier cette maternité spirituelle ? Quelle que soit la solution qu'on adopte, la maternité de grâce aura toujours son fondement suffisant dans la tradition. Tant qu'on gardera la théologie de saint Paul sur le corps mystique du Christ et sur notre incorporation à Jésus-Christ, on trouvera dans le consentement et la coopération à l'Incarnation le consentement et la coopération à notre régénération en Jésus, qui constituent la maternité spirituelle.

Or, la maternité spirituelle de Marie est en rapport étroit avec toutes les grâces qui nous viennent de Dieu. Ce sont ces grâces, en effet, qui nous font enfants de Dieu et frères de Jésus ; c'est par elles que se développe toute notre vie surnaturelle ; c'est par elles que se fait notre naissance au ciel, terme de notre régénération, épanouissement de la vie surnaturelle, qui n'est ici-bas que comme la fleur dans le bouton. Dès lors, le concours de Marie à ces grâces se présente comme une action *maternelle* (il faut l'entendre évidemment par analogie et dans l'ordre moral). Considération d'autant mieux fondée que notre vie surnaturelle tout entière peut être regardée comme un enfantement mystique de Jésus en nous et comme un développement de son corps mystique par notre propre développement surnaturel.

Comment faut-il entendre ce concours maternel de Marie à notre enfantement surnaturel dans la grâce ici-bas, dans la gloire au ciel ? Rappelons-nous encore que l'œuvre rédemptrice est une. Dès lors, le seul consentement et la coopération maternelle de Marie à l'Incarnation suffiraient à tout expliquer : c'était le consentement, c'était la coopération à l'enfantement complet de Jésus, lequel comprend toutes les grâces données à tous les hommes et ne s'achèvera que par l'entrée du dernier des élus dans la gloire.

Mais cette même unité du plan divin exige que Marie continue au ciel de concourir à toutes les grâces qui nous viennent de Dieu. A notre régénération actuelle, à notre enfantement graduel par la grâce à la gloire, à notre croissance surnaturelle, au développement laborieux de Jésus en nous pour arriver à la plénitude du ciel, il faut que corresponde une action actuelle et continue de la mère qui nous enfante et qui enfante Jésus en nous.

Ce concours ne saurait être un concours physique à la production de la grâce en nous. Ce ne peut être qu'une intervention de volonté, un désir exprimé à Dieu, une présentation incessante de Jésus et de ses mérites, la prière enfin et l'intercession. Mais ce concours moral, comment supposer que l'amour d'une mère ne le demande pas, comment supposer que Dieu refuse à la plus aimée et à la plus aimante des mères l'honneur et la joie de la maternité spirituelle dans toute sa plénitude ? Les chrétiens ont toujours compris la maternité de Marie en ce sens, non seulement comme un acte passé dont l'effet continuerait de se

faire sentir sur nous, mais comme une intervention actuelle dans notre enfantement à la grâce et à la gloire, dans la formation de Jésus en nous.

VI. *Certitude de cette doctrine, notamment pour l'intervention actuelle dans toutes les grâces.* — Je n'ai pas tout dit, tant s'en faut, sur cette grande question. Et je regrette notamment de ne pouvoir m'arrêter à une comparaison entre nos deux mères, Marie et l'Eglise, qui nous aiderait singulièrement à grouper nos idées et à mettre en relief la nature et l'étendue de la coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice, de sa médiation et de sa maternité de grâce. Je ne puis m'attarder non plus, ni sur la nature et les modes variés de cette intervention de Marie dans notre vie surnaturelle — ce que le P. Terrien appelle très heureusement l'exercice des fonctions maternelles — ni sur certaines idées qui touchent de près à notre question sans cependant se confondre avec elle, comme la toute-puissance suppliante de Marie, la certitude d'être exaucé en recourant à elle, la nécessité de recourir à elle pour obtenir ce qu'on demande, et notamment la nécessité d'une certaine dévotion à Marie pour être sauvé. Pour ces questions et autres du même genre, qu'il me suffise de renvoyer encore au beau livre du P. Terrien.

Il reste à dire un mot, en finissant, d'un point qui touche plus directement à notre sujet. Quelle certitude, ou, pour parler le langage technique, quelle note théologique peut-on attribuer aux conclusions dont nous avons essayé d'indiquer le sens et les fondements ?

Si l'on parle en général de la coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice, c'est là sans nul doute une vérité qui touche à la foi, et il n'y aurait, si quelqu'un s'avisait de la nier, aucune difficulté à la définir. Les protestants crieraient peut-être. Mais ils ne pourraient se donner une apparence de raison qu'en faussant l'idée catholique de cette coopération et en nous prêtant la prétention absurde d'égaler la mère et le Fils, de faire de Marie un second Jésus, d'ôter à Jésus pour donner à Marie.

Il faut dire la même chose pour les deux titres sous lesquels les chrétiens affirment et se représentent cette coopération, celui de médiatrice et celui de mère. Et, remarquons le bien, cette coopération, comme médiatrice et mère, ils ne l'entendent pas uniquement ni directement du concours de Marie aux œuvres de Jésus sur la terre, à son incarnation et à sa mort en croix : ils l'entendent avant tout d'un concours de Marie à notre sanctification et à notre salut, d'une part de Marie dans les grâces qui nous sanctifient et qui nous sauvent ; ils ne l'entendent donc pas uniquement d'un concours lointain et médiat, mais d'un concours direct et prochain.

Dire la même chose encore des deux moments que l'on peut distinguer dans l'exercice de ce concours. Marie a coopéré à notre sanctification et à notre salut pendant qu'elle était sur la terre, coopération dont l'acte premier et principal a été le consentement et le concours à l'Incarnation, coopération continuée durant toute la vie de Marie par l'adhésion incessante de sa volonté à l'œuvre de son Fils ici-bas et par le concours, soit d'action, soit de prière, qu'elle sut donner à la formation de Jésus et à celle des apôtres et des premiers membres de l'Eglise. C'est le premier moment.

Nous avons vu comment ce consentement et ce concours d'action ou de prière ne portaient pas seulement sur des faits particuliers, mais comment ils s'étendaient à l'œuvre rédemptrice dans toute son ampleur, et comment, par conséquent, ils étaient regardés par les Pères et devaient être regardés comme atteignant aussi notre sanctification et notre salut, comme y étant une coopération directe et prochaine. Par là, le premier moment exige le second, le concours au ciel. Marie continue au ciel, par sa prière et par son intercession indissolublement unies à celles de Jésus, son œuvre de médiatrice et de mère, et cette œuvre de prière et d'intercession s'étend évidemment à l'ensemble de l'œuvre rédemptrice : elle est générale et universelle, puisqu'elle ne se distingue en rien, par l'étendue, de l'intercession de Jésus.

Cette double coopération de Marie, sur terre et au ciel, fait sûrement partie de l'enseignement catholique : les deux sont d'ailleurs inséparables, et les chrétiens songent à peine à les distinguer ; ils voient que l'une et l'autre ont leur centre dans la maternité divine, comme elles sont l'une et l'autre l'exercice normal de la médiation et de la maternité spirituelle. Tout cela est indiscutable, tout cela est indiscuté. Tout cela peut être défini. Sur ce point, le P. Terrien lui-même, si réservé dans ses affirmations, est aussi affirmatif que personne.

Reste une question. *Toutes* les grâces *sans exception* nous sont-elles données à l'intercession de Marie, nous viennent-elles par Marie, comme elles nous sont données à l'intercession de Jésus, comme elles nous viennent par Jésus ? Ici quelques théologiens semblent hésiter. Saint Alphonse ne donnait la thèse affirmative que comme très probable. Le P. Terrien, nous l'avons vu, se tient aussi sur une certaine réserve. Cette réserve, il faut le répéter, ne porte en rien ni sur l'universelle médiation de Marie, ni sur sa maternité de grâce, ni sur sa coopération à l'œuvre de notre sanctification et de notre salut par son intervention dans la distribution des grâces. Cela admis, la question douteuse, à supposer qu'il y ait doute, se réduirait à bien peu de chose, à ceci au plus : l'intervention *actuelle* de Marie dans la distribution des grâces doit-elle s'entendre de *toutes* les grâces *sans exception*, ou bien, admise, en gros et pour la généralité des grâces, l'intervention de Marie comme indiscutée et indiscutable, peut-on faire des exceptions et discuter sur l'universalité absolue ? Les raisons d'être moins affirmatif sont, d'une part, que cette question spéciale n'a guère été traitée que dans ces derniers temps et que, partant, les témoignages explicites sont moins nombreux ; d'autre part, qu'on oppose quelques difficultés à la thèse ainsi posée.

Il faut respecter cette réserve et cette discrétion de la science et de l'amour. Mais il y aurait inconvénient à trop en tenir compte. Si, en effet, nous regardons la question de plus près, que constatons-nous? Que les difficultés reposent toutes sur des équivoques ou de faux supposés, et qu'elles vont aussi bien contre la médiation universelle et la maternité de grâce, telle que tous doivent l'admettre, que contre l'universalité absolue et l'exclusion de toute exception. C'est dire qu'il n'y a pas à en tenir compte.

Que constatons-nous encore? Que les raisons apportées pour la médiation universelle et pour la maternité de grâce en général valent également pour toutes les grâces; que rien n'autorise ni une limitation ni une exception. Il serait donc arbitraire d'en introduire, et il faut prendre les textes et les raisons dans toute leur ampleur et dans toute leur portée. Ce n'est que logique. Et la logique ici s'impose avec une force spéciale à cause du nombre et du poids des raisons et des autorités qui vont positivement et expressément à rejeter toute limitation ou exceptions Dès lors, la question de la coopération à toutes le

grâces sans exception ne se pose pas comme une question à part. Elle est incluse dans la question générale de la médiation universelle et de la maternité de grâce. Il n'y a même pas à *raisonner*, au sens propre des mots, pour *conclure* de l'une à l'autre. Il n'y a là qu'une seule et même vérité, plus ou moins explicitement exprimée.

Cette vérité si glorieuse pour Marie, si consolante pour ses enfants, si importante pour l'intelligence du plan divin dans la Rédemption et de l'économie providentielle dans la distribution des grâces, si pratique par ses conséquences pour le culte de Marie et pour l'usage d'appuyer nos prières sur l'intercession de Marie comme nous les appuyons sur l'intercession de Jésus, cette vérité n'est pas seulement une vérité acquise par voie de déduction théologique : c'est une vérité que nous pouvons hardiment regarder comme appartenant au dépôt de la foi et contenue dans le magistère de l'Eglise. Quand on la compare avec le dogme de l'Immaculée Conception; quand on met en regard, d'un côté, la pénurie des témoignages anciens explicites et formels en faveur de l'Immaculée Conception et les difficultés formidables que soulevait l'affirmation du privilège de Marie; de l'autre, l'abondance et la précision des témoignages qui, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, se sont accumulés en faveur de la coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice et à toutes les grâces qui en sont l'exécution à travers le monde, en faveur de la médiation universelle et de la maternité de grâce, sans qu'on puisse opposer à ce témoignage unanime aucune voix discordante dont il y ait à tenir compte, aucune objection sérieuse, on s'étonne presque que l'Immaculée Conception ait pu faire son chemin, tandis que la maternité de grâce n'est pas encore érigée en dogme.

VIII. Bibliographie. — La question de la maternité spirituelle de Marie et de sa part dans toutes les grâces qui nous viennent de Dieu a été traitée sous toutes ses faces au Congrès du Folgoat, en 1913. Voir le beau volume où il en est rendu compte : *Quatrième Congrès marial breton tenu au Folgoat en l'honneur de Marie, mère de grâce*, 4, 5 et 6 septembre 1913, Quimper, Arsène de Kerangal, éditeur, 1915, xvIII-484 p. grand in-8. La question est située dans son milieu et amorcée dans le « Discours d'ouverture » de M. Le Garrec et dans l' « Introduction », sur *La plénitude de la grâce en Marie*, par le R. P. Texier. La doctrine est exposée dans trois études de fond par : le R. P. Compès, *Les bases de la doctrine*, p. 35-54 ; le R. P. Le Rohellec, *Marie dispensatrice des grâces divines*, p. 55-107; M. Anger, *La médiation de Marie, mère de grâce, comparée à la médiation du Christ et à l'intercession des saints*, p. 109-136. Les faits évangéliques où les théologiens ont vu comme une insinuation de cette doctrine sont interprétés par : J. V. Bainvel, *Le « Fiat » de l'Incarnation*, p. 139-146; M. Tanguy, *La sanctification du Précurseur*, p. 147-155; M. Pérennès, *Le miracle de Cana*, p. 157-178; M. Gry, *La « Mère de Jésus » aux noces de Cana*, p. 179-200; M. Chapron, *Au Calvaire : Marie, mère de Jésus; Marie, mère de saint Jean; Marie, mère de tous les fidèles*, p. 201-222; M. Picaud, *La Pentecôte*, p. 223-230. La maternité de grâce dans la liturgie et dans la piété populaire est étudiée par : J. de Tonquédec, *La prière de la sainte Vierge, Essai de théologie populaire*, p. 233-243; dom Cozien, *Notes sur la maternité de grâce dans la liturgie*, p. 244-249. Enfin la doctrine qui fait l'objet de ces diverses études est chantée et résumée en un poème de profonde théologie et d'un bel élan lyrique, par le P. Belon, *Le poème de la maternité de grâce*, p. 253-289. La deuxième partie du volume est consacrée à des études historiques qui n'ont pas un rapport si direct à notre sujet. En parcourant les études citées, on trouvera au bas de pages des renvois aux principaux ouvrages, textes, documents ; il suffirait de les recueillir pour avoir les indications bibliographiques nécessaires. Indiquons cependant quelques ouvrages. Pour l'ensemble de la question, outre Jeanjacquot, déjà cité : J. B. Terrien, S. J. *La Mère de Dieu et la Mère des hommes; Deuxième partie, La Mère des hommes*, Paris, 1902; — Hugon, O. P. *La Mère de grâce*, Paris, 1904 ; — Lépicier, O. S. M., *L'immaculée Mère de Dieu, corédemptrice du genre humain*, Turnhout, 1906; — A. Largent, *La maternité adoptive de la très sainte Vierge, Etude de théologie*, Paris, 1909; — Campana, *Marie dans le dogme catholique*, ouvrage traduit de l'italien par A. M. Viel, O. P. Montréjeau, 1912, surtout t. I, livre 1, c. 2, p. 213-384. Pour les textes des anciens Pères sur Marie nouvelle Ève : Newman, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Eglise catholique*, traduction revue et corrigée par un Bénédictin de l'abbaye de Farnborough, Paris, 1908, § IV et VIII; aussi notes D. G. I. E. Neubert, *Marie dans l'Eglise naissante*, Paris, 1908, 2e partie, c. 3 et 4. Cardinal Dechamps, *La nouvelle Ève*, t. V des *OEuvres complètes*. Pour les textes de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bernard, des théologiens, etc., cf. tables de Terrien ou de Campana, Pour la piété populaire, le bel opuscule du B. Grignion de Montfort, *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, souvent réédité depuis 1842; aussi saint Alphonse de Liguori, en particulier, *Les gloires de Marie;* Faber, *Le pied de la croix*. Sans parler des volumineux traités d'autrefois, comme Poirré, *La triple couronne*, le P. d'Argentan, *Les grandeurs de la sainte Vierge*, etc.

J.-V. Bainvel.

MARIOLATRIE. — Ie Partie. — *Le développement de la dévotion et du culte de Marie.* — I. La dévotion et le culte avant le concile d'Ephèse. — II. La dévotion et le culte de Marie, du concile d'Ephèse à l'Iconoclasme. — III. La dévotion et le culte de Marie dans la période iconoclaste. — IV. La dévotion et le culte marial jusqu'à la Réforme. — V. La dévotion et le culte marial depuis la Réforme. — IIe Partie. — *Conclusions apologétiques.* — I. Le culte de Marie n'est pas sorti du paganisme. — II. Le culte de Marie n'est pas le résultat d'une aveugle poussée mystique. — III. Le culte de Marie est l'épanouissement de la croyance chrétienne. — IV. Les abus du culte de Marie : 1. Question préalable; 2. Dispositions pour juger de bonne foi; 3. Constatation d'abus.
Conclusion. — *Bibliographie.*

L'accusation de Mariolâtrie vise à la fois la théologie de la Sainte Vierge et son culte. L'Eglise, dit-on, a enrichi Marie d'une théologie de mauvais aloi; elle l'a quasi divinisée et lui rend des honneurs idolâtriques. Une apologétique complète devrait donc démontrer tout d'abord que la théologie mariale n'est que le développement logique ou simplement l'explicitation des formules scripturaires ou traditionnelles ; ensuite que le culte n'est que la conséquence, plus ou moins immédiate, légitime pourtant, de la croyance ; enfin que, même s'il ne commémore que des miracles, apparitions ou faits d'ordre simplement historique, ce culte reste toujours fidèle à un

ensemble d'idées dogmatiques et traditionnelles (cf. NEWMAN, *Certain difficulties*, t. II, p. 26-28).

Ici, la tâche est plus simple. Les auteurs des articles sur la Virginité, l'Immaculée Conception, l'Assomption de Marie ont pris soin de marquer les stades du développement de ces dogmes ou croyances; ils ont expliqué et légitimé la portée de l'argument de convenance et le rôle de l'« *Ecclesia discens* ». Nous n'avons à nous occuper que de la vénération, de l'invocation, du culte public ou privé, sans pouvoir toujours cependant éviter le terrain théologique. Dans une première partie nous tracerons les grands traits de l'histoire de la dévotion mariale; dans une seconde nous tirerons les conclusions qui paraissent découler des faits.

I. — LE DÉVELOPPEMENT DE LA DÉVOTION ET DU CULTE DE MARIE

I. La dévotion et le culte avant le concile d'Ephèse. — Pouvons-nous en parler à cette époque? Il est bien évident d'abord qu'on n'a pas à prendre très au sérieux les récits qui nous montrent les païens honorant par avance la Vierge Mère; ceux qui colportent de soi-disant apparitions de Marie à Auguste (cf. ROHAULT DE FLEURY, t. I, p. 312); ni même les traditions qui représentent les apôtres ou les mages lui consacrant de son vivant des sanctuaires et des autels. Ce sont légendes en désaccord avec des faits bien établis, et dont le tort est aussi d'être patronnées par des témoignages bien jeunes (ROHAULT DE FLEURY, t. I, p. 1, 13, 304; BOURASSÉ, *Summa aurea*, t. X, col. 597 et 615; *Acta Sanct.*, martii, t. III, p. 532; MARACCI, *Apostoli Mariani, Summa*, t. XIII, col. 553; *Anal. Bolland.*, t. XIV, p. 439; LEROY, *Les Pèlerinages de la Sainte Vierge en France*, t. III, p. 423).

Je ne voudrais pas non plus trop insister sur les hymnes attribuées à saint EPHREM. On a pu comparer ces prières à celles du moyen âge, tant y est vif le sentiment, ardente l'invocation; mais on n'admet pas généralement l'authenticité d'un bon nombre (cf. *Dict. de Théol. cath.*, t. V, col. 188, et R. DUVAL, *La Litt. syriaque*, p. 19; BURKITT, *Saint Ephraims quotations from the Gospels*, dans *Texts and Studies*, t. VII, fasc. 2, p. 24, 25).

Il y a lieu de s'arrêter davantage aux peintures ou autres documents iconographiques, bien que l'interprétation ait fourni matière à controverse, tant elle est délicate. Or, parmi ces peintures, ces bas-reliefs, ces verres dorés, les uns représentent la Sainte Vierge isolée et comme pour elle-même. Leur importance est manifeste. Les autres, plus nombreux et plus anciens, introduisent Marie dans une scène biblique telle que l'Annonciation, l'Adoration des Mages; certes, le vrai centre de la peinture c'est Jésus, et toutefois Marie y est à l'honneur. Dans les fresques du cimetière de Priscille (IIe siècle), et des saints Pierre et Marcellin (IIIe siècle), elle est assise; les autres personnages, y compris l'ange Gabriel, debout. Le siège de Marie est drapé d'une housse, symbole de dignité (cf. LIELL, *Die Darstellung Maria*; WILPERT, LEHNER, p. 285 et suiv.; ROHAULT DE FLEURY, t. II, p. 613; BEISSEL, t. I, p. 7, 8, 9; PÉRATÉ, dans MICHEL, *Histoire de l'art*, t. I, p. 32; LECLERCQ, *Archéologie chrétienne*, t. I, p. 178; t. II, p. 173, 495).

Enfin et surtout, dès le second siècle et certainement au troisième, la Mère de Jésus devient le thème de tout un cycle littéraire et légendaire. On veut raconter son histoire, défendre ses privilèges, glorifier sa dignité, édifier sur ses vertus, les proposer en exemple. Citons les récits divers dont l'assemblage formera le Protévangile de Jacques et ses diverses retouches, arabes, syriaques, latines et autres; les légendes sur le *Transitus* et l'Assomption. Littérature abondante, mal classée, formée de pièces parfois disparates, chargées d'interpolations et souvent remaniées, littérature mal datée, dans son ensemble entre le deuxième et la fin du cinquième siècle. A côté de légendes gracieuses et d'une orthodoxie parfaite, on rencontre des traits choquants et même des tendances hérétiques. L'Eglise du quatrième et du cinquième siècle a été dure aux apocryphes, et s'il est inexact que le Pape GÉLASE les ait condamnés tous (cf. *Dict. de Théol.*, art. GÉLASE, col. 1179, et DOBSCHÜTZ, *Das Decretum gelasianum...*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XXXVIII, 4), il ne manqua point de Pères pour les malmener.

Pourtant ces légendes, ces fables si l'on veut, nous sont des témoins irrécusables de la popularité dont jouissait Marie parmi le peuple chrétien du deuxième siècle. Dès ce temps, quand s'écrivaient les premiers récits, avant peut-être, c'était chez les fidèles, chez les simples, comme un axiome, que Marie était pure de corps et d'âme, belle et sans tache, aimée de Dieu comme nulle autre, privilégiée du Tout-Puissant, enfin que, si grande, elle devait être bonne (*Dict. Théol. cath.*; — *Dict. arch. chrét.*; — *Cathol. Encyclop.*, au mot *Apocrypha*, t. I et à la table, t. XVI, p. 123, on y trouvera les indications bibliographiques utiles; — R. DUVAL : *Litt. syriaque*, p. 95; — BATIFFOL : *Litt. grecque*, p. 40; — *Analecta Bolland.*, passim; — AMANN : *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910; — Ch. MICHEL et P. PEETERS, *Les Evangiles apocryphes*, Paris, 2 vol. 1911, 1914; — BARDENHEWER, *Geschichte der Altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 402; — MONTAGUE, RHODES JAMES, M. A. : *Apocrypha anecdota* dans *Texts and Studies*. vol. II, n° 3 et ib. vol. V, n° 1; — FORBES ROBINSON : *Coptic Apocryphal Gospels*, ib. vol. IV n° 3; — LE HIR, cité par ROHAULT DE FLEURY, t. I, p. XVI). On aura la même impression en parcourant les interpolations chrétiennes des *Oracles Sibyllins* (Jos. GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902, et NEUBERT, l. c. p. 214) et quelques récits de Saint GRÉGOIRE DE NYSSE (*P. G.* XLVI, 912) et de Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*P. G.* XXXV, 1181), où mention est faite de prières à Marie, où apparaît la toute-puissance de son intercession.

Tels sont les faits qu'il importait de dégager. Pas de culte marial nettement distinct et proprement dit, c'est entendu; mais déjà chez les foules ce respect, cette vénération, où la dévotion est en germe. Et qu'on veuille bien ne pas l'oublier : parallèlement à cette dévotion populaire naissante, se développe la théologie mariale officielle. Constatons-le dès maintenant — nous y reviendrons — le peuple chrétien n'est point ici un isolé, un enfant perdu : il avance guidé par l'instinct, mais il ne suit pas son caprice; avec lui, le contrôlant, subissant volontiers son impulsion, mais ne le faisant qu'avec prudence et à coup sûr, progressent la théologie et le dogme.

II. La Dévotion et le Culte de Marie du concile d'Ephèse à l'Iconoclasme. — Après le concile de Nicée (325) qui définit la consubstantialité du Verbe avec le Père, les conciles d'Ephèse (431) et Chalcédoine (451) ont proclamé Marie « Mère de Dieu vraiment et proprement » (DENZINGER-BANNWART, n° 113, 202, 218). Marie Mère de Dieu est mieux connue, plus appréciée à mesure qu'avance l'étude, complexe à l'infini, de l'unique et divine personne du Fils de Dieu. Plus grande se fait sentir la majesté du Christ consubstantiel au Père, plus aussi s'élève dans la vénération de tous, docteurs et fidèles, la femme bénie entre toutes dont Dieu voulut bien faire sa Mère, la Femme qui a enfanté « Le Verbe fait chair » (cf. Saint CYRILLE, *P. G.*, LXXVII, 1029). Le culte

liturgique va paraître, ou plutôt il va se distinguer du culte de Jésus avec lequel il était mêlé. C'est ainsi qu'au IVe siècle Jérusalem célébrait la Purification de Marie unie à la Présentation de Jésus (cf. BAÜMER, *Hist. du brév.*, t. I, p. 429, et DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 261).

On a dit qu'au IVe siècle Antioche commémorait une sorte de *Natalis Mariae*, la « Μνήμη τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας » (Cf. BAÜMSTARCK, dans la *Römische Quartalschrift*, 1897, p. 55). Il semble bien que les premières fêtes de Marie eurent généralement ce caractère (cf. PROCLUS, *P. G.*, t. LXV, 679; saint PIERRE CHRYSOLOGUE, *P. L.*, t. LII, 575; D. G. MORIN, *Liber comicus*, dans *Analect. Maredsolana*, 1893, t. I, p. 14). En tout cas, au Ve siècle, au VIe au plus tard, l'Orient connaît trois fêtes de la Vierge : l'une au temps de Noël, la seconde au mois de mai, la troisième en août (cf. Mrs SMITH LEWIS, *Studia Sinaitica*, t. XI, p. 59; voir *Cath. Encycl.*, t. XV, p. 461).

Au VIe siècle, la solennité de la Nativité paraît peut-être à Constantinople (HOLLWECK, *Fasti*, p. 209). Vers cette époque, un peu plus tard cependant, l'Annonciation se détache du cycle de Noël, et devient une fête proprement mariale (cf. *Cath. Encycl.*, t. I, p. 542; *Dict. arch.*, t. I, 2, col. 2241; HOLLWECK, l. c. p. 45). En ce temps, on célèbre assez généralement la Dormition (cf. ci-dessus, *Assomption*). La Purification est attestée à Antioche en 526 (cf. HOLLWECK, l. c., p. 18).

La liturgie occidentale, elle aussi, a fait sa place à Marie : au Ve siècle on signale en Gaule, en Espagne, à Rome peut-être, une Commémoraison de la Vierge dans le temps de Noël (cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 258; BEISSEL, t. I. p. 12 sq.). Au VIIe siècle, paraît l'Annonciation fixée au 25 mars, sauf en Espagne où elle tombe le 18 décembre ; la Nativité célébrée à Reims, a-t-on dit (cf. *P. L.*, LXXX, 446), et à Rome, mais dont la diffusion est lente (HOLLWECK l. c.); l'Assomption; la Purification, qui ne s'étendra que beaucoup plus tard (HOLLWECK, l. c.).

En somme, au début du VIIIe siècle, trois grandes fêtes mariales sont instituées généralement; elles ne sont pas d'ailleurs les seules : en 626, par exemple, Byzance, délivrée des Avares par l'intercession de Marie, décide de célébrer l'anniversaire de ce bienfait (cf. NILLES, *Kalendarium*, t. II, p. 154; *Cath. encycl.*, t. I, p. 92, au mot *Acathistus*).

Ces solennités comportent parfois des processions (cf. *Lib. Pont.*, t. I, p. 371), souvent des sermons (cf. CAVALLERA, *Patrologiae Graecae Indices*, p. 165; *P. L.*, CCXXI, 31, 46, et plus complètement, CCXIX, 495 et suiv.); une hymnologie qui s'enrichit déjà, v. g. les hymnes et homélies rythmées de ROMANOS (Cf. BATIFFOL, l. c. p. 262; GUILLAUME, *Romanos le Mélode*, dans *Mélanges Godefroid Kurth*, Paris, Champion, 1908 t. II, p. 83; *Cath. Encycl.*, t. XIII, p. 163), du monophysite JACQUES DE SARUG (cf. *Cath. Enc.*, t. VIII, p. 278; DUVAL, l. c., surtout p. 352; ABBELOOS, *De vita et scriptis S. Jacobi*, p. 203-301).

Au VIe siècle, le nom de Marie est introduit au *Communicantes* du Canon (cf. PROBST, *Die Abendländische Messe*, Munster, 1896, p. 153).

L'époque qui nous occupe marque un second stade dans la manifestation de la dévotion à Marie : on lui consacre des églises. On a attribué au Pape saint Sylvestre l'érection d'une église à Marie dans le voisinage d'un temple de Vesta (GRISAR, *Hist. de Rome*, t. I, p. 202, 309; et avant, dans la *Civiltà*, XVIe série, t. VI, p. 458). Cette opinion a été combattue par Mgr DUCHESNE : le P. Grisar a maintenu sa thèse (cf. *Anal. Boll.*, t. XVII, p. 239). Si on s'arrête à une phrase assez oratoire de saint CYRILLE, la pratique n'était pas toute jeune (*P. G.*, LXXVII, 1034), et l'on sait que la basilique où se tint en 431 le concile d'Ephèse était peut-être sous son vocable. (Sur cette question, voir : TILLEMONT, *Mémoires*, t. I, p. 467; — VACANDARD, *Etudes d'Histoire*, t. III, p. 108, et un passage — assez obscur d'ailleurs — de Mgr DUCHESNE, *Hist. ancienne de l'Eglise*. t. III, p. 349.) Quoi qu'il en soit, le Ve siècle, en s'avançant, généralise cet usage. A Constantinople, Pulchérie (✝451) construit l'église des Blachernes et celle de la Théotokos Hodigitria (cf. NILLES, *Kalendarium*, t. II. p. 200; MARIN, *Les moines de Constantinople*, p. 16; *P. G.*, t. XCVI, 748). Du temps de Juvénal de Jérusalem (425-458), un sanctuaire s'élève sur la route de Bethléem (cf. VACANDARD, l. c. p. 116).

Mais l'âge d'or de ces constructions pieuses fut le temps de Justinien, du moins si l'on en croit son panégyriste PROCOPE DE CÉSARÉE (cf. VACANDARD, *l. c.* p. 116; pour les éditions de Procope, voir HURTER, *Nomenclator*, Oeniponte, 1903, t. I, col. 483, n° 2). Citons entre autres la fondation du couvent et de l'église de la Théotokos de la Source (MARIN, *Moines de Const.*, p. 20; NILLES, *Kalendarium*, t. II, p. 335). A la fin du VIe siècle, sous l'empereur Maurice, se bâtit le Monastère de la Théotokos Aréobinde (cf. MARIN, l. c. p. 27).

A Rome, sur l'Esquilin, Sixte III (432-440) dédie à Marie la basilique libérienne reconstruite (Cf. *Lib. pont.*, t. I, p. 235, note 2; et DUCHESNE, *Hist. anc.*, t. III, p. 657; MICHEL, *Hist. de l'art*, t. I, 1, p. 48; MARUCCHI, *Eléments d'Archéologie*, t. III, p. 247; GRISAR, *Hist. de Rome*, t. I, 1, p. 309 avec description des mosaïques, p. 311-314; — sur le miracle de Notre-Dame des Neiges, cf. *ibid.*, l. c., p. 160, n° 1), et Boniface IV (608-615) l'ancien Panthéon (cf. *Lib. Pont.*, t. I, p. 317); Jean VII (705-707) a fait construire à Saint-Pierre une chapelle de la Vierge, détruite à la Renaissance; sur l'ambon de Sancta Maria Antiqua il a fait graver une inscription où il s'intitule serviteur de Marie (cf. *Lib. Pont.*, t. I, p. 386; MICHEL, l. c., p. 76, 79; MARUCCHI, *Eléments d'archéologie*, t. III, p. 258) et l'image de la Vierge orne l'atrium de la basilique.

En Gaule, des temples païens purifiés deviennent des sanctuaires sous le vocable de la Sainte Vierge Marie. Sur les fondements d'un vieux temple d'Isis, Soissons élève au VIe siècle une église (KURTH, *Sainte Clotilde*, p. 36, sans référence); l'évêque martyr saint Nicaise à Reims, l'évêque saint Fromond à Coutances ont consacré des basiliques à la Mère de Dieu (cf. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, p. 181; BEISSEL, t. I, p. 12, 19 et suiv.); même chose à Tours (GRÉG. TUR., *Hist. Franc.*, VIII, XL, *P. L.*, t. LXXI, 659, 477, et X, XII, 569), à Poitiers (ib., X, XLII, 524), à Toulouse (ib. VII, X, 422). Même chose aussi en Germanie, en Suisse, en Hollande (cf. BEISSEL, t. I, p. 29, 30), en Angleterre (BÈDE, *Hist. Eccl.*, II. VI, *P. L.*, XCV, 92; ALDHELME, *Opera*, *P. L.*, LXXXIX, 289).

Vers le VIe siècle, l'iconographie mariale se fixe : la Sainte Vierge est représentée, comme jadis dans les Catacombes, assise en posture de reine; autour de son front brille le nimbe (cf. MICHEL, l. c., t. I, p. 261; *Cath. Encycl.*, t. XV, p. 469 et t. VIII, p. 743). Ces images reçoivent un culte dont il importe fort de ne point exagérer l'importance sur la foi d'une boutade (cf. MOSCHUS, ✝ 619, *Pratum spirituale*, *P. G.*, LXXXVII, 3, 2899. Je crois que la *Catholic Encyclopaedia*, t. XV, p. 668 n'a pas évité l'écueil que je signale).

Il y a plus; alors que saint AUGUSTIN (*De Trinitate*, VIII, *P. L.*, t. XLII, 952) estimait que les traits de la

Mère de Dieu nous étaient inconnus, on prétend, au vᵉ et au viᵉ siècle, posséder d'elle des portraits tracés par ses contemporains. Telle est la Madone dite de saint Luc, dont les copies se répandirent partout. (Sur l'histoire de ce tableau et la personnalité de son auteur, cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. XV, p. 181; BEISSEL, t. I, p. 72 à 80; NILLES, *Kalendarium*, t. II, p. 163.) Telles, en général, les images dites *achiropites* (cf. MARTIGNY, *Dict. ant. chrét.*, art. *Images*; DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, Leipzig, 1899, p. 79-89).

Les traditions courantes sur ces images nous conduisent à envisager maintenant le côté plutôt populaire de la dévotion à Marie. Il n'est pas difficile tout d'abord de constater la place que prend dans l'art l'inspiration des apocryphes (cf. MICHEL, t. I, 1, p. 148).

Puis voici que circulent les récits relatifs aux reliques de la Sainte Vierge. On montre des lettres d'elle (TROMBELLI, *Dissert.* XLVIII, *Summa*, t. II, col. 334). L'histoire euthymienne, citée par saint JEAN DAMASCÈNE (*Hom. II in Dormit. B. V.*, *P. G.*, XCVII, 748), raconte comment Marcien et Pulchérie sollicitèrent de Juvénal de Jérusalem le saint corps de la Vierge, et comment, sur le récit de l'Assomption que leur fit l'évêque, ils obtinrent au moins le sarcophage et les suaires. NICÉPHORE CALLISTE (✝ 1341) — une autorité assez faible pour les faits du vᵉ siècle — raconte comment la robe de Marie fut donnée à Constantinople (*P. G.*, CLVII, 70). L'Orient montre encore d'autres reliques (cf. VACANDARD, *Etudes de critique*, *l. c.*, p. 116).

En Occident, GRÉGOIRE DE TOURS (✝ 594) parle des reliques de Marie qu'il a vues, qu'il possède et auxquelles on a dû une protection miraculeuse (*De gloria Martyr.*, cap. IX.X, *P. L.*, LXXI, 716).

Persuadés en effet — comme le sont les théologiens — (voir textes dans LIVIUS, p. 225, 259, etc.), de la bonté de Marie et de sa puissance d'intercession, les fidèles vont partout répétant des prodiges attribués à la Mère de Dieu. Nul, c'est clair, ne voudrait authentiquer tous les faits rapportés, mais une bonne critique se gardera bien de les nier en bloc. Conversions dramatiques (vg. l'histoire de Théophile), guérisons (cf. SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, VII, v; *P. G.*, LXVII, 1425), visions, comme celle de la petite Musa (saint GRÉGOIRE, *Dialogues* IV, XVII, *P. L.*, LXXVII, 716) ou celles dont était favorisé saint Martin (SULPICE-SÉVÈRE, *Dialogues*, II, XIV, *P. L.*, XX, 210, ou éd. Vienne, t. II, XIII, p. 195). J'ai déjà parlé des miracles rapportés par Grégoire de Tours, j'ajoute qu'il nous raconte comment Marie assista à la mort son illustre prédécesseur, saint Martin (*De miraculis Sancti Martini*, I, v, *P. L.*, LXXI, 919; LIVIUS, p. 319, sqq.). Aussi la confiance envers la Sainte Vierge est intense et universelle : par dévotion, on porte son nom (cf. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes*, t. I, p. 102, 856; t. II, p. 358, 461; ROHAULT DE FLEURY, t. I, p. 315; BEISSEL, t. I, p. 7; TROMBELLI, *De cultu publico ab Ecclesia Beatae Mariae exhibito, Dissertatio* XV, XXI; voir BOURASSÉ, *Summa aurea*, t. IV, p. 355, 425); les particuliers se recommandent à elle; — les découvertes du P. DELATTRE le démontrent (*Le culte de la Sainte Vierge en Afrique*, Paris 1908) — et Justinien lui consacre l'empire (*Corpus Inscript. Graec.*, n° 8643). Son image domine les vaisseaux de Maurice luttant contre Phocas (BRÉHIER, *Querelle des images*, p. 8).

Notons dès maintenant le rôle du monachisme dans la défense des prérogatives de la Vierge et dans l'extension de son culte. (Pour Constantinople et les luttes nestoriennes, cf. MARIN, *Les moines de Constantinople*, p. 182 et suiv.)

III. La dévotion et le culte de Marie dans la période iconoclaste. — L'iconoclasme, mouvement à la fois politique et religieux, fournit à l'Eglise l'occasion d'expliquer, de légitimer, de préciser aussi — car d'indéniables abus avaient dû se glisser dans l'usage populaire (cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, t. III, 2, p. 601) — le culte rendu aux images saintes. Tout comme l'avaient déjà fait aux vᵉ et viiᵉ siècles saint AUGUSTIN (*Contra Faustum*, XX, XXI, *P. L.*, XLII, 384, cf. VACANDARD, l. c. p, 157), et saint GRÉGOIRE LE GRAND (Epist., IX, CV, *P. L.*, LXXVII, 1027), saint JEAN DAMASCÈNE (*P. G.*, XCV, 309; XCIV, 1201; XCVIII, 147), le Pape ADRIEN Iᵉʳ (✝ 826), le second Concile de Nicée au viiiᵉ siècle, et au ixᵉ, saint THÉODORE DE STOUDION (cf. MARIN, *Saint Théodore* et *P. G.*, t. XCIX, 327, 499) posèrent les principes d'où les scolastiques tireront la distinction des cultes de dulie et d'hyperdulie (cf. *Cath. Encycl.*, t. VII, p. 670; HAYNE, *Hyperdulia*).

D'ailleurs, les chefs religieux de l'iconoclasme eux-mêmes n'entendirent aucunement proscrire en soi le culte rendu à la sainte Théotokos; ils le défendirent même contre le radicalisme de Constantin Copronyme (cf. BRÉHIER, *La querelle des images*, p. 18), ou de Léon l'Isaurien (*ib.*, p. 44). Quant à l'empereur Théophile (829-842), l'un des plus féroces persécuteurs des orthodoxes, il affichait publiquement sa dévotion à Marie (cf. BRÉHIER, p. 35). Mais empereurs et évêques iconoclastes firent la chasse aux représentations de la Vierge : l'image vénérable de la Théotokos Hodigitria fut condamnée : le dévouement des moines la sauva (cf. MARIN, *Moines de Constantinople*, p. 17); les fresques, les mosaïques furent couvertes de chaux (cf. BRÉHIER, p. 46). Pourtant, soutenus par les docteurs, encouragés même, dit-on, par des miracles (saint DAMASCÈNE, *P. G.*, XCIV, 494), les fidèles tinrent bon; plusieurs restaurations iconophiles s'ensuivirent et les constructions d'églises à Marie reprirent : Basile le Macédonien (867-886) bâtit le sanctuaire de la « Thétokos du Phare », releva celui de la « Théotokos de la Source » et du « Sigma » (MARIN, l. c. p. 31; MICHEL, l. c., t. I, p. 189; BEISSEL, t. I, p. 81). De cette époque aussi datent les poésies de l'hymnographe JOSEPH (cf. *P. G.*, t. CV, 925).

En somme, si l'iconoclasme fit sentir son influence sur la technique de l'iconographie byzantine, il n'eut point d'action sérieuse sur le culte lui-même et sur la dévotion (cf. MICHEL, l. c., t. I, p. 188).

IV. La Dévotion et le Culte marial jusqu'à la Réforme. — Le Moyen-Age a précisé certains grands points de théologie mariale, en développant les idées scripturaires et traditionnelles sur la puissance, la pureté, la dignité de Marie; il est aussi singulièrement riche en manifestations de dévotion; théologie et culte se compénétrant, et plus que jamais influent l'un sur l'autre. Hors les Albigeois (BOURASSÉ, *Summa*, t. VIII, col. 195), les Wycleffistes et les Hussites (*ib.*, col. 197; Lettre de PROCOPE dans MARTÈNE, *Veterum Scriptorum Analecta*, t. VIII, col. 22), on n'a guère attaqué la dévotion à Marie.

La liturgie continue à la consacrer. Du viiiᵉ au xiiᵉ siècle, le calendrier de l'Eglise universelle s'est peu à peu enrichi de la fête de la Nativité déjà célébrée par l'Orient (Cf. HOLLWECK, *Fasti*, p. 210; BEISSEL, t. I, p. 42 et 304). On notera qu'au tiers du xiiᵉ siècle, saint BERNARD la considérait comme récente encore; mais que, cent ans après, Innocent IV lui avait donné une octave. Dans les premiers siècles du Moyen-Age, les fêtes locales de la Sainte Vierge sont assez rares : on s'en tient aux fêtes anciennes (cf. HOLLWECK, l. c., p. X).

Au xiiiᵉ siècle, l'influence française répand la Visitation; en 1260, un chapitre franciscain la reçoit;

mais la date de sa célébration varie avec les diocèses. Au XIVe siècle, elle fut étendue à l'obédience romaine; au XVe, à l'Eglise entière (cf. BROUSSOLLE, *Etudes sur la Sainte Vierge*, 2e série, de la Visitation à la Passion, p. 12; HOLLWECK, l. c., p. 127; *Cath. Encycl.*, t. XV, p. 481).

Au XIVe siècle, la cour d'Avignon adopte la fête de la Présentation; Paris l'imite en 1373; puis Cologne et la Saxe (cf. HOLLWECK, *l. c.*, p. 267). De la même époque date aussi la fête des Epousailles de Marie (BEISSEL, t. I, p. 306; HOLLWECK, *l. c.*, p. 12). On sait que, pour en obtenir l'établissement, GERSON écrivit un traité et composa une prière (*Opera*, éd. Du Pin, 1706, t. III, col. 842 et 864).

Au XIVe siècle toujours, avec la dévotion aux sept joies de Marie, on rencontre celle à ses douleurs, résultat de ce mouvement de piété qui se fait vers Marie, mère souffrante (cf. BEISSEL, t. I, p. 379, 397, 404; *Cath. Enc.*, t. XIV, p, 151; *Anal. Boll.*, t. XII, p. 333, rectifiés par MALE, *L'art... à la fin du Moyen-Age*, p. 119, note 4, et nouvel article des *Analecta*, t. XXVIII, p. 488). C'est enfin entre le XIIe et le XVe siècle que péniblement, au milieu de subtilités parfois déconcertantes, la fête de la Conception gagne son droit de cité (cf. ici même, *Immaculée Conception*).

A côté des fêtes signalons — dès le IXe siècle — l'usage de consacrer à Marie le samedi et de célébrer en ce jour la messe *de Beata* (cf. HOLLWECK, *Fasti*, p. XII; BEISSEL, *l. c.*, t. I, p. 308; BOURASSÉ, *Summa*, t. VII, col. 740). Quant aux motifs qui ont guidé le choix de ce jour, voir BEISSEL, *ib.*, p. 308, BOURASSÉ, *ib.*, t. III, col. 638; t. IV, 297-367; t. VIII, 301. Remarquons aussi l'usage de la « Messe dorée » (cf. BEISSEL, *l. c.*, p. 323).

Le petit office existe déjà au Xe siècle. On le trouve en Angleterre avant la conquête normande; saint PIERRE DAMIEN, l'ordre de Citeaux le remettent en honneur; Urbain II en avait fait une obligation (cf. BEISSEL, t. I, p. 310; BOURASSÉ, *Summa*, t. IV, p. 302; VACANDARD, *Saint Bernard*, éd. 1895, t. II, p. 95; *Cath. Encycl.*, t. XII, p. 425; HOLLWECK, *Fasti*, p. XII). Quant au petit office de l'Immaculée Conception, longtemps attribué à saint Alphonse Rodriguez († 1627), il paraît au XVe siècle sous l'influence du franciscain BERNARDIN DE BUSTIS (cf. DEBUCHY, *Le petit office de l'Immaculée Conception*, Bruxelles, 1904; voir aussi, *Etudes*, 1905, t. CIII, p. 416).

L'hymnologie mariale s'enrichit; dans ces chants, à côté de subtilités qui nous paraissent bien froides, on trouve de purs chefs-d'œuvre. Signalons l'*Alma Redemptoris* (cf. *Cath. Encycl.*, t. I, p. 326), l'*Ave Regina Caelorum* (*Cath. Encycl.*, t. II, p. 149; t. X, p. 600, t. I, p. 575), l'*Ave Maris stella* (*Cath. Encycl.*, t. II, p. 149, t. XV, p. 463; BEISSEL, t. I, p. 126), le *Salve Regina* (cf. *Revue du clergé français*, 15 juillet 1912, p. 137), et la merveilleuse prose de la Passion, le *Stabat Mater*, œuvre du franciscain spirituel, JACOPONE DE TODI (cf. BEISSEL, t. I, p. 256, 314; *Cath. enc.*, t. XIV, p. 239). Le *Omni die*, attribué à saint ANSELME, paraît bien avoir pour auteur BERNARD DE MORLAS (cf. MORIN, *Etudes, textes et découvertes*, p. 77; sur l'hymnologie, consulter les importants recueils de DREVES, de RAGEY, de MONE, le *Repertorium Hymnologicum* de U. CHEVALLIER, puis, avec contrôle, la *Summa aurea*, t. III, col. 1527 et suiv; t. XIII, col. 1038, au mot *Hymni*; col. 1039 au mot *Laudes*; col. 1041 au mot *Psalterium*; — ROHAULT DE FLEURY, *l. c.*, p. 371, 409; — sur les cantiques en langue vulgaire, voir *The Month*, 1873, t. XVIII, p. 471; JANSSEN, *Histoire du peuple allemand*, t. I, p. 223; ROUSSELOT, *La Sainte Vierge dans la poésie française du Moyen-Age; Revue du clergé Français*, t. XLII, 1905, p. 51-91).

Voici maintenant de nouvelles formules de prières. Déjà connu et en usage en Orient depuis le VIIe siècle au moins, l'*Ave* se répand en Occident : il est encore très court au XIIe siècle. Il s'allonge au XIIIe et forme un thème de prédication. La clausule, *Sancta Maria*, etc., apparaît au XIIIe siècle et se généralise au XVe (cf. *Dict. Théol. cath.*, t. I, col. 1273; *Dict. arch. chrét.*, t. I, col. 2068; BEISSEL, t. I, p. 228 et suiv.; t. II, p. 7; *Revue du clergé français*, 1er août 1912, p. 315; *Month*, nov. t. XCVIII, p. 162; LECLERCQ, dans *Bulletin d'ancienne littérature* et *d'archéologie chrétienne*, 15 jan. 1911, p. 3). On récite parfois en l'honneur de Marie cinq psaumes dont les initiales rapprochées composent son nom : *Magnificat*, *Ad Dominum cum tribularer*, *Retribue*, *In convertendo*, *Ad te levavi* (cf. BEISSEL, t. I, p. 214, 509).

Simple sonnerie du soir au XIVe siècle, l'*Angelus* actuel s'est formé par l'addition d'une sonnerie le matin au cours du XIVe et du XVe siècle et à midi au XVe (cf. BEISSEL, t. II, p. 16; *Cath. Enc.*, t. I, p. 48, et autres endroits, t. XVI, p. 117 à ce mot et *Angelus bell*; TROMBELLI, dans la *Summa aurea*, t. IV, col. 273; *Dict. théol. cath.*, t. I, col. 1278; *Revue du clergé français*, t. LXXI, p. 137; THURSTON, *Month*, 1901, t. XCVIII, p. 483).

A côté des Litanies des Saints, et calquées sur elles, vers le XIIe siècle paraissent celles de la Sainte Vierge. L'Irlande nous en donne les premiers vestiges. On distingue comme trois parties, des invocations, l'énumération de quelques titres de gloire de Marie, des demandes de secours; on voit que la forme diffère un peu de nos litanies modernes (cf. DE SANTI, *Les litanies de la Sainte Vierge*, trad. BOUDINHON, Paris 1900; BEISSEL, t. II, p. 466; *Cath. Enc.*, t. XV, p. 463; ROHAULT DE FLEURY, t. I, p. 328).

Dès le XIIe siècle, l'on constate l'usage de réciter 150 *Pater*, et plus tard 150 *Ave* en l'honneur de Marie. Naturellement on avait été conduit, pour compter plus facilement ces prières, à se servir de chapelets, de « Patenôtres » de taille et de forme différentes. A une époque plus récente, on avait pris l'habitude de joindre à cette prière toute vocale, les considérations sur la vie de la sainte Vierge. Au XVe siècle finissant, le dominicain ALAIN DE LA ROCHE généralisa cette dernière pratique. Telle serait — sauf meilleur avis — la véritable origine du Rosaire (cf. H. THURSTON dans le *Month*, t. XCVI, 1900, p. 403, 513; t. XCVII, p. 67, 172, 286, 383; t. CI, p. 518, 610; *Anal. Boll.*, t. XXII, p. 219, t. XXVII, p. 119; *Revue du clergé français*, t. XXIX, p. 5; *Cath. Enc.*, t. XIII, p. 166; BEISSEL, t. I, p. 511, 540; SCHÜTZ, *Die Geschichte de Rosenkranzes...* Paderborn, 1909, cf. *Anal. Boll.*, t. XXX, p. 350; et dans le sens dit traditionnel, MÉZARD, O. P., *Etudes sur l'origine du Rosaire*, Coluire (Rhône); voir *Etudes*, 20 mars 1913, p. 852). Faut-il faire remonter jusqu'au XIIIe siècle les origines de la dévotion au saint scapulaire du Mont Carmel, ou bien ne peut-on l'authentiquer avant la fin du XVe siècle ou le début du XVIe siècle? A-t-on prouvé que la lettre de saint SIMON STOCK († 1265), général des Carmes, à son secrétaire Pierre Swanyngton soit un faux du XVIIe siècle? Autant de questions qu'il suffit de poser ici, qu'il importe d'envisager de sang-froid, en regrettant les polémiques qu'elles ont causées (cf. CATH. ENC., t. XIII, p. 511; L. SALTET, *Le prétendu Pierre Swanyngton*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1911, p. 24, 85, 120; P. MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-CŒUR, *Première réponse à M. l'abbé Saltet*, dans *Etudes historiques et critiques sur l'ordre de N.-D. du Mont Carmel*, 1911, p. 1; id. *Quelques précisions sur la méthode critique de M. Saltet*, id. p. 95; Th. RAYNAUD, *Scapulare marianum*, dans la *Summa aurea*, t. V,

col. 397; Launoy, *Opera*, t. II, 2, p. 379; B. Zimmerman, O. C. D., *Monumenta historica carmelitana*, vol. I, p. 351, Lirinae 1905, 1907; Beissel, t. I, p. 266).

Au scapulaire se rattache la célèbre révélation où Marie aurait promis à Jean XXII de délivrer à date fixe ses fidèles du purgatoire. L'Eglise n'a jamais affirmé l'authenticité de la bulle où le pape est censé proclamer ce privilège; on a même de très fortes raisons d'en douter. L'autorité ecclésiastique n'interdit pas cependant — moyennant précautions — de prêcher cette pieuse croyance (cf., outre les livres cidessus, Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, t. IV, p. 233, note).

Signalons, d'après un incunable de 1489, les prières destinées à devenir si célèbres : le *Memorare* et le *O Domina mea, Sancta Maria* (cf. Paulus, *Das Alter des Gebetes Memorare*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1902, t. XXVI, p. 604, et *Anal. Boll.*, t. XXII, p. 220). Impossible de ne point parler aussi des livres de dévotions mis entre les mains du peuple à l'extrême fin du Moyen-Age : citons les « Primers » anglais (cf. Thurston, *The Mediaeval primer*, *Month*, t. CXVII, p. 150).

Au Moyen-Age, se fondent et se multiplient les confréries de la Sainte Vierge : elles sont nombreuses au XIIIe, au XIVe siècles (Beissel, t. I, p. 176). Au XVe siècle, l'ordre des Frères Prêcheurs crée un peu partout celles du Rosaire; en ce temps-là aussi, se répandent les associations en l'honneur de l'Immaculée Conception. On en trouve à Paris (église Saint-Gervais), à Rouen, à Caen, à Abbeville, à Dieppe (cf. Male, *L'art religieux à la fin du Moyen-Age*, p. 171, 183; *Le Mois*, 1909, t. XXII, p. 663). Citons aussi les confréries vouées à honorer l'Assomption (Male, *ib.*, p. 184).

Entre le IXe et le XVIe siècle, on vénère plus nombreuses en Occident les reliques de Marie. C'est ici un terrain où il y a lieu d'être prudent : les attestations sérieuses manquent souvent, le milieu où se sont transmises les traditions ne laisse pas d'être inquiétant. Sous cette réserve, disons que Marseille et Florence prétendaient avoir des lettres de Marie (Trombelli, *Dissert.* XLVIII, *Summa*, t. II, col. 336), Pérouse une bague; que Prato croyait posséder sa robe et sa ceinture, Saint-Omer son gant, que du temps de Gerson, Paris montrait deux anneaux (*Opera*, t. III, col. 684), que Chartres est fière du voile qu'Irène donna à Charles le Chauve et auquel on faisait des offrandes (cf. Male, *L'art religieux au XIIIe siècle*, p. 359, citant des passages du Cartulaire). On montrait des cheveux de Marie à Paris, à Rome, à Saint-Omer, à Chartres (Beissel, t. I, p. 293). Saint Anselme en reçut de Bohémond (voir Ragey, *Histoire de Saint Anselme*, t. II, p. 416 et les réflexions qu'il ajoute à la citation d'Eadmer). L'évêque d'Astorga, Osmond, vers 1049, raconte comment son église s'enrichit d'un pareil trésor (Mabillon, *Vetera analecta*, t. I, p. 433), un moine reçut une révélation en ce point (Rohault de Fleury, t. I, 289). Au XIIe siècle, Guibert de Nogent (*P. L.*, CLVI, 659) protestait fort contre les prétentions qu'avaient certaines églises de posséder du lait de la Sainte Vierge. Reims, Le Puy, Tongres, Saint-Omer étaient dans ce cas (cf. Rohault de Fleury, *La Sainte Vierge*, t. I, p. 288; Beissel, t. I, p. 39, 298, 334); même on disait que Marie avait fait elle-même goûter ce lait virginal à quelques dévôts serviteurs, tels au XIIe siècle saint Bernard (Vacandard, éd. 1895, t. II, p. 78), au XVe siècle, Alain de la Roche (cf. notes à Adam de Perseigne, *P. L.*, CCXI, 776; Beissel, t. I, p. 298). — (Sur toute cette question des reliques cf. Rohault de Fleury, t. I, p. 288 suiv.; Riant, *Dépouilles religieuses enlevées à Constantinople au XIIIe s.*, dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, t. XXXVI, et *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, Genève, 1878; Cahier, *Mélanges d'Archéologie*, t. I, p. 5, p. 60; Male, *L'art religieux au XIIIe s.*, p. 358; *Summa aurea*, t. XIII, col. 1189, une énumération au mot *Reliquiae; Beissel*, t. I, p. 293.)

Aux reliques, on peut assimiler certaines statues ou images miraculeuses, des églises objets de prodiges. C'est assez nommer la *Santa Casa* de Lorette (cf. ici l'article Lorette), Notre-Dame du Puy qu'on dit apportée par les Anges (cf. Male, *L'art religieux à la fin du M. A.*, p. 202), en Angleterre, Notre-Dame de Walsingham (Cf. Thurston, *Month.*, 1901, t. XCVIII, p. 236; *Cath. Encycl.*, t. XV, p. 543); toute la série de tableaux ou de statues qu'on dit avoir répandu des larmes ou du sang ou bien qu'un miracle a fait trouver (cf. Beissel, t. I, p. 417).

Des pèlerinages devaient tout naturellement aboutir aux endroits où ces prodiges s'étaient opérés ou bien encore à ceux où l'on vénérait une relique insigne : ces grands mouvements populaires ont été calomniés : on a voulu n'y voir que superstition ou recherche unique des intérêts temporels. Il y avait autre chose (*Etudes*, 1910, t. CXXV, p. 161, à propos de Chartres). Parmi ces sanctuaires célèbres, nous venons de citer Chartres; nommons encore en France, Notre-Dame-des-Ardilliers (cf. *Cath. Enc.*, t. I, p. 700), Roc-Amadour (cf. Rupin, *Roc-Amadour*, Paris, 1904, et *Anal. Boll.*, t. XXIII, p. 488, 526); en Angleterre, Coventry, Our Lady Undercroft de Canterbury, Arundel, Walsingham surtout; les divers pèlerinages écossais; dans les Pays-Bas, Halle (cf. Juste-Lipse, *Opera*, Lugduni, 1613, p. 805); en Suisse et en Allemagne, Mariabrünn, Hildesheim, Einsiedeln (O. Ringholz, O. S. B. : *Wallfahrt Geschichte unserer Lieben Frau von Einsiedeln*, Freiburg, 1896; et *Anal. Boll.*, t. XIX, p. 42); en Italie, Sainte-Marie-Majeure, où l'on vénérait la crèche de Notre-Seigneur; Notre-Dame-des-Anges (Beissel, t. I, p. 251), Lorette (cf. ici même, et *Month.*, t. CXX, p. 49); en Espagne, Notre-Dame-du-Monserrat (Beissel, t. I, p. 415).

(Voir sur cette question des pèlerinages, l'ouvrage important du P. Beissel *Wallfahrten zu unserer lieben Frau in Legende und Geschichte*, Fribourg, Herder, 1913, une riche bibliographie, p. 296, ou son *Verehrung*, t. I, p. 143; *Cath. Enc.*, art. *Pilgrimages*, t. XII, p. 88; en outre, et avec contrôle, pour Rome, Rohault de Fleury, t. II, p. 168; pour l'Italie, *ib.*, t. II, p. 68-146; pour la France, *ib.*, p. 146-324; de Bussières, *Culte et pèlerinage de la T. S. Vierge en Alsace*, Paris, 1862, et plus récemment, Lévy, *Die Wallfahrten der lieben Mutter Gottes im Elsass*, Rixheim, 1909, cf. *Anal., Boll.*, t. XXX, p. 199. Pour l'Espagne, Rohault, p. 324-360; pour l'Allemagne, *ib.*, p. 460-511; les Pays-Bas, 360-396; et Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiae*, La Haye, 1727; pour l'Angleterre, Rohault, p. 396-460; les pays Scandinaves, p. 511-538; la Pologne et la Russie, p. 538-564; l'Orient, p. 564. Toutes ces indications dérivent plus ou moins de l'ouvrage du P. Gruppemberg, *Atlas Marianus*, Munich 1677, *Summa*, t. XI, col. 9; cf. *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 846.)

Etant donnée la place que tient la Sainte Vierge dans le cœur des fidèles, il n'est pas étonnant que la littérature mariale soit d'une abondance déconcertante. Nous devons nous borner à quelques indications. Voici d'abord les théologiens. En général, et à moins de traités spéciaux, les Sommistes et les Sententiaires l'étudient à propos de l'Incarnation,

dans le commentaire du 3e livre des Sentences (voir un dépouillement des Pères et des théologiens dans la *Summa aurea*, t. V, col. 50, avec index col. 1389 ; le tome VI entier avec index, col. 1503, et t. VII, SEDELMAYER, *Scholastica Mariana*).

Les sermonnaires ont à mon sens une grande importance pour nous renseigner sur les progrès des croyances et des dévotions (cf. BOURGAIN, *La Chaire française au XIIe siècle*, Paris, 1879 ; LECOY DE LA MARCHE, *La Chaire française au XIIIe siècle*, Paris, 1886 ; NOYON, *Notes pour servir au catalogue du fonds latin de la Bibliothèque nationale : Inventaire des écrits théologiques du XIIe siècle non insérés dans la Patrologie latine de Migne*, dans *Revue des Bibliothèques*, juillet-septembre 1912, p. 277 ; juillet-sept. 1913, p. 297 ; oct.-déc. 1913, p. 385, et tirés à part).

J'en dirai autant des mystiques, très symbolistes dans le haut Moyen-Age, plus réalistes, plus tendres à partir du XIVe siècle (voir, par exemple outre les « méditations » attribuées faussement à saint BONAVENTURE, les belles considérations de GERSON, *Opera*, t. III, col. 1153, 1154, 1158 ; les célèbres « *Contemplationes de Beata Virgine* », de R. JORDAN, dit l'« *Idiota* », *Summa aurea*, t. IV, col. 851 ; le carme J. THOMAS DE SAINT-CYRILLE a édité toute une série d'extraits de Pères et de mystiques disposés en lectures quotidiennes, *Summa*, t. IV, col. 453 ; voir aussi MALE, *L'art religieux au XIIIe s.*, p. 178, 245, 249, 274 ; *L'art religieux à la fin du M.-A.*, p. 222 ; BEISSEL, t. I, p. 57 ; p. 278. On trouvera des indications très étendues et précieuses, malheureusement peu critiques dans l'ouvrage assez rare de Mgr ROSKOVANY, *Beata Virgo Maria in suo Conceptu Immaculata*, Nitriae 1881 ; on devra consulter les tables de la *Summa aurea* ou celles de la Patrologie).

Il y aurait beaucoup à dire sur les recueils de miracles, citons pour le XIIe siècle celui de HUGUES FARSIT (*P. L.*, CLXXIX, 1775 ; *Hist. Litt.*, t. XII, p. 294), celui de Roc-Amadour, publié par M. Albe (Paris, Champion, 1907, cf. *Anal. Boll.*, t. XXVII, p. 213), de HERMANN DE LAON (*P. L.*, CLXXX, 41 ; CLVI, 961 ; *Hist. Litt.*, t. XII, p. 289), celui de Chartres (Cf. *Bibl. Ecole des Chartes*, t. XLVII, p. 505, et CLERVAL, *Les Ecoles de Chartres*, p. 354), celui de Laon (*P. L.*, CLVI, 961) ; un autre signalé par les *Analecta Bollandiana*, t. XXIX, p. 163 ; celui de Coutances ; pour le XIIIe siècle, les recueils de GAUTIER DE COINCY (MUSSAFIA, *Ueber die vom Gautier de Coincy benützen Quellen*, Vienne 1894, ou *Anal. Boll.*, t. XIV, p. 116), de CÉSAIRE DE HEISTERBACH (cf. *Hist. Litt.*, t. XVIII, p, 194), de JACQUES DE VORAGINE (voir *Anal. Boll.*, t. VIII, p. 188, t. X, p. 457, 465) ; pour le XVe siècle, les bizarres sermons d'OSWALD PELBART de Temesvar, vers 1490 (cf. HURTER, *Nomenclator*, t. IV, éd. 1899, p. 832), et d'autres signalés par MALE (*Art à la fin du M.-A.*, p. 209). Ces miracles, dont la représentation se trouve un peu partout, dans les tableaux et les Livres d'heures par exemple (MALE, ib., p. 209) sont des conversions, comme celle de Théophile, des apparitions (cf. ROHAULT DE FLEURY, t. I, p. 316 ; BEISSEL, t. I, p. 95, 106, 223, 470, 498 ; *Summa aurea*, t. III, 1144 ; t. XI, 1110), des faveurs temporelles (BEISSEL, t. I, p. 99 ; *Summa Aurea*, t. XII, 913, 983, 1023 ; t. IV, 1456), des punitions de blasphémateurs (*Summa aurea*, t. III, 907 ; VI, 458, XII, 754). Voir MUSSAFIA, *Studien zu den Mittelalterlichen Marienlegenden*, Wien, 1887-1891 ; PONCELET, *Miraculorum B. V. Mariae quae saec. VI-XV, latine conscripta sunt Index*, dans *Anal. Boll.*, t. XXI, p. 241 ; l'*Index* VII de la *Summa aurea*, t. XIII, 1011, ou t. XIII, 1163, 1204 ; l'ouvrage de CIMAROLO, *Miranda Mariana*, *Summa aurea*, t. XII, 543 ; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 831).

Mystiques, compilateurs de miracles ont inspiré le théâtre et ont aussi subi son influence ; certaines scènes de mystères sont d'une grandeur véritable (MALE, *Art à la fin du M.-A.*, p. 210 ; PETIT DE JULLEVILLE, *Les Mystères*, t. I, p. 115 ; t. II, p. 226 ; JANSSEN, *Hist. du peuple allemand*, t. I, p. 229). Comme la littérature, plus qu'elle peut-être, les arts ont fait grande la place de Marie. On ne peut plus compter, à partir du Xe siècle surtout, les églises qui lui sont consacrées : Londres en avait 18 au XVe siècle ; en France, 30 cathédrales lui sont dédiées. A ces églises, tous ont contribué, par leurs aumônes, par leur travail au moins (cf. MORTET, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes*, Paris, Picard, 1911, table, p. 448 ; MALE, *L'art religieux au XIIIe s.* p. 433 ; BEISSEL, t. I, p. 21, 29, 132, 437 ; BOURASSÉ, *Summa*, t. XII, 1008). Et dans ces églises, sur les vitraux, dans les voussures des portails, sont représentées des scènes de la vie de la Vierge ; sa statue est à l'honneur sur les portails, sur les tours (BEISSEL, t. I, p. 450, 459). La peinture et la miniature ont popularisé l'enseignement de la théologie mariale, les traditions des apocryphes ou les contemplations des mystiques (Enumération sommaire, pour la Russie et l'Orient, MICHEL, *Hist. de l'art*, t. I, p. 193-197 ; DIEHL, *Etudes byzantines*, 1905, p. 391, 431 ; pour l'Occident, BEISSEL, t. I, p. 71, 132, 157, 175, 327, 430 ; MICHEL, l. c.). Ce qu'il importe de noter, c'est l'évolution de l'art en Occident : d'abord tout hiératique, symbolique, théologique, le type de Marie s'humanise à dater de la seconde moitié du XIVe siècle. La Vierge Reine, assise, portant le sceptre, devient peu à peu, sous l'influence des mystiques, plus femme, plus mère, plus pathétique ; peut-être même, ce seront ses souffrances qui inspireront à des sculpteurs ou à des peintres leurs plus saisissantes productions (cf., à propos de la Vie de Notre-Dame d'Albert Dürer, JANSSEN, *Hist. du peuple allemand*, t. I, p. 181 ; les deux ouvrages de MALE, souvent cités, et en particulier : *L'art à la fin du M. A.*, p. 118, 147 ; CHAINE, *L'évolution de l'art marial, Etudes*, t. CVI, 1906, p. 289, 454, 621 ; catalogue des principaux types de Madones connues avant le XIIIe siècle, ROHAULT DE FLEURY, t. II, p. 613 ; CLÉMENT, *La Représentation de la Madone à travers les Ages*, Paris, 1909).

Ainsi au Moyen-Age Marie est partout, dans la liturgie, dans la prière, la prédication, la littérature, l'art. Cette magnifique floraison, les ordres religieux ont contribué plus que personne à la faire éclore. Tous ou presque tous placent la Sainte Vierge à leur berceau, tous — comme d'ailleurs le clergé séculier et même les fidèles — veulent être abrités sous son manteau (cf. BEISSEL, t. I, p. 209 ; MALE, *L'art religieux à la fin du M. A.*, p. 206). Son image paraît sur leurs sceaux (cf. ROHAULT DE FLEURY, t. I, p. 347). Tous s'attribuent sa spéciale protection (BEISSEL, t. I, p. 214, 352 ; t. II, p. 407). C'est que les premières religieuses ont vu en Marie leur modèle ; c'est que les Bénédictins lui ont consacré de nombreuses églises (BEISSEL, t. I, p. 27, 33), que les Cisterciens, les Prémontrés, saint Norbert et saint Bernard en tête (VACANDARD, *Saint Bernard*, *l. c.*, p. 95) ont répandu son culte. Les Franciscains et les Carmes ont été les grands tenants de l'Immaculée Conception (cf. HOLZAPFEL, *Bibliotheca franciscana de Immaculata Conceptione B. M. V.*, Quaracchi, 1904 ; EDUARDUS ALENÇONIENSIS, *Bibliotheca Mariana, O. F. M.*, Romae, 1910 ; et l'article *Carmes* dans le *Dict. Théol. cath.*, t. II, col. 1788) ; les Dominicains ont propagé le Rosaire (cf. supra) ; tous ont travaillé pour Marie, y compris les ordres militaires (BEISSEL, t. I, p. 268, 273 ; ROHAULT DE FLEURY, t. I, p. 354 ; cf. la compilation

de Marracci, *Fundatores Mariani*, *Summa aurea*, t. XI, 357, et celle de Ferréol Locrius: *Mariae Augustae... ordines*, *ib.*, 999).

V. La dévotion et le culte marial depuis la Réforme. — Universellement reconnues au moyen âge, la légitimité et les pratiques du culte marial ont été depuis le xvie siècle, à des degrés différents, l'objet de continuelles attaques. Déjà Erasme et autres avaient raillé sans modération et sans tact ce qu'ils estimaient abusif dans la dévotion populaire (cf. *Summa aurea*, t. XII, 896 et *Œuvres* d'Erasme, Bâle, 1540, t. I, p. 663; t. IX, p. 952; t. V, p. 27, 1112; t. IV, p. 372; Trésal, *Les origines du schisme anglican*, p. 21; Gasquet, *The eve of the Reformation*, p. 365; *Cath. Enc.*, t. XII, p. 87). Dans cette critique, ils avaient dépassé le but. Les protestants s'en prirent à la dévotion elle-même, et n'ont point épargné la personne même de Marie: tout a été insulté, son intelligence, sa foi, son humilité, sa prudence; on a tourné son culte en ridicule, quitte, au prix d'une contradiction ou par modération naturelle, à reconnaître ailleurs ses gloires, à admettre même son Assomption corporelle (textes de Luther, Beissel, t. II, p. 102; *Summa aurea*, t. X; XIII, 901; Grisar, *Luther*, t. II, p. 484, 796; de Calvin, Beissel, t. II, p. 109; *Summa aurea*, t. XIII, 889-908, l'*Index* dit *Inimici Mariani*).

Leurs attaques souvent lourdes (*Summa aurea*, t. VIII, 1087), parfois obscènes, comme celles de Th. de Bèze (*ib.*, 882), eurent leur aboutissement naturel dans la destruction des sanctuaires ou des usages les plus vénérés (cf. Watterton, *Pietas Mariana*, t. II, p. 93; Janssen, *Hist. du peuple all.*, t. IV, p. 205, 515; t. VI, p. 8; Bishop, *Edward the VI*[th] *and the Book of Common Prayer*, London, 1891, p. 20, 33, 56, 123, 241, 264).

Respectueux des dogmes déjà fixés de la théologie mariale, les jansénistes se sont montrés en somme adversaires du culte: personnages graves, hautains, trop peu fils de l'Eglise pour deviner les battements de son cœur, plus fanatiques de la lettre de la tradition que pénétrés de son esprit, hantés du désir d'un retour tout matériel à la vénérable antiquité, ils n'ont rien compris aux souples progrès de la dévotion. Cette mentalité a inspiré, à des degrés très divers d'ailleurs, Baillet, *De la dévotion à la Vierge et du culte qui lui est dû* (cf. Hurter, *Nomenclator*, 1893, t. III, col. 890); Launoy, *Praescriptiones de conceptu B. Mariae* (Hurter, *ib.*, col. 214); Tillemont lui-même en certaines pages de son œuvre (t. I, p. 475; t. XVI, p. 376); Muratori, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (Hurter, I, p. 1414), *de superstitione vitanda* (*ib.*, col. 1415), les chefs du synode de Pistoie (cf. Denzinger-Bannwart, n. 1569-1571 [1432-1434]); l'auteur de l'*Avis salutaire de la Bienheureuse Vierge à ses dévots indiscrets* (cf. Terrien, t. IV, p. 478) et ce Schurius Andreas qui corrigeait le bréviaire au mieux de ses idées (*Summa aurea*, t. IV, col. 307).

C'est pour défendre la théologie de Marie qu'ont écrit Canisius, *De Maria Virgine incomparabili*, Ingolstadt, 1577 (véritable traité d'apologétique reproduit dans Bourassé, *Summa aurea*, t. VIII, IX, cf. Hurter, *Nomenclator*... 1892, p. 67, 68); Bellarmin, *De controversiis fidei* (Hurter, l. c., p. 278); Théophile Raynaud (cf. Hurter, l. c., p. 405); P. Abelly, *La tradition de l'Eglise touchant la dévotion à la Sainte Mère de Dieu*, Paris, 1652; Bona, *Summa aurea*, t. V, col. 137; de Cerf, *ib.*, 213; Spinelli, *ib*, 9. Dans son *De Festis* (*Summa aurea*, t. III, 399), Benoit XIV, dans son *Mariae sanctissimae vita et gesta* (*ib.*, t. I, II), Trombeli ont essayé d'élucider quelques points obscurs de la vie de Marie. On ne peut songer à relever les auteurs qui, du xvie au xviiie siècle, ont contribué à nourrir la piété envers la sainte Vierge. Mais comment ne pas citer Suarez, (*De Incarnatione*, *Opera*, *éd. Vivès*, t. XIX), certains sermons de saint François de Sales, de Bossuet (cf. éd. Lebarcq, t. VI, table, p. 226), de Bourdaloue et les opuscules classiques de saint Alphonse de Liguori: *Les gloires de Marie*; du B[x] Grignion de Montfort, du P. Crasset, *La véritable dévotion à Notre-Dame* (Paris 1689), du P. François d'Argentan, *Conférences théologiques sur les grandeurs de la Très sainte Vierge Marie*, les *Opera parthenica* du P. Nieremberg, Lyon, 1695. Voir un dépouillement de la littérature mariale dans l'ouvrage posthume de Ch. Flachaire, *La Dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII*[e] *siècle*. Paris, Leroux, 1916, 175 p. in-8°.

Il suffit de parcourir les tables du *Nomenclator* de Hurter (t. V, 2, 1913, p. CCXLV) ou l'article du P. de la Broise sur *la Sainte Vierge dans la pensée et le culte catholique au XIX*[e] *siècle* (*Études*, t. LXXXIII, p. 289), ou enfin le *Wegweiser in die Marianische Litteratur* du P. Kolb, pour se faire une idée de la masse d'écrits produits au xixe siècle. Il faut bien le dire, la qualité est inférieure à la quantité. Certains ouvrages resteront: on relira ceux d'Auguste Nicolas, *La Vierge Marie dans le plan divin*, 4 vol., Paris, 1869; *La Mère de Dieu et la Mère des Hommes*, par le Père Terrien (souvent cité); *La Vierge Marie d'après la Théologie*, du P. Petitalot, Paris, 1866, 2 vol.; Lodiel, *Marie notre mère*, Paris, 1905; certains articles ou mémoires du P. Bainvel; la *Vie de la Sainte Vierge*, du P. de la Broise (coll. *Les Saints*). Récemment, ont paru quelques travaux comme ceux de MM. Neubert, Amann, du P. Delattre, quelques mémoires destinés à faire sérieusement progresser l'histoire du culte de Marie; mais, en général, la littérature mariale est douloureusement au-dessous de son objet: outre qu'elle n'a guère avancé notre connaissance de la vie de la Sainte Vierge, la mièvrerie et le rêve y remplacent trop l'histoire et la doctrine (cf. Terrien, *la Mère de Dieu*, t. I, p. xviii). C'est la rançon regrettable d'une heureuse réaction contre une certaine éclipse de la dévotion due aux tendances jansénistes ou protestantes: il fut un temps où Fénelon n'osait pas faire réciter l'*Ave* au début de ses missions en Poitou (*Revue du clergé français*, 1er mai 1911, p. 299) et Mgr Baunard nous raconte sur son enfance des faits analogues (*Un siècle de l'Eglise de France*, p. 223).

La grande poussée moderne de dévotion à Marie a été sanctionnée officiellement par des concessions de fêtes. Quelques-unes déjà existantes ont été étendues à l'Eglise universelle: telles la fête du Saint Rosaire en 1583 (Hollweck, *Fasti*, p. 183, Nilles, *Kalendarium*, t. II, p. 257), celle de la Présentation (Hollweck, *l. c.*, p. 267), celle de N.-D. de la Merci en 1683 (*ib.*, p. 221), celle du Très saint Nom de Marie (*ib.*, p. 214). La fête de l'Immaculée Conception est maintenant une des plus grandes; tout récemment la Commémoraison de l'apparition de Lourdes est devenue obligatoire dans l'univers entier. Nombre de solennités locales telles que la translation de la Santa Casa (Hollweck, p. 286), la fête de la Médaille miraculeuse (*ib.*, p. 10), de N.-D. du Perpétuel Secours (*ib.* p. 365), de N.-D. della Strada (*ib.*, p. 352), rappellent des miracles ou des souvenirs de l'histoire diocésaine, monastique et nationale. Jusqu'à ces derniers temps, il y avait une tendance marquée à demander à Rome des concessions de fêtes locales. La récente législation du Bréviaire y a mis un certain tempérament, elle a aussi rendu difficile l'extension de diocèse à

diocèse des fêtes concédées. A noter en passant que certaines leçons du Bréviaire de ces fêtes, leçons fort belles d'ailleurs, ne sont pas des auteurs auxquels on les attribue (cf. MORIN, *Etudes, textes*... p. 487-494).

Assez nouveau, puisqu'il date du XVIIe siècle, est l'usage de couronner des statues célèbres de Marie. CLÉMENT VIII inaugura cette coutume en faveur de la statue de Sainte-Marie-Majeure (cf. *Cath. Enc.*, t. VII, p. 670).

En dehors de ces manifestations plus strictement liturgiques, la dévotion à la Sainte Vierge continue à s'exprimer par des pratiques depuis longtemps existantes mais désormais fixées; c'est ainsi que la dévotion au saint scapulaire du Carmel n'a fait que progresser, (cf. BERINGER, *Les indulgences*, t. II, p. 195, 449). Par des modifications importantes, PIE X en a facilité l'usage (*Acta Apostol. Sedis*, 1911, t. III, p. 22, 24). D'autres formes de scapulaires se sont introduites, par exemple, celui de Notre-Dame des Sept Douleurs (BERINGER, t. II, p. 233), de l'Immaculée Conception (BERINGER, t. I, p. 407). Cf. *Cath. Encycl.*, t. XIII, p. 512, une énumération.

La dévotion au *Rosaire*, déjà encouragée par saint PIE V, CLÉMENT VII, INNOCENT XI et PIE IX (BERINGER, *l. c.* t. II, p. 183), l'a été surtout par LÉON XIII. Depuis 1883, le grand Pape, en présence des maux de l'Eglise, lui a consacré plusieurs encycliques (cf. BERINGER, t. I, p. 294). Au XVIe siècle s'est établi le chapelet de sainte Brigitte (cf. *Month*, t. C. p. 189; BERINGER, t, I, p. 360), le rosaire perpétuel (*Summa aurea*, t. V, 383; BEISSEL, t. II, p. 34; BERINGER, t. II, p. 189); au XVIIe siècle, le « Rosaire des Douleurs » (*Summa aurea*, t. V, 341; BEISSEL, t. II, p. 41), le « Rosaire annuel » (BOURASSÉ, *Summa*, t. V, 383). Au XIXe siècle, MARIE JARICOT a institué le « Rosaire vivant » (cf. *Cath. Enc.*, t. VIII, p. 323, t. XIII, p. 189; *Summa aurea*, t. V, col. 391; BERINGER, *l. c.*, t. II, p. 191).

Du XVIIe siècle date, sous l'impulsion du bienheureux J. EUDES, la dévotion au Saint Cœur de Marie, parallèle à la dévotion au Sacré-Cœur (cf. J. EUDES, *Le Cœur admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu*, Paris 1834, 2 vol.). Elle est répandue tout naturellement par la famille religieuse du bienheureux et donnait récemment sujet à de très fines et pieuses analyses (cf. *Etudes*, 1912, t. CXXXI, p. 289,462). Saisissable çà et là dès la fin du moyen âge, l'usage d'offrir à la Sainte Vierge les premières fleurs du printemps ne se fixe dans la pratique courante qu'au cours du XVIIIe siècle, mais depuis, sa généralisation a été des plus rapides; de là sont sortis les exercices divers du « mois de Marie ».

Les *litanies*, que nous avons déjà vues en usage au moyen âge, se fondent dans le formulaire seul approuvé, appelé « Litanies de Lorette ». Le bienheureux CANISIUS les introduisit vers 1558 en Allemagne (cf. ROHAULT DE FLEURY, t. I, p. 330; SANTI, *l. c.*; PAULUS, *Die Einführung der lauretanischen Litanei in Deutschland*..., dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXVI, p. 574; *Anal. Boll.*, t. XXII, p. 220). L'invocation *Auxilium Christianorum* est antérieure à la bataille de Lépante (cf. PAULUS, *l. c.*). LÉON XIII y a ajouté l'invocation *Regina sacratissimi Rosarii* (24 sept. 1883; BERINGER, t. I, p. 186), et PIE X celle de *Mater Boni Consilii*; durant la guerre, BENOIT XV a permis l'addition *Regina Pacis*.

Enfin on peut voir dans BERINGER la quantité de prières indulgenciées adressées à la Sainte Mère de Dieu (cf. t. II, table, p. 480).

Les diverses formes d'ASSOCIATIONS en l'honneur de la Sainte Vierge se sont multipliées. Citons les diverses confréries du Rosaire (Constitution de LÉON XIII, 2 oct. 1898), du Scapulaire (*Cath. Enc.*, t. XIII, p. 512; *Summa aurea*, t. V, p. 519), l'archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires, dont le siège est à Paris dans la pieuse église de M. Desgenettes et qui prie pour la conversion des pécheurs (cf. BERINGER, t. II, p. 229), l'archiconfrérie de Notre-Dame de Compassion établie elle aussi à Paris, à Saint-Sulpice, pour obtenir le retour de l'Angleterre à l'unité romaine.

L'association d'écoliers formée par le jeune jésuite LEO, sous le nom de *congrégation*, n'a fait que croître depuis le XVIe siècle. Des indulgences lui ont été accordées par GRÉGOIRE XIII (Bulle *Omnipotentis Dei*, 5 déc. 1584) et BENOIT XIV (Bulle d'or, *Gloriosae Dominae*, 27 sept. 1748; cf. BERINGER, t. II, p. 212). Son influence pour le bien a été immense en Allemagne (cf. JANSSEN, *Hist. du peuple allemand*, t. V, p. 210), en France, en Espagne (cf. DELPLACE, *Hist. des Congrégations de la Sainte Vierge*, Bruges, 1884; TERRIEN, *l. c.*, t. IV, p. 121); en Angleterre, celle du collège de Stonyhurst n'a pas été interrompue depuis 1609 (cf. *Month.*, t. CXIX, p. 306). La Congrégation reste — pourvu qu'on sache en user — un précieux instrument d'apostolat pour le bien.

Elle a d'ailleurs, dès le XVIIe siècle, débordé l'enceinte des collèges. On connaît les congrégations dites « des Messieurs, des Artisans, des Servantes » sans oublier les petites réunions secrètes appelées « Aa » (cf. *Etudes*, 20 mai 1914, p. 528) et la congrégation militaire établie à Notre-Dame des Victoires au début du XIXe siècle (cf. BAUNARD, *Un siècle de l'Eglise de France*, p. 228). Un moment même, on le sait, la terrible société fit trembler la France voltairienne et libérale. (Cf. GEOFFROY DE GRANDMAISON, *La Congrégation*, Paris, 1888; sur toute cette question des associations, voir l'énumération donnée par la *Cath. Encycl.*, t. XIII, p. 123.)

La période qui nous occupe s'est — comme les précédentes — portée vers les sanctuaires de la Mère de Dieu : quelques pèlerinages assez célèbres avant le XVIe siècle ou bien ont disparu sous les coups des protestants ou des révolutionnaires, ou bien n'ont gardé qu'une renommée restreinte et locale (par exemple : Notre-Dame La Grande à Poitiers, N.-D. du Pilier, ou N.-D. sous terre à Chartres (voir : *Actes du congrès marial de Lyon*, Lyon, 1900, 2 vol.); mais d'autres plus récents se sont constitués. Citons celui de la chapelle de la rue du Bac (apparitions successives à Catherine Labouré et institution de la Médaille miraculeuse, 1830-1836, cf. ALADEL, *La Médaille miraculeuse*), celui de La Salette (apparitions de 1846), de Pontmain (apparition de 1871), de N.-D. des Victoires. Lourdes les domine tous. (Bibliographie dans la revue *Notre-Dame*, Ire année, 1911, p. 3 de la couverture. Sur tout cela, voir ROUVIER, *Les Grands Sanctuaires de la T. S. Vierge en France*, Tours, 1899; GOUDARD, *La Sainte Vierge au Liban*, Paris, Bonne Presse, 1908; *Anal. Boll.*, t. XXV, p. 137; t. XXIX, p. 457; *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV, p. 125; Revue *Notre-Dame*, publiée par *La Bonne Presse*; *Cath. Enc.*, t. XVI, table, p. 575, 593, 705; ainsi que les travaux cités plus haut, col. 312).

Dans ces grands pèlerinages, on s'est empressé d'élever des basiliques dont quelques-unes, Fourvières par exemple, sont des merveilles d'art et de décoration. Il y aurait ici à déterminer la place qu'a tenue Marie dans la peinture et la sculpture moderne. Pour bien des raisons je me borne à renvoyer aux divers ouvrages d'art, à faire remarquer d'abord le naturalisme de quelques écoles (cf. JANSSEN, *l'Allemagne et la réforme*, t. VI, p. 11), puis le symbolisme souvent abstrus de certaines gravures du

XVIIe et du XVIIIe siècle, ainsi que la médiocrité artistique et théologique de toute une imagerie contemporaine, médiocrité combattue heureusement (cf. BEISSEL, t. II, p. 117-217; 242-275; 391; LECOY DE LA MARCHE, *La peinture religieuse*, Paris 1892).

Ainsi les formes de la dévotion mariale, déjà mentionnées au Moyen-Age se sont enrichies et développées; leur nombre s'est accru. Il importe ici, comme nous l'avons fait ailleurs, de rappeler le rôle des ordres réguliers. Les anciennes familles religieuses ont travaillé les filons de théologie ou de dévotion déjà exploités par leurs ancêtres; à côté d'elles, la Compagnie de Jésus s'est faite une place : par ses docteurs elle a défendu l'Immaculée Conception; par ses régents, ses prédicateurs elle a entretenu, développé dans les Congrégations de la Sainte Vierge la piété la plus solide, la pureté parfois la plus austère. Ses saints, les jeunes notamment, ont été de grands dévots à Marie (cf. DRIVE, *Marie et la Compagnie de Jésus*, Tournay, 1904; SOMMERVOGEL, *Bibliotheca Mariana Societatis Jesu*. Paris, 1885; MARTINDALE, *Christ's Cadets*. Voir aussi DE SCORAILLE, *Suarez*, t. II, p. 209).

Signalons qu'un nombre considérable d'ordres religieux ont été fondés sous le vocable de la Sainte Vierge parmi eux : les Oblats de Marie Immaculée (*Cath. Enc.*, t. XI, p. 184; ORTOLAN, *Les Oblats de Marie Immaculée*, Paris, 1914), les Augustins de l'Assomption (*Cath. Enc.*, t. II, p. 104), la Visitation, l'Ordre de Notre-Dame des Sept Douleurs, les nombreuses congrégations de la Présentation (*Cath. Enc.*, t. XII, p. 397 et suiv.), et l'œuvre admirable du P. Perret, les « Petites sœurs de l'Assomption », servantes des pauvres (*Cath. Enc.*, t. II, p. 5; voir une liste dans le *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 727).

La première partie de notre étude est terminée : nous avons constaté, deviné les premiers linéaments du culte et de la dévotion sur les parois des catacombes ou sous le maquillage des apocryphes, puis les traits se sont accentués, la faible esquisse est devenue un grand tableau. Tel est le fait : il reste à l'expliquer et à le légitimer.

II. — CONCLUSIONS APOLOGÉTIQUES

I. Le culte de Marie n'est pas sorti du Paganisme. — Quand, nous dit-on, les païens entraient en masse dans l'Eglise, ils y apportèrent leur mentalité païenne. C'était le prix, la rançon de leur soumission au Christ. Mais cette mentalité païenne restait attachée aux divinités féminines, imprégnée jusqu'au fond par ces cultes troublants, chargés de mysticisme, prête par conséquent à dériver de leur côté par toute pente qui s'offrirait. Or, cette pente, ils la trouvèrent en regardant Marie. Mal servies par l'austère monothéisme de l'Eglise officielle, ces aspirations se satisfirent en exagérant sans cesse l'honneur, le culte, la prière à la femme mère de Jésus. Marie devint le succédané des déesses mères et, sans qu'on osât se l'avouer, une déesse elle-même. On en vint à l'honorer plus que la mystérieuse, philosophique, incompréhensible Trinité.

On lira cela — avec des nuances selon les auteurs — dans le *Dictionary of the Bible* de HASTINGS (t. III, col. 289), dans le *Dictionary of Christian Biography* de SMITH (t. II, p. 207), dans la *Cyclopedia* de New-York (t. V, p. 571), dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (t. XII, p. 315), dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de LICHTENBERGER (t. I, p. 82), dans le prétentieux livre d'Albert MARIGNAN, *La foi chrétienne au IVe siècle*, dans la plaquette plus lourde de perfidie que de science de S. REINACH (*Orpheus*, p. 418), dans une foule de brochures de bas étage, et enfin, je le crains, dans l'enseignement de certaines écoles.

Quelles furent les déesses dont le culte subsista sous celui de Marie? On vous cite Astarté (ROSCH en voit la preuve dans la couleur noirâtre de certaines statues. *Astarté-Maria*, dans *Theologische Studien und kritiken*, Gotha, 1888, p. 265), Artémis (la joie des fidèles après le concile d'Ephèse le montre assez), la déesse Istar, la Tanit Egyptienne, Isis portant Horus dans ses bras. A un degré moindre, et compatible avec le dogme, certains catholiques n'ont pas su échapper à la fascination un instant à la mode. Et pourtant on commence à s'en lasser ; le fantôme s'évanouit à être regardé bien en face : pour quelques ressemblances portant ou bien sur ces gestes qui sont de tout temps parce que fondés sur l'humaine nature partout identique dans ses grandes lignes, ou bien sur des points de détails, que de différences irréductibles! et pour faire jaillir ces ressemblances mêmes, qu'il est parfois besoin de complications, d'hypothèses, de subtilités! (Cf. BERGER, dans *Mélusine*, t. VI, 1892, p. 126; DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, p. 238; *Analecta Boll.* t. XXIV, p. 487, 488; *Christus*, p. 35, 36; BEISSEL, t. I, p. 346.) Ensuite on ne fait pas assez clairement la distinction que voici : il se peut que, dans certains cas, le culte de Marie ait succédé à un culte local féminin (nous l'avons constaté à Soissons pour celui d'Isis; cf. sup., col. 306 et aussi ROHAULT DE FLEURY, t. I, p. 12); mais d'une succession dans le temps et le lieu, on a tort, nous le verrons, de conclure à une succession d'origine. Il y a substitution, remplacement, élimination, non évolution. C'est ainsi que s'expliquerait fort bien la coïncidence entre la fête du *Transitus Mariae* et les anciennes fêtes champêtres du mois d'août (cf. *Anal. Boll.*, t. XXXI, p. 105, 106).

Enfin ces théories laissent incompréhensibles les faits suivants. Si le culte, si la dévotion envers la Sainte Vierge sont des produits païens, pourquoi cette dévotion et ce culte sont-ils si faibles, au moment précis où l'élément païen entrait en masses serrées dans l'Eglise, au IIIe, au IVe siècle? A ce moment là même, la paganisation de l'Eglise eût dû se faire d'assaut : les pratiques mariales, le rituel devraient être chargés à l'excès. Or il n'en est rien. Marie, honorée sans doute, est encore et surtout vue par la spéculation et la théologie. Pourquoi, au contraire, la dévotion et le culte de Marie sont-ils le privilège exclusif, détesté ou béni, mais incontestable, des générations pures de toute tare païenne, des époques jalousement chrétiennes et catholiques? Autre fait. Si le culte de Marie avait des origines païennes, il eût fatalement évolué vers les pratiques mystérieuses, ésotériques et finalement obscènes, et cela, non par les tendances morbides ou sensuelles de tel ou tel adepte, mais par sa nature même. Il porterait, à quelque degré, l'indélébile et infâme stigmate de tout paganisme. Je crois la chose évidente par la comparaison avec les cultes féminins du paganisme (cf. DUFOURCQ, l. c., p. XVIII, et surtout abbé DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'Histoire des Religions*, p. 260, 292; sur le culte d'Astarté, DUFOURCQ, l. c. p. 78; de Cybèle, *ib.*, p. 130; d'Istar, *Christus*, p. 507; d'Artémis d'Ephèse et d'Aphrodite, voir DAREMBERG et SAGLIO, *Dict. des Antiquités*, t. I, p. 307, 441, t. II, p. 130, 141, 149). Or s'il est un fait attesté, c'est que la théologie mariale n'a cessé de dégager la Vierge de toute attache charnelle, de tout contact avec les sens, avec la concupiscence, c'est que la dévotion à la Sainte Vierge est synonyme de chasteté ou préservée ou austèrement gardée ou retrouvée et chez les plus faibles ardemment désirée et demandée. Etre dévot à Marie, c'est être, vouloir être pur

de corps, de paroles, de pensées, pour Marie et par Marie.

Nous voici loin d'Astarté (cf. *Cyclopedia* de New-York, t. V, p. 751, quelques lignes où l'auteur saisit la contradiction entre sa théorie et les faits; D. Cabrol, dans la *Rev. prat. d'Apol.*, 15 nov. 1906; Pinard, *Les infiltrations païennes dans le culte juif et chrétien*, Bruxelles, 1909; Brissel, t. I, p. 52, 69, 153, 168; *Month*, t. CXII, p. 325; et aussi une note importante du P. Jacquin dans la *Revue des Sciences philos. et théol.*, t. I, p. 590-594).

II. **Le culte de Marie n'est pas le résultat d'une aveugle poussée mystique.** — L'Ecriture, dira-t-on, ignore Marie, ou plutôt, mieux eût été pour la Vierge que l'Ecriture l'ignorât. Elle en parle, mais en quelle situation elle la met! Fidèles à l'Ecriture, les premiers Pères ne voient en Marie qu'une femme que toute autre eût pu remplacer, une femme sujette aux lois de son sexe, inintelligente de son Fils, réprimandée plus d'une fois par lui. Ni les premiers Pères, ni les premiers fidèles ne songent beaucoup à l'honorer, moins encore à l'invoquer. Voilà, prétend-on, ce que disent les textes.

Mais cette Marie de l'histoire fera pauvre figure de Mère de Dieu, et donc ne peut suffire au peuple chrétien, aux moines, aux mystiques, aux dévotes qui supposent et se persuadent qu'une Mère de Dieu n'est pas, ne saurait être une femme ordinaire.

Qu'est-il arrivé? Moines, dévotes, mystiques ont sans cesse grandi la Vierge. Emportés par ce flot, les docteurs, les chefs, après de vains efforts pour reprendre pied, ont dû s'abandonner et céder au courant : ils ont retraité, cherché des formules à tout faire; puis ils ont fini par se prendre à la piperie de leurs formules, ils sont devenus peuple, tant et si bien qu'après quelques siècles, les traces du combat se sont faites rares, la prescription a été passée, et la Vierge idéalisée des bonnes femmes et des théologiens leurs complices, la Madone toute-puissante qui écoute et exauce ses dévots, avait remplacé le personnage insignifiant de l'Evangile.

Partie des Réformateurs du xvie siècle, adoptée en partie par les Jansénistes, cette opinion est devenue un lieu commun chez les protestants (cf. Lucius, *Les origines du culte des saints*, trad. Jeanmaire, surtout livre IV, p. 569). Tout récemment, Guillaume Herzog la reprenait avec fracas (*La Sainte Vierge et l'histoire*, Paris 1908).

Moins grossière que la précédente, contenant quelques parts infimes de vérité, cette théorie pèche en deux points essentiels : tout d'abord, elle exagère jusqu'à la caricature la distance qui sépare la Vierge de l'Histoire et la Vierge de la théologie, la Vierge des savants et celle des simples. Qu'on se reporte à l'article Marie, qu'on se rappelle ce que nous avons décrit des étapes du culte, et l'on verra si l'écart est grand entre notre foi, notre dévotion et la foi et la dévotion de nos ancêtres chrétiens des premiers siècles, et si Newman avait tort quand il écrivait : ... « The line cannot be logically drawn between the teaching of the Fathers concerning the Blessed Virgin and our own. This view of the matter seems to me true and important, I do not think the line *can* be satisfactorily drawn... » *Difficulties*, p. 78.

En second lieu, la théorie méconnait absolument les rapports entre le peuple et la hiérarchie, entre l'*Ecclesia discens* et l'*Ecclesia docens*. Tout ceci apparaîtra mieux au paragraphe suivant.

III. **Le culte de Marie est l'épanouissement de la croyance chrétienne.** — A étudier l'histoire de ce développement cultuel, à considérer les progrès de cette dévotion, on peut voir que culte et dévotion sont la reconnaissance pratique d'un fait concret, historique, et, quoi qu'on en ait dit, scripturaire ; c'est que Marie est la Mère, la vraie mère, et donc non seulement par le corps, mais aussi par le cœur, du Christ, Fils de Dieu, Sauveur du monde, et donc qu'elle n'est pas une femme ordinaire. Chez elle, cette qualité complexe de Mère de Dieu, suppose préparation spéciale, accommodation à sa fonction, postule des privilèges de choix, des droits singuliers. Ces privilèges, ces droits, ces qualités, on les pressent à fleur de texte dans l'Ecriture, et une fois admis ils donnent aux textes de l'Evangile leur sens plénier. Telle est la vraie source de la dévotion à Marie, la vraie et solide base de la théologie mariale, qu'on n'a pas construite après coup (cf. *Cath. Enc.*, t. XV, p. 459, 460), mais qui est un fait tout à la fois d'expérience et d'instinct, d'amour et de raison.

L'histoire de cette dogmatique, c'est l'histoire même du sens de l'Eglise, l'exercice de sa « divination », de son « instinct » ; de ses coups de sonde, de ses recherches, de ses hypothèses, parfois, si l'on veut, de ses audaces; mais c'est aussi l'histoire du contrôle, de la surveillance de l'Eglise enseignante, qui seule a mission de Dieu pour dire le dernier mot, pour apaiser l'agitation, vérifier les hypothèses, modérer les audaces, et, s'il y a lieu, pour reconnaître, sans pouvoir s'y méprendre, dans le « sens » des fidèles, dans la voix du peuple, la voix divine de l'Epoux.

Accordons qu'en tout cela le rôle des fidèles est grand, et même convenons qu'il doit l'être. Mais ce rôle est dirigé par le magistère. A lui, à lui seul il appartient de prononcer ; au peuple de s'incliner, au peuple de suivre.

Mais au peuple de se réjouir aussi, et voici le culte. Pourquoi en effet voudrait-on l'empêcher de faire fête à sa manière à ces dogmes acquis, de leur souhaiter de tout cœur la bienvenue? De quel droit lui interdire de célébrer, avec des formules nouvelles, des vérités désormais plus clairement possédées ? Pourquoi l'arrêter quand il donne à Marie un témoignage de sa joie ? Allons plus loin : l'Eglise reste logique, lorsque d'abord elle tolère à bon escient, et à mesure qu'une idée théologique progresse, lorsqu'elle encourage la célébration d'un privilège sur lequel le dernier mot n'est pas dit. Dans ce cas (ce fut celui de l'Immaculée Conception, c'est aujourd'hui celui de l'Assomption), la dévotion, le culte sont d'une certaine manière en avance sur la croyance, c'est vrai; mais ne voit-on pas qu'il y a là excitation à plus de recherches, occasion de poser des problèmes, d'examiner, de contrôler des traditions; de placer cette opinion désormais plus explicite dans le jour des dogmes déjà définis ou des croyances qui en découlent, de l'en éclairer, de l'en nuancer ? Ne voit-on pas que, les contrastes s'accusant, les objections se présentant, il faudra travailler à réduire ces contrastes, à résoudre ces objections ? N'est-ce pas là enfin le magnifique spectacle de l'amour marchant vers la lumière et guidant lui-même la recherche ?

Pourvu enfin — et dans un ordre moins relevé, moins délicat aussi — que les faits paraissent assez prouvés, pourvu que des documents de valeur humaine sérieuse semblent les appuyer, l'Eglise — sans engager une infaillibilité qu'elle n'a reçue que pour conserver et développer le dépôt fermé à la mort des Apôtres — l'Eglise tolère, encourage même la commémoraison liturgique ou la publication de miracles, apparitions, etc. ; parce que ces miracles, ces apparitions vont, en fin de compte, à honorer la grandeur, la sainteté, la bonté de la Vierge, et par là rejoignent le dogme ; par delà la contingence des faits allégués, ils remontent jusqu'à la personne de

Marie, en qui le Tout-Puissant a opéré de grandes choses.

Ainsi inséparables en fait, dans une certaine mesure, — théorie et pratique, lumière et amour, dogme et culte marial sortent en ligne légitime de l'Ecriture et de la Tradition (cf. Neubert, l. c., p. 255; Monsabré, *Le Paradis de l'Incarnation* : conférences de 1877, *OEuvres*, t. VI, p. 289; Bainvel, *Le dogme et la pensée catholique au XIXe siècle*, *Etudes*, 5 janv. 1900, p. 31; Mgr Pie, *OEuvres*, t. VII, p. 113 et suiv.; Bellamy, *La Théologie catholique au XIXe siècle*, 1904, p. 267; de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, Carême, 1880, x^e conf.; Largent, *La Mère des Hommes*, p. 55; Terrien, *l.c.*, t. IV, p. 167, 188).

IV. **Les abus du culte de Marie.** — 1° *Question préalable : Tous ces abus sont-ils prouvés? Examinons quelques griefs de « Mariolâtrie ».*

A. *Les catholiques adorent Marie.* — Passe aux premiers réformateurs cités par Petau (*De Incarnatione*, XIII, viii), et Bourassé (*Summa*, t. V, 166) ou Canisius (*Summa*, VIII, 1071), d'avoir, à la suite de Nestorius (Loofs, *Nestoriana*, p. 337, 353), lancé pareille énormité, qui d'ailleurs s'appuie sur un contresens (cf. Terrien, t. IV, p. 171). Mais on est douloureusement surpris de trouver cette fable chez Pusey, chez Hodge (*Systematic Theology*, vol. III, p. 284), chez Lea (*Auricular confession*, t. I, p. 106, 107), chez Gladstone, Hallam (cf. Rohault de Fleury, t. I, p. xiii et xiv, note). On regrette de voir interpréter en ce sens grossier une lettre du Pape Martin I (*P. L.*, t. LXXXVII, 200); on déplore l'attitude et les puérils calculs de Littledale (*Plain reasons...* p. 51 ; voyez les durs articles du P. Clarke, *Month*, t. XLI, 1881, p. 219, 1882), non moins que les divagations auxquelles il se laisse aller (ib. p. 73). Heureusement que l'*Encyclopédie des sciences religieuses* met la note gaie dans tout ce fatras, lorsque M. Monod y écrit que « Marie est l'objet d'une dévotion spéciale appelée l'adoration perpétuelle» (éd. 1877, t. I, p. 82).

Le plus élémentaire de nos catéchismes suffira à répondre. J'y renvoie nos docteurs. C'est ce que répondait Butler au xviiie siècle (cf. Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XII, col. 20). Je sais qu'on fait grand état de la démarche de saint Epiphane contre les Collyridiennes. On connaît l'incident : des femmes arabes rendaient à Marie un culte excessif, et lui présentaient, comme à une déesse, l'offrande de gâteaux. Saint Epiphane les en blâma. Donc, concluent la *Realencyklopädie* (t. XII, p. 313), le *Dictionary of the Bible* de Hastings (t. III, p. 289), le saint a condamné par avance les pratiques du culte de Marie, et — bien en vain d'ailleurs — a essayé d'arrêter l'idolâtrie.

Mais qu'a donc dit saint Epiphane que l'Eglise n'ait répété? Il a parlé tout simplement comme un bon catholique, et voir dans ses paroles la condamnation de la dévotion à la Sainte Vierge, c'est supposer ce qui est en question, à savoir que les catholiques actuels, comme les Collyridiennes de jadis, aient tentation d'adorer Marie (cf. *P. G.*, XLII, 736, 740; Tillemont, *Mémoires*, éd. Paris 1702, t. XII, p. 83, 84).

B. *Les catholiques soutiennent que la prière à Marie est nécessaire au salut.* — Dès lors, le Christ, l'unique et divin Médiateur proclamé par la Bible, ne suffit plus aux catholiques. Et pêle-mêle on cite saint Laurent Justinien, Vega, Segneri, saint Liguori (qui a pourtant fondé l'ordre du Très Saint Rédempteur), et l'on confond ce qu'il importait de distinguer : l'intercession de Marie pour nous; — l'invocation et la prière que nous pouvons adresser à Marie.

C'est une doctrine qui prend corps dans l'Eglise et qui est fondée en tradition, que les grâces méritées par le Christ médiateur et seul rédempteur, nous sont distribuées par l'intermédiaire de la Sainte Vierge (Voir art. Marie, III, 6°), et voilà en quel sens « toute grâce nous vient par Marie », et en quel sens aussi la Sainte Mère de Dieu joue auprès de son Fils son rôle d'intercesseur nécessaire en fait et par la volonté de ce Fils qui, après avoir associé sa Mère à sa vie et à sa Passion, l'associe encore comme trésorière à sa glorieuse générosité.

Mais la Sainte Vierge peut fort bien être l'intermédiaire de la grâce, prier pour nous, sans que pour autant il faille logiquement conclure que nous sommes tenus de la prier sous peine de damnation. L'intercession de Marie auprès de Dieu est une chose, l'invocation du fidèle à la Vierge en est une autre.

Cette distinction nous permet de réfuter l'accusation : jamais dans l'Eglise on n'a enseigné que l'invocation à Marie fût nécessaire au salut. Mais d'autre part, on doit reconnaître que la dévotion, la prière à la Vierge, toujours associée à l'œuvre rédemptrice d'une façon secondaire mais réelle, est un sérieux motif d'espérance, et donc que cette invocation, cette dévotion est utile, qu'elle l'est même plus que la prière aux Saints. C'est la doctrine même du Concile de Trente, Denzinger n° 984,986 (860,862) rappelée par Pie VI dans la bulle *Auctorem Fidei* (ib., n° 1531 (1394); Terrien, t. IV, p. 280, 283, 297.)

C. *La Vierge retire ses dévots de l'enfer.* — Encore une accusation bien vague : veut-on dire que Dieu peut — en vue de Marie et à sa prière — accorder à un pécheur la grâce *in extremis* d'un repentir sauveur, et par là arracher cette âme à l'enfer déjà prêt à l'engloutir? Alors, oui, dans ce sens, l'on peut soutenir que Marie a arraché au démon sa victime, et ainsi comprise, la doctrine est admise de tous : elle est même parfois l'unique planche où se réfugie la suprême espérance pour le salut d'âmes très chères. Mais Herzog et ses pareils ont tout autre chose en tête quand ils disent : « Chaque année... le jour de l'Assomption, elle (la Sainte Vierge) délivrait de l'enfer un certain nombre d'âmes » (*l. c.*, p. 81) : on entend bien qu'à ces âmes a été accordée une véritable amnistie, un véritable pardon, la délivrance de supplices auxquels elles avaient été préalablement condamnées et qu'elles avaient déjà commencé de subir. Mais nulle école catholique n'a soutenu impunément pareille énormité; nul n'a prétendu que la prière de Marie pût soulager ces maudits; elle ne s'étend pas jusqu'à eux (*Summa aurea*, t. IV, p. 126, 149). Je sais pourtant que des histoires ont couru dont on a pu tirer cette conclusion.

Mais d'abord c'est souvent Jésus lui-même et non Marie qui aurait gracié ces âmes; on attribue les mêmes miracles à sainte Agnès, à sainte Thècle, à saint Grégoire; d'absurdes légendes ont circulé en Irlande; à ces contes, on peut trouver quelque parenté avec certains passages d'Origène, de Prudence, etc. (Cf. Bourassé, *Summa aurea*, t. IV, p. 78, 86; Gougaud : *Les Loricae celtiques*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, avril 1912, p. 104, et dans le sens qu'on peut en attendre; Lea, *Auricular confession*, t. III, p. 329). Des théologiens ont cru devoir s'en occuper. Tout d'abord ils ont discuté leur valeur et pesé les témoignages qui prétendaient les autoriser. Ils ont constaté ou bien que ces témoignages étaient dénués de sérieux, qu'ils n'étaient pas authentiques, ou bien que les textes allégués ne présentaient qu'une mise en scène, bizarre parfois mais théologiquement irréprochable, puisqu'il n'y est nullement question d'une

délivrance réelle de l'enfer. Je cite à titre d'exemple les récits de jugements retracés par sainte BRIGITTE (*Révélations*, lib. VI, cap. XXXIX, et surtout, lib. VII, cap. XIII). Ils ont ensuite admis la possibilité théorique d'une suspension de jugement : l'âme séparée de son corps n'a subi aucune sentence, aucune condamnation, et à la prière de Marie, elle ranime quelque temps le corps, afin que soit donné au ressuscité le temps de la pénitence. L'explication satisfait à la fois la justice de Dieu et sa miséricorde; elle concilie sa haine du péché et son amour pour le pécheur.

D'autres hypothèses moins heureuses ont été rejetées : elles supposaient une condamnation déjà prononcée mais provisoire.

De tout cela, que reste-t-il? La possibilité théorique pour des causes supérieures, dont la Sagesse de Dieu reste juge, d'une suspension de jugement. Or pareille doctrine peut être enseignée en l'Ecole, ou prêchée pour montrer l'extrême charité de Marie, l'extrême bonté de Dieu, qui a pu aller jusqu'à accorder ces répits suprêmes; mais ses partisans même ont toujours soin d'ajouter : « Ne comptez pas qu'il en soit ainsi pour vous. » Le P. CRASSET (*l. c.*, p. 111 et suiv.), qui a cru devoir insister sur tout cela, écrit : « C'est une vérité de foi que, pour être sauvé, il ne suffit pas de servir la Sainte Vierge... : Il faut encore faire pénitence... Je dis même à ces faux dévots... : Si vous ne gardez pas les commandements... vous serez infailliblement damné... Elle (la Sainte Vierge) se moquera d'eux au jour du jugement. Les dévots présomptueux ne peuvent prétendre à ces grâces (ci-dessus) parce qu'ils ne sont pas véritables serviteurs de la Vierge. » (Voir aussi p. 117. De fait, quel chrétien, pour lâche qu'on le suppose, mettra ces interventions d'outre-tombe parmi ses motifs d'espérance? (Cf. BOURASSÉ, *Summa*, *l. c.*, t. V, col. 145; BEISSEL, t. I, p. 364; TERRIEN, *l. c.*, t. IV, p. 353, note).

2° *Disposition pour juger de bonne foi la dévotion catholique à la Sainte Vierge.* — On devrait :

A. — Tenir compte du tempérament, de la nationalité, du style, du genre littéraire des écrivains.

Peut-on exiger qu'un Italien du XVIIIe siècle, écrivant en italien, pour des Italiens, s'exprime comme un Anglais, écrivant au XXe siècle pour des Anglais? Il emploiera, surtout s'il est quelque peu orateur ou poète, des comparaisons, des métaphores qui pourront choquer notre goût, qu'il nous est loisible de trouver fâcheuses, mais que nous n'avons pas le droit de condamner comme des blasphèmes.

Qu'on note d'ailleurs que ces écrivains sont préoccupés de ne jamais blesser le dogme et qu'ils prennent soin eux-mêmes de préciser leur pensée (voir par exemple comment CAJETAN explique lui-même sa formule : Marie aux confins de la divinité; cf. TERRIEN, t. I, p. 161; LARGENT, *l. c.*, p. 83; certains exemples apportés par TROMBELLI, *De cultu publico...*, *Summa aurea*, t. IV, p. 42).

B. — Remarquer que ces auteurs catholiques écrivent pour des catholiques, et donc sont sûrs d'être entendus à demi-mot. Entre gens de la même maison, de la même famille, on n'éprouve pas le besoin de veiller sur chaque parole ou de préciser la portée de chaque terme. Tous parlent la même langue, et la comprennent avec le même cœur. Quand donc nos auteurs catholiques appellent la Sainte Vierge « Espoir du monde », quand nos fidèles, dans le *Salve Regina*, crient vers elle, soupirent vers elle, l'appellent avocate, mère de miséricorde, leur espérance; quand dans l'*Alma*, ils la prient d'avoir pitié des pécheurs, nul ne s'y trompe. Ils savent leur catéchisme. Le plus petit de nos enfants, la plus humble de nos bonnes femmes se révolteraient à la seule idée de mettre sur le même pied le culte divin de la Sainte Eucharistie, « où est le bon Dieu », avec celui de la « Bonne Vierge » (NEWMAN, *l. c.*, p. 95).

Faute de connaître cette psychologie, pourtant élémentaire chez nous, on arrive, comme les premiers protestants, à errer misérablement (*Summa aurea*, t. IX, col. 155; voir CHEMNITZ : *Examinis concilii Tridentini opus integrum*, Francfort, 1586, III^a pars, p. 134). L'indignation de LITTLEDALE contre les « blasphèmes » de saint Liguori, les passages de la *Realencyclopädie* (t. XII, p. 326) sont parfois douloureusement comiques. Littledale en vient à souhaiter que nos pauvres enfants s'examinent, avant la confession, sur le culte exagéré qu'ils ont pu rendre aux images! Quand pareil scrupule sera la seule matière des aveux, nous pourrons utilement, nous autres prêtres, chercher occupation plus utile que des séances de confessionnal.

C. — Ensuite, et cette remarque de Newman est profonde, nos critiques oublient que, dans l'expression de l'amour, il est un certain langage que la raison seule et sèche n'entend pas, mais qui cesse de paraître extravagant, mais qui devient logique et sublime, si on le replace dans son cadre d'amour, langage d'amour qui ne sera intelligible qu'à ceux qui aiment. Quand donc Herzog raille le « bon moine Bernon qui s'intitulait le vil esclave de la Mère de Dieu », ou le « frère de Pierre Damien qui s'enchaînait au service de Marie » (*l. c.*, p. 81), il se croit évidemment très fort au-dessus de ces « bons moines », mais il montre aussi combien courte, combien vulgaire est sa psychologie (cf. NEWMAN, l. c. p. 80).

D. — Enfin, et pour juger nos dévotions catholiques, les dévotions de l'Eglise, c'est dans les livres, dans les ouvrages approuvés par l'Eglise, je dis plus, devenus presque banalement classiques dans l'Eglise, qu'il faut se documenter, et non dans je ne sais quelle littérature dévote et souvent niaise, fût-elle parfois — surtout à certaines époques — revêtue d'un *imprimatur* isolé. Par conséquent, est-il sérieux, comme le font, malheureusement, le *Dictionary of the Bible* de HASTINGS, la *Realencylopädie* et tant d'autres, de collectionner des racontars — ou de très authentiques faits de superstition — et de voir, dans ces folies, la doctrine ou la pratique de l'Eglise?

Qu'on veuille bien consulter l'admirable *Livre du chrétien* ou le *Garden of the Soul*, la *Key of Heaven* et l'on y cherchera vainement les erreurs ou les pratiques incriminées.

Est-il raisonnable encore de condamner en bloc certaines manifestations de piété où s'agitent des milliers de personnes, parce qu'un geste incorrect ou inesthétique a été esquissé par l'un des assistants, et réprimé souvent? Ne devrait-on pas plutôt admirer l'ordre, le calme, la dignité de l'immense majorité de nos pèlerinages, des « foules de Lourdes » en particulier?

Sur tout cela, voir les réflexions si sages et si modérées de CANISIUS (*Summa aurea*, t. IX, col. 334; aussi NEWMAN, *l. c.*, p. 101).

3° *Constatation d'abus.*

Ces remarques faites, constatons les abus : il en a existé (rappelez-vous les Collyridiennes), il en existe sans doute, et il en existera, nous n'avons pas besoin des hautaines déclamations des protestants ou des incrédules pour nous l'apprendre. Des saints et des meilleurs, des théologiens et des plus marquants les ont stigmatisés dès qu'ils les ont constatés, et même dès qu'ils les ont redoutés. Le très pieux CANISIUS l'accordait (*De Maria Deipara*, dans BOURASSÉ, *l. c.*, t. VIII, 518), PETAU n'en faisait pas mystère (*Dogmata*, éd. Vivès, t. VII, p. 85),

non plus que Th. Raynaud, cité par Terrien, t. IV, p. 227.

Contre ces abus, un admirable sermon de Bourdaloue nous a mis en garde (œuvres, éd. Vivès, t. III, p. 534). Dans sa polémique contre Pusey, Newman en signale sévèrement — injustement presque — quelques-uns (*Certain difficulties*, p. 108). Le P. Terrien ne parle pas autrement (Introduction, p. x, xviii); j'ai relevé pour ma part dans les sermons du Moyen-Age d'intolérables anecdotes. C'est entendu; mais

A. — Ces abus ne doivent pas surprendre :

a) Etant donné le caractère des dogmes et du culte marial. Les dogmes infiniment riches, mais tout mystérieux, tout intellectuels, comme celui de la Très Sainte Trinité, pourront être déformés par la spéculation intellectuelle des savants, rabaissés, humanisés, dépouillés de leur mystère; ils seront victimes du raisonnement; mais le sentiment les respectera : ils en sont ordinairement trop loin. Tout au contraire, le dogme de la maternité divine de Marie, la croyance à sa maternité de grâce, à sa puissance, à sa sainteté, à sa bonté sont aussitôt saisis par tout l'homme : l'intelligence en conçoit les termes sans effort, la réflexion s'en empare vite; le cœur et la sensibilité s'y reposent aussitôt. Quoi d'étonnant dès lors, que dans l'une ou l'autre de leurs conséquences éloignées ils échappent assez facilement au contrôle rationnel, soient la proie d'une sensibilité malade ou d'une imagination sans frein et abandonnés à leurs caprices? C'est alors que devra intervenir l'autorité dirigeante de l'Eglise.

b) Etant donné le caractère en partie humain de l'Eglise. Il n'y a pas, grâce à Dieu, dans l'Eglise, que l'élément savant, intellectuel : les petits, et c'est là sa gloire, y seront toujours la masse, avec leur foi, leur simplicité, mais aussi leur tendance instinctive à matérialiser, à dramatiser, à enjoliver, à déformer (cf. les réflexions des *Analecta Bollandiana*, t. XVII, p. 225, à propos du livre de Zöckler, *Askese und Mönchtum*) ; dès lors, il faudra s'attendre à trouver à côté de la prière liturgique approuvée, fixée, codifiée, mesurée, toujours correcte et digne, la manifestation collective, tumultueuse souvent, presque désordonnée parfois, faite de l'addition de sentiments vifs déjà chez l'individu, et qui se compliquent, s'excitent par les contacts; il faudra s'attendre à trouver, en substructure de l'enseignement officiel, des couches profondes, mal explorées, de croyances. Or de ces filons d'origine plus ou moins humaine, les uns seront merveilleusement féconds en pur métal, d'autres utilisables, d'autres enfin tout engagés dans une gangue superstitieuse. S'en scandaliser, c'est vouloir fermer l'Eglise aux petits, aux humbles, qu'avant tous les autres y a convoqués le Maître.

B. — Ces abus sont combattus :

a) En théorie, par la précision des limites du culte marial : il est plaisant de dire que Luther a ramené Marie à son rôle de simple créature (*Realencyclopädie*, t. XII, p. 325). Il y avait, au xvie siècle, bien longtemps que l'Eglise et les docteurs, les prédicateurs et les fidèles avaient distingué la Sainte Vierge de Dieu : je me borne à signaler cette comparaison entre Marie et la lune qui remplit les sermons au Moyen-Age : comme la lune reçoit toute sa clarté du soleil, ainsi Marie reçoit de Jésus, son Fils et son Dieu, toute sa grandeur (cf. Bourassé, *Summa aurea*, table, au mot *Luna*, t. XIII, col. ou aussi le passage de saint Bonaventure, *In* III *Sent.*, 3, art. 3, q. 8). Et dans nos temps plus modernes, les docteurs les plus « mariolâtres » insistent sur ce qu'a d'emprunté la gloire de Marie, à mesure même qu'ils l'exaltent (voir Thomassin, *Dogmata*, éd. Vivès, t. III, p. 345, 346, 688). C'est ainsi que Suarez note sévèrement ceux qui croyaient la Sainte Vierge exempte de tout *debitum* du péché originel (cf. de Scoraille, *l. c.*, t. II, p. 244); c'est ainsi que s'expriment tous nos auteurs classiques, et nos catéchismes diocésains.

Traités savants et livres élémentaires font très nette la différence entre le culte souverain dû à Dieu (*lâtrie*), le culte dû aux saints (*dulie*), et ce culte qui ne participe en rien de la lâtrie, qui n'est qu'une dulie éminente, l'hyperdulie rendue à la plus grande des saintes, à la Vierge infiniment inférieure à Dieu, très au-dessus de ce qui n'est pas Dieu. Ce sont distinctions classiques empruntées à saint Damascène par saint Thomas (IIa IIae, q. 103, art. 4, ad 2; 3, q. 5, art. 25), par Suarez (*De Incarnatione*, *Disp.* xxii, sect. 3), par tous, et qu'il est impardonnable d'ignorer (cf. Hayne, *De hyperdulia*), n'en déplaise aux protestants (cf. Canisius, *Summa aurea*, t. IX, col. 176, 181-186).

b) En pratique, par le blâme des docteurs ou des condamnations. L'Eglise officielle, ou même les théologiens, ne peuvent intervenir sans cesse : il est des abus qu'on peut laisser mourir d'eux-mêmes, ils s'usent en circulant. Il en est d'autres au contraire qui — vu les circonstances — ont tendance à se généraliser, ou bien qui paraissent impliquer un culte faux. Les docteurs alors interviennent : au ixe siècle, saint Théodore de Stoudion corrige le moine Théoctistos qui aurait dit : « La Vierge a existé avant tous les siècles » (cf. Marin, *Saint Théodore*, p. 150); nous avons vu l'attitude de Suarez, de Petau, de Th. Raynaud, de nos écrivains contemporains.

D'autres fois, l'Eglise intervient elle-même. Au hasard, voici la condamnation par le concile *in Trullo* — bien inspiré en cela — d'une fête assez choquante (canon 79, voir Hefele-Leclercq, t. III, 1, p. 572 et note) tant par rapport au goût, qu'eu égard à la doctrine; la condamnation des rêveries vaudoises (Guiraud, *Cartulaire de N.-D. de Prouille*, t. I, p. lv); les condamnations rapportées par Trombelli (*Summa aurea*, t. IV, 457 et *Index* de 1758, p. 23, 35, n° 10); en 1667, la condamnation des vieilles erreurs qui faisaient naître Marie en dehors des lois ordinaires : l'histoire de sainte Anne concevant en respirant une rose (Robinson, *Coptic apocryphal Gospels*, p. 3, 5; Male, *L'art religieux au XIIIe siècle*, p. 278; *Summa aurea*, t. I, p. 19); plus récemment, l'Eglise a proscrit l'extravagante doctrine de la présence réelle de Marie dans l'Eucharistie (Newman, *Difficulties*, p. 165; Terrien, t. I, p. 166, note. Sur les *tabulae granatenses* et les images des *Schiavi della Madre di Dio*, cf. Beringer, t. I, p. 107; Beissel, t. II, p. 107; des faits analogues dans Benoît XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, lib. IV, pars ii, cap. xxx, n° 24). Citons encore la condamnation du livre sur le *Précieux Sang de Marie* (*Acta S. Sedis*, t. VIII, p. 269), de la formule *Reine du Sacré Cœur* parce qu'elle implique ou paraît impliquer une situation inférieure du Christ ressuscité envers sa Mère (cf. Newman, *l. c.*, p. 169), de la nouvelle médaille cruciforme dite *Croix de l'Immaculée Conception* (Décret de l'Inquisition, 15 mars 1901). Il est interdit, dans les images, de placer Jésus à côté de Marie, il doit être entre ses bras (cf. *Ami du clergé*, 1895, p. 108; 1910, p. 892; *Analect. eccles.*, juill. 1895, p. 284). Et avant d'approuver, quelle lenteur! Faut-il rappeler sa réserve au sujet de La Salette, de Lourdes à ses débuts? Plus récemment, cette réserve se nuance de défiance au sujet des faits de Tilly (cf. l'ordonnance de Mgr l'évêque de Bayeux,

24 juin 1911). Ce n'est qu'avec toutes sortes de restrictions et de précautions qu'on tolère le titre de Vierge-prêtre, appliqué à Marie (cf. Hugon, O. P., *La Vierge-prêtre*, Paris, 1911); — ou encore celui de co-rédemptrice, qui rencontre une assez forte opposition, vu sa nouveauté (voir une note du P. Martin dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. I, p. 798).

Tout cela paraîtra nettement au lecteur dans une instruction du Saint-Siège commentant la nouvelle constitution de l'Index, *Officiorum et munerum* (*Acta Sanctae Sedis*, 1897-1898, t. XXX, p. 290), et dans une lettre où Son Eminence le cardinal Merry del Val se refusait à appuyer une requête ayant pour objet d'introduire dans l'*Ave Maria* le mot *Immaculée* (*Voix de Marie*, 12 mars 1904).

c) Ils n'ont jamais nui au culte de Dieu. — Ici les faits sautent aux yeux. Ce ne sont pas les nations « mariolâtres » qui ont affadi le sel de la révélation. Ce n'est ni la France, ni l'Italie, ni l'Espagne qui a perdu la foi au Christ Fils de Dieu. Et pour laisser de côté les nations et ne parler que des individus, on ne voit pas que la dévotion envers Marie ait distrait les catholiques de Notre-Seigneur. Comme les mystiques du moyen âge, ses dévots contemporains « joignent l'amour du Fils à l'amour de la Mère; c'est un même mouvement d'âme qui les éprend de lui et les rend familiers avec elle » (cf. *Christus*, p. 847 et la note 3).

Ce sont les Congrégations de la Sainte-Vierge dans les collèges, d'Enfants de Marie dans les paroisses, qui fournissent le contingent de communiants les plus nombreux, surtout les plus sérieusement préparés. On notera aussi la merveilleuse alliance qui se fait chaque jour plus intime à Lourdes entre la piété mariale et le culte eucharistique (cf. de Tonquédec, *L'Eucharistie à Lourdes, Etudes*, 1909, t. CXX, p. 449; et Paul Aucler, *Etudes*, 20 septembre 1912, t. CXXXIII, 101). Combien par conséquent tombent à faux les récriminations de l'évêque anglican Dr Gore (*Bampton Lectures for* 1891, p. 2, 3, 333). A l'inverse, il est de douloureuse expérience, que les communautés chrétiennes, qui ont laissé affaiblir le culte de Marie ou l'ont proscrit, ont aussi laissé péricliter la foi au Christ-Dieu; Newman le notait, il y a cinquante ans, et depuis, cette constatation n'a pas été démentie, loin de là. Nous assistons dans ces communions séparées à la dissection toujours plus hardie de la personne divine de Jésus, et à l'inverse à un retour vers Marie chez ceux qui veulent garder quelque chose de la foi des Pères. Il se vérifie donc, ce vieux proverbe catholique qu'on va à Jésus par Marie, et cette parole d'un Allemand contemporain, qu'on cesse vite de réciter le *Pater*, là où il ne s'accompagne plus de l'*Ave* (Bartmann, *Christus ein Gegner des Marienkultus*, p. 10).

Conclusion. — Ainsi, loin d'être une corruption, une dégénérescence, le culte de Marie n'est que la merveilleuse fleur du dogme : il en rend tangible, sensible la vitalité; il le traduit et en même temps il invite à le pénétrer encore. L'extension du culte de Marie est aussi une admirable illustration de la robuste souplesse de l'Eglise, de son autorité, et de la liberté de ses enfants. Toute différente des communions séparées, où l'individualisme est ballotté entre le scepticisme et l'illuminisme superstitieux, où la fixité dogmatique n'est plus qu'inerte stagnation, l'Eglise catholique est ouverte à toute initiative, parce qu'elle est sûre de les guider toutes. Dans ce levain qu'est la pensée des fidèles, des germes funestes ont pu se glisser; ils ne corrompent pas la pâte. Notre Eglise est assez forte, sa constitution assez divine pour les éliminer avant éclosion. Par la cohésion de ses formules dogmatiques, par ses charismes d'infaillibilité, elle est immunisée contre toute erreur, et toujours féconde elle développe son dogme et son culte dans l'harmonie et l'unité.

Bibliographie. — *Actes des divers congrès mariaux;* — Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1911; — *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, depuis 1880; table après le t. XX; — Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1898; — Baümer, *Histoire du Bréviaire romain*, trad. franç., Paris. — Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Fribourg, 1909; je désigne cet ouvrage par Beissel I; — id., *Geschichte der Verehrung Marias im 16 und 17 Jahrhundert*, Fribourg, 1910, je le désigne par Beissel, II; cf. *Anal. Boll.*, t. XXIX, p. 199, t. XXX, p. 474; — Benrath, *Zur Geschichte der Marienverehrung* (*Theologische Studien und Kritiken*, 1886, p. 7-94; 106-266) (protestant); — Bridgett, *Our Lady's Dowry*, London; — Bourassé, *Summa aurea de Laudibus Beatae Virginis Mariae*, 1866; — Broussolle, *Etudes sur la Sainte Vierge*, 2 vol. parus, Paris, 1908; — *Catholic Encyclopaedia*, New-York, 16 vol. surtout t. XV, p. 459-472 et la table, t. XVI; — Clugnet, *Bibliographie du culte local de la Vierge Marie*, Paris, 1899, cf. *Anal. Boll.*, t. XVIII, p. 423; XIX, p. 353; XXII p. 349; — Delattre, *Le culte de la Sainte Vierge en Afrique*, Lille, 1907 (cf. *Anal. Boll.*, t. XXVII, p. 445); — *Dictionnaire de Théologie catholique;* — Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1892, 2 vol., voir table; — Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899; — Grisar, *Histoire de Rome et des Papes*, trad. Ledos, Lille, 1906; — Herzog, *La Sainte Vierge dans l'histoire*, Paris, librairie critique, 1908 (à l'index); — Hastings, *Dictionary of the Bible*, surtout t. III, p. 286-293; — Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, surtout vol. XII, p. 309; — *Histoire littéraire de la France*, voir au mot *Marie*, t. XV, p. 478; — Holweck, *Fasti Mariani*, Fribourg, 1892; — Kronenburg, *Marias heerlijkeid in Nederland...*, Amsterdam, 1905 et suiv. (cf. *Anal. Boll.*, t. XXV, p. 193; t. XXVI, p. 327); — Lehner, *Die Marienverehrung*, Stuttgart, 1886; — Largent, *La Mère des hommes;* — Livius, *The blessed Virgin Mary in the Fathers of the first six centuries*, London, 1893; — Liell, *Die Darstellung Maria*, Fribourg, 1887; — Lucius, *Les origines du culte des saints*, trad. Jeanmaire, Paris, 1908 (protestant); — Mâle, *L'art religieux au XIIIe siècle*, Paris, 1902; id., *L'art religieux à la fin du Moyen-Age*, Paris, 1908; — Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1900, 3 vol.; — Michel, *Histoire de l'art*, 5 vol., Paris, 1905 et suiv.; — Mc Clintock, *Cyclopaedia of... theological litterature*, New-York, 1894, t. V, p. 833 (protestant); — Neubert, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, Paris, 1908; — Newman, *Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching*, t. II, London, 1876; trad. franç., avec préface de Dom Cabrol, 1908; je renvoie à l'édition anglaise; — Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, Oeniponte, 1896, 2 vol.; — Poiré, *La Triple couronne de la B. V. Mère de Dieu*, Paris, 1609; vaste répertoire qu'il importe de contrôler; — Rohault de Fleury, *La Sainte Vierge*, Paris, 1878, 2 vol.; — Roskovany (titre donné dans le texte); — Ryder, *Catholic controversy*, London, 1882; — Stanford, *A Handbook of the Romish controversy*, Dublin, 1852 (protestant); — Terrien, *La Mère de Dieu et la mère des hommes*, Paris, 1902, 4 vol., surtout t. IV, où table analytique; — Trombelli, *Mariae sanctissimae vita et gesta*, Bononiae, 1761, cf.

Summa aurea, I, II; — id. *De Reliquiis B.* ., *Summa*, t. II, p. 703; — *De cultu publico ab Ecclesia B. M. exhibito, Summa aurea*, t. IV, col. 9-425; — Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, 3e série, Paris, surtout p. 103; — Watterton, *Pietas mariana anglicana*, London, 1878, 2 vol.; — Weltzer, *Kirchenlexikon*, t. VIII; — Wilpert, *Die Malereien der Katakomben*, Fribourg, 1903.

A. Noyon, S. J.

MARTYRE. — I. Notions générales. — 1. *Définition du martyre*; 2. *Le témoignage des martyrs*; 3. *Les effets du témoignage des martyrs*; 4. *Le catholicisme des martyrs.*

II. — Le martyre pendant les persécutions antiques. — Empire romain. — 1. *Les documents*; 2. *La législation*; 3. *Le nombre des martyrs*; 4. *La condition sociale des martyrs*; 5. *Les souffrances des martyrs*; 6. *Les confesseurs*; 7. *Le culte des martyrs*; 8. *Bibliographie*

III. — Le martyre pendant les persécutions antiques. — Empire des Perses. — 1. *Les causes des persécutions*; 2. *Le nombre des martyrs*; 3. *Les documents*; 4. *Les souffrances des martyrs*; 5. *Le témoignage des martyrs*; 6. *La discipline du martyre.*

IV. — Le martyre pendant les persécutions donatiste et arienne. — 1. *Les martyrs faits par les donatistes*; 2. *Les martyrs faits par les ariens.*

V. — Le martyre a l'époque de la Réforme. — 1. *L'intolérance protestante*; 2. *Le luthéranisme*; 3. *Le calvinisme*; 4. *L'anglicanisme*; 5. *Un épisode contemporain.*

VI. — Le martyre dans les pays musulmans. — 1. *L'intolérance musulmane*; 2. *Les premiers martyrs*; 3. *Martyres de missionnaires*; 4. *Martyres de renégats repentants*; 5. *Martyres de musulmans convertis*; 6. *Martyres d'esclaves chrétiens*; 7. *Les martyrs du temps présent.*

VII. — Le martyre et le schisme gréco-russe. — 1. *La persécution de l'Eglise uniate*; 2. *La persécution de l'Eglise latine*; 3. *Conclusion.*

VIII. — Le martyre pendant la Révolution française. — 1. *Le titre de martyre*; 2. *Les martyrs du clergé*; 3. *Les martyrs laïques.*

IX. — Le martyre dans les pays de missions. — 1. *Chine*; 2. *Corée*; 3. *Japon*; 4. *Indo-Chine*; 5. *Inde*; 6. *Abyssinie*; 7. *Afrique centrale*; 8. *Amérique*; 9. *Océanie.*

Conclusion.

I. — Notions générales

1. *Définition du martyre.* 2. *Le témoignage des martyrs* : valeur historique de ce témoignage; valeur morale de ce témoignage. 3. *Les effets du témoignage des martyrs* : une page de Lactance; les effets du témoignage sur les chrétiens; les effets du témoignage sur les païens. 4. *Le catholicisme des martyrs* : martyrs seulement de la religion; martyrs seulement de la vraie religion, enseignement et discipline de l'Eglise primitive; ce qu'on peut penser des hérétiques ou schismatiques de bonne foi morts pour la religion chrétienne; ce qu'on doit penser des hérétiques ou schismatiques morts pour leurs opinions.

1. **Définition du martyre.** — Le martyre est un témoignage, *μαρτύριον*, *μαρτυρία*, le martyr est un témoin, *μάρτυς*.

Le Nouveau Testament nous montre la religion du Christ s'établissant par le témoignage de ceux qui l'ont connu. Jésus-Christ l'a voulu ainsi, et a déclaré à ses apôtres et à ses disciples qu'il les constituait ses témoins : « Vous rendrez témoignage, parce que dès le commencement vous êtes avec moi. » (*S. Jean*, xv, 27) « Vous êtes les témoins de ces choses », c'est-à-dire de ma vie, de mes souffrances, de ma résurrection, *ὑμεῖς δέ ἐστε μάρτυρες τούτων* (*S. Luc*, xxiv, 46-48). « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » (*Act. apost.*, i, 8)

Jésus ne leur a pas laissé ignorer que le témoignage ainsi demandé d'eux ne serait pas seulement celui de la parole, mais aussi celui de la souffrance et même du sang. « Les hommes vous feront comparaître dans leurs assemblées et vous flagelleront dans leurs synagogues. Vous serez conduits à cause de moi devant les gouverneurs et les rois, en témoignage pour eux et pour les nations, *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.* » (*S. Matthieu*, x, 17-18) « On mettra les mains sur vous et l'on vous persécutera, vous livrant aux synagogues et aux prisons, vous traînant devant les rois et les gouverneurs à cause de mon nom. Or cela vous arrivera en témoignage, *ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον.* Mettez donc bien dans vos cœurs de ne point préméditer comment vous répondrez. Car je vous donnerai moi-même une bouche et une sagesse à laquelle tous vos adversaires ne pourront répondre et résister. Vous serez livrés par vos pères et vos mères, par vos parents et vos amis, et ils en mettront à mort d'entre vous. Et vous serez en haine à tous à cause de mon nom. » (*S. Luc*, xxi, 12-13) « On vous induira en tribulation, et l'on vous tuera, et vous serez en haine à tous les peuples à cause de mon nom. » (*S. Matth.*, xxiv, 5) Même prédiction de haine et de souffrances dans saint Jean, xv, 20-22.

Persécution de la part des Juifs (assemblées, synagogues); persécution de la part des politiques (rois, gouverneurs); témoignage et devant les Juifs et devant les nations; haines populaires; trahisons domestiques; sagesse et fermeté des réponses inspirées d'en haut : voilà déjà, tracé par le Christ lui-même, le tableau des persécutions qui attendent ses témoins.

Dès le lendemain de l'ascension du Sauveur, les apôtres commencent à lui rendre témoignage devant le peuple, devant les magistrats, devant tous ceux, amis ou ennemis, qui les interrogent. « Dieu a ressuscité Jésus, nous en sommes les témoins (*Act. Apost.*, ii, 32). Nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu (*ibid.*, 41). Nous sommes les témoins de ces merveilles (*ibid.*, v, 32). Nous sommes les témoins de ce qu'a fait dans le pays de Judée et à Jérusalem Celui qu'on a tué et mis en croix. Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et l'a manifesté, non à tout le peuple, mais aux témoins prédestinés par Dieu, à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection, et il nous a commandé de prêcher au peuple et d'attester qu'il a été établi de Dieu pour être le juge des vivants et des morts (*ibid.*, x, 39-42). » Les apôtres écrivent comme ils parlent. « Je suis un vieux témoin des souffrances du Christ », écrit de Rome saint Pierre aux fidèles d'Asie (Ia *Petri*, v, 1). Saint Jean commence sa première épître par ces mots : « Ce qui fut dès l'origine, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons regardé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie, cette vie qui s'est manifestée et que nous avons vue, nous en sommes témoins et nous vous l'annonçons. » (I *Ep. Joann.*, i, 1-3) Et saint Paul fait appel à l'expérience

de ces privilégiés quand il dit aux Juifs d'Antioche de Pisidie : « Ceux qui sont montés avec lui de Galilée à Jérusalem sont aussi ses témoins devant le peuple. » (*Act. Apost.*, XIII, 21)

Tout de suite, selon la prédiction de Jésus, ce témoignage est scellé par la souffrance et par le sang : Etienne lapidé, Jacques, frère de Jean, décapité, Pierre plusieurs fois emprisonné, battu de verges, avant d'aller à Rome pour y être crucifié, Paul aussi battu, lapidé, longtemps captif, puis mourant à Rome sous le glaive, Jean exilé, Siméon crucifié, Jacques, cousin du Seigneur, lapidé et assommé, les fidèles de Jérusalem exilés, dispersés. Avant la fin du premier siècle, une nuée de semblables témoins s'est élevée de partout. « J'ai vu sous l'autel, écrit saint Jean, les âmes de ceux qui ont été tués à cause de la parole de Dieu et du témoignage qu'ils ont rendu... J'ai vu les âmes de ceux qui ont été décapités pour le témoignage de Jésus et pour la parole de Dieu, διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. » (*Apocalypse*, VI, 9; XX, 4; cf. II, 13)

Le motif de leur condamnation avait été indiqué par le Christ lui-même, dans plusieurs des textes cités plus haut. C'est à cause de son nom, διὰ τὸ ὄνομά μου, *propter nomen meum*, qu'ils sont maltraités ou mis à mort. La prédiction s'accomplit sans tarder. Quand, dès l'an 112, des chrétiens en grand nombre sont traduits devant le tribunal de Pline, gouverneur de la Bithynie, celui-ci consulte l'empereur Trajan : faut-il punir en eux « le nom, même s'il est pur de tout crime », *nomen ipsum etiamsi flagitiis careat?* Et TRAJAN répond par l'affirmative (PLINE, *Ep.*, X, XCVI, XCVII) : réponse qui, malgré l'injustice de condamnations prononcées *propter nomen*, en haine du nom du Christ et du nom de chrétien, fera loi jusqu'à la fin des persécutions antiques, ou plutôt jusqu'à la fin des persécutions dont l'Eglise sera assaillie dans tous les siècles.

Les martyrs sont donc ceux qui ont confessé et attesté, par leur mort ou au moins par les souffrances volontairement acceptées et subies, la personne de Jésus-Christ, son nom, sa doctrine.

2. Le témoignage des martyrs. — Ce témoignage peut être considéré sous deux aspects.

a) Il y a d'abord l'*aspect historique* : les martyrs attestent la réalité des faits évangéliques.

A ce point de vue, le témoignage rendu par les martyrs de la première génération chrétienne tient une place à part. Ils ont vécu au temps de Jésus. Les uns l'ont connu, ont vu ses miracles, ont entendu ses paroles; les autres ont assisté aux débuts de l'Eglise. Quand ces contemporains du Sauveur souffrent les plus cruels supplices plutôt que de renoncer à sa religion, leur martyre est une preuve des faits sur lesquels elle est fondée, et dont leur mémoire est encore pleine. Non seulement ils croient, mais ils savent, et c'est parce qu'ils connaissent les merveilles opérées par le Christ qu'ils acceptent de mourir pour lui.

Le témoignage rendu par les martyrs de la seconde génération chrétienne a presque autant de force. IGNACE, évêque d'Antioche († 107), POLYCARPE, évêque de Smyrne († 155), n'ont pas vu le Christ, mais ils ont connu les apôtres Pierre, Paul, Jean (saint IRÉNÉE, *Adv. Haeres.*, III, III, 4; *Lettre à Florinus*, dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, XX). Ce second anneau de la tradition, tout imprégné d'histoire directe et vécue, nous mène jusqu'au milieu du second siècle.

Même les chrétiens de la génération suivante ont pu recueillir l'écho de la prédication apostolique. Nous le voyons par saint IRÉNÉE, contemporain de la persécution de Marc Aurèle en 177 et mort sous Septime Sévère, au commencement du troisième siècle. Polycarpe, dont il suivit les leçons dans sa jeunesse, lui a raconté ses entretiens « avec Jean et les autres qui avaient vu le Seigneur », avec « les témoins oculaires du Verbe de vie ». (*Lettre à Florinus*, dans Eusèbe, *l. c.*) Les martyrs de cette période se rattachent encore à la précédente par un lien solide, et ont pu connaître non seulement par les documents écrits, mais même par la tradition orale, les faits qui servent de garants à la doctrine chrétienne (voir pour plus de détails mes *Dix leçons sur le martyre*, 5e éd., 1913, p. 312-320).

Sans doute, ces martyrs des premiers âges chrétiens n'ont pas argumenté avec leurs juges pour établir les fondements historiques de leur religion. Ce n'est pas de cela qu'il était question, mais de l'obéissance ou de la désobéissance aux ordres des empereurs. Leur mort n'en atteste pas moins ces faits initiaux, car s'ils n'avaient pas eu de bonnes raisons d'y croire, ils n'auraient pas sacrifié leur vie en refusant d'abjurer. Quand un disciple des apôtres, tel qu'IGNACE D'ANTIOCHE, après avoir écrit que Pierre et ceux qui étaient avec lui reconnurent et touchèrent Jésus ressuscité, ajoute : « A cause de cela, διὰ τοῦτο, ils méprisèrent la mort, ou plutôt ils furent supérieurs à la mort » (*Ad Smyrn.*, III), il indique clairement qu'ils furent soutenus dans leur martyre par la certitude du Christ ressuscité, et que par ce martyre ils rendirent témoignage à ce qu'ils avaient vu.

Cette phrase d'un écrivain du commencement du second siècle, martyr lui-même, trouve son commentaire dans la parole célèbre de PASCAL : « Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger. » (*Pensées*, XXVIII; éd. 1712, p. 179) Depuis Pascal, le point de vue auquel il s'est placé est devenu celui de la plupart des apologistes. Ils ont reconnu dans le témoignage des martyrs une preuve des faits évangéliques. Cet argument a été développé au XVIIIe siècle par BERGIER (*Traité de la vraie Religion*, IIIe partie, ch. V; *Dictionnaire de théologie*, art. *Martyrs*), au XIXe par FRAYSSINOUS (*Conférences : Questions sur le martyre*), PERRONE (*De vera Religione*, I, IV), MONSABRÉ (*Introduction au dogme catholique*, XXXVIIIe conférence), HURTER (*Theologiae dogmaticae compendium*), BRUGÈRE (*De vera Religione*, 1873, p. 142-153), de nos jours par TANQUEREY (*Synopsis theologica*, 1901, p. 225-233), SORTAIS (*Valeur apologétique du martyre*, 1905, p. 525), ALLARD (*Dix leçons sur le martyre*, 5e éd., p. 309-321).

b) Mais l'argument tiré du témoignage historique des martyrs ne doit pas être poussé au delà de ses justes limites. Ce témoignage n'a toute sa valeur, comme attestation de « choses vues », que s'il a été rendu par des témoins assez rapprochés des origines pour avoir de celles-ci une connaissance directe. A mesure qu'on s'est éloigné d'elles, l'affirmation de la doctrine, la foi de « ceux qui n'ont pas vu, mais qui ont cru », et que le Sauveur proclame « bienheureux » (*S. Jean*, XX, 29), l'ont emporté, dans le témoignage des martyrs, sur l'affirmation des faits. Ces martyrs des temps moins anciens meurent pour attester la divinité du Christ, la divinité de l'Eglise, la divinité de la religion ; ils sont, selon l'expression de saint THOMAS D'AQUIN, les témoins de la foi chrétienne, *testes fidei christianae* (*Summa Theologica*, IIa IIae, q. 124, art. 4), et leur témoignage, à ce point de vue, garde toute sa *valeur morale ;* mais il n'a plus le caractère en quelque sorte documentaire de celui qu'avaient rendu les martyrs des premières générations chrétiennes, contemporains des apôtres ou des disciples des apôtres.

C'est là le second aspect du témoignage des martyrs, aspect plus général, et applicable à tous les temps. Il s'élargit encore quand on remarque que beaucoup d'eux ont attesté par leur sang non seulement la fidélité aux doctrines de l'Eglise, mais encore la fidélité à ses commandements et au devoir chrétien sous toutes ses formes. Il y eut des martyrs de la chasteté comme il y eut des martyrs de la foi : *pro fide et castitate occisa est*, disent les Actes d'une martyre, et les exemples de témoignages rendus ainsi, soit à cette vertu, soit à d'autres devoirs dictés par la loi religieuse, peuvent être cités en grand nombre dans tous les temps. Après avoir dit que « non seulement la foi, mais toutes les vertus dans leur rapport avec Dieu, peuvent être la cause du martyre », saint Thomas d'Aquin ajoute : « L'Eglise célèbre le martyre de saint Jean-Baptiste, qui souffrit la mort non pas pour refus de renier la foi, mais pour son courage à réprimer l'adultère », *unde et beati Joannis Baptistae martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit* (*Summa Theologica*, IIa IIae, q. 124, art. 5).

3. Les effets du témoignage des martyrs : *sur les chrétiens*; *sur les païens*. — *a*) « Quand le peuple, écrit Lactance, voit des hommes, déchirés par toute espèce de supplices, garder au milieu des bourreaux fatigués une invincible patience, il pense, ce qui est la vérité, que ni la volonté unanime d'un si grand nombre, ni la persévérance de ceux qui meurent, ne sont des choses vaines, et que la patience humaine, sans le secours de Dieu, ne pourrait supporter d'aussi grands tourments. Des brigands, des hommes au corps robuste, n'ont pas la force d'endurer de pareilles souffrances : on les entend crier et gémir. Ils sont vaincus par la douleur, parce que leur manque la patience inspirée (*inspirata patientia*). Chez nous, non seulement des hommes, mais des enfants et de faibles femmes ont vaincu en silence leurs bourreaux ; le feu même ne peut tirer d'eux un gémissement. Que les Romains se vantent de Mucius Scaevola ou de Régulus... Voici le sexe faible, l'âge fragile, qui se laissent déchirer et brûler tout le corps, non par nécessité, puisqu'ils peuvent, s'ils le veulent, éviter le supplice, et qui l'acceptent de leur pleine volonté, parce qu'ils ont confiance en Dieu... » Cet héroïsme n'est pas le fait d'un petit nombre, mais « de milliers d'hommes répandus dans le monde entier », à une époque où « partout, de l'Orient à l'Occident, la loi divine a été reçue, où tout sexe, tout âge, tout pays servent Dieu d'un même cœur, ont la même patience, le même mépris de la mort. Aussi doit-on comprendre qu'il y a là quelque réalité, que ce n'est pas sans une juste cause que l'on meurt ainsi, et qu'elle est fondée et solide, cette religion que les injustices et les persécutions ne détruisent pas, mais au contraire font croître et rendent chaque jour plus forte » (*Div. Inst.*, V, xiii).

Ce sont là les grandes lignes de l'apologétique du martyre, dessinées par un contemporain des martyrs, à une heure où la persécution sévit encore, mais où le passé déjà long de l'Eglise permet de jeter un regard en arrière et de faire la synthèse de sa douloureuse et glorieuse histoire. Lactance trace ici la voie aux apologistes modernes, qui, avec l'expérience des siècles qui ont suivi, considèrent le martyre comme étant « dans l'ordre moral et social un phénomène admirable et vraiment unique... un fait extraordinaire qui postule une explication divine,... un miracle moral » (J. Rivière, dans *Revue pratique d'apologétique*, 15 août 1907, p. 629, 642; A. de Poulpiquet, même revue, 1er avril 1909, p. 41; G. Sortais, *Valeur apologétique du martyre*, p. 29), n'ayant son pareil dans les annales d'aucune religion et d'aucun peuple, et qui prouve à lui seul, selon l'expression de l'abbé de Broglie, « la transcendance du christianisme ».

b) Les *premiers chrétiens* le comprenaient. Dans sa lettre de 155, l'Eglise de Smyrne montre plusieurs fidèles dans l'amphithéâtre de cette ville, « tellement déchirés par le fouet, que leurs veines, leurs artères, tout le dedans de leur corps étaient à nu, et cependant si fermes que les assistants s'attendrissaient et pleuraient, pendant qu'eux-mêmes ne faisaient entendre ni un murmure ni une plainte ». La lettre ajoute : « Il est visible qu'à cette heure où on les tourmentait, les témoins du Christ étaient hors de leur chair, ou plutôt que le Christ était près d'eux et leur parlait. » (*Martyrium Polycarpi*, ii) La lettre écrite vingt-deux ans plus tard au nom des chrétiens de Lyon et de Vienne montre de même leurs martyrs insensibles aux tourments « grâce à l'espérance, à l'attachement aux biens de la foi et à la conversation avec le Christ », et « le Christ lui-même souffrant dans la personne du martyr », ἐν ᾧ πάσχων Χριστός (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, i, 21, 51, 56). On trouve une expression analogue dans la *Passion des saintes Perpétue et Félicité* (xv). Tertullien fait écho à ces paroles, quand il écrit : « Christus in martyre est » (*De pudicitia*, xxii).

c) Les *païens* eux-mêmes en eurent quelquefois le sentiment. La lettre déjà citée de l'Eglise de Smyrne dit que, après le martyre de Polycarpe, « la foule s'étonnait qu'il y eût une si grande différence entre les infidèles et les élus », θαυμάσαι πάντα τὸν ὄχλον εἰ τοσαύτη τις διαφορὰ μεταξὺ τῶν τε ἀπίστων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν (*Mart. Polycarpi*, xvi). La vue de la constance des martyrs parut, à saint Justin encore païen, la plus sûre réfutation des calomnies alors répandues contre les chrétiens (saint Justin, II *Apol.*, xii). Un écrivain chrétien a noté l'impression produite sur les spectateurs païens par cette constance inexplicable : « Un jour que des mains cruelles déchiraient le corps d'un chrétien, et que le bourreau traçait de sanglants sillons sur ses membres lacérés, j'entendais les conversations des assistants. Les uns disaient : « Il y a quelque chose, je ne sais quoi, de grand à ne point céder à la douleur, à supporter les angoisses. » D'autres ajoutaient : « Je pense qu'il a des enfants, une épouse est assise à son foyer. Et cependant ni l'amour paternel, ni l'amour conjugal n'ébranle sa volonté. Il y a là quelque chose à étudier, un courage qu'il faut scruter jusqu'au fond. On doit faire cas d'une croyance pour laquelle un homme souffre et accepte de mourir. » (*De laude martyrum*, v)

Ces réflexions des gens de bonne foi furent cause de nombreuses conversions. Le sang des chrétiens, selon le mot si souvent cité de Tertullien, devenait ainsi une semence, « *semen est sanguis christianorum* » (*Apologeticus adversus gentes*, l). Rappelant les exhortations de Cicéron, de Sénèque, de Diogène, de Pyrrhon, de Callinique, sur le mépris de la douleur et de la mort, il ajoute : « Ces paroles ont fait moins de disciples que l'exemple des chrétiens. Ce que vous appelez notre obstination est un enseignement. Qui, en les voyant, n'est pas ému, et ne recherche pas ce qu'il y a de réel là dedans (*quid intus in re sit*)? et qui, après l'avoir découvert, ne s'en approche pas? qui, après s'en être approché, ne souhaite pas aussi de souffrir? » (*Ibid.*) Il répète brièvement, en s'adressant au cruel proconsul Scapula : « Quiconque est témoin de notre constance en reçoit un choc (*ut aliquo scrupulo percussus*), s'informe, recherche la cause, et, quand il a connu la vérité, il la suit. » (*Ad Scapulam*, v)

Lactance insiste à son tour sur la fécondité du témoignage des martyrs : « Plusieurs sont séduits par le courage et la foi des chrétiens. L'un se prend à soupçonner que ce n'est pas sans motif que le culte des dieux est jugé mauvais par un si grand nombre d'hommes, puisqu'ils aiment mieux mourir que de faire ce que les autres font pour vivre. L'autre désire savoir quel est ce bien pour lequel on combat ainsi jusqu'à la mort, qui est préféré à tout ce qu'il y a d'admirable et de cher en cette vie, dont ni la perte des biens ou de la lumière, ni la douleur corporelle ou les tourments qui brisent nos membres, ne nous peuvent détacher. Ces raisons sont très efficaces; mais en voici d'autres qui ont toujours fait beaucoup pour augmenter notre nombre. La foule des assistants entend les chrétiens dire au milieu des supplices : « Nous ne sacrifions pas à ces pierres taillées « par la main de l'homme, mais au Dieu vivant qui est « dans le ciel. » Beaucoup comprennent que c'est la vérité, et ils l'admettent du fond du cœur. Ensuite, comme il arrive toujours dans les choses incertaines, ils se demandent entre eux quelle peut être la cause de cette persévérance: ils apprennent ainsi, dans le public où elles sont répandues et colportées, bien des choses relatives à notre religion, qui ne peuvent que leur plaire parce qu'elles sont bonnes... Toutes ces causes réunies ensemble donnent à Dieu, d'une manière admirable, un grand nombre de fidèles. » (*Div. Inst.*, V, xxiii)

Cette page d'un écrivain des premières années du ive siècle est vraie pour tous les temps : un missionnaire du xixe ou du xxe siècle la signerait.

4. **Le catholicisme des martyrs**. — *a*) Il n'y a de martyrs, au sens propre du mot, que de la *foi catholique*. *Quod martyres veros non faciat poena, sed causa*, « c'est la cause, non la peine, qui fait les martyrs », écrit saint Augustin (*Ep.* lxxxix). Les acceptions vulgaires du mot « martyr » données dans la langue courante aux personnes qui souffrent beaucoup, quelle que soit la cause de leurs souffrances, doivent donc être écartées. Le martyr est un témoin de la vraie religion, et il n'y a de martyrs, au sens propre du mot, que ceux qui souffrent pour elle et l'attestent par leurs souffrances.

« On ne peut être appelé martyr pour avoir rendu témoignage à une vérité quelconque, écrit saint Thomas, mais seulement pour avoir rendu témoignage à la vérité divine : autrement, si quelqu'un mourait pour avoir confessé une vérité concernant la géométrie ou toute autre théorie spéculative, il devrait être considéré comme martyr, ce qui parait ridicule. » (*Summa Theol.*, IIa IIae, q. 124, art. 5) La philosophie elle-même est exclue par cette définition; et, de fait, « personne, écrit au second siècle saint Justin, ne crut Socrate jusqu'à mourir pour ce qu'il enseignait ». (II *Apol.*, viii) On vit sans doute dans l'Empire romain des philosophes exilés et même mis à mort par la haine des tyrans : ce furent des victimes, parfois très nobles, de la jalousie ou de la politique : mais on ne prendra pas pour des martyrs Sénèque s'ouvrant les veines par ordre de Néron ou l'illustre stoïcien Thraséas. Même les causes les plus belles et les plus pures, en dehors de la religion, n'ont point produit de martyrs, au sens propre de ce mot : bien que l'immolation volontairement acceptée puisse avoir, dans certains cas, un très grand mérite devant Dieu. De terribles événements ont attiré l'attention sur ce sujet : il est traité avec une précision magistrale par le Cardinal Mercier.

« Un officier d'état-major — écrit-il dans sa lettre célèbre sur *le Patriotisme et l'Endurance* — me demandait naguère si le soldat qui tombe au service d'une cause juste — et la nôtre l'est à l'évidence — est un martyr. Dans l'acception rigoureuse et théologique du mot, non, le soldat n'est pas un martyr, car il meurt les armes à la main, tandis que le martyr se livre, sans défense, à la violence de ses bourreaux. Mais si vous me demandez ce que je pense du salut éternel d'un brave qui donne consciemment sa vie pour défendre l'honneur de sa patrie et venger la justice violée, je n'hésite pas à répondre que sans aucun doute le Christ couronne la vaillance militaire et que la mort, chrétiennement acceptée, assure au soldat le salut de son âme. Nous n'avons pas, dit Notre-Seigneur, de meilleur moyen de pratiquer la charité que donner notre vie pour ceux que nous aimons, *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Le soldat qui meurt pour sauver ses frères, pour protéger les foyers et les autels de la patrie, accomplit cette forme supérieure de la charité. Il n'aura pas toujours, je le veux, soumis à une analyse minutieuse la valeur morale de son sacrifice, mais est-il nécessaire de croire que Dieu demande au brave entraîné au feu du combat la précision méthodique du moraliste et du théologien? Nous admirons l'héroïsme du soldat : se pourrait-il que Dieu ne l'accueillît pas avec amour?... Car telle est la valeur d'un acte de charité parfaite, qu'à lui seul il efface une vie entière de péché. D'un coupable, sur l'heure, il fait un saint. »

Il peut donc y avoir, dans le sacrifice volontaire de sa vie à une cause juste ou — ajoute plus loin le cardinal — à une cause que l'on croit juste, un mérite tel qu'il ait devant Dieu, pour le salut de l'âme, une efficacité comparable dans une certaine mesure à celle du martyre. Mais l'analogie n'est pas complète, comme le montre à son tour S. E. le cardinal Billot, dans un discours prononcé à Rome le 25 mars 1915. Non seulement la mort du soldat sur le champ de bataille est glorieuse devant les hommes, mais « n'est-on pas, dit-il, fondé à espérer qu'elle ait aussi quelque privilège au regard de la vie éternelle »? Il attend de la miséricorde divine, pour ceux qui sont ainsi tombés en défendant leur patrie, « des éclairs de grâce qui traversent leurs âmes et les incitent à faire les actes de foi, d'espérance, de charité, de contrition qui, suppléant au défaut du sacrement de pénitence, les disposent à la grâce de la récompense et de pardon ». Car « il semble bien que s'il y a toujours une place possible à la visite de Dieu dans le moment qui précède immédiatement la mort, même pour les pécheurs qui n'auraient donné jusque-là aucun signe de résipiscence, il y en aura une bien plus large encore dans les circonstances particulièrement propres à émouvoir la divine miséricorde, de la mort sur le champ de bataille ». L'éminent théologien rapporte ici l'exemple de Judas Macchabée faisant offrir un sacrifice pour l'âme de ses soldats tombés sur le champ de bataille d'Odollam, et espérant *quod cum pietate dormitionem acceperant*, bien qu'un peu auparavant ils se fussent rendus coupables d'un acte idolâtrique défendu par la loi divine (II *Macch.*, xii, 39-46). Le héros juif « a la confiance que, malgré tout, Dieu n'aura pas refusé à ces braves, qui s'étaient volontairement offerts pour le combat, la grâce suprême de la pénitence et du repentir ». (*La France catholique à Rome*, Paris et Rome, 1915, p. 24-26)

Le rappel de ce fait historique achève de mettre en lumière une différence essentielle entre la mort du soldat, même dans les meilleures dispositions et pour la plus juste des causes, et la mort du martyr. Celui qui a rendu témoignage à la vérité ou à la vertu chrétienne par le baptême sanglant du martyre, est

entièrement purifié : il n'a plus besoin de prières : nous verrons, dans l'un des chapitres suivants, que dès les premiers siècles de l'Eglise il était interdit de prier pour lui. La doctrine catholique nous enseigne que son âme est entrée tout de suite dans l'éternelle béatitude. Au contraire, le soldat qui s'est volontairement et consciemment immolé pour sa patrie peut cependant avoir encore des fautes à expier dans l'autre vie : son sacrifice, même accompagné du sincère regret de ses péchés, condition nécessaire du salut, n'a pas suffi à effacer toutes les peines qui lui sont dues. Aussi, suivant l'exemple donné par Judas Macchabée, l'Eglise continue-t-elle à prier pour lui. On lira utilement sur ce sujet une conférence faite, le 15 mai 1915, par le R. P. de La Brière, reproduite dans l'*Echo de la Ligue patriotique des Françaises*, 15 juin 1915, et en appendice dans le volume intitulé : *Luttes de l'Eglise et luttes de la Patrie* (Paris, Beauchesne, 1916), et dont voici les conclusions : « Il serait inexact d'attribuer à la mort du soldat sur le champ de bataille la même valeur et la même récompense qu'à la mort du martyr. Mais il est certainement légitime de considérer la mort du soldat sur le champ de bataille, dans une fidélité généreuse au devoir militaire, comme autorisant une espérance très spéciale de salut éternel. »

En résumé, si, dans sa grandeur morale, la mort subie et acceptée par le défenseur d'une cause juste n'est pas sans analogie avec celle du martyr, cependant, au sens strict du mot, à son sens théologique et historique, il n'y a de vrais martyrs que de la religion.

b) L'Eglise ajoute : et de la *vraie religion*. C'est l'enseignement unanime des Pères du second, du troisième, du quatrième siècle. « Seuls, dit saint Irénée, souffrent vraiment persécution pour la justice ceux qui s'appuient sur la véritable Eglise. » (*Haeres.*, IV, xxxiii, 9) Ceux qui sont séparés d'elle par le schisme ou par l'hérésie, « même s'ils sont tués en confessant le nom du Christ, ne lavent point leur tache dans le sang, dit saint Cyprien. La faute inexpiable de leur discorde ne peut être effacée même par leur souffrance. On ne peut être martyr quand on n'est pas dans l'Eglise », *martyr esse non potest qui in Ecclesia non est* (*De Ecclesiae unitate*, xiv ; cf. *Ep.* xxxvi). Saint Augustin commente cette parole de saint Cyprien dans une lettre où il fait allusion, d'autre part, à l'erreur de l'évêque de Carthage dans la controverse baptismale. « Cyprien a été une branche féconde, et s'il y a eu dans cette branche quelque chose à retrancher, le fer glorieux du martyre y a passé : non point parce qu'il est mort pour le nom du Christ, mais parce qu'il est mort pour le nom du Christ dans le sein de l'unité : car il a écrit lui-même et il a rigoureusement affirmé que ceux qui meurent hors de l'unité, lors même qu'ils périssent pour le nom du Christ, ne peuvent pas compter au rang des martyrs : tant l'amour ou la violation de l'unité sont puissants pour effacer nos fautes ou nous retenir sous leur poids. » (*Ep.* cc., 4 ; cf. *Sermo* cclxxv ; cclxxxv, 2 ; cccxxvii, 1 ; cccxxxi, 2 ; *Ep.* lxxxix ; cviii, 5 ; cciv, 4) Et quelle parole plus nette, plus dure en apparence, que celle-ci, du même saint Augustin, écrivant en 416 à un prêtre donatiste : « Etabli en dehors de l'Eglise, séparé de l'unité et du bien de la charité, vous seriez puni de l'éternel supplice, lors même que vous seriez brûlé vif pour le nom du Christ ! » *Foris ab Ecclesia constitutus et separatus a compagine unitatis et vinculo caritatis, aeterno supplicio punieris etiamsi pro Christi nomine vivus incenderis.* » (*Ep.* clxxiii, 6) Mais, comme on l'a remarqué, Augustin souligne ici discrètement « le côté volontaire, coupable, de l'état ainsi réprouvé ».

Ainsi, ceux qui périssent, même « pour le nom du Christ », mais en étant eux-mêmes « hors de l'Eglise », comme il arriva plus d'une fois à des marcionites ou à des montanistes pendant les persécutions des premiers siècles, n'ont pas droit au titre de martyrs. C'est la doctrine des Pères de l'Eglise, et ils furent probablement d'autant plus pressés de la formuler, que, dans les hérésies de leur temps, l'idée du martyre différait notablement de ce qu'elle était dans l'Eglise catholique. Celle-ci, en toutes choses ennemie de l'orgueil et de la présomption, défend la recherche volontaire du martyre : en principe, elle interdit à ses fidèles de se dénoncer eux-mêmes aux persécuteurs (sur les exceptions à cette règle, voir saint Thomas, *Summa Theol.*, IIa IIae, q. 124, art. 3, et Benoit XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, III, xvi) : elle va jusqu'à refuser le titre de martyr à ceux qui ont attiré sur eux la colère des païens en insultant à leur religion ou en détruisant inutilement leurs idoles (concile d'Illiberis, canon 60 ; Origène *Contra Celsum*, VIII, xxxviii), comme elle le refuse, d'une manière générale, à ceux qui ont gardé dans leur cœur un sentiment contraire à la charité, et meurent sans pardonner à leurs ennemis (saint Cyprien, *De bono patientiae*, xiv). Nous voyons, au contraire, chez les marcionites et chez les montanistes, la recherche du martyre recommandée, le blâme publiquement jeté sur les chrétiens qui, défiants d'eux-mêmes et obéissant aux conseils du Sauveur, essayaient de se dérober par la fuite aux persécuteurs. Ces hérétiques, ou ceux-là du moins qui étaient volontairement et sciemment imbus de l'esprit de leur secte, s'éloignaient de parti pris, sur la question du martyre, de la doctrine et de la pratique de l'Eglise catholique, et des exemples donnés par les fidèles dociles à ses directions. (Sur les martyrs marcionites, Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, xii ; IV, xv ; V, xvi ; *De mart. Pal.*, x ; Tertullien, *Adv. Marcionem*, I, xxvii ; *Martyrium Pionii*, xxi ; sur les martyrs montanistes, Tertullien, *De fuga in persecutione* ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, xvi, 12, 20, 22 ; xviii, 5, 6, 7. Cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 183 ; *Les sources de l'histoire du montanisme*, 1913, p. 73-76, et mes *Dix leçons sur le martyre*, 5e éd., p. 322-329).

La discipline de l'Eglise primitive est conforme à sa doctrine. Les fidèles emprisonnés pour la foi s'abstiennent, même dans les cachots, de communiquer avec les hérétiques captifs pour le même motif (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, xvi, 22). Il est, au quatrième siècle, interdit aux fidèles, sous peine d'excommunication, de prier ou d'offrir le saint sacrifice sur les tombeaux des hérétiques honorés comme martyrs par leur secte : le concile de Laodicée, vers 380, qui édicte dans son canon 9 cette interdiction, donne même (canon 34) à ces hérétiques immolés par les païens le nom de ψευδομάρτυρας, τοῦτ' ἔστιν αἱρετικούς.

c) Est-ce à dire qu'il faille refuser la sympathie ou l'admiration à tous ceux qui sont morts *our la foi du Christ*, mais *séparés de l'Eglise* par le schisme ou l'hérésie ? Evidemment, ils n'ont droit à recevoir officiellement ni le titre de martyrs, ni le culte rendu aux martyrs. Mais n'en eurent-ils pas devant Dieu le mérite, si, retenus par une ignorance invincible, avec une parfaite bonne foi, dans une secte séparée de l'Eglise, ils ont été mis à mort par haine du Christ, et pour leur refus de le renier, c'est-à-dire en confessant, eux aussi, la vérité ?

Je n'ai pas qualité pour répondre à cette question ; mais, comme elle peut concerner également des victimes des persécuteurs anciens et modernes, je citerai les réponses que des missionnaires me paraissent lui avoir faites, au moins implicitement.

Le P Aymard Guérin, S. J., qui voyageait en Egypte en 1627, parle de l'admirable constance avec laquelle un schismatique copte souffrit au Caire les plus cruels tourments plutôt que d'abandonner la foi chrétienne pour se convertir à la religion de Mahomet. Il ajoute que les missionnaires catholiques eux-mêmes, prisonniers en ce moment, « ne purent retenir les larmes que la piété tirait de leurs yeux, et les louanges qu'elle formait dans leur bouche pour bénir Dieu qui, par des effets extraordinaires de sa bonté, au milieu de la barbarie et de l'impiété, fortifie si efficacement ces pauvres chrétiens destitués de secours et d'instruction, qu'elle renouvelle en eux les actes les plus héroïques des anciens martyrs et les fait compagnons de leurs combats pour leur donner part à leur couronne. Ils ne se faisaient point scrupule de tenir pour martyrs ces pauvres chrétiens, parce que leur hérésie étant purement matérielle, l'ignorance tout à fait invincible dans laquelle ils sont élevés les rend excusables. L'obstination et la contumace de la volonté est l'âme de l'hérésie, la simple créance en est seulement le corps. » (*Le voyage en Ethiopie entrepris par le P. Aymard Guérin*, dans Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient* (xvie-xixe *siècle*), Paris, Leipzig et Londres, t. I, 1906, p. 19)

A une époque plus rapprochée de nous, un autre missionnaire écrit, à propos d'un prêtre arménien schismatique massacré en 1895 avec son fils par les Kurdes, qui leur avaient donné à choisir entre l'apostasie et la mort : « Quoique, théologiquement parlant, le titre de martyr ne convienne qu'aux enfants de l'Eglise catholique, cependant, dans un sens large, ils l'ont mérité, tous ceux, — et jamais on n'en saura le nombre, — qui ont préféré le martyre à l'apostasie. Nés dans le schisme, ils vivaient dans la bonne foi, et appartenaient par conséquent à l'âme de l'Eglise. » (*Les Missions catholiques françaises au* xixe *siècle*, t. I, p 294)

Dans son livre sur l'*Université de l'Eglise et le schisme grec* (Paris, 1913, p. 324), M. l'abbé Bousquet raconte l'histoire de plusieurs de ces schismatiques, immolés par les Turcs, au commencement du xixe siècle, pour leur refus d'abjurer la foi chrétienne. Le récit de la mort de Janni, musulman de l'Epire converti au christianisme en voyant martyriser les chrétiens, puis baptisé dans l'Eglise grecque et décapité le 23 septembre 1814, après les plus cruelles tortures, pour n'avoir pas voulu renoncer à sa religion, est une page très belle. Le savant historien nous fait admirer l'action du Saint-Esprit dans beaucoup de ces âmes qu'abrite l'Eglise « orthodoxe ». La plupart des fidèles sont d'une bonne foi incontestable, et l'état de séparation pour lequel ils n'ont rien fait ne saurait leur être imputable. Dans ces âmes, la foi au Dieu de la révélation chrétienne, l'amour de Jésus-Christ, l'attachement à l'Eglise dans laquelle elles voient la véritable Eglise du Christ, sont demeurés profonds et sincères. Ces sentiments, elles savent à l'occasion les manifester d'une façon édifiante, touchante, même héroïque ; quelques-unes d'entre elles ont été dignes de la grâce du martyre.

Ces commentaires s'ajouteront utilement, croyons-nous, aux citations qui les ont précédés, non pour corriger, mais pour expliquer la doctrine en apparence plus dure des anciens Pères, en présentant un ordre d'idées qui n'avait pas été traité par eux.

d) La question est évidemment tout autre quand il s'agit non plus de l'hérétique ou du schismatique de bonne foi qui a accepté la mort plutôt que de renier le Christ, mais de l'*hérétique* ou du *schismatique* qui, même avec héroïsme et sincérité, est mort pour rester fidèle à de fausses opinions. « Hors de l'Eglise catholique, il a pu y avoir des hommes qui sont morts de bonne foi pour une erreur; mais si la bonne foi les excuse du péché et leur laisse même jusqu'à un certain point devant Dieu le mérite de leur sacrifice, elle ne peut changer l'ordre objectif des choses et faire que l'erreur devienne la vérité. Nous les plaindrons donc sincèrement, comme nous plaignons les victimes d'une ignorance invincible ; mais par amour de la clarté, et pour éviter toute équivoque, nous nous refusons à leur décerner le titre de martyrs, réservé aux témoins de la vérité. » (Dubois, *Le témoignage des martyrs*, dans *Revue du clergé français*, 15 mars 1907, p. 31)

La raison de ce refus est clairement donnée par le P. Perrone. « L'Eglise que Jésus-Christ a fondée, ayant seule reçu de lui ses divines instructions, ayant vu de ses yeux les actions, les faits de l'Homme-Dieu, peut seule aussi rendre un témoignage véridique de ce qu'elle a vu et entendu depuis le commencement. Cette Eglise est comme une personne morale, un individu moral toujours vivant, qui continue sans interruption d'attester aux générations qui se succèdent la même doctrine, avec son véritable sens, dans toute la suite des siècles. Telle est la raison pour laquelle il n'y a que l'Eglise qui ait des *martyrs*, c'est-à-dire des *témoins* des faits, et en aussi grand nombre qu'elle a compté d'enfants de son sein qui ont versé leur sang et donné leur vie pour rendre témoignage de ce qu'ils avaient appris d'elle depuis le commencement, comme elle-même n'avait fait en cela que leur faire part de ce qu'elle avait vu et entendu. C'est ce qui est impossible aux sectaires, tant parce qu'ils ont interrompu la chaîne qui les unissait à l'Eglise, seule dépositaire du fait en question, que parce que, lorsqu'ils s'opposent à l'enseignement de l'Eglise, ce n'est pas un fait historique qu'ils attestent, mais leur propre opinion, leur pensée personnelle, leur idée subjective qu'ils affirment. » Le P. Perrone fait ensuite l'application de ces principes à des luthériens ou à des anglicans mourant pour leurs opinions, comme l'histoire des luttes religieuses du xvie siècle en offre des exemples. Ils ont sacrifié leur vie pour ne pas abandonner la doctrine de Luther ou l'établissement ecclésiastique d'Henri VIII. Ils ne sont pas morts pour la doctrine ou pour l'Eglise de Jésus-Christ. Quel qu'ait pu être leur courage ou leur sincérité, de telles victimes n'ont aucun droit au titre de martyr, c'est-à-dire de témoin de la religion chrétienne. Perrone, *Le Protestantisme et la Règle de la foi*, t. II, Paris, 1854, p. 409-410.

II. — Le martyre au temps des persécutions antiques. Empire romain

1. *Les documents* : Actes ou Passions des martyrs ; Martyrologes; Histoires ecclésiastiques; Œuvres oratoires ou correspondance des Pères de l'Eglise; poésie ; épigraphie; la littérature chrétienne; la littérature païenne. 2. *La législation* : les deux premiers siècles ; le troisième siècle, les édits de persécution. 3. *Le nombre des martyrs* : impossibilité d'une statistique; la thèse du petit nombre; sens tout relatif d'un texte d'Origène ; grand nombre des martyrs dans les deux premiers siècles; grand nombre des martyrs à l'époque des persécutions générales ; les hécatombes de la dernière persécution ; les lacunes des martyrologes. 4. *La condition sociale des martyrs*. 5. *Les souffrances des martyrs* : les épreuves morales; la détention préventive; l'interrogatoire et la torture : les peines non sanglantes, bannissement, déportation, travaux forcés; les supplices : la décapitation; le feu; les bêtes; la croix; supplices divers; l'iconographie du martyre. 6. *Les confesseurs* : distinction entre les confesseurs et les martyrs ; sollicitude de l'Eglise envers les confesseurs; leur rôle dans la réconciliation des renégats; les abus; rang des confesseurs dans

l'Eglise. 7. *Le culte des martyrs* : la sépulture; l'anniversaire; le tombeau; les sentiments des païens; la légitimité du culte des martyrs; les inscriptions; les reliques; la foi dans l'intercession des martyrs; le désir d'être enterré près des martyrs. 8. *Bibliographie.*

1. Les documents. — *a*) Au premier rang sont les *Actes* ou *Passions* des martyrs.

Quelques-unes de ces pièces sont d'un prix inestimable : ce sont celles qui ont été écrites par des contemporains, et nous donnent le texte des interrogatoires, recueillis par les assistants ou copiés sur les registres publics, et la narration de la mort des martyrs, racontée par des témoins oculaires. Tels sont la lettre de l'Eglise de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe, la lettre des Eglises de Lyon et de Vienne sur les martyrs de 177, le récit du martyre de Ptolémée dans la seconde *Apologie* de saint Justin, les Actes de saint Justin, les Actes des martyrs Scillitains, la Passion de sainte Perpétue et de sainte Félicité, la Passion des saints Jacques et Marien, les Actes de saint Cyprien, sa Vie et sa Passion par le diacre Pontius, les Actes de saint Fructueux et de ses compagnons, les lettres de saint Denys d'Alexandrie sur des martyrs contemporains de Dèce et de Valérien, les Actes du centurion Marcel, les Actes du greffier Cassien, les Actes du soldat Maximilien, etc.

D'autres pièces ont encore une grande valeur, bien que leur exactitude littérale soit moins garantie contre toute addition arbitraire ou toute erreur : documents contemporains altérés par des retouches, ou relations composées plus tard, d'après des documents contemporains aujourd'hui perdus. Telles sont les Passions de saint Apollonius, des saints Montan et Lucius, Saturninus et Dativus, Félix de Tibiuca, Fabius, Tipasius, Dasius, Euplus, Pionius de Smyrne, Irénée de Sirmium, Quirinus de Siscia, Philéas et Philorome, Dioscore, Pollion, Marcien et Nicandre, Jules, Philippe d'Héraclée, Tryphon et Respicius, Claude, Astère et Néon, Sabas, Euplus, des saintes Crispine, Maxima et Secunda, Agape, Chionia et Irene, Salsa, etc.

Une troisième catégorie de pièces hagiographiques mérite beaucoup moins de confiance : relations composées à une époque éloignée des événements, dans lesquelles l'imagination du rédacteur supplée aux renseignements qui lui manquent, et où l'histoire, quand elle existe, est plus ou moins étouffée par la légende. Beaucoup de critiques sont portés à éliminer trop complètement tous les écrits de ce genre, et à négliger les marques d'antiquité qui s'y rencontrent. Mais on ne doit les employer qu'avec une extrême prudence.

Pour les textes, voir les Bollandistes, *Acta Sanctorum*, Anvers-Paris, depuis 1643; *Bibliotheca hagiographica latina*, Bruxelles, 1899-1911; *graeca*, 1909; *orientalis*, 1910; *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, depuis 1882; Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris, 1689; Vérone, 1731; Augsbourg, 1802; Ratisbonne, 1859; Knopf, *Ausgewählte Martyrer Acten*, Tubingue, 1901; Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin, 1902; Leclercq, *Les Martyrs*, t. I-III, Paris, 1902-1904; les éditions critiques de la *Passio Perpetuae*, par Armitage Robinson, Cambridge, 1891, des Actes de sainte Ariadne, de saint Justin, des saints Marcien et Jacques, de sainte Agnès, par Pio Franchi de' Cavalieri, Rome, 1899, 1900, 1902, etc. — Pour l'étude des textes, Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712; Bruxelles, 1706; Venise, 1732; Le Blant, *Les Actes des martyrs, supplément au recueil de Dom Ruinart*, Paris, 1882; H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905; A. Dufourcq, *Etude sur les* Gesta martyrum *romains*, Paris, 1902-1907; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I-III, Paris, 1901-1905; les articles *Actes des martyrs* de dom Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, 1903, col. 373-446; de Dufourcq, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, 1910, col. 396-408.

b) *Martyrologes* : listes locales des anniversaires des principaux martyrs, commencées en Orient et en Occident à l'époque même des persécutions, continuées après la paix de l'Eglise, et reconnaissables dans la vaste compilation connue sous le nom de Martyrologe hiéronymien, fusion, au vi[e] siècle, d'un martyrologe général des Eglises d'Orient, du martyrologe local de l'Eglise de Rome, d'un martyrologe général d'Italie, d'un martyrologe général d'Afrique, d'une série de martyrologes locaux de la Gaule (Duchesne, *Les Sources du Martyrologe hiéronymien*, dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie publiés par l'Ecole française de Rome*, 1885; de Rossi-Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, Bruxelles, 1894, dans le tome II des *Acta Sanctorum* de novembre; H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXVI, 1907); — compilations postérieures, des viiie et ixe siècles (Bède, Florus, Adon, Usuard, etc.), dans lesquelles aux noms des martyrs et aux dates d'anniversaires sont jointes des notices historiques puisées à des sources de valeur inégale (Dom Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen âge, étude sur la formation du Martyrologe romain*, Paris, 1908). Le *Martyrologium Romanum* officiel a été rédigé par Baronius, et publié en 1598.

c) *Ouvrages d'ensemble*, où se rencontrent des renseignements souvent très étendus et très précis sur les martyrs : les *Actes des Apôtres*, pour le martyre de saint Etienne, de saint Jacques le Majeur; pour un grand nombre de martyrs de toutes les époques (dont il avait recueilli les Passions dans un recueil aujourd'hui perdu), l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, qui, pour les faits de la dernière persécution, s'y montre, comme dans son *De martyribus Palestinae*, narrateur contemporain et souvent témoin oculaire; la correspondance de saint Cyprien, remplie d'allusions aux confesseurs et aux martyrs du temps de Dèce et de Valérien; les *Histoires* de Théodoret, de Socrate, de Sozomène, où sont racontés plusieurs épisodes de martyre, particulièrement du temps de Julien l'Apostat; le *De mortibus persecutorum* de Lactance, dont la partie la plus étendue a le caractère de mémoires contemporains; l'*Histoire lausiaque* de Palladius, qui complète, à propos du martyre de sainte Potamienne, le récit fait par Eusèbe.

d) Les *œuvres oratoires* ou les *lettres de Pères de l'Eglise* des ive et ve siècles donnent des renseignements sur plusieurs martyrs, et font même connaître parfois des épisodes ou des noms qu'on ne rencontre pas ailleurs : saint Basile, sur les quarante martyrs de Sébaste, sur sainte Julitta, sur saint Gordius; saint Grégoire de Nysse, sur les quarante martyrs de Sébaste, sur saint Théodore d'Héraclée; saint Grégoire de Nazianze, sur les martyrs de la persécution de Julien; saint Jean Chrysostome, sur les saintes Bernices, Domnina et Prodosces, sur sainte Pélagie, sur sainte Drosis, sur saint Julien, sur saint Lucien, sur saint Phocas, sur saint Philogène, sur les saints Juventin et Maximin; saint Astérius d'Amasée, sur sainte Euphémie et saint Phocas; saint Ambroise, sur sainte Agnès, saint Laurent, saint Sébastien, sainte Pélagie, les saints Vital et Agricola, sainte Théodora; saint Augustin, sur de nombreux martyrs d'Afrique : saint Vigile de

Trente, sur les saints Sisinnius, Martyrius et Alexandre.

e) La *poésie chrétienne* des mêmes siècles a chanté les martyrs : on attribue à saint Ambroise une hymne en l'honneur de sainte Agnès; la plus grande partie de l'œuvre poétique de saint Paulin est consacrée au confesseur Félix de Nole ; le *Peri Stephanôn* de Prudence contient quatorze poèmes sur les saints Emeterius et Chelidonius, saint Laurent, sainte Eulalie de Mérida, les dix-huit martyrs de Saragosse, saint Vincent, les saints Fructueux, Augure et Euloge, saint Quirinus, saint Cassien d'Imola, saint Romain d'Antioche, saint Hippolyte, les apôtres saint Pierre et saint Paul, saint Cyprien, sainte Agnès. Quelques-uns de ces poèmes sont la traduction en vers de Passions déjà existantes; d'autres contiennent des erreurs et des confusions; mais plusieurs donnent des renseignements de première main, pour les martyrs d'Espagne notamment, et aussi pour certains martyrs de Rome et d'Italie, au sujet desquels Prudence a recueilli des traditions locales et décrit des monuments et des peintures.

f) Une source moins abondante, mais précieuse, est l'*épigraphie :* inscriptions faisant connaître le nom d'un martyr, la date de sa sépulture, et, par le lieu où elles ont été trouvées, l'emplacement ou les vestiges de celle-ci : inscriptions, plus rares, qui ajoutent des détails sur son histoire. Par exemple, l'épitaphe, à Marseille, de deux chrétiens qui paraissent avoir, au second siècle, péri par le supplice du feu (E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, 1865, p. 305); l'éloge en vers de la martyre Zosime, écrit par un témoin de son supplice, et rapportant ses dernières paroles (*Bullettino di archeologia cristiana*, 1866, p. 47); celui du consul Liberalis, dont le nom était inconnu (de Rossi, *Inscr. christianae Urbis Romae*, t. II, Rome, 1888, p. 101, n° 23 et 104, n° 38). Les petits poèmes, de si lourde latinité, que le pape Damase composa, au ivᵉ siècle, pour être gravés sur des tombes de martyrs, contiennent le plus souvent des formules banales : quelques-uns, cependant, donnent des détails plus intéressants : par exemple, sur Nérée et Achillée, représentés comme d'anciens prétoriens; le jeune martyr de l'eucharistie, Tarsicius; Marcellus et Pierre, dont le supplice fut raconté à Damase par le bourreau lui-même ; Maurus « innocent enfant à qui nulle torture ne fut épargnée » ; les martyrs Saturninus et Sisinnius, et la conversion d'un témoin de leur supplice; Agnès, dont Damase raconte d'après une tradition orale, différente d'autres versions, la vie et le martyre (sur la valeur historique des inscriptions métriques de Damase, voir de Rossi, *I carmi di S. Damaso*, dans *Bull. di arch. cristiana*, 1885, p. 7-29. On les trouvera reproduites, d'après les copies des pèlerins du commencement du Moyen-Age, au tome II des *Inscriptiones christianae Urbis Romae.* Voir aussi Ihm, *Damasi epigrammata*, Leipzig, 1895).

Ajoutons que plus d'une fois des inscriptions relatives non à la personne des martyrs eux-mêmes, mais à des membres de leur famille ou de leur domesticité, ont jeté une grande lumière sur leur histoire et sur les textes qui y font allusion : voir, pour Flavius Clemens et Flavia Domitilla, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1865, p. 16-24; pour Acilius Glabrio, le mémoire de M. de Rossi, publié dans *Premier Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1889, t. II, p. 261-267, et *Bull. di arch. crist.*, 1888-1889, p. 15-66, 103-133 et pl. i-ii, v.

g) Les documents qui viennent d'être indiqués sont, pour la plupart, relatifs à l'histoire individuelle des martyrs : il faut ajouter que, dans presque tous les écrits composés, à l'époque des persécutions, par des chrétiens, quel que soit le sujet qu'ils traitent, il est question du martyre : lettre de Clément Romain, lettres d'Ignace d'Antioche, apologies de Justin, d'Athénaogre, de Méliton, de Théophile, *Pasteur* d'Hermas, *Epître à Diognète*, *Octavius* de Minucius Felix; écrits polémiques de Tertullien et d'Arnobe, traités didactiques de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Lactance. Renan ne s'est pas trompé quand, après avoir passé en revue la littérature chrétienne des deux premiers siècles, il déclare que ses productions, quelle que soit leur forme, « révèlent un état violent qui pèse sur la pensée de l'écrivain, l'obsède en quelque sorte... De Néron à Commode, sauf de courts intervalles, on dirait que le chrétien vit toujours en ayant sous les yeux les perspectives du supplice. Le martyre est la base de l'apologétique chrétienne ». (*L'Eglise chrétienne*, Paris, 1879, p. 316) « Je suis frappé, écrit à son tour Boissier, de voir qu'il n'y a pas un seul écrit ecclésiastique, quelque sujet qu'il traite, depuis le Iᵉʳ siècle jusqu'au IIIᵉ, où il ne soit question de quelque violence contre les chrétiens. » *La fin du paganisme*, Paris, 1891, t. II, p. 456)

h) Boissier regarde ensuite la *littérature païenne :* il remarque qu'elle ne parle guère des chrétiens; mais il constate en même temps que « toutes les fois que les écrivains profanes en disent un mot, c'est pour faire allusion aux châtiments qu'on leur inflige » (*ibid.*). Malgré la « conspiration du silence » (*ibid.*, p. 243-247), ces allusions sont encore nombreuses. Les débuts de la persécution de Néron sont racontés par Tacite (*Ann.*, XV, xlvi) et par Suétone (*Nero*, xvi), de celle de Domitien par Dion Cassius (LXVII, xiv), de celle de Trajan par deux lettres échangées entre Pline le Jeune et cet empereur (*Ep.*, X, xcvi, xcvii). La fermeté des martyrs est attestée avec mauvaise humeur par Epictète (Arrien, *Diss.*, IV, vii, 6) et par Marc Aurèle (*Pensées*, XI, 3), avec admiration par Galien (cité par l'historien arabe Abulfelda, *Hist. anteislamica*, éd. Fleischer, p. 109), et parodiée par Lucien (*De morte Peregrini*). Le polémiste Celse montre, sous Marc Aurèle, les chrétiens partout recherchés pour être mis à mort (dans Origène, *Contra Celsum*, VIII, lxix).

On voit que, malgré la perte ou la destruction inévitables de nombreux documents, nous possédons encore assez de textes sûrs pour connaître l'histoire des martyrs de l'Empire romain.

2. **La Législation.** — *a)* La confusion entre les Juifs et les chrétiens, qui avait fait d'abord la sécurité de ceux-ci (Tertullien, *Apol.*, xxi), se dissipa quand Néron, en 64, eut imputé aux chrétiens l'incendie de Rome. Alors commença pour eux la persécution (Tacite, *Ann.*, XV, xliv; Suétone, *Nero*, xvi; saint Clément de Rome, *Ad Cor.*, v, vi). Nous voyons celle-ci reprise sous Domitien. Il est probable qu'une loi, dont le texte ne nous est pas connu, et que Tertullien appelle *institutum Neronianum* (*Ad Nat.*, I, vii), était dès lors promulguée et interdisait d'être chrétien.

La théorie de Mommsen, qui attribue les condamnations prononcées contre les chrétiens des deux premiers siècles à l'exercice par les magistrats du droit arbitraire de police, *jus coercitionis*, sans qu'une loi initiale ait été nécessaire pour leur donner compétence et créer le délit de christianisme, est aujourd'hui à peu près abandonnée : on revient généralement à l'hypothèse d'un premier édit de proscription (voir Callewaert, *La méthode dans la recherche de la base juridique des persécutions*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. XII, 1911).

Celui-ci paraît supposé par les décisions des empereurs du second siècle. En 112, Pline est saisi de dénonciations contre les chrétiens de Bithynie : il demande à Trajan quelle conduite tenir. Trajan répond : ne pas les poursuivre d'office ; s'ils sont accusés régulièrement, les mettre en demeure de renoncer à leur religion ; s'ils persistent, les condamner à mort. Cette réponse s'expliquerait difficilement si le délit de christianisme n'était pas déjà établi. Elle prouve en même temps que les chrétiens sont poursuivis pour ce seul délit, et non pour des inculpations de droit commun, — lèse-majesté ou autre, — car, d'une part, Pline avait écrit à l'empereur qu'une enquête venait de montrer l'innocence de leurs mœurs, et, d'autre part, l'empereur ordonne que, s'ils renoncent à leur foi, ils soient renvoyés absous, ce qui indique bien qu'ils n'ont à répondre que de la seule qualité de chrétien (Pline, *Ep.*, X, xcvi, xcvii).

La jurisprudence ainsi réglée dure pendant tout le second siècle. Hadrien (saint Justin, I *Apol.*, lxviii), puis Antonin le Pieux (Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, xxvi, 10) la confirment. La même règle est rappelée, en 177, par Marc Aurèle répondant au légat de la Lyonnaise (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, i, 47) ; mais, en même temps que, comme ses prédécesseurs, il fait dépendre du libre choix des chrétiens la condamnation ou l'acquittement, il n'interdit plus de les rechercher et de les poursuivre d'office : nous savons par un mot de Celse (Origène, *Contra Celsum*, VIII, lxix) que sous son règne on commence à les traquer partout.

b) Cela devient la règle au troisième siècle. Les princes de cette époque ne subordonnent plus à une accusation régulière, se référant à une loi générale et permanente, la validité des procès des chrétiens : ils fixent par des édits nouveaux, variables, les cas où ces procès devront être intentés, et chargent les magistrats, préfets à Rome et gouverneurs dans les provinces, de poursuivre les délinquants.

Septime Sévère, en 202, entre dans cette voie : il prohibe par un édit la propagande chrétienne : ceux qui y ont été mêlés, c'est-à-dire les convertisseurs et les convertis, doivent être arrêtés et jugés (Spartien, *Vita Severi*, xvii) : des procès célèbres, comme celui de Perpétue, de Félicité et de leurs compagnons, font comprendre la manière dont cet édit fut appliqué.

Suit un édit de 235, par lequel Maximin « ordonne de mettre à mort seulement les chefs des Eglises, comme responsables de l'enseignement de l'Evangile », c'est-à-dire les évêques et probablement aussi les docteurs (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, xxviii). En 250, par un édit d'une portée plus générale, Dèce commande à tous les habitants de l'Empire, depuis Rome jusqu'aux provinces les plus reculées, de faire acte de paganisme en participant à un sacrifice : l'obéissance doit être constatée par écrit, et le refus est puni de mort (saint Cyprien, *De lapsis*, ii, iii, viii, ix, x, xv, xxiv ; *Ep.* xliii, lii ; saint Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, xlii, 1. Sur les papyrus découverts en Egypte, datés de ce règne et contenant des certificats de sacrifice, voir Dom Leclercq, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, janvier, avril, juillet 1914).

En 257, un édit de Valérien oblige les évêques et les prêtres à renoncer au christianisme, sous peine d'exil, et interdit à tous les chrétiens les réunions religieuses et la fréquentation de leurs cimetières, sous peine de mort. En 258, un second édit du même prince frappe diverses classes de la population chrétienne : les évêques, prêtres et diacres, qui devront être exécutés sur le champ ; les nobles, mis en demeure de sacrifier sous peine de décapitation ; les matrones, qui pour refus de sacrifice seront passibles de la confiscation et de l'exil ; la classe riche et puissante des esclaves du fisc, les Césariens, qui, s'ils persistent dans la foi chrétienne, seront réduits au dernier état de l'esclavage, et condamnés à la servitude de la glèbe. Les deux procès de saint Cyprien, évêque de Carthage, le montrent successivement condamné en vertu de l'un et l'autre édit : en 257, à l'exil, en 258, à la mort (*Acta S. Cypriani*, i, ii, iii, iv ; saint Cyprien, *Ep.* lxxx).

En 274, un nouvel édit est promulgué par Aurélien ; nous n'en savons pas la teneur, mais Lactance le qualifie de « sanglant » (*De mort. pers.*, vi).

Enfin des édits répétés de Dioclétien, de Galère, de Maximin Daia, en 303, 304, 306, 308, commandent à tous les chrétiens de renoncer à leur religion sous peine de mort, et mettent tous les magistrats en mouvement pour rechercher et punir les désobéissants (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, ii, vi ; *De mart. Palaest.*, i, iii, iv, ix). Voir dans mon livre sur *le Christianisme et l'Empire romain*, 7e éd., Paris, 1908, appendice, p. 303-306, les six édits de cette persécution.

On voit comment le système, inauguré au iiie siècle, de la persécution par édits diffère de celui qui avait été suivi au siècle précédent. L'exigence d'une accusation portée contre les chrétiens selon les formes légales, c'est-à-dire par un accusateur qui prend à sa charge la responsabilité du procès, n'existe plus : le refus d'obéir aux édits, d'accomplir les actes prescrits par eux, suffit par rendre les réfractaires justiciables des tribunaux, et les poursuites doivent être intentées d'office par les magistrats compétents. La différence est très grande entre les deux procédures, dont la première est conforme aux règles générales du droit romain, et dont la seconde est la procédure exceptionnelle applicable aux seuls ennemis publics, comme sont désormais considérés les chrétiens. Mais au lieu de la menace que, au ier et au iie siècle, la loi initiale interdisant le christianisme faisait peser perpétuellement sur la tête des fidèles, toujours à la merci d'un accusateur, la persécution par édits n'a le plus souvent d'effet que tant que l'édit reste en vigueur. A la mort de l'empereur qui l'avait porté, l'édit de persécution tombait ordinairement de lui-même : c'est ce que l'on voit après la mort de Dèce ; c'est ce qu'on voit encore après celle d'Aurélien, survenue presque au lendemain de son édit, lequel eut à peine un commencement d'exécution. Quelquefois aussi, l'édit est abrogé formellement par le successeur du prince qui l'avait porté : ainsi Gallien, successeur de Valérien, rend par des lettres impériales la paix aux chrétiens et la jouissance de leurs propriétés aux Eglises. Ou bien, c'est l'auteur même de l'édit qui le révoque, comme en 311 fit Galère mourant. Les chrétiens jouissent ainsi de paix temporaires, quelquefois d'assez longue durée.

Ce qui n'a pas changé, c'est l'option laissée aux chrétiens. Dans la période de l'*institutum Neronianum*, réglementé par les rescrits de Trajan et de ses successeurs, et dans la période de la persécution par édits successifs, ils sont poursuivis « pour le nom seul », comme l'avait prescrit Jésus-Christ, et non pour des fautes relevant du droit pénal : par conséquent, s'ils renoncent à ce « nom », c'est-à-dire à la religion chrétienne, même à la dernière heure, même devant le tribunal, même devant le bourreau, ils échappent à toute peine, et prononcent eux-mêmes leur acquittement. Les martyrs le savent, et ne le font pas. C'est ce qui donne à leur mort le caractère de témoignage volontaire, et à ce témoignage une force et une noblesse sans égales. *Ad hoc*

sponte pervenimus, ne libertas nostra obduceretur, ideo animas nostras addiximus, disent en entrant dans l'amphithéâtre les martyrs de Carthage (*Passio SS. Perpetuae, Felicitatis*, etc., XVIII).

3. **Le nombre des martyrs.** — *a*) Il est impossible de tenter à ce sujet une statistique quelconque. On a jadis essayé de le faire. « *Illud ex probatis auctoribus deduco*, écrit au XVIe siècle le P. Florès, *in Ecclesia numerari undecim martyrum milliones, et eo plures; ita ut qualibet anni die, si in omnes distribuantur, coli possint plus quam triginta millia* (*De inclyto agone martyrum*, l. IV, c. III). » Il cite, comme ayant par leurs recherches établi ce calcul, deux religieux du même temps, le P. François Arias et le P. Genebrard. On a cru pouvoir, sur le nombre, attribuer à la seule ville de Rome deux millions et demi de martyrs (Gaume, *Les trois Rome*, Paris, 1848, t. IV, p. 591). Ces calculs ne reposent sur aucune base, et ces chiffres, répétés quelquefois encore, sont dénués de valeur historique. Mais si l'on doit se garder d'assertions sans preuves, l'excès en sens contraire ne serait pas moins opposé à l'histoire.

b) La thèse *De paucitate martyrum*, soutenue pour la première fois en 1684 par l'anglais Dodwell, a été tout de suite réfutée par Ruinart (Préface aux *Acta sincera*, 1689). Elle reparut, en 1776, dans le tome I du grand ouvrage de Gibbon : d'après lui, il n'y aurait eu aucune persécution générale avant celle de Dioclétien: celle-ci même ne fit pas deux mille martyrs: le petit nombre des chrétiens qui furent persécutés auparavant l'avaient été pour des causes particulières (*Decline and Fall of the Rom. Empire*, c. XVI). Même de nos jours elle a laissé quelques traces dans l'*Histoire des Persécutions* de B. Aubé (1875-1881), auquel Renan (*Journal des Savants*, 1874, p. 697) a reproché cette erreur. On la trouve affirmée de nouveau dans le quatrième volume (1884) du livre passionné et partial d'Ernest Havet, *Le Christianisme et ses origines*. Mais elle est abandonnée maintenant par les érudits sérieux. Il n'est plus personne qui ne souscrive à ce jugement sensé et modéré de Boissier : « Qu'on se remette devant l'esprit cette suite non interrompue de témoignages; qu'on songe qu'en réalité la persécution, avec plus ou moins d'intensité, a duré deux siècles et demi, et qu'elle s'est étendue à l'Empire entier, c'est-à-dire à tout le monde connu, que jamais la loi contre les chrétiens n'a été complètement abrogée jusqu'à la victoire de l'Eglise, et que, même dans les temps de trêve et de répit, lorsque la communauté respirait, le juge ne pouvait se dispenser de l'appliquer toutes les fois qu'on amenait un coupable à son tribunal, et l'on sera, je crois, persuadé qu'il ne faut pas pousser trop loin l'opinion de Dodwell, et qu'en supposant même qu'à chaque fois et dans chaque lieu particulier il ait péri peu de victimes, réunies elles doivent former un nombre considérable. » (*La fin du Paganisme*, t. I, Paris, 1911, p. 457)

c) *Sens tout relatif d'un texte d'Origène.* — Nous devons, cependant, discuter la question de plus près. La thèse du petit nombre des martyrs de l'Empire romain s'appuie sur une parole d'Origène. Il est facile de montrer : 1° que cette parole n'a pas le sens absolu qu'on lui prête; 2° que, même si elle devait être prise à la lettre, elle ne s'appliquerait qu'à une époque restreinte de l'histoire des persécutions.

Origène écrit (*Contra Celsum*, III, VIII) : « Ceux qui sont morts, par intervalles, pour la foi chrétienne ont été peu nombreux et sont faciles à compter, ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι, car Dieu ne voulait pas que la race des chrétiens fût anéantie. » Origène parle ainsi en 249 (sur la date du *Contra Celsum*, voir P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes, La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 176), quand il n'y avait encore eu que des « persécutions partielles » et que les « persécutions générales » n'étaient pas encore commencées (*Comm. series in Matthaeum*, XXXIX). Cependant, même ainsi expliquée, la phrase d'Origène ne peut être acceptée sans réserve. Harnack, en rappelant une parole de saint Irénée, antérieure de près d'un demi-siècle: *Ecclesia omni in loco multitudinem martyrum in omni tempore praemittit* (*Adv. Haeres.*, IV, XXXIII, 9), nous avertit de ne pas exagérer, « nicht zu überschätzen », le sens d'Origène (*Mission und Ausbreitung des Christenthums*, 2e éd., Leipzig, 1906, t. II, p. 403).

Ruinart avait déjà montré que ce sens est tout relatif. D'autres paroles du docteur alexandrin supposent, au contraire, un grand nombre de martyrs. « Beaucoup, πολλοί, dit-il au livre IV du *Contra Celsum*, sachant, à notre époque, qu'il leur faudra mourir s'ils confessent le christianisme, et qu'ils seront absous s'ils le renient, ont méprisé la vie et choisi volontairement la mort. » Des contradictions du même genre, explicables par les points de vue différents où l'auteur se place tour à tour, se rencontrent en d'autres endroits du même traité (I, LVII; III, IX, XV; VIII, LXVIII, LXIX). N'oublions pas que celui-ci est une réponse à Celse, et que Celse avait écrit, soixante-dix ans plus tôt, en témoin véridique des violences exercées de son temps contre les chrétiens, et en partisan résolu de ces violences: « S'il reste encore quelques chrétiens, errants et cachés, on les cherche pour les détruire. » Même en admettant que cette phrase présente quelque exagération dans un autre sens, on devra se souvenir qu'Origène, qui la cite, ne la conteste pas.

d) *Grand nombre des martyrs dans les deux premiers siècles.* — Pendant la période de temps qui va du milieu du premier siècle au milieu du IIIe, et précède les trois persécutions générales, combien d'autres témoignages obligent à conclure que le nombre des martyrs a déjà été très grand! Sous Néron: Tacite et saint Clément de Rome emploient l'un et l'autre, pour désigner les victimes du massacre de 64, la même expression, *multitudo ingens* (*Ann.*, XV, XLIV), πολὺ πλῆθος (*Ad Cor.*, VI). Sous Domitien: saint Jean montre Rome « enivrée du sang des martyrs », et ce même sang coulant en Asie (*Apoc.*, VI, 9-11; XVII, 6). Sous Trajan: la correspondance de Pline indique de nombreux martyrs de Bithynie, et celle de saint Ignace fait voir la persécution sévissant à la fois en Orient et en Occident. Sous Hadrien : un rescrit et des lettres de l'empereur montrent les chrétiens victimes de violences populaires en Asie, et le livre du *Pasteur*, écrit à Rome, fait allusion aux supplices de ceux qui refusent de renier leur foi (*Simil.*, IX, XXVIII, 4; *Visio* III, II). Sous Antonin le Pieux : saint Justin montre les chrétiens mourant par la hache, par la croix, par les bêtes, par le feu (*Dialog. cum Tryph.*, CXI; I *Apol.*, XI, 2; XXXIX, 3; XLV, 5); le médecin Galien, qui habitait Rome, parle de leur courage, « dont nous avons des exemples sous les yeux »; le satirique Lucien dit que « beaucoup, οἱ πολλοί, parmi les chrétiens méprisent la mort et se livrent volontairement à elle ». (*De morte Peregrini*, XVI)

Les historiens impartiaux reconnaissent aujourd'hui que le règne de Marc Aurèle vit couler plus de sang chrétien que ceux des premiers Antonins (voir Lagrange, *Marc Aurèle*, dans *Revue Biblique*, oct. 1913, p. 575, 598, 583) : son mot à lui-même sur « le faste tragique des martyrs » suppose, chez l'empereur philosophe, l'expérience quotidienne de la

persécution. Une parole de l'historien Eusèbe mérite aussi d'être citée : avant de publier la relation du martyre des chrétiens de Lyon, il rappelle que la persécution s'était rallumée dans la dix-septième année du règne de Marc Aurèle, et ajoute : « On peut conjecturer que des milliers de martyrs, μυριάδας μαρτύρων, s'y illustrèrent d'après ce qui s'est passé dans une seule nation. » (*Hist. eccl.*, V, I) Notez que cette nation, c'est-à-dire la Gaule romaine, est une de celles où le christianisme était alors le moins répandu, et souvenez-vous qu'en parlant ainsi Eusèbe avait sous les yeux, comme il le rappelle dans la phrase suivante, son *Recueil des anciens martyrs*, qui contenait beaucoup de pièces aujourd'hui perdues. Ecrivant au temps de Marc Aurèle ou quelques années plus tard, Minucius Félix montre les bûchers et les croix qui attendent les fidèles, la torture employée pour obtenir leur abjuration, les femmes et les enfants bravant les croix, les tourments, les bêtes féroces, et ce que les supplices ont de plus cruel (*Octavius*, XII, XXVIII, XXXVII). « Chaque jour, écrit Clément d'Alexandrie tout au commencement du IIIe siècle, nous voyons de nos yeux couler à torrents le sang des martyrs brûlés vifs, mis en croix ou décapités. » (*Strom.*, II, CXXV) Vers le même temps un gouverneur de la Cappadoce se repent, au lit de mort, de ses cruautés envers les chrétiens. (Tertullien, *Ad Scapulam*, III)

Dans l'Afrique romaine, tardivement évangélisée, la persécution ne commença qu'en 180 (Tertullien, *l. c.*). Harnack a prétendu que « depuis cette année jusqu'à la mort de Tertullien (après 220), Carthage et l'Afrique du Nord ne comptèrent, même en y joignant la Numidie et les Maurétanies, guère plus de deux douzaines de martyrs. » (*Mission und Ausbreitung*, 2e éd., t. I, p. 403). Le paradoxe est trop flagrant. Pour un moindre laps de temps, les deux Passions des martyrs de Scillium (180) et de Carthage (203), les écrits de Tertullien (*Apol.* IV; *De fuga*, V; *Ad Scapulam*, III), de saint Cyprien (*Ep.* XXXIX; *De lapsis*, XIII), de saint Augustin (*Ep.* XV, XVI), etc., nomment trente-sept martyrs; mais ces mêmes documents en indiquent, d'une façon générale, un très grand nombre d'autres, *multos fratres martyres* (*Passio Perpetuae*, XIII). Les premiers livres de Tertullien, écrits vers 197, montrent les prisons de Carthage remplies de candidats au martyre, *martyres designati* (*Ad Martyres*, I), des chrétiens déchirés avec les ongles de fer, étranglés avec des lacets, assommés avec des lanières garnies de balles de plomb, lapidés dans les rues, brûlés dans leurs maisons, livrés aux bêtes dans l'amphithéâtre (*Apol.*, XIII), consumés à petit feu : le peuple leur donnait le surnom de *sarmentitii* ou de *semiaxii*, par allusion aux sarments dont on les entourait ou au poteau auquel on les attachait pour être brûlés vifs (*ibid.*, L).

e) Grand nombre des martyrs à l'époque des persécutions générales. — Tous ces faits bien constatés atténuent singulièrement la signification de la phrase d'Origène dont on s'est armé contre le grand nombre des martyrs. Eût-elle eu même la portée qu'on a voulu lui attribuer, elle n'aurait valu que pour les temps qui précédèrent les persécutions générales. Elle ne pourrait s'appliquer à celles-ci, puisqu'elle a été écrite avant qu'elles n'éclatassent. Harnack reconnaît que, dans cette nouvelle phase de l'histoire des persécutions, la répression fut très violente.

Mais là encore paraît, sous sa plume, la tendance à « minimiser ». « Ces persécutions, dit-il, durèrent chacune seulement une année, mais cela suffit pour faire de grands ravages. » (*Mission*, etc., t. II, p. 405) La vérité est que la persécution de Dèce dura un an et demi, du commencement de 250 jusqu'au milieu de 251, et celle de Valérien trois ans, d'août 257 à août 260 (sur cette dernière date, voir Tillemont, *Hist. des Empereurs*, t. III, 1691, p. 690-691). Le critique berlinois ajoute : « Beaucoup, beaucoup plus grand que le nombre des martyrs fut celui des renégats. » Il y eut en effet de nombreux renégats sous Dèce, et c'est alors que se posa dans toute son acuité la question des *lapsi*; il y en eut de nombreux aussi sous Valérien. Mais il me paraît difficile de dire avec autant d'assurance que le fait Harnack que le chiffre des renégats l'emporta sur celui des martyrs. Ce que l'on peut affirmer, c'est la très grande quantité de martyrs que firent ces deux persécutions.

On voit, sous Dèce, une multitude de fugitifs, c'est-à-dire de gens abandonnant, pour échapper au péril de renier la foi, leur famille, leur patrie, leurs biens, et se réfugiant sans aucune ressource dans les plus dangereuses solitudes : ce que saint Cyprien appelle le « second degré du martyre ». (*De lapsis*, III; *Ep.* LVI) Puis, beaucoup de martyrs du premier degré. Nous connaissons en partie ceux de Rome par les lettres de saint Cyprien : elles nous font surtout connaître ceux de l'Afrique, et particulièrement ceux de Carthage, les uns punis par l'exil et la confiscation des biens, d'autres mourant en prison ou dans les supplices, d'autres lapidés ou brûlés vifs dans les rues par le peuple. Les lettres de saint Denys d'Alexandrie nous donnent le même tableau pour l'Egypte : elles nous montrent, « dans les villes et dans les campagnes », des chrétiens brûlés vifs, des femmes décapitées, des soldats tombant sous la hache, et nous apprennent que beaucoup, πλεῖστοι, furent mis à mort en haine du Christ par des particuliers. De nombreux fugitifs périrent dans les montagnes et les déserts, ou tombèrent dans les mains des brigands, ou furent dévorés par des bêtes féroces (saint Denys, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XLI, XLII).

Mêmes peintures de la persécution de Valérien. A Rome, son second édit fait des victimes de toutes les conditions sociales, depuis le pape Sixte II, décapité dans une catacombe, jusqu'aux esclaves Protus et Hyacinthe, brûlés vifs. Auprès de quelques noms qui surnagent, que de martyrs anonymes ! Les préfets de Rome sont occupés chaque jour, *quotidie*, à juger les fidèles (saint Cyprien, *Ep.* LXXX), ce qui révèle tout un régime de terreur, et probablement de très nombreuses condamnations. Nombreux aussi sont les martyrs africains, dont le plus illustre est Cyprien lui-même. A cette période appartiennent plusieurs de leurs Actes les plus sûrs, comme la *Passio SS. Montani Lucii et aliorum* et la *Passio SS. Mariani et Jacobi*. Beaucoup de martyrs sont nommés dans ces pièces ; mais elles en supposent un bien plus grand nombre. Une de ces Passions raconte une exécution en masse, qui dura plusieurs jours, et où les bourreaux faisaient mettre les martyrs à genoux sur deux rangs pour les décapiter (*Passio SS. Mariani*, etc., XXIII). A la même persécution appartiennent les martyrs de la *massa candida*, cette hécatombe de chrétiens d'Utique sur laquelle existent des récits différents (Prudence, *Peri Stephanôn*, XIII ; appendice aux sermons de saint Augustin, *Sermo* XVII), mais dont la réalité est certaine (saint Augustin, *Sermo* CCCVI, CCCXI; *Enarr. in psalm.* XLIX; calendrier de Carthage).

L'Egypte ne fut pas moins éprouvée : « Les nôtres sont nombreux, écrit saint Denys d'Alexandrie, et vous ne les connaissez pas, τοὺς δὲ ἡμετέρους, πολλούς τε ὄντας, et il est superflu de faire la liste de leurs noms; toutefois sachez que des hommes, des femmes, des jeunes gens, des vieillards, des jeunes filles et des personnes avancées en âge, des soldats, de simples particuliers, des gens de toute race et de

tout âge, καὶ πᾶν γένος καὶ πᾶσα ἡλικία, après avoir vaincu, les uns par les fouets et le feu et les autres par le fer, ont reçu la couronne. » (Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, xi, 20)

f) Les hécatombes de la dernière persécution. — A la différence de celles de Dèce et de Valérien, la dernière persécution, à laquelle est resté attaché le nom de Dioclétien, bien qu'elle ait surtout été l'œuvre de ses collègues et de ses successeurs, dura dix ans, moins longue et moins violente en certains pays d'Occident, ininterrompue dans les provinces orientales. Pour cette partie de l'Empire, elle eut un chroniqueur, Eusèbe, témoin de beaucoup des faits qu'il raconte. « Il n'est pas possible, dit-il, d'exprimer par la parole, le nombre et l'excellence, ὅσους καὶ ὁποίους, des martyrs de Dieu qu'il a été donné aux habitants des villes et des campagnes de contempler de leurs yeux. » (*Hist. eccle.*, VIII, iv) Les chrétiens brûlés ou noyés à Nicomédie au commencement de la persécution sont « une multitude compacte », πλῆθος ἄθρουν (*ibid.*, vi). Eusèbe estime à dix mille, μύριοι τὸν ἀριθμὸν, hommes, femmes et enfants, les fidèles martyrisés en Egypte. Pour la Thébaïde, théâtre de supplices horribles, il ajoute : « Tous ces supplices ne duraient pas seulement quelques jours ni une courte période de temps, mais le long espace d'années entières ; tantôt c'était plus de dix et tantôt c'était plus de vingt victimes qui étaient mises à mort ; une autre fois elles n'étaient pas moins de trente et elles approchaient de soixante, et une autre fois encore, en une seule journée, le nombre montait jusqu'à cent hommes avec beaucoup d'enfants et de femmes... Nous avons aussi vu nous-même, étant sur les lieux, un grand nombre de chrétiens subir en masse, ἀθρόως, le même jour, les uns la décapitation, les autres le supplice du feu, si bien que le fer homicide était émoussé et que les bourreaux se relayaient les uns les autres. » (*Ibid.*, ix) Les martyrs « ne sont plus traités selon les lois communes, mais à la manière des ennemis dans une guerre ; » ainsi, « toute une petite ville peuplée de chrétiens, en Phrygie, fut entourée par des soldats, qui allumèrent un incendie et brûlèrent tout avec les enfants et les femmes, tandis que ceux-ci imploraient le Dieu, père de tous » (*ibid.*, xi ; cf. Lactance, *Div. Inst.*, V, xi ; *De mort. persec.*, vii). En 308, il y eut, à Césarée de Palestine, tant de martyrs privés de la sépulture que « la ville était tout à l'entour jonchée d'entrailles et d'ossements humains ». (*De mart. Pal.*, ix.) Les mines de la Palestine et de la Cilicie sont pleines de condamnés chrétiens, que l'on a rendus boiteux et borgnes : en une fois, on y envoie un groupe de quatre-vingt-deux mutilés, accompagnés de femmes et d'enfants, une autre fois un groupe de cent trente : une multitude d'autres, πλείστην ὅσην πληθὺν, travaille aux carrières de la Thébaïde (*De mart. Pal.*, viii) : beaucoup de ces forçats sont ensuite décapités ou brûlés (*Hist. eccl.*, VIII, xiii).

« Comment pourrait-on, continue l'écrivain du ivᵉ siècle, compter le nombre des martyrs de chaque province, surtout en Afrique, en Maurétanie, en Thébaïde et en Egypte (*ibid.*, vi) ? » — « Le commentaire de ces paroles nous est fourni par les longues listes de martyrs africains qui nous ont été conservées dans le Martyrologe dit de saint Jérôme. Pour l'Afrique surtout, les groupes de trente, cinquante, cent noms de martyrs reviennent fréquemment tout le long du calendrier. C'est vraisemblablement à la persécution de Dioclétien, plutôt qu'à l'une des précédentes, que ces hécatombes doivent être rapportées. La même impression se déduit du martyrologe pour Nicomédie, où la persécution sévit très cruellement. » (Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, Paris, 1907, p. 47). Voir encore le P. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 197, 208, 209, 278, 281, pour les groupes orientaux, 425-436, 450, 451, pour les groupes africains.

L'Occident vit probablement moins que l'Orient et l'Afrique de telles hécatombes. Cependant si, comme je le crois, l'épisode de la légion thébéenne a un fond historique, il en offrirait un frappant exemple (voir Allard, *La Persécution de Dioclétien*, 3ᵉ éd., t. II, p. 351-385, et Besson, *Monasterion Acaunense*, Fribourg, 1913, p. 1-61). Pour Rome, l'archéologie vient ici au secours de l'histoire. Ses cimetières souterrains ont gardé le souvenir de groupes de martyrs immolés ensemble soit pendant la dernière persécution, soit lors des précédentes (de Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, Rome, 1864, p. 176, 178, 180, 279-280 ; t. II, 1867, p. 155-161, 176-179, 231 ; *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, 1888, t. II, p. 84, 87, 101, 121). Une des inscriptions composées par le pape Damase avait été gravée sur la tombe commune de soixante-deux soldats chrétiens décapités par l'ordre de leurs chefs (*ibid.*, p. 84, nᵒ 27).

g) Les lacunes des martyrologes. — Si l'on veut se rendre compte du nombre des martyrs, il importe de ne pas oublier la proportion considérable de ceux, fugitifs, exilés, massacrés en masse, dont les noms restèrent de tout temps inconnus. Il y faut joindre ceux dont les noms, connus d'abord, tombèrent ensuite dans l'oubli, *quorum nomina nec numerum potuit retinere vetustas*, comme dit une inscription romaine (*ibid.*, p. 84, nᵒ 30). Les anciens calendriers et les anciens martyrologes ne laissent voir qu'un petit coin des choses. Pour les époques antérieures au iiiᵉ siècle, les lacunes y sont très nombreuses. Si d'autres documents ne nous avaient, comme par hasard, conservé leurs noms, on ignorerait plusieurs des plus illustres martyrs de Rome, tels que Flavius Clemens, Domitille, le pape Télesphore, saint Justin, Apollonius, etc., plusieurs aussi des plus illustres martyrs de l'Asie, qui ne figurent pas dans l'antique férial soit romain, soit oriental. Par l'exemple de ces omissions, on comprend la part énorme d'inconnu que renferme l'histoire des martyrs. Même pour les temps qui suivent la fin du iiᵉ siècle, on s'aperçoit aisément de ce qui manque. Voulant expliquer comment beaucoup de martyrs africains sont seulement mentionnés par groupes locaux, sans indication des noms de ceux qui les composent, les savants éditeurs du *Martyrologe hiéronymien* disent que, dans un grand nombre de cas, la multitude de ces martyrs a fait oublier leurs noms, ou au moins rendu impossible de noter l'anniversaire de chacun d'eux : *Ipsi sua multitudine sibi nocuerunt Africani martyres. Singulorum quidem nomica servata fuerant in archivis ecclesiasticis : sed tantorum ordinum nulla memoria tenax, nullus cultus studiosus esse potuit* (de Rossi-Duchesne, *Mart. hieron.*, *Prolegomena*, p. lxxii). Les découvertes d'inscriptions nous révèlent sans cesse des martyrs d'Afrique, qui sans elles resteraient ignorés (de Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 162-174 ; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, Paris, 1905, p. 535 et suiv.). Ceux qui sont honorés d'une commémoration liturgique, ceux qui sont nommés dans les documents écrits, ceux qu'y ajoute l'épigraphie, forment la plus petite partie du chœur innombrable des martyrs.

Il a fallu beaucoup d'ignorance ou d'irréflexion pour édifier la thèse *De paucitate martyrum* ; il faudrait, croyons-nous, un aveuglement volontaire pour la soutenir aujourd'hui.

4. Les conditions sociales des martyrs. — Il y

eut des martyrs dans chacune des provinces composant l'immense Empire romain, en Europe, en Asie, en Afrique : par là se marque, dès le début, l'universalité du christianisme et son adaptation à toutes les races (voir dans Delehaye, *Les Origines du culte des martyrs*, les chapitres v, vi, vii, viii, p. 169-460 : *Les principaux centres du culte des martyrs*). Cette universalité et cette adaptation sont encore rendues visibles par un autre fait : il y eut des martyrs dans toutes les conditions sociales.

Dans l'aristocratie d'abord. Dès la fin du Ier siècle on voit mourir pour le Christ un consul en exercice, Flavius Clemens, un ancien consul, Acilius Glabrio, et souffrir l'exil pour la même cause deux parentes de l'empereur Domitien, les Domitille. Un autre consul martyr, Liberalis, d'époque incertaine, est connu par une inscription. Nous voyons mourir à Rome, peut-être sous Marc Aurèle, la patricienne Cécile, *ingenua, nobilis, clarissima*, avec son mari et son beau-frère. Sous Commode, le Sénat condamne comme chrétien Apollonius, probablement sénateur. La jeune martyre Agnès, sous Dioclétien, paraît être, elle aussi, de grande famille.

En province, soit la noblesse, soit la haute bourgeoisie, fournissent leur contingent au martyre. Parmi les chrétiens de Bithynie condamnés en 112 par Pline, il y en a *omnis ordinis*. Martyrs, sous Marc Aurèle, des bourgeois considérables de Lyon, comme Vettius Epagathus et Attale ; confesseur de la foi, sous Maximin, le riche Ambroise ; martyr, sous Valérien, le chevalier romain Emilius, à Cirta, confesseur le grand propriétaire foncier Félix de Nole ; martyr, sous Probus, le président du sénat de Synnade, Dorymédon ; martyrs, sous Dioclétien, les décurions Dativus et Hermès, le curiale Dioscore, le logiste, le stratège et tous les curiales d'une ville de Phrygie, le *juridicus* d'Alexandrie, Philorome, Andronicus « dont les parents étaient parmi les plus nobles d'Ephèse ».

Citons encore, parmi les femmes de bonne naissance, sous Septime Sévère, à Carthage, Perpétue, *honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta* ; sous Dèce, à Catane, Agathe ; sous Dioclétien, à Théveste, Crispine, *feminam divitem et delicatam*, Eulalie, à Mérida ; la riche veuve Julitta à Antioche.

La classe des lettrés, venue cependant plus difficilement au christianisme, a donné aussi le témoignage du sang : à Rome, sous Marc Aurèle, le philosophe Justin ; à Alexandrie, sous Septime Sévère, le grammairien Léonide, le rhéteur Athénagore ; à Carthage, sous Valérien, le grammairien Flavien ; à Césarée, sous Dioclétien, l'étudiant en droit Aphien et le savant exégète Pamphile. Ajoutons les médecins : sous Marc Aurèle, à Lyon, Alexandre ; sous Dioclétien, à Antioche, Zénobius, en Cilicie Côme et Damien.

Parmi les martyrs exerçant un commerce ou une profession manuelle, citons sous Dèce un négociant, Maxime, *homo plebeius meo negotio vivens* ; plus tard le charbonnier Alexandre, qui devint évêque de Comane, l'intendant Ischyrion, en Egypte, le berger Thémistocle, en Lycie ; sous Aurélien, le berger Mamas, en Cappadoce ; sous Dioclétien, les tailleurs de pierre Claude, Castorius, Symphorien, Nicostrate et Simplicius, en Pannonie, le jardinier Sineros à Sirmium, le cabaretier Théodote à Ancyre, le foulon Anastase à Salone.

Les cadres des diverses administrations publiques ont aussi fourni des martyrs : sous Septime Sevère, Basilide, appariteur du préfet d'Alexandrie ; sous Dioclétien, le greffier militaire Cassien, à Tanger ; un ancien chef de bureau, *princeps officii* Florianus, en Norique ; un haut employé de l'*officium* du gouverneur de Pisidie, Eugène, qui confessa la foi au milieu des tourments, fut autorisé à donner sa démission, et mourut évêque de Laodicée (son épitaphe rédigée par lui-même, à Laodicée de Phrygie ; commentaire par Mgr Batiffol, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911, p. 25-34).

Je n'ai pas à m'occuper ici de la controverse relative à la légitimité du service militaire pour les premiers chrétiens : je renvoie aux études faites sur ce sujet par le P. de Buck, *An militia priscis christianis esset illicita*, dans *Acta Sanctorum*, octobre, t. XII, p. 531-536 ; Harnack, *Militia Christi, Die christliche Religion und der Soldatenstand in der ersten drei Jahrhunderten*, Tubingue, 1905 ; Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, 2e série, Paris, 1910, p. 129-168, et à ce que j'en ai écrit moi-même, *Dix leçons sur le martyre*, 5e éd., p. 182-185. Bornons-nous à dire que les chrétiens servaient avec fidélité les empereurs, même dans les camps, lorsque des actes jugés par eux contraires à leur religion ou à leur conscience ne leur étaient pas demandés. Le fait dut arriver souvent, car les armées romaines étaient relativement peu nombreuses, et, quand on considère la faible proportion que représentent les soldats dans la population totale de l'Empire, on est surpris du grand nombre des martyrs sortis de leurs rangs. J'indiquerai seulement quelques-uns des plus célèbres : à Rome, sous Domitien, les prétoriens Nérée et Achillée ; sous Hadrien, le tribun Quirinus ; sous Septime Sévère, le soldat Pudens, à Carthage ; sous Dèce, Ammon, Zénon, Ptolémée, Ingenuus, à Alexandrie ; Mercurius en Cappadoce ; l'officier Polyeucte à Mélitène ; sous Macrien, le centurion Marinus à Césarée ; sous Maximin Hercule, l'officier Victor, à Marseille ; au cours de la dernière persécution, Papias et Maurus, et plusieurs autres groupes de soldats, à Rome ; Emeterius et Chelidonius à Calahorra ; le centurion Marcel, le *vexillifer* Fabius en Maurétanie ; le conscrit Maximilien à Lambèse ; Hésychius, Pasicrate, Valention, Nicandre, Marcien, Dasius en Mésie ; Gaianus, Antiochius, Paulinianus, Telius, en Dalmatie ; le jeune soldat Théodore à Amasée ; les vétérans Jules, en Mésie, Typasius, en Maurétanie, Seleucus, à Césarée de Palestine ; Gordius, en 323, sous Licinius, à Césarée de Cappadoce ; sous Licinius encore, les quarante soldats de Sébaste ; sous Julien l'Apostat, en 363, Bonose et Maximilien, Juventin et Maximin à Antioche. J'ai fait allusion plus haut à la légion thébéenne.

Nombreux sont les esclaves qui montrèrent, en acceptant le martyre, la liberté morale et la hauteur de pensées rendues par le christianisme à la classe la plus méprisée et la plus opprimée de la population romaine : sous Hadrien, Hesperius, Zoé et leurs fils, en Pamphylie, Ariadné en Phrygie ; sous Marc Aurèle, le césarien Evelpistus à Rome, Blandine à Lyon ; sous Septime Sévère, Potamienne à Alexandrie, Revocatus et Félicité à Carthage ; sous Dèce, Sabine à Smyrne ; sous Valérien, Protus et Hyacinthe à Rome ; sous Dioclétien, Pierre, Dorothée, Gorgonius, et autres cubiculaires impériaux, à Nicomédie, Vital à Milan, Porphyre à Césarée ; à une date inconnue, Dula à Nicomédie. « Des esclaves — écrit un contemporain de la dernière persécution, Arnobe — aiment mieux souffrir de leurs maîtres n'importe quels tourments que de renoncer à la foi chrétienne et de déserter la milice du salut, *ab dominis se servi cruciatibus adfici quibus statuerint malunt... quam fidem rumpere christianam et salutaris militiae sacramenta deponere.* » (*Adv. Nationes*, II, v). On me permettra de renvoyer au chapitre : *Les esclaves martyrs*, de mon

livre sur *Les esclaves chrétiens*, 5ᵉ éd., Paris, 1914, p. 222-246.

Reste une catégorie de personnes à laquelle le christianisme attachait une note de blâme, et que même, à cette époque, il excluait de son sein : les serviteurs des plaisirs publics, tels que les histrions. De ce milieu corrompu, mais quelquefois touché de la grâce, sont venus des martyrs : le joueur de flûte Philémon, mort pour le Christ à Alexandrie, le mime Genès, que nomme le calendrier de Carthage :... *Kl. Sept. sancti Genesi mimi.* Cette mention est exceptionnelle, et due probablement à la rareté du cas ; car dans les anciens calendriers ou martyrologes la profession des martyrs n'est jamais indiquée, excepté pour les ecclésiastiques et quelquefois pour les soldats. L'historien grec Théodoret parle aussi de la conversion subite, sur la scène même, de plusieurs (τινας) comédiens, qui furent pour cela martyrisés (*Graecarum affectionum curatio*, IX).

5. **Les souffrances des martyrs.** — *a*) *Les épreuves morales.* Plusieurs Passions de martyrs ont décrit les douleurs morales ressenties par eux avant les souffrances physiques.

Nous les voyons rester sourds aux supplications d'un vieux père, aux prières de leurs femmes, de leurs enfants, du juge lui-même qui, ému de compassion, leur demande de ne pas abandonner leur famille et de ne pas les sacrifier à leur foi (*Passio S. Perpetuae*, III, V, VI; *Passio S. Theodoti*, VIII; *Passio S. Philippi*, IX; *Acta SS. Phileae et Philoromi*, II; *Acta SS. Saturni, Dativi*, etc., VII; *Passio S. Irenaei*, III). Nous les voyons aussi subir une autre épreuve, inséparable de la première : s'ils sont riches ou nobles, ils savent que leur condamnation entraînera la perte de leur rang, la confiscation de leurs biens, et va plonger leurs enfants dans la misère (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, II, 6, 13 ; saint Cyprien, *Ep.* XIII, XVIII, XXXVI, LXIX, LXXX; *De lapsis*, III; *Ad Demetrianum*, XII; saint Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, XI, 18; Origène, *Exhort. ad. mart.*, XIV, XV; *Passio SS. Jacobi, Mariani*, VIII; *Passio S. Philippi*, IX; cf. *Code Théodosien*, IX, XLVII, 2). Ils résistent à cette torture morale, comme ils résisteront aux tortures physiques.

Le cruel caprice ou la fausse pitié d'un juge soumit quelquefois des chrétiennes à une épreuve plus pénible encore. Averties que, si elles refusent d'abjurer, c'est moins leur vie que leur pudeur qui va être menacée, elles trouvèrent dans leur foi assez d'énergie pour braver un péril pire à leurs yeux que tous les supplices. Sur cette *damnatio ad lenonem potius quam ad leonem*, peut-être légale (*Dix leçons sur le martyre*, 5ᵉ éd., p. 223, note 3; Augar, *Die Frau im röm. Christenprocess, Texte und Untersuchungen*, 1904), dont il y a, en tout cas, des exemples certains, voir Tertullien, *Apol.*, LVI; *De pudicitia*, I, 2; saint Cyprien, *De mortalitate*, XV; Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, XII, 14; *De mart. Palestinae*, V, 3 ; je ne cite que des témoins contemporains des persécutions, laissant de côté des textes, même très dignes de foi, d'écrivains plus récents, tels que saint Ambroise ou saint Augustin. Devant le témoignage d'hommes qui ont vu et qui savent, on s'explique difficilement les doutes de critiques modernes, par exemple de M. Bouché-Leclercq, *L'intolérance religieuse et la politique*, Paris, 1911, p. 325-329.

b) Les *souffrances physiques* commencent, pour les martyrs, avec la détention préventive. Des prisons sombres, malsaines, infectes ; une dégoûtante promiscuité; le froid, la faim, la soif, la brutalité des soldats, les exactions des geôliers ; le poids des chaînes, la gêne du carcan, souvent l'immobilité, les jambes emboîtées dans une poutre de bois ou de fer (*lignum*, ξύλον, *nervus*), tenues parfois dans un écart très douloureux : tel est le tableau que les documents les plus sûrs nous tracent de cette détention (*Act. apost.*, XVI, 24 ; Tertullien, *Ad martyres*, II; *Acta mart. Scillitanorum*, II; *Passio SS. Perpetuae, Felicitatis*, etc., IV, VIII; *Passio SS. Montani, Lucii*, IV, VI; saint Cyprien, *Ep.* XVI; Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, I, 27; 41; VI, XXX; XXXIX; *De mart. Pal.*, II, 14). Elle durait quelquefois très longtemps : plusieurs mois, deux années, neuf années (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XII; *De mart. Pal.*, I, 11 ; *Catalogue Libérien*, dans Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, Paris, 1886, p. 4 ; *Martyrologe hiéronymien*, au 6 mars et au 4 mai; *Passio SS. Montani, Lucii*, XII; Lactance, *Div. Inst.*, V, XXX). On y mourait souvent, par suite des mauvais traitements, des privations, du manque d'air (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, I, 27 ; VIII, VIII ; saint Cyprien, *Ep.*, XXI). Le seul soulagement des détenus chrétiens, quand on ne les avait pas mis au secret (*in ima carceris parte, ut a nullo videatur ; Passio SS. Tarachi, Probi, Andronici*, VIII), était dans les visites du dehors, leur apportant les secours matériels et aussi les secours spirituels (Tertullien, *Ad martyres*, I; *Apol.*, XXXIX; *Passio S. Perpetuae*, VIII; *Passio SS. Lucii, Montani*, IV, VIII, IX).

c) A partir de la fin du second siècle (Tertullien, *Apol.*, II), les interrogatoires des chrétiens sont souvent accompagnés de la *torture*, ayant pour but, non de contraindre un coupable, comme le voulait la loi, à l'aveu de sa faute, mais au contraire d'obliger un innocent à renier sa foi. Les quatre degrés de la torture, la flagellation, le chevalet, les *ungulae*, le feu, sont appliqués au gré du juge, et quelquefois l'un après l'autre. Parfois aussi des martyrs sont attachés à une colonne de la prison, ou suspendus par la main à un portique. Les textes nous les montrent gardant le silence au milieu des tourments, ou au contraire implorant par d'ardentes prières l'assistance du Christ (*Passio SS. Montani, Lucii*, XVI; *Acta SS. Saturnini, Dativi*; *Passio S. Dioscori* ; *Acta SS. Claudii, Asterii*, IV; Anonyme, *De laude martyrum*, XV; Philéas, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, XIII, X, 2-7 ; Prudence, *Peri Stephanôn*, III, 141-160). Beaucoup moururent au milieu de la torture (saint Cyprien, *Ep.* VIII ; Philéas, dans Eusèbe, *l. c.*).

d) Parcourons maintenant l'*échelle des peines* auxquelles étaient condamnés les martyrs.

La moins dure est le bannissement, qui n'entraîne pas (au moins avant la persécution de Dèce) la privation des droits civils et la confiscation des biens. Vient ensuite la déportation, considérée comme peine capitale, et ayant pour conséquence la mort civile : elle est subie généralement dans un lieu malsain, et souvent les condamnés succombent aux coups et aux mauvais traitements (*Liber Pontificalis, Pontianus*; éd. Duchesne, t. I, p. 145; Catalogue libérien, *ibid.*, p. 5). La condamnation aux travaux forcés, *ad metalla*, est une autre peine capitale : beaucoup de chrétiens ont travaillé comme forçats aux mines de Grèce, de Sardaigne, de Numidie, d'Egypte, de Palestine, marqués au front, la moitié de la chevelure rasée, les pieds dans des entraves, même, dans la dernière persécution, un œil crevé et les nerfs d'un des jarrets brûlés au fer rouge (Lettre de saint Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, XVIII, 10; *Philosophumena*, IX, XI ; saint Cyprien, *Ep.* LXVII, LXXVII ; Pontianus, *Vita Cypriani*, VII; Eusèbe, *De mart. Pal.*, VII, 3, 4; VIII, 1-3; X, 1; XI, 20-23; XIII, 1-3, 4, 9, 10).

e) A la différence de ce qui se passe dans la société moderne, la *peine de mort* a, chez les Romains, diverses formes, selon la nature des crimes ou la

qualité des personnes. TERTULLIEN les énumère ainsi: le glaive, la croix, les bêtes, le feu, les tourments de toute sorte imaginés par les bourreaux, *gladium gravem, et crucem excelsam, et rabiem bestiarum, et summam ignium poenam, et omne carnificis ingenium in tormentis* (*Ad martyres*, IV). En principe, *la décapitation* est le privilège des gens de condition honnête, la croix le supplice des esclaves et des personnes viles, le feu et les bêtes celui des non citoyens; mais, en ce qui concerne les chrétiens, ces distinctions s'effacèrent vite; dès la fin du second siècle, le choix de leur supplice dépendit moins de la condition des personnes que de l'arbitraire du magistrat.

Citons, parmi les martyrs décapités: au Ier siècle, saint Paul, citoyen romain, et ceux auxquels fait allusion l'*Apocalypse*, VI, 9; au IIe siècle, Justin et ses disciples, plusieurs des martyrs de Lyon, les martyrs de Scillium, Apollonius; au IIIe siècle, le pape Sixte II et plusieurs de ses diacres, saint Cyprien, des martyrs de Rome, d'Alexandrie, de Carthage, de Lambèse; au IVe siècle, beaucoup de martyrs exécutés par le glaive, non par égard pour leur rang social, mais parce que leur grand nombre faisait choisir ce supplice comme plus rapide (EUSÈBE, *De mart. Pal.*, IX).

f) La *peine du feu* fut appliquée aux martyrs de deux manières. On en fit un spectacle, avec le bûcher dressé dans l'amphithéâtre, le condamné attaché ou cloué à un poteau: ainsi furent brûlés sous Antonin Polycarpe, à Smyrne; sous Dèce Pionius, à Smyrne, Carpos, Papylos et Agathonicé, à Pergame; sous Valérien Fructueux, Augure et Euloge à Tarragone; de nombreux martyrs de la dernière persécution. Mais on lui donna aussi des formes plus rapides, de manière à faire plus de victimes à la fois: chrétiens debout sur le sol, ou même enterrés jusqu'aux genoux, au milieu d'un cercle de flammes: ainsi périrent plusieurs martyrs africains dont parle Tertullien (*Apol.*, L), l'évêque Philippe et le prêtre Hermès à Héraclée (*Passio S. Philippi*, XIII), l'esclave Porphyre à Césarée (Eusèbe, *De mart. Pal.*, XI, XIX), les « troupes de martyrs » dont parle LACTANCE (*De mort. pers.*, XV). La cruauté varia les supplices: chrétiens rôtis sur le gril comme saint Laurent à Rome (saint AMBROISE, *De off. cler.*, I, XLI; PRUDENCE, *Peri Stephanôn*, II), le chambellan Pierre à Nicomédie (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, VI), plusieurs martyrs d'Antioche pendant la dernière persécution (*ibid.*, XII), trois chrétiens de Phrygie sous Julien (Socrate, *Hist. eccl.*, III, XV; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, V, XI); d'autres, en Mésopotamie, suspendus la tête en bas au-dessus d'un feu lent, dont la fumée les asphyxiait (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VIII, XII, I), d'autres plongés dans une chaudière d'huile bouillante, comme saint Jean à Rome (TERTULLIEN, *De praescr.*, XXXVI), ou de bitume enflammé, comme sainte Potamienne à Alexandrie (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, V), baignés dans la chaux vive comme Epimaque et Alexandre (lettre de saint DENYS D'ALEXANDRIE, dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, XLI, 17), brûlés à petit feu, lentement pendant tout un jour, LACTANCE, *De mort. pers.*, XXI).

g) Un supplice qui plus que tout autre tient du spectacle, est l'*exposition aux bêtes*. Soit attaché à un poteau, au niveau du sol ou sur une estrade, soit libre dans l'amphithéâtre, le condamné est livré aux attaques des bêtes féroces. Beaucoup de fêtes publiques étaient solennisées par ces jeux sanglants; de nombreux chrétiens y parurent, après avoir défilé sous les fouets des bestiaires: les martyrs du cirque de Néron, en 64 (TACITE, *Ann.*, XV, XLIV), saint Ignace à Rome sous Trajan (son *Ep. ad Romanos* et ses *Actes*), Germanicus et dix autres à Smyrne sous Antonin (*Mart. Polycarpi*, II, III), plusieurs chrétiens de Lyon sous Marc Aurèle (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, I), Perpétue, Felicité et leurs compagnons à Carthage sous Septime Sévère (*Passio*), Thecla, Agapius, Eubulus, Hadrien à Césarée sous Maximin Daia, d'autres à Tyr dans l'étrange scène vue et racontée par Eusèbe, où les bêtes refusèrent de toucher les martyrs, que l'on finit par décapiter (EUSÈBE, *De mart. Pal.*, VI; XI; *Hist. eccl.*, VIII, VII, 4-6).

h) Le supplice de la croix, considéré par les anciens comme le plus infamant et le plus atroce, et d'abord réservé aux esclaves et aux condamnés de rang infime, finit par être infligé à des chrétiens de toute condition. Citons saint Pierre, crucifié, dit TERTULLIEN (*De praescr.*, XXXVI; *Scorpiac.*, XV), la tête en bas, ajoute ORIGÈNE (cité par EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, I; CLÉMENT ROMAIN, *Ad Cor.*, V, VI, et DENYS DE CORINTHE, dans EUSÈBE, II, XXV, qui attestent le martyre de l'apôtre à Rome, n'indiquent pas le mode du supplice); beaucoup des martyrs de 64 (*aut crucibus affixi*; TACITE, *Ann.*, XV, XLIV); Siméon, évêque de Jérusalem, sous Trajan (HÉGÉSIPPE, dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, XXXII); de nombreux martyrs anonymes cités par saint JUSTIN (*Dialog. cum Tryph.*, CX), par MINUCIUS FELIX (*Octavius*, X, XXXVII), par TERTULLIEN (*Apol.*, XXXI), par CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Strom.*, II, CXXV), par saint CYPRIEN (*De bono patientiae*, XII; *Ep.* LV); Claude, Astère, Néon, Calliope, Théodule, Agricola, Timothée, Maura, dans la dernière persécution (*Actes SS. Claudii, Asterii*, etc., III; *Passio S. Calliopii*; EUSÈBE, *De mart. Pal.*, XI; saint AMBROISE, *De exhort. virgin.*, II; *Passio SS. Timothei et Maurae*); à la même époque, des chrétiens d'Egypte, dont plusieurs crucifiés, comme saint Pierre, la tête en bas (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VIII, VIII). Les Romains n'achevaient pas les crucifiés, et les laissaient lentement agoniser sur la croix (ORIGÈNE, *Comm. ser. in Matth.*, CXL; EUSÈBE, *l. c.*; *Passio SS. Timothei et Maurae*, dans *Acta SS.*, mai, t. I, p. 376; cf. Pio FRANCHI DE' CAVALIERI, dans *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 1907, p. 84).

i) Dans la dernière persécution, il est aussi question de *noyades*: chrétiens « innombrables » de Nicomédie portés liés sur des barques et précipités en pleine mer, martyrs jetés dans les fleuves, quelquefois cousus dans un sac comme les parricides, quelquefois avec une pierre au cou (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VIII, VI, VIII; *De mart. Pal.*, V, VII; *Acta SS. Beatricis, Simplicii, Faustini*; *Passio S. Quirini*, V; S. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. de martyrio S. Juliani*). La noyade, autrefois peine réservée aux parricides, était, à l'époque des persécutions, tombée en désuétude même pour ceux-ci; on la remit en vigueur pour les chrétiens. Nous en voyons d'autres, *inventées par l'imagination des persécuteurs*: jambes brisées, nez, oreilles, mains coupés, roseaux enfoncés sous les ongles, entrailles déchirées, plomb fondu versé sur le dos, membres écorchés avec des poteries brisées, ou même dépecés et jetés en pâture aux poissons; femmes attachées la tête en bas à des machines qui les élèvent dans les airs; hommes liés par les jambes à des branches d'arbres qui, s'écartant brusquement, les déchirent en deux (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VIII, VIII, IX, XII; X, VIII, XVII; *De vita Constantini*, II, II).

« Si de telles horreurs nous avaient été transmises en des récits légendaires, nous ne croirions jamais avoir assez de défiance contre l'exagération des narrateurs; ici celui qui raconte (Eusèbe) est un homme bien placé pour être renseigné, peu enclin à pervertir le sens des documents qui lui ont été transmis. Au moment où il écrit, les bûchers sont à peine éteints; leur cendre est encore chaude. Il faut donc

le croire. Et d'ailleurs des histoires moins anciennes et aussi bien attestées ne sont-elles pas là pour nous apprendre qu'en cet ordre de choses tout est possible? » (Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, p. 50)

j) *L'iconographie antique du martyre* est assez pauvre. Longtemps, par prudence, par charité, les chrétiens évitèrent de représenter des scènes de ce genre. Elles ont cependant laissé quelques traces dans les peintures ou les sculptures des temps de persécution ou de la période qui suivit immédiatement. La décapitation de trois martyrs est représentée par une fresque de la fin du IVe siècle, dans la maison des saints Jean et Paul, sur le Celius (Germano di S. Stanislao, *La casa celimontana dei SS. martiri Giovani e Paolo*, Rome, 1894, fig. 44, p. 326); celle de saint Achillée sur un chapiteau du IVe ou Ve siècle, dans la basilique de Pétronille, au cimetière de Domitille (*Bull. di archeologia crist.*, 1875, p. 710 et pl. IV). L'exposition des chrétiens *ad bestias* est figurée par les images de Daniel dans la fosse aux lions, fréquentes dans les peintures des catacombes, sur les sarcophages et sur les verres chrétiens : quelquefois l'artiste a représenté le condamné, non dans une fosse, comme le personnage biblique, mais sur un tertre ou sur une estrade, à laquelle on accède par des plans inclinés, selon l'usage des amphithéâtres romains : ainsi dans une fresque de la fin du Ier siècle ou du commencement du second, au cimetière de Domitille, et sur un verre gravé (*Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 42; 1884-1885, pl. V-VI et p. 86-94; *Bull. della commissione archeologia comunale di Roma*, 1885, pl. V-VIII, et p. 54-62). On doit voir probablement aussi une allusion au martyre par le feu dans les fresques des catacombes et les bas-reliefs des sarcophages représentant les trois enfants hébreux dans la fournaise de Babylone; une médaille de dévotion, du IVe ou Ve siècle, montre saint Laurent étendu sur le gril, et que le bourreau semble s'apprêter à retourner : l'empereur couronné de laurier, le sceptre à la main, assiste au supplice (*Bull. di arch. crist.*, 1867, pp. 33, et pl., n° 8). Un reliquaire d'argent, du Ve siècle, publié également par M. de Rossi, présente, en relief, l'image d'un martyr, de nom inconnu, à demi plongé dans un puits, au milieu des roseaux, et secouru par un ange.

D'autres représentations de martyrs ont disparu, mais sont attestées par des auteurs anciens. Le *Liber Pontificalis* cite un bas-relief en argent, figurant le martyre de saint Laurent, mis au temps de Constantin par le pape Sylvestre dans la basilique du saint, sur la voie Tiburtine: il se peut que la médaille décrite plus haut en soit une reproduction (*Liber Pontificalis*, Silvester, 24, éd. Duchesne, t. I, p. 181 et 197, note 84). Le poète Prudence a vu, dans la catacombe de saint Hippolyte, sur la même voie, une peinture représentant ce martyr traîné par des chevaux furieux, pendant que des chrétiens recueillent, sur son passage, les lambeaux de ses membres et les gouttes de son sang (*Peri Stephanôn*, XI, 123-152). Le même poète a vu dans la basilique d'Imola une peinture du martyre du maître d'école Cassien, livré à ses élèves païens qui le tuent avec leurs stylets (*ibid.*, IX). Saint Astérius, évêque d'Amasée à la fin du IVe siècle, décrit la tapisseries qui ornaient le tombeau de sainte Euphémie, dans son église de Chalcédoine: les diverses scènes de l'interrogatoire, de la torture par l'arrachement des dents, du supplice du feu, y étaient représentées (*Enarratio in martyrium praeclarissimae martyris Euphemiae*, III). Saint Grégoire de Nazianze cite encore une représentation du martyre de saint Théodore, peinte près de son tombeau, et figurée en mosaïque sur le pavé de son église, à Constantinople (*Oratio de magno martyre Theodoro*). L'auteur d'une homélie publiée parmi celles de saint Basile (XVII), mais qui est peut-être de saint Jean Chrysostome ou d'un disciple de celui-ci, invitait les peintres à prendre pour sujet le martyre de saint Barlaam: nous ignorons si cette invitation a été entendue.

Voilà à peu près tout ce que l'on sait de l'iconographie antique du martyre : on le complétera utilement par l'étude de divers monuments de l'antiquité païenne représentant des supplices, surtout des scènes d'exposition aux bêtes, fréquentes sur les poteries, et pouvant servir d'illustration à certains Actes de martyrs, tant est parfaite la concordance des détails (voir Leclercq, *Ad bestias*, dans le *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col 450-462). Quant aux portraits de martyrs — saint Corneille, saint Cyprien, dans la catacombe de Calliste, saint Tiburce, saint Gorgonius, saints Pierre et Marcellin, dans la catacombe éponyme de ces deux martyrs, saint Sixte, dans celle de Prétextat, saints Abdon et Sennen, dans celle de Pontien, etc., — ils se rencontrent sur des peintures généralement de basse époque, et, bien qu'offrant quelquefois des particularités de costume intéressantes, montrent des figures purement conventionnelles. On en doit dire autant de ceux qui sont donnés par des bas-reliefs de sarcophages, des lampes de terre cuite, des médailles, des verres, bien qu'ils soient le plus souvent d'une époque meilleure : Calliste, Laurent, Vincent, Hippolyte, Sixte, Timothée, Agnès, Genès, Abdon ; on n'y doit chercher aucune ressemblance : sauf peut-être pour Calliste, dont les traits, dans son portrait sur verre, semblent avoir quelque chose d'individuel (*Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 17, 33). Plus précieux encore, à ce point de vue, est un médaillon de bronze, conservé au musée chrétien de la Bibliothèque Vaticane, et que d'après son style M. de Rossi fait remonter au temps d'Alexandre Sévère; il paraît avoir conservé, d'après des souvenirs antiques, la physionomie devenue traditionnelle de saint Pierre et de saint Paul (*Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 81-87 et pl., n° 1). Quant aux statues, on en connaît une seule représentant un martyr : c'est celle du docteur saint Hippolyte, assis, les titres de ses ouvrages gravés sur les côtés de son siège : elle paraît appartenir au IIIe siècle, mais la tête est une restauration moderne. Sur cette statue, conservée au musée de Latran, voir A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. III-VIII, XLII; sur l'ensemble du sujet, voir Northcote et Brownlow, *Roma sotterranea*, 2e éd., t. II, *Christian Art*, Londres, 1879.

L'iconographie moderne des martyrs des persécutions romaines se résume dans les peintures de l'Eglise San Stephano Rotondo et dans les curieuses planches (gravées par Tempesta d'après les dessins de Giovanni de Guerra) du livre de l'oratorien Antoine Galloni, *De sanctorum martyrum cruciatibus*, Rome, 1591; Cologne, 1602; réimpression, Paris, 1904 : elles n'ont pas de valeur documentaire. Le livre de Galloni est, du reste, d'une grande érudition, et peut être consulté avec fruit; mais son texte est emprunté à des sources mêlées, tantôt excellentes, tantôt légendaires. On me permettra de renvoyer aussi, pour une description détaillée des supplices, à mes *Dix leçons sur le martyre*, ch. VIII, p. 273-308.

6. **Les confesseurs.** — *a*) *Distinction entre le confesseur et le martyr.* — Les chrétiens qui avaient attesté leur foi devant les juges, mais n'avaient pas encore souffert la mort pour elle, n'avaient pas droit

au titre de « martyrs »; mais, soit qu'ils fussent retenus en prison pour y attendre la fin de leur procès, soit même que leur captivité eût cessé par la fin de la persécution, ils gardaient, aux yeux de l'Eglise, le mérite de la confession publique qu'ils avaient faite de leur croyance; on leur donnait le nom de « confesseurs », — *confessor*, ὁμολογητής, ὁμόλογος.

Cette distinction entre le confesseur et le martyr ressort d'un grand nombre de textes anciens. On la voit apparaître déjà dans le *Pasteur* d'HERMAS (*Simil.* VIII, III, 6-7); mais elle est énoncée pour la première fois en propres termes dans la lettre sur les martyrs de 177. Les chrétiens enfermés alors dans les prisons de Lyon se font scrupule de se laisser donner le nom de μάρτυρες : ils supplient leurs frères de le réserver à ceux qui sont morts déjà. « Ce sont ceux-là, disent-ils, qui sont les vrais martyrs; nous, nous ne sommes que de modestes et humbles confesseurs, ὁμόλογοι. » (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, II, 2-3). Bien que, même sous la plume cependant si nette de saint CYPRIEN, les deux termes soient quelquefois encore employés l'un pour l'autre (*Ep.* XVIII, XIX, XXXVI), la distinction va toujours se précisant. Saint DENYS D'ALEXANDRIE cite de charitables fidèles qui se dévouaient dans les prisons au service τῶν ὁμολογητῶν et risquaient leur vie à ensevelir les corps τῶν τελείων καὶ μακαρίων μαρτύρων (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, XI, 24). Saint OPTAT DE MILÈVE parle de la dernière persécution *quae alios fecerit* martyres, *alios* confessores (*De schism. donat.*, III, VIII). Saint JÉROME dit de chrétiens d'Egypte qu'ils étaient : confessores *et voluntate jam* martyres (*Ep.* III, 2). « Candidats au martyre », *martyres designati*, avait déjà écrit TERTULLIEN (*Ad Martyres*, I).

b) *Sollicitude de l'Eglise pour les confesseurs.* — L'Eglise montrait une grande sollicitude pour les chrétiens encore en vie qui avaient confessé le Christ. Elle les entourait de soins. Ils recevaient dans la prison de fréquentes visites : les prêtres et les diacres leur distribuaient l'eucharistie, et préparaient au baptême ceux qui n'étaient que catéchumènes; les fidèles leur apportaient des vivres, les assistaient dans leurs maladies, pansaient les plaies faites par la torture (*Passio S. Perpetuae; Passio SS. Montani, Lucii*, IX; *Passio S. Saturnini*, XVII; TERTULLIEN, *Ad martyres*, I; saint CYPRIEN, *Ep.* V, XII XV; LUCIEN, *De morte Peregrini*, XI-XIII; EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, I, 12; VI, III, 3, 4; VII, XI, 24, etc.). On employait, en leur parlant, le plus respectueux langage : *Domine, domine frater, domina soror* (*Passio S. Perpetuae*, IV; saint CYPRIEN, *Ep.* XXI, XXII).

c) *Leur rôle dans la réconciliation des renégats.* — On comptait aussi sur eux pour réconcilier les pécheurs avec l'Eglise. La lettre de 177 montre les captifs chrétiens de Lyon convertissant les renégats, « versant pour eux des larmes abondantes devant le Père céleste » et « leur rendant la vie. » (EUSÈBE, V, II, 6, 7.) Nous voyons, en 197, les confesseurs africains sollicités de même par les pécheurs (TERTULLIEN, *Ad martyres*, I). Le pape Calliste, vingt ans plus tard, reconnaît aux confesseurs un semblable pouvoir de rémission ou au moins d'intercession efficace (TERTULLIEN, *De Pudicitia*, XXII). ORIGÈNE, au temps de la persécution de Maximin, dit que « les martyrs procurent à ceux qui les prient la rémission de leurs fautes », διακονοῦσι τοῖς εὐχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτημάτων (*Exhort. ad mart.*, XXX).

d) *Les abus.* — Ce pouvoir, accordé aux confesseurs par la coutume plutôt que par une loi précise, amena des abus, quand la persécution, en se généralisant, eut fait de plus nombreux renégats, dont beaucoup, impatients des délais de la pénitence, essayaient de rentrer prématurément dans l'Eglise. L'absence de plusieurs évêques, éloignés alors de leurs sièges, favorisait sur ce point un relâchement de la discipline. Il en fut ainsi sous Dèce. Des renégats sollicitèrent et obtinrent des prisonniers chrétiens de Carthage des billets, *libelli*, intercédant en leur faveur auprès de saint CYPRIEN (*Ep.* XV, I; XVII, 2). Mais quelques-uns de ces confesseurs, cédant à une pitié irréfléchie ou même à un mouvement de présomption coupable (*Ep.* XI), donnèrent directement et en leur propre nom aux *lapsi* des billets les réintégrant dans la communion ecclésiastique : *communicet ille cum suis* (*Ep.* XV, 4). C'était usurper sur le pouvoir épiscopal et aussi devancer imprudemment l'heure où, après la fin de la persécution, les désirs des « tombés » repentants pourraient être mûrement et utilement examinés par l'autorité compétente. On n'accorde pas en pleine guerre une amnistie aux déserteurs. Saint Cyprien, tout en conservant les égards dus à des hommes qui avaient soufffert pour le Christ, revendiqua son droit, et, malgré la résistance de quelques confesseurs égarés (*Ep.* XXIII, XXVI), parvint à le faire triompher.

A Rome, où les renégats avaient aussi été nombreux, et où la vacance du siège, après le martyre du pape Fabien, eût pu faciliter de semblables abus, les confesseurs n'avaient point intercédé en faveur des *lapsi*, ou l'avaient fait avec une grande discrétion (saint CYPRIEN, *Ep.* XXVIII, XXXI). A Alexandrie, en l'absence de l'évêque Denys, des renégats avaient été accueillis avec pitié par les confesseurs; mais ceux-ci s'étaient contentés de prier et de manger avec eux, et n'avaient point prétendu les absoudre. De plus, le martyre était venu donner à leur condescendance une autorité nouvelle, car les confesseurs alexandrins qui avaient charitablement accueilli les renégats étaient tous morts ensuite pour le Christ. Aussi saint DENYS, rentré dans son Eglise, voulut-il régulariser le pardon accordé par eux. « Ces divins martyrs qui étaient parmi nous, écrivit-il, sont maintenant les assesseurs du Christ, partagent sa royauté, jugent avec lui et prononcent avec lui la sentence; ils ont pris sous leur protection quelques-uns de nos frères tombés, qui avaient commis la faute de sacrifier. Ils ont vu leur retour et leur pénitence, et ont estimé qu'elle pouvait être agréée par Celui qui ne veut pas d'une façon absolue la mort du pécheur, mais son repentir; ils les ont reçus, les ont assemblés, les ont réunis, et ont partagé avec eux leurs prières et leurs repas. Que nous conseillez-vous, frères, à ce sujet? Que devons-nous faire? Serons-nous d'accord avec eux et de même avis, et respecterons-nous leur jugement et la grâce qu'ils ont faite? A l'égard de ceux qui ont obtenu d'eux miséricorde, nous conduirons-nous en honnêtes gens ou bien tiendrons-nous la décision prise par les martyrs comme injuste et nous présenterons-nous comme les censeurs de leur jugement? Regretterons-nous leur bonté d'âme et bouleverserons-nous l'ordre qu'ils ont établi? » (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, XLII, 5, 6.) La manière dont était posée la question préjugeait la réponse : Denys ratifia l'indulgence peut-être un peu hâtive des confesseurs, devenus martyrs.

e) *Rang des confesseurs dans l'Eglise.* — Bien que sa situation fût inférieure à celle du martyr, et que, malgré ses *gloriosa initia* (saint CYPRIEN, *Ep.* IV), le confesseur restât exposé aux imperfections et même aux chutes « qui font rougir l'Eglise » (*Ep.* V), tandis que le martyr était désormais fixé dans le salut et dans la gloire, cependant l'Eglise réservait de grands honneurs aux confesseurs vivants. Elle leur donnait un rang à part, immédiatement après le

clergé, et au-dessus des simples fidèles (voir une oraison du Sacramentaire grégorien, citée par Delehaye, *Les Origines du culte des martyrs*, p. 22, note 2, et aussi le Testament des quarante martyrs de Sébaste, éd. Bonwetsch, 1897, p. 75). C'est parmi eux que celui-ci était recruté de préférence (*Const. apost.*, VIII, xxxii) : la *praerogativa martyrii* (Tertullien, *Adv. Valentinianos*, iv) leur donnait une sorte de droit au sacerdoce, droit pour lequel aucune différence ne devait être faite entre les confesseurs d'origine libre ou de condition servile, et dont les *Canons* d'Hippolyte (vi, 43-47) parlent « dans une forme qui parfois nous surprend » (A. d'Alès, *La Théologie de saint Hippolyte*, p. 6; cf. les observations de Mgr Duchesne, *Deuxième congrès scientifique international des catholiques*, cinquième section, Paris, 1891, p. 272).

Nombreux sont les confesseurs que les documents anciens nous montrent devenant évêques ou prêtres (voir Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, xx, 6; VI, ii, 4; viii, 7; V, xxviii, 11; VI, xliii, 6, 20) : la correspondance de saint Cyprien en offre plusieurs exemples, dont le plus émouvant est celui de Numidicus. Il avait été laissé pour mort à la suite d'une émeute païenne, pendant laquelle il n'avait cessé d'exhorter ses frères à demeurer fermes dans la foi; plusieurs chrétiens, parmi lesquels sa femme, furent lapidés ou brûlés vifs; sa fille le retrouva sous les pierres; ramené à la vie, il fut par Cyprien inscrit parmi les prêtres de Carthage : *et nobiscum sedeat in clero, hac clarissima confessionis suae illustris et virtutis ac fidei honore sublimis* (*Ep.* xl). Cyprien promut aussi à l'office de lecteur deux jeunes confesseurs que leur âge ne permettait pas d'élever au sacerdoce : il qualifie l'un d'*illustris adolescens a Domino jam probatus* (*Ep.* xxxiii) et proclame l'autre *clero nostro non humana suffragatione sed divina dignatione conjunctus* (*Ep.* xxxix) : tous deux recevront des émoluments supérieurs à ceux de leur charge et égaux à ceux des prêtres (*Ep.* xxxix).

Le titre de *confessor* était inscrit sur la tombe de celui qui, ayant survécu à la confession de sa foi, était demeuré fidèle jusqu'à la fin de sa vie : EVTICIVS | CONFESSOR | DEPOSITVS | KAL SEPTENBRIS IN PACE ☧, dit une épitaphe de Cornuto Tarquinies. Une autre épitaphe, à Milan, est plus curieuse : un *confessor* et sa femme se préparent de leur vivant un tombeau, et, dans l'inscription gravée sur le sarcophage, parlent d'autres confesseurs qui, déjà morts, partagent maintenant la gloire des martyrs : ... ET A DOMINO CORONATI SVNT BEATI | CONFESSORES COMITES MARTYRORVM | AVRELIVS DIOGENES CONFESSOR ET | VALERIA FELICISSIMA BIBI IN DEO FECERVNT. Sur les deux inscriptions, voir le commentaire de M. de Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 101-111. Toutes deux sont postérieures à la paix de l'Eglise, et se rapportent à des fidèles ayant confessé le Christ pendant la dernière persécution. On remarque avec surprise que ces deux textes épigraphiques sont les seuls qui nous conservent le souvenir de *confessores*, si souvent cités, au contraire, dans les documents écrits.

Sur les confesseurs, P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, I, Paris, 1902, p. 112-135; Allard, *Histoire des persécutions*, t. II, 3e éd., Paris, 1905, p. 362-376, 395; A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1913, p. 297-349; P. de Labriolle, *Confesseurs et martyrs*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, janvier 1911, p. 50-54; J. Ernst, *Der Begriff von Martyrium bei Cyprian*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXIV, 1913, p. 328-353; H. Leclercq, *Confessor*, dans *Dict. d'arch. chrétienne et de liturgie*, fasc. XXXII, 1914, col. 2508-2515.

7. **Le culte des martyrs.** — *a*) *La sépulture.* — On sait quels étaient le respect des premiers fidèles pour leurs défunts et le soin avec lequel ils assuraient à ceux-ci une sépulture honorable, à part des sépultures païennes. Les catacombes romaines et les cimetières chrétiens d'autres pays sont un témoignage monumental de leur piété envers ceux qui mouraient, selon le langage des inscriptions, *in pace et in Christo*. Combien cette piété devait être plus grande encore envers les martyrs, élevés, dit Origène (*Exhort. ad mart.*, l), au-dessus de tous les justes à qui a manqué la gloire de verser leur sang pour la foi!

En principe, les lois romaines privaient de sépulture les condamnés à la peine capitale (Mommsen, *Le Droit pénal romain*, trad. Duquesne, t, I, Paris, 1907, p. 338). Mais, en fait, elle leur était ordinairement accordée, si leurs proches ou leurs amis en faisaient la demande (*Digeste*, XLVIII, xxiv, 1, 3). C'est ainsi que N.-S. Jésus-Christ put être détaché de la croix et mis dans le tombeau. Il fallait des circonstances exceptionnelles (*Dig.*, XLVIII, xxiv, 1) pour que la sépulture fût refusée. Cela arriva plus d'une fois cependant pour les martyrs, aussi bien au second siècle (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, i, 57-62) qu'au quatrième (*ibid.*, VIII, vi, v; *De mart. Pal.*, ix, 9-11). Souvent des chrétiens durent enlever furtivement les restes vénérés, même au péril de leur propre vie. Mais très souvent aussi un tel dévouement — quelquefois récompensé lui-même par le martyre — ne fut pas nécessaire, et l'autorité romaine rendit sans difficulté les corps des suppliciés.

b) *L'anniversaire.* — Que l'inhumation du martyr ait eu lieu publiquement et « triomphalement », comme cela se fit pour saint Cyprien (*Acta S. Cypriani*, v), ou qu'elle ait eu lieu d'une manière plus ou moins dissimulée, les chrétiens se réunissaient, quand ils le pouvaient, près de son tombeau, au jour anniversaire de sa mort ou de sa *depositio*. La plus ancienne mention de ces commémorations liturgiques est dans la lettre des Smyrniotes sur le martyre de saint Polycarpe, en 155. Ceux-ci racontent qu'à l'instigation des Juifs, des notables de Smyrne obtinrent du proconsul que le corps du martyr (mort étouffé par les flammes, mais non consumé) fût refusé aux chrétiens : un centurion le fit réduire en cendres. « Nous pûmes cependant, disent-ils, recueillir ses ossements, plus précieux que toutes les pierreries et plus beaux que l'or le plus pur, et les déposer en un lieu convenable; c'est là que le Seigneur nous permettra de nous réunir, comme nous le pourrons, en toute allégresse, et de célébrer l'anniversaire de son martyre, τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, en souvenir de ceux qui ont déjà combattu et pour l'encouragement et la préparation, ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν, de ceux qui doivent combattre plus tard. » (*Martyrium Polycarpi*, xviii)

On remarquera l'expression employée par la lettre des Smyrniotes : τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον. Le jour du martyre est assimilé par eux à un jour de naissance. En latin le *natale* ou *dies natalis* d'un saint désigne toujours aussi l'anniversaire de sa mort ou de son martyre. C'est alors qu'il est vraiment né pour la vie éternelle. Saint Augustin a fait éloquemment ressortir ce qu'a de touchant et de noble l'adoption de ce mot avec cette signification par l'Eglise (*Ep.* xxii, xxix; *Confess.*, VI, ii; *De mor. Eccl. cath.*, i, 34). On en rencontre un exemple, qui est peut-être le seul, dans l'antiquité païenne; Sénèque, sous la plume de qui se remarquent si

souvent des expressions dignes d'un chrétien, a dit de la mort : « Ce jour, que nous redoutons comme le dernier, donne naissance au jour éternel », *aeterni natalis est* (*Ep.* CII).

Le *dies natalis* des martyrs se célébrait ainsi sur leur tombe, soit en un lieu que l'on laissait ignorer, comme à Smyrne, par crainte des païens ou des Juifs, soit en des endroits publics et connus de tous, comme les cimetières souterrains ou à ciel ouvert possédés par la communauté chrétienne : cela dépendait des pays, des temps et des circonstances.

Célébrer l'anniversaire d'un défunt n'était pas, en soi, une innovation. Les anciens se réunissaient à certains jours près des tombeaux de leurs morts pour en honorer le souvenir par des offrandes de fleurs et par des repas communs. La religion chrétienne conserva ces coutumes en les transformant. Chez elle, le souvenir des défunts est célébré par le sacrifice eucharistique, *oblationes pro defunctis*, et aussi par des distributions aux pauvres. Quand le défunt est un martyr, l'anniversaire n'est pas commémoré seulement par la famille et les amis, mais par toute la communauté. Cela rend nécessaire de le noter avec soin. C'est ce que saint CYPRIEN recommande à ses prêtres de faire pendant la persécution, non seulement pour les chrétiens qui meurent dans les supplices (*Ep.* XII), mais encore pour ceux qui succombent dans la prison. « Vous savez que nous offrons pour eux le sacrifice toutes les fois que nous faisons mémoire des passions des martyrs et que nous en célébrons l'anniversaire. » (*Ep.* XXXIX.) La liste des anniversaires célébrés ainsi dans chaque Eglise constitue les premiers martyrologes, et contient le germe des martyrologes plus développés de l'avenir. Dans l'antique calendrier romain de la *Depositio martyrum* (RUINART, *Acta sincera*, éd. 1689, p. 692), on lit, pour chacun de ceux qui y sont inscrits, le jour et le mois, le nom, le cimetière (ou seulement la voie, si le martyr est éponyme du cimetière) ; exemples : *XIII Kal. Febr. Fabiani in Callisti et Sebastiani in Catacumbas; — III. Kal. Febr. Agnetis in Nomentana.*

Rien dans ces réunions ne rappelait le caractère lugubre des cérémonies funèbres : ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ, dit le *Martyrium Polycarpi*. Comme dans la commémoration des trépassés ordinaires, le sacrifice eucharistique était offert (saint CYPRIEN, *Ep.*, I, 2 ; XII, 3 ; XXXIX, 3) ; mais, à la différence de celle-ci, on ne prie pas pour les martyrs : *Martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro eis oretur : pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur* (S. AUGUSTIN, *Sermo* CCIX, 1). Souvent, par un reste des antiques usages, transformés et sanctifiés par la charité chrétienne, « on y ajoutait un repas modéré en faveur des pauvres et des malheureux. » (*Oratio ad sanctorum coetum*, attribuée à Constantin, XII). Les abus qui s'introduisirent parfois dans ces repas funèbres finirent par en amener la suppression (DE ROSSI, *Roma sotteranea*, t. III, Rome, 1877, p. 503-504 ; H. LECLERCQ, art. *Agapes*, dans le *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 818-823) ; mais la phrase qu'on vient de lire, empruntée à un texte probablement contemporain du concile de Nicée, montre qu'au milieu du IVe siècle les agapes offertes en l'honneur des martyrs conservaient encore leur caractère primitif. Ce n'était pas, bien entendu, sur la tombe elle-même qu'elles avaient lieu, mais dans un édifice extérieur du cimetière : on voit encore les restes du *triclinium* construit à l'entrée de la catacombe de Domitille (*Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 96).

c) *Le tombeau.* — Les tombeaux dans lesquels avaient été déposés les martyrs — quelquefois enveloppés avec honneur, et quelle que fût leur condition (la patricienne Cécile, l'esclave Hyacinthe), d'un linceul tissé d'or — varièrent naturellement d'importance et de forme : l'humble *loculus* taillé dans le tuf d'une muraille de catacombe, le *cubiculum* orné de marbres et de fresques, la *cella memoriae* construite au-dessus du sol parfois même avant la fin des persécutions, la fosse creusée dans l'*area* à ciel ouvert des cimetières africains, la somptueuse basilique dans laquelle, après la paix de l'Eglise, on enchassa, souvent sans en modifier la forme primitive, le sépulcre du martyr, et qu'on agrandit, parfois à plusieurs reprises, pour contenir la foule croissante des pèlerins (voir DE ROSSI, *Roma sotteramea*, t. I, p. 212 ; t. III, p. 469-471, 488-495 ; *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 130 ; 1880, p. 111).

A toutes les époques, au temps des catacombes comme au temps des basiliques, on s'efforça d'honorer les tombeaux des martyrs par les fleurs, les parfums et les lumières ; même dans les profondeurs des cimetières souterrains on entretenait devant eux, sur des corniches ou des tronçons de colonnes dont plusieurs sont encore en place, des lampes ou des veilleuses comme celles qui brûlent dans nos églises devant le tabernacle (*Roma sotterranea*, t. III, p. 505-507) ; et l'on voit encore au sixième siècle les pèlerins recueillant dans des fioles, soigneusement cataloguées, des gouttes de l'huile qui avait brûlé ainsi en l'honneur des martyrs (*Roma sotterranea*, t. I, p. 175-182).

d) *Les sentiments des païens.* — Au temps des persécutions romaines, les païens voyaient avec inquiétude ce culte rendu aux martyrs. Les refus de sépulture que nous avons rappelés eurent deux causes. L'une était un préjugé grossier : on s'imaginait anéantir jusque dans l'autre vie les suppliciés dont le corps n'avait pas été régulièrement inhumé. « Tout espoir de renaissance sera ainsi enlevé à des hommes qui s'en encouragent et qui introduisent dans l'Empire une religion étrangère, méprisant les tortures et courant joyeusement à la mort. » (Lettre des Eglises de Lyon et de Vienne, dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, I, 97 ; cf. Edmond LE BLANT, *Les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs des corps*, dans *Les persécuteurs et les martyrs*, Paris, 1893, p. 235-250). A ce cruel paradoxe, saint IGNACE, écrivant aux chrétiens de Rome avant d'être « moulu par la dent des bêtes, » avait d'avance répondu : « C'est quand j'aurai disparu tout entier que je serai vraiment le disciple du Christ. » (*Ad. Rom.*, IV). Mais un autre motif, où il entrait de la politique, dictait aussi le refus de sépulture. On craignait que, de leurs martyrs, les chrétiens ne fissent de nouveaux dieux ; tel est l'argument employé auprès du proconsul d'Asie pour le décider à refuser aux fidèles le corps de Polycarpe : « Il ne faut pas qu'ils abandonnent le Crucifié pour adorer celui-ci. » (*Mart. Polycarpi*, XVII). De même quand, au début de la dernière persécution, les empereurs, qui avaient d'abord permis d'inhumer les palatins chrétiens, les firent déterrer et jeter à la mer : « S'ils restaient dans leurs tombes, disent-ils, on se mettrait à les adorer comme des dieux. » (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VIII, VI, 7). Cette crainte hanta l'esprit de plusieurs persécuteurs, et même du dernier, Julien, qui cependant connaissait assez les chrétiens pour savoir combien elle était vaine.

Le spiritualisme chrétien avait depuis longtemps fait la réponse, — réponse qui vaut, aujourd'hui encore, et contre les anciennes accusations des hérétiques dénonçant dans la vénération des saints un acte d'idolâtrie, et contre le moderne paradoxe des « saints successeurs des dieux ». Nos adversaires,

écrivent, en 155, les Smyrniotes, « ne savent pas qu'il nous serait impossible de jamais oublier le Christ qui a souffert pour le salut du monde, qui a souffert, quoique innocent, pour les pécheurs, et d'adorer un autre que lui. » (*Martyrium Polycarpi*, XVII)

e) *La légitimité du culte des martyrs.* — Tels sont l'origine et le vrai caractère, telles sont les premières manifestations du culte des martyrs. « Rien d'obscur ou de suspect au point de départ, quand le culte du saint s'établit normalement, » écrit le P. Delehaye en répondant à de récents critiques (Lucius, Usener, Maas, Rendel-Harris, Radermacher, Minocchi, Saintyves) qui, fermant les yeux à la réalité historique pour demander des théories à l'imagination ou à une érudition mal digérée, ont prétendu que le culte rendu, sinon à tous nos martyrs, du moins à beaucoup d'entre eux, est une survivance des cultes païens, et que, sous des noms altérés, ce sont souvent d'anciens dieux ou d'anciens héros qu'il faut reconnaître dans les saints vénérés sur nos autels (voir, pour la réfutation de ces théories, Delehaye, *Les Origines du culte des martyrs*, ch. IX; *Les légendes hagiographiques*, ch. VI; Vacandard, *Les origines du culte des saints*, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, 3e série, Paris, 1912).

Ce n'est pas dans le vague insaisissable des fables mythologiques, ou même dans les brumes de la légende, que nous apparaît le culte des martyrs : il naît et se développe en plein soleil, il sort des faits eux-mêmes, et il a ses racines dans le sol de l'histoire. Là même où, effacés par le temps, les textes sont devenus muets et moins sûrs, l'existence d'innombrables martyrs reste attestée par leurs noms, très souvent par leurs tombeaux, ou par les inscriptions qui les ont décorés, et dont tous les jours encore des débris sortent de terre.

Le culte d'un martyr ne s'établissait pas à la légère. On a vu le soin avec lequel l'évêque et son clergé tenaient à jour la liste de ceux qui mouraient pour la foi. Cela ne pouvait se faire sans une enquête préalable : et pour plusieurs martyrs de l'Afrique au temps de Dèce, il semble qu'on retrouve les éléments de cette enquête dans les lettres de saint Cyprien. Probablement, dans la période qui précéda le troisième siècle, les catalogues des martyrs avaient-ils été en certains pays moins régulièrement rédigés; ainsi s'expliquerait comment les noms de plusieurs martyrs de ce temps, dont l'existence historique est attestée par les documents les plus sûrs, manquent, comme on l'a vu plus haut, dans les anciens calendriers. Mais, au moins depuis l'ère des persécutions générales, le titre de martyr ne fut-il donné qu'après examen, par l'exercice régulier de l'autorité ecclésiastique. A mesure que les hérésies se développèrent, cette vigilance devint plus nécessaire : nous avons dit avec quelle rigueur l'Eglise séparait d'elle les martyrs hérétiques : on comprend l'attention qu'elle dut mettre à distinguer de ceux-ci les martyrs orthodoxes, auxquels seuls elle reconnaissait un droit au culte des fidèles. L'Eglise ne donnait même pas à tous les orthodoxes immolés en haine du Christ le titre de martyr; elle le refusait à ceux qui, par quelque acte inconsidéré, avaient provoqué la colère des persécuteurs (concile d'Illiberis, canon 60; saint Augustin, *Breviculus coll. cum Donat.*, III, XIII, 25). On connaît l'histoire d'une matrone de Carthage blâmée pour avoir baisé, avant de communier, une relique d'un prétendu martyr non régulièrement reconnu, « *nescio cujus hominis mortui, etsi martyris, sed necdum vindicati.* » (Saint Optat, *De schism. donat.*, I, XVI)

En quoi consistait cette reconnaissance ou, comme le texte d'Optat autorise à l'appeler, cette *vindicatio*? Il est impossible de le savoir, et l'on peut supposer qu'il n'y avait pas de règle universelle. Mais nous croyons que, toutes les fois que se rencontre, dans une épitaphe provenant d'un cimetière ou d'une basilique appartenant à l'Eglise orthodoxe, le mot *martyr*, on doit penser qu'il n'a pas été gravé avant l'admission du défunt dans le calendrier local et la reconnaissance d'un *verum martyrium vera pietate probatum*, selon l'expression employée par saint Augustin dans l'épitaphe qu'il composa pour le diacre martyr Nabor (de Rossi, *Inscr. christ. urbis Romae*, t. II, p. 461; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 107-108).

f) *Les inscriptions.* — Le mot *martyr* suffisait à la gloire des chrétiens morts pour le Christ; aussi leurs épitaphes primitives sont-elles très simples : CORNELIVS MARTYR EPISCOPVS. — DEP. III IDVS SEPT. YACINTHVS MARTYR. Quelquefois est ajoutée l'épithète *beatus*; BEATI MARTYRES FELIX ET FORTVNATVS (à Vicence). L'inscription du mot *martyr* n'a pas toujours lieu en même temps que le nom : ainsi, sur les épitaphes des papes Fabien et Pontien, l'abréviation MP a été plus tard ajoutée aux noms FABIANOC et ΠΟΝΤΙΑΝΟC, et par une autre main (*Roma sotterranea*, t. II, pl. III, n° 3; *Nuovo Bull. di archeologia cristiana*, 1909, pl. I, n° 1). Je ne puis énumérer ici les nombreux marbres contemporains des persécutions, sur lesquels se lit le mot *martyr* (voir Delehaye, art. *Sanctus*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, 1909, p. 175-177). Mais je ferai remarquer que jamais ne s'y voient les formules *in pace* ou *pax tecum*, si fréquentes dans les autres inscriptions chrétiennes : le titre de *martyr* se suffit à lui-même, sans qu'il soit utile ni même convenable d'affirmer que le chrétien auquel il a été décerné est mort dans la paix de l'Eglise, ou de demander à Dieu de lui accorder la paix (Marucchi, dans *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 1906, p. 295)

Aux épitaphes de martyrs écrites au temps même de leur *depositio*, il faut ajouter les inscriptions commémoratives gravées après la paix de l'Eglise, quelquefois très courtes, comme celle que le pape Damase mit sur la tombe du martyr Janvier : BEATISSIMO MARTYRI IANVARIO DAMASVS EPISCOP(*us*) FECIT (*Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 17), quelquefois plus longues, comme les éloges en vers que le même pape ou d'autres versificateurs composèrent pour honorer la sépulture ou même raconter la mort de plusieurs témoins du Christ. — Ajoutons que la longueur d'une épitaphe de martyr, surtout en vers, est généralement l'indice qu'elle a été composée à l'âge de la paix : cependant cette règle n'est pas sans exception, car la paléographie de l'éloge en vers de la martyre Zosime, découvert à Porto, offre les caractères du troisième siècle (*Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 47).

g) *Les reliques.* — Une des manifestations les plus éclatantes du culte des martyrs fut la dévotion à leurs reliques.

Elle commence dès le temps des persécutions, et ses premiers exemples sont contemporains du martyre lui-même : sang des martyrs recueilli sur des linges ou dans des éponges (*Acta S. Cypriani*, V; Passion de S. Polyeucte, publiée par Aubé, *Polyeucte dans l'histoire*, Paris, 1882, p. 103; Prudence, *Peri Stephanôn*, V, 333-334; XI, 141-144), déposé avec honneur dans le tombeau ou sous l'autel (DEPOSITIO CRVORIS, inscription de Milève, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 59-61), lambeau de foie arraché par la tenaille du bourreau au corps d'une martyre, et pieusement vénéré par les chrétiens (*Peri Stephanôn*, IV, 137-140), chemise trempée de la dernière sueur

de saint Cyprien (PONTIUS, *Vita et Passio S. Cypriani*, XVI), lit sur lequel fut étendu le martyr Vincent (*Peri Steph.*. V, 557-558), conservés avec respect.

Cette dévotion va se développant quand, après le triomphe du christianisme, le monde romain se couvre d'églises. Celles qui ne contiennent pas la sépulture d'un martyr local désirent posséder quelque reste d'un martyr étranger. En Occident, ce désir est satisfait avec une grande discrétion. La discipline romaine, *consuetudo romana*, conforme au sentiment des chrétiens occidentaux (cf. *Acta S. Fructuosi, Augurii, Eulogii*, VI), n'admet pas encore que le corps d'un martyr soit divisé (HORMISDAS, *Ep.* LXXVII, dans THIELE, *Ep. pont. rom.*, p. 873-875; GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.*, IV, XXX). Les reliques envoyées au loin sont, le plus souvent, des reliques commémoratives, linges ayant touché au tombeau (*sanctuaria, brandea, palliola*), huile des lampes qui ont brûlé devant lui (*Roma sotterranea*, t. I, p. 175-183), et même, semble-t-il, de la limaille des chaînes de saint Pierre (G. RABEAU, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne*, Paris, 1906, p. 47-48). La piété indiscrète des Orientaux, la demande même des empereurs n'obtiennent pas autre chose de la fermeté des papes. Une page de GRÉGOIRE DE TOURS, à propos d'un lambeau du voile qui couvrait la tombe de saint Julien de Brioude, montre qu'au VIe siècle il en était de même en Gaule (*De vita S. Juliani*, XXXIV).

C'est en un sens analogue qu'il faut entendre beaucoup des reliques nommées dans les textes et dans les inscriptions, particulièrement en Afrique, quand il ne s'agit pas de martyrs locaux. La coutume orientale, *mos Graecorum* (HORMISDAS, *Ep.* LXXVII), n'hésite pas à toucher aux corps des saints, soit pour les transporter d'une ville dans une autre (le désir d'enrichir Constantinople, pauvre en martyrs locaux et jalouse d'égaler sa rivale Rome, fut peut-être l'origine ou au moins l'une des causes de ces translations), soit même pour en partager les débris entre plusieurs sanctuaires, bien que d'avance certains martyrs, comme il résulte du célèbre testament des quarante soldats immolés à Sébaste, se soient élevés contre cette dernière pratique. Il y eut bien aussi à Rome ou en d'autres villes d'Occident quelques translations de corps de martyrs ou confesseurs rapportés d'exil, conformément aux lois civiles elles-mêmes (*Liber Pontificalis*, Pontianus, éd. Duchesne, t. I, p 145; DE ROSSI, *Roma sotterranea*, t. II, p. 73-80; saint BASILE, *Ep.* CXCVII), ou corps de martyrs étrangers apportés par leurs compatriotes fuyant une guerre ou une invasion (PRUDENCE, *Peri Steph.*, VII; DE ROSSI, *Roma sotterranea*, t. II, p. 120-121). Cela ne contrevenait pas à la discipline qui resta longtemps encore observée en Occident. Elle commença à s'altérer à la fin du IVe siècle, à Milan, où saint Ambroise transporta dans les églises de la ville quelques corps de saints, mais elle dura à Rome jusqu'à ce que la ruine et l'insécurité des cimetières suburbains, après les invasions lombardes, eurent obligé les papes du VIIIe et du IXe siècles à en retirer de très nombreux martyrs pour les répartir entre diverses églises romaines (DE ROSSI, *Roma sotterranea*, t. I, p. 219-221). Les pèlerins qui visitèrent les catacombes au cours du VIIe siècle, et dont les itinéraires nous ont été conservés (*ibid.*, p. 175-183), avaient encore trouvé intactes les tombes des martyrs.

Les Pères de l'Eglise font allusion à beaucoup de miracles — guérisons de possédés et de malades — attribués aux reliques des martyrs. Comme ces récits sont dus à des écrivains tels que saint HILAIRE (*Contra Constantium imperatorem*, VIII), saint AMBROISE (*Ep.* XXVI), saint JÉRÔME (*Ep.* CVIII), saint BASILE (*Hom.* XXIII *in S. Mamantem*), saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Laudatio in SS. XL martyres*), saint AUGUSTIN (*Confess.*, IX, VII; *De civitate Dei*, XXII, VIII), on ne peut raisonnablement les écarter *a priori* par une fin de non recevoir. Saint Augustin fit même de grands efforts pour donner à la constatation des faits de ce genre venus à sa connaissance toute la précision possible, en recueillant directement les témoignages et en les constatant dans des procès verbaux, *libelli*, qui étaient lus devant le peuple assemblé dans l'église (sur ces *libelli*, voir DELEHAYE, *Les Origines du culte des martyrs*, p. 149-155). Sans doute, ces procès verbaux destinés au public ne pouvaient offrir les garanties scientifiques que nous rencontrons, par exemple, dans les enquêtes médicales relatives aux guérisons de Lourdes. Leur collection, si elle avait été conservée, serait néanmoins d'un prix inestimable. Malheureusement elle n'existe plus. Ce qui reste, c'est la preuve de la grande foi les fidèles dans la puissance des martyrs. Cette foi se manifeste par les prières dont ceux-ci étaient l'objet, et par le désir souvent exprimé d'être enseveli près de leurs tombeaux.

h) La foi dans l'intercession des martyrs. — Les fidèles avaient coutume d'invoquer le secours de leurs frères morts dans la paix du Seigneur : on trouve dans les cimetières antiques, et particulièrement dans les catacombes romaines, de nombreuses inscriptions où cette coutume se marque de la manière la plus touchante. Mais elle ne dérivait pas seulement de l'instinct populaire : les plus grands écrivains des premiers siècles, saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, saint AMBROISE, saint JÉRÔME, montrent la même confiance. A plus forte raison, l'avait-on dans l'intercession des martyrs, que l'on considérait comme tout-puissants auprès de Dieu (ORIGÈNE, *Exhort. ad mart.*, XXXVII; *Contra Celsum*, VIII, LXIV).

Même avant la mort de ceux-ci, les fidèles se recommandaient à leurs prières. *Memento nostri, memor esto mei*, leur disaient-ils (*Passio SS. Montani, Lucii*, XIII; *Acta S. Julii*, II; *Acta SS. Fructuosi, Eulogii, Augurii*, I, VII; EUSÈBE, *De mart. Pal.*, VIII, 1), et les martyrs leur promettaient de prier pour eux (EUSÈBE, *Hist. eccl* , VI, V, 3). Soit dans les épitaphes de leurs propres défunts, soit dans les *graffiti* qu'ils gravaient sur les parois des murailles des catacombes devant les tombeaux des martyrs, les fidèles continuèrent à demander pour eux-mêmes et pour leurs proches vivants ou morts les prières des témoins du Christ. Tantôt ils les invoquent en bloc : *Martyres sancti in mente havete Maria.* Tantôt ils s'adressent à tel ou tel martyr : *Sancte Laurenti, suscepta (m) abeto anim (am)... Sancte Suste in mente habeas in horationes Aureliu Repentinu... Refrigeri Januarius, Agatopus, Felicissimus martyres... Refrigeri tibi domnus Ipolitus... Sancti Petr(e), Marcelline, suscipite nostrum alumnum*, etc.

L'orthographe et la syntaxe de beaucoup de ces inscriptions indiquent leur origine populaire, et font supposer qu'elles furent souvent l'œuvre d'illettrés. Mais la foi qu'elles montrent est celle même que recommandent dans leurs écrits les plus illustres des Pères de l'Eglise, et dont eux-mêmes donnent l'exemple en même temps que le précepte : saint BASILE, *Homilia* XXIII *in sanctum Mamantem*, 1; saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio in S. Cyprianum*, XIX; *Epitaph. in Caesarium*, XX; saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *Oratio de S. Theodoro*; saint AMBROISE, *De viduis*, IX, 55; saint JEAN CHRYSOSTOME, *Homilia in SS. Bernicem et Prodoscem*, VII; *In SS. Juventinum et Maximinum*, III, etc. Saint AUGUSTIN exprime cette pensée par le mot le plus simple et le plus fort : les martyrs, dit-il, sont nos avocats, *advocati* (*Sermo* CCLXXXV, 5);

expression qui se retrouve sur un marbre du quatrième siècle : SANCTI MARTYRES APVT DEVM ET ☧ ERVNT ADVOCATI (*Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 34).

i) Le désir d'être enterré près des martyrs. — L'épigraphie témoigne aussi du désir qu'avaient beaucoup de fidèles de reposer après leur mort auprès des tombeaux des martyrs; quand on pouvait le réaliser (une inscription romaine de 382 nous dit que cela était assez rare, *quod multi cupiunt et rari accipiunt*), l'épitaphe indiquait le nom du martyr dans le voisinage duquel le défunt avait été inhumé : *Ad sanctam Felicitatem, Ad sanctum Cornelium, Ad Ipolytum, ad domnum Gaium, Ante domnam Emeritam, Ad domnum Laurentium, Ad Crescentionem, In crypta nova retro sanctos*, etc. On gravait de même avec soin, sur l'épitaphe de chrétiens des Gaules, les mentions : *Positus ad sanctos, Sanctis sociata, Ad sanctum martyrem*, etc. Des mentions analogues se rencontrent en diverses régions d'Italie, en Germanie, en Afrique. Ce désir de reposer près des saints se retrouve aussi bien chez de grands esprits comme saint Ambroise (*De excessu fratris Satyri*, et épitaphe de ce dernier, dans *Inscr. christ. urbis Romae*, t. II, n° 5, p. 162), saint Paulin de Nole (*Poem.*, xxv, 605 et suiv.), saint Grégoire de Nazianze (*Carm.*, II, xx, 76), saint Grégoire de Nysse (*Oratio* III *in SS.* XL *martyres*), saint Maxime de Turin (*Homil.* LXXI), que chez de simples fidèles.

Il n'était pas toujours sans inconvénient, car, dans leur ardeur à déposer leurs défunts aussi près que possible d'un saint tombeau, des chrétiens creusèrent quelquefois des sépultures dans des murailles décorées de fresques; voir, par exemple, dans le *cubiculum* du martyr Janvier, au cimetière de Prétentat, l'image du Bon Pasteur coupée en deux par un *loculus* (*Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 3). Aussi chercha-t-on de bonne heure à modérer un zèle indiscret. Le pape Damase, à la fin de l'inscription en vers composée par lui en l'honneur des pontifes et des martyrs reposant dans la crypte papale, au cimetière de Calliste, écrit : « Moi aussi, j'aurais désiré être enterré là, mais j'ai craint de troubler les cendres des saints », HIC FATEOR DAMASVS VOLVI MEA CONDERE MEMBRA SED CINERES TIMVI SANCTOS VEXARE PIORVM (de Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 23 et pl. I, Ia, II).

L'empressement des chrétiens à chercher une sépulture auprès des saints fut-il toujours exempt de superstition? On n'oserait l'affirmer : mais les gens de bon sens le ramenaient aisément à la raison. Ils disaient avec saint Augustin : « Le seul avantage que je crois voir à être enterré près des martyrs, c'est que les fidèles, en recommandant le défunt à leur patronage, le font avec plus de ferveur (*De cura pro mortuis gerenda*, VI, VII, XXII) », et ajoutaient, avec une inscription d'une basilique romaine : « Ce n'est point par le voisinage du corps, c'est par l'âme qu'il faut nous approcher des saints », CORPORE NON OPVS EST, ANIMA TENDAMVS AD ILLOS (*Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 33). On voit comment même les excès de la dévotion, inévitables en ces temps de foi vive, se laissaient corriger par le spiritualisme chrétien.

Voir sur ce sujet *Bull. di arch. crist.*, 1875, pl. I et II et p. 17-18, 32-39; Allard, *Dix leçons sur le martyre*, 5e éd., p. 356-358; les textes recueillis par Dom Leclercq, art. *ad Sanctos*, dans le *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I. p. 488-509; par le R. P. Delehaye, art. *Sanctus*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXVIII, 1909, et dans *Les Origines du culte des martyrs*, p. 158-164.

8. Bibliographie. — On ne peut donner ici une bibliographie complète des persécutions romaines. Beaucoup de livres relatifs aux martyrs de cette période ont déjà été cités dans les précédents chapitres. Nous indiquerons seulement, après les histoires de l'Eglise, anciennes et modernes (Fleury, Rohrbacher, Möhler, Hergenröther, L. Duchesne, L. Marion, F. Mourret, etc.), les principaux ouvrages traitant de l'histoire générale des persécutions, de l'histoire particulière des diverses persécutions, et des questions de droit public ou criminel qui s'y rapportent :

a) Ouvrages sur l'histoire générale des persécutions : Baronius, *Annales ecclesiastici*, Rome, 1598 et suiv.; Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693 et suiv.; Aubé, *Histoire des persécutions de l'Eglise*, Paris, 1865-1875; Allard, *Histoire des persécutions*, t. I, 4e éd., Paris, 1911; t. II-V, 3e éd., Paris, 1905-1908; *Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose*, 7e éd., Paris, 1907; *Dix leçons sur le martyre*, 5e éd., Paris, 1913; Görres, *Christenverfolgungen*, dans Kraus, *Real-Encykl. der christl. Alterthümer*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1882; Doulcet, *Essai sur les rapports de l'Eglise chrétienne avec l'Etat romain*, Paris, 1883; Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, Leipzig, 1890; Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, Paris, 1893; Hardy, *Christianity and the Roman governement*, Londres, 1894; Semeria, *Il primo sangue cristiano*, Rome, 1901; Linsenmayer, *Die Bekampfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian*, Munich, 1905; Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2e éd., Leipzig, 1906; Manaresi, *L'Impero romano e il Cristianesimo*, Turin, 1914.

b) Ouvrages sur l'histoire des diverses persécutions : Ramsay, *The Church and the Roman Empire before 170*, Londres, 1894; Wieseler, *Die Christenverfolgungen der Caesarenbis zum dritten Jahrhundert*, Gutterbach, 1878; Arnold, *Die neronische Christenverfolgung*, Leipzig, 1888; *Studien zur Geschichte der plinianischen Christenverfolgung*, Königsberg, 1889 : L. Profumo, *Li fonti ed i tempi dell' incendio neroniano*, Rome, 1905; Gregg, *The Decian persecution*, Londres, 1897; Healy, *The Valerian persecution*, Boston, 1905; Mason, *The persecution of Diocletian*, Cambridge, 1876.

On trouvera des études sur les diverses persécutions romaines dans d'autres ouvrages qui y sont moins directement consacrés : Lenain de Tillemont, *Histoire des Empereurs*, Paris, 1690 et suiv.; F. de Champagny, *Les Césars*, 5e éd., Paris, 1876; *Les Antonins*, Paris, 1863; *Les Césars du troisième siècle*, Paris, 1870; Renan, *Les origines du christianisme*, Paris, 1863-1882, particulièrement dans les volumes intitulés *l'Antéchrist* et *Marc Aurèle*; Gsell, *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, Paris, 1905; de la Berge, *Essai sur le règne de Trajan*, Paris, 1897; Bayet, *Antonin le Pieux et son temps*, Paris, 1888; Noël des Vergers, *Essai sur Marc Aurèle*, Paris, 1866; A. de Celeuneer, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, Bruxelles, 1880; Homo, *Essai sur le règne d'Aurélien*, Paris, 1904; Allard, *Julien l'Apostat*, 3e éd., Paris, 1906-1910.

c) Ouvrages sur les questions juridiques de l'histoire des persécutions : J. Rambaud, *Le droit criminel romain dans les Actes des martyrs*, 2e éd., Lyon, 1895; Mommsen, *Der Religionsfrevel nach römischen Recht* (*Historische Zeitschrift*, 1890);

Christianity in the Roman Empire (*The Expositor*, 1890); *Römischen Strafrecht*, Leipzig, 1899 (trad. française, Paris, 1907); Guérin, *Etude sur le fondement juridique des persécutions dirigées contre les chrétiens pendant les deux premiers siècles* (*Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, 1895); Callewaert, *Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police?* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1901-1902); *Le délit de christianisme dans les deux premiers siècles* (*Revue des Questions historiques*, 1903); *Le rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus* (*Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1903); *Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse-majesté* (*Revue des Questions historiques*, 1904); *Questions de droit concernant le procès d'Apollonius* (*Revue des Questions historiques*, 1905); *Les persécutions contre les chrétiens dans la politique religieuse de l'Etat romain* (*Revue des Questions historiques*, 1907); *La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1911, article contenant une bibliographie complète du sujet); Kneller, *Hat der röm. Staat das Christentum verfolgt?* (*Stimmen aus Maria-Laach*, 1898); *Theodor Mommsen und die Christenverfolgungen* (*Stimmen aus Maria-Laach*, 1898); *Die Martyres und das röm. Recht* (*Stimmen aus Maria-Laach*, 1898); Conrat, *Die Christenverfolgungen in röm. Reiche von Standpunkte der Juristen*, Leipzig, 1897; Cezard, *Histoire juridique des persécutions contre les chrétiens de Néron à Septime Sévère*, Paris, 1911.

III. — Le martyre au temps des persécutions antiques. Empire des Perses

1. *Les causes des persécutions*. 2. *Le nombre des martyrs*. 3. *Les documents*. 4. *Les souffrances des martyrs*. 5. *Le témoignage des martyrs*. 6. *La discipline du martyre*.

1. **Les causes des persécutions**. — Les chrétiens de Perse furent persécutés à quatre reprises : pendant trente-neuf ans, de 340 à 399, par Sapor II ; en 420, par Iazdgerd Ier ; de 421 à 422, par Bahran V ; de 446 à 450, par Iazdgerd II.

a) Les causes de la première persécution paraissent avoir été d'abord politiques. Les rois de Perse laissèrent en paix les chrétiens de leurs Etats, tant que les coreligionnaires de ceux-ci furent maltraités dans l'Empire romain : ils commencèrent à se défier d'eux quand les empereurs eurent embrassé le christianisme. Les chrétiens furent alors soupçonnés de sentiments favorables aux Romains, pendant une grande partie du quatrième siècle en guerre avec les Perses. On les accusa même de s'être mis en rapports avec ceux-là, et de trahir en leur faveur la cause nationale.

Cette accusation se rencontre dans plusieurs Actes de martyrs persans (Sozomène, *Hist. eccl.*, II, ix ; *Actes de saint Siméon ; Actes des quarante martyrs*). Ce qui montre son peu de fondement, ce sont moins encore les protestations de loyalisme faites à plusieurs reprises par les martyrs, que le choix proposé toujours à ceux-ci quand ils étaient poursuivis pour cause de christianisme : abjurer ou mourir. Si l'on avait eu à leur reprocher des actes de trahison, on les aurait punis comme coupables d'un crime de droit commun, et on ne leur aurait pas offert les moyens d'échapper au supplice en reniant leur foi. Le soupçon de sentiments favorables à la politique de Rome fut apparemment pour quelque chose dans les premières mesures prises contre eux, mais il s'effaça ensuite devant la haine de la religion chrétienne, qui est le fond vrai de toutes les persécutions.

b) La paix religieuse rétablie après la mort de Sapor dura, avec de courtes intermittences, pendant près de quarante cinq ans : cette période vit l'Eglise de Perse réparer ses ruines et faire de grands progrès non seulement dans le peuple, mais même dans l'aristocratie. La jalousie excitée par ces progrès non seulement chez les Mages, qui voyaient leur influence diminuer, mais encore dans l'esprit des princes, fut la principale cause des deux persécutions beaucoup plus courtes suscitées dans le premier quart du cinquième siècle.

On ignore les motifs de celle qui éclata, en 445, sous le second Iazdgerd, et qui paraît avoir été très violente. Le fanatisme religieux y eut certainement la principale part, car le roi se montra en même temps défavorable aux Juifs, qui ne pouvaient cependant être soupçonnés de connivence avec les Romains, et leur interdit de célébrer le sabbat.

Voir Tillemont, *Mémoires*, t. VII, Paris, 1700, p. 76-101, 236-242 ; t. XII, 1707, p. 356-361 ; Assemani, *Acta SS. martyrum Orient. et Occident.*, t. I, Rome, 1748, p. lix-lxxvi ; Uhlmann, *Die Christenverfolgungen in Persien under der Herrschafft der Sassaniden*, dans *Zeitschrift f. die hist. Theologie*, 1861, p. 2-162 ; Hofmann, *Auszüge aus syrischen Akten Persischer martyrer*, Leipzig, 1880, p. 9-34 ; Kraus, *Real-Encyklopädie der Christlichen Alterthümer*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 255-258 ; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 121-147 ; J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie Sassanide*, Paris, 1904, p. 43-82, 104-118, 126-128.

2. **Le nombre des martyrs**. — Il est impossible de calculer le nombre des martyrs qui périrent pendant le demi-siècle environ que durèrent les persécutions dans l'Empire des Perses. Ce nombre dut être très considérable, car les Actes et les historiens indiquent, en plus des condamnations individuelles, l'immolation de plusieurs groupes de martyrs : deux cent cinquante (Sozomène, *Hist. eccl.*, II, xiii), cent vingt, quarante, etc., et il y eut sous Sapor, dans une partie de la Susiane, un massacre de chrétiens, sans jugement, dont on ne peut compter les victimes, et qui dura dix jours (*ibid.*, xi). Un manuscrit de 412 donne la liste des évêques, des prêtres et des diacres martyrisés sous Sapor : elle renferme 117 noms (reproduite par de Rossi-Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, p. lxiii). Après la prise de Beit-Zabdé, ville de la frontière romaine, en 362, Sapor en transporta, selon la coutume persane, tous les habitants, au nombre de neuf mille. Le document connu sous le nom de *Confession des captifs* raconte qu'un groupe de trois cents chrétiens, désigné pour habiter la province de Dara, fut sommé de se convertir au mazdéisme : vingt-cinq seulement cédèrent, les autres furent massacrés pour la foi. L'historien grec Sozomène, qui écrivait moins d'un demi-siècle après la persécution de Sapor, et qui en connut les documents puisqu'il les résume ou les cite, affirme que le nombre des martyrs sous le règne de ce prince dont les noms ont pu être notés s'élève à 16.000, ajoutant qu'une multitude de noms ne purent être recueillis, malgré les recherches faites par les écrivains chrétiens de la Perse, de la Syrie et du pays d'Edesse (*Hist. eccl.*, II, xiv).

3. **Les documents**. — Sozomène nous apprend que « les Perses, les Syriens et les habitants d'Edesse ont pris beaucoup de peine pour recueillir les noms et l'histoire des martyrs » (*ibid.*). Lui-même résume

d'après le texte syriaque, les Actes ou Passions de plusieurs d'entre eux : de saint Siméon (*Hist. eccl.*, II, IX-X), de saint Ponsaï et de sa fille Marthe (II, XI), des chrétiens de Susiane massacrés en masse (*ibid.*), de sainte Tarbo ou Tarbula (*ibid.*, XIII), des saints Acepsimas, Joseph et Aeithalas (*ibid.*), des saints Dausas, Mariahb et deux cent cinquante ou deux cent soixante quinze martyrs (*ibid.*), des saints Milès, Euboré et Senoei (*ibid.*, XIV). Beaucoup d'autres Actes de martyrs persans existent aussi en syriaque. Cette littérature hagiographique se trouve dans les recueils d'Assemani (*Acta SS. martyrum orientalium et occidentalium*, Rome, tome I, 1748) et du P. Bedjan (*Acta martyrum et sanctorum*, t. II-IV, Leipzig, 1890-1895). Plusieurs pièces avaient déjà été publiées en latin par Ruinart (*Acta martyrum sincera et selecta*, 1689, p. 632-644). Le P. Delehaye a reproduit la traduction grecque d'un certain nombre au tome II de la *Patrologia orientalis* de Graffin et Nau. M. l'abbé Nau donne la liste des martyrs persans dans son article *Actes syriaques* du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, fasc. II, 1910, col. 408-415.

« Toutes ces Passions, dit-il, semblent avoir été rédigées à la fin du IVe siècle ou au commencement du Ve, d'après des documents authentiques, mais il ne s'en suit pas qu'elles aient toutes, dans tous les détails, la même valeur. » Elles ont donc un fond historique. Mais elles offrent, dans la forme, de grandes diversités. « Plusieurs de ces documents, comme s'ils constituaient à eux seuls un cycle fermé, sont précédés de prologues qui atteignent aux proportions d'un discours. Les hagiographes y expriment leur crainte d'aborder un sujet au-dessus de leur mérite. Ils regrettent de ne pas pouvoir mettre au service des martyrs un style plus affiné, une rhétorique plus ingénieuse. Quelques-uns des auteurs de ces dissertations s'excusent de leur jeunesse, et leurs procédés littéraires sont en effet dignes de débutants. D'autres, au contraire, sont des écrivains graves et de bonne tenue, bien que prolixes à l'infini comme tous les Syriens. Tel historien, comme celui de Simon Barsabba, ne rehausse pas de miracles la vie et la mort de son héros; tel autre, comme celui de Milès, conduit ses lecteurs de prodige en prodige. Tel écrit à Edesse, et tel en Perse, et l'on pourrait sans trop de peine distinguer deux recensions, l'une occidentale et l'autre orientale, de certains Actes. » (J. Labourt, p. 54)

Les documents des persécutions persanes se rapprochent beaucoup plus, dans la forme, de certaines pièces amplifiées de l'hagiographie romaine, où l'imagination du narrateur s'est donné plus ou moins libre carrière, que des pièces absolument sûres, reproduction exacte et sans amplification de ce qu'ont vu, entendu ou noté les contemporains, comme la Passion de saint Polycarpe, la lettre des Eglises de Lyon ou de Vienne, certaines Passions africaines, ou même copie textuelle de documents d'archives, comme les Actes des martyrs Scillitains, les Actes de saint Justin, les Actes de saint Cyprien. On sent, à la lecture de la plupart des Passions syriaques, que sur une trame ancienne le narrateur a souvent brodé. C'est la différence entre un conteur oriental et un annaliste latin ou grec. Mais ce qui importe, c'est que ces pièces sont, au fond, de l'histoire, que les faits y sont datés avec précision, que les noms des confesseurs et très souvent celui de leur persécuteur sont conservés avec soin, que les notations géographiques (très nombreuses, puisque les faits se passent dans les diverses provinces de l'Empire perse) sont excellentes, et qu'à travers l'emphase ou l'excessive abondance du langage on découvre et l'on reconstitue, avec une sécurité suffisante, la marche générale et beaucoup d'épisodes marquants des persécutions persanes. Leur demander davantage serait se tromper, comme on se tromperait en s'étonnant qu'une homélie de saint Ephrem ne ressemble pas à un sermon de saint Augustin.

4. **Les souffrances des martyrs.** — Ce n'est pas le lieu d'analyser en détail les diverses pièces hagiographiques qui nous ont conservé le souvenir des martyrs des persécutions persanes : on trouvera cette analyse dans les deux livres de M. J. Labourt, p. 63 et suiv., et de M. Rubens Duval, p. 129 et suiv. Mais il y a intérêt à rapprocher quelques traits de leur histoire de traits analogues que nous a présentés celle des martyrs romains. On verra ainsi que le drame du martyre est identique à toutes les époques et dans tous les pays, que les sentiments des persécuteurs ne varient pas, et que la constance de leurs victimes est partout la même.

De la part des persécuteurs, c'est le moyen toujours offert par le juge à l'accusé chrétien d'obtenir l'acquittement en renonçant à sa religion : aucune différence sur ce point entre le langage des princes ou des magistrats persans et les clauses d'un rescrit de Trajan ou de Marc Aurèle, d'un édit de Dèce ou de Dioclétien. Autre trait à noter : comme dans le monde romain, les Juifs se montrent souvent ici les plus haineux dénonciateurs des chrétiens (Actes de saint Siméon, Actes de sainte Tarbo). En Perse comme à Rome, la torture est employée contre les martyrs, non comme un moyen d'information, destiné à faire avouer un crime, mais comme un moyen d'intimidation, destiné à arracher par la souffrance le désaveu de leur foi (Actes de cent vingt martyrs; Actes de saint Barbascemin; Actes des saintes Tecla, Marie, etc.; Actes de saint Barhadbeschaba; Actes de quarante martyrs; Actes de saint Akebschema). Comme à Rome encore, les martyrs sont quelquefois tenus pendant un très long temps en prison, dans l'espoir de lasser leur patience : cinq mois (Actes de saint Schadhost), six mois (Actes de cent vingt martyrs), sept mois (Actes des saints Jacques et Azad), onze mois (Actes de saint Barbascemin), trois ans (Actes de saint Akebschema). La confiscation de tous leurs biens, l'exil (Actes de saint Péroz, Actes de saint Jacques le Notaire, Théodoret, *Hist. eccl.*, V, XXXVIII), sont les moindres des peines prononcées contre eux. Les supplices sont plus cruels encore que dans les persécutions romaines, et l'on y trouve un raffinement de barbarie tout oriental : doigts des pieds et des mains coupés, peau de la tête arrachée, soufre et poix fondue versés dans la bouche; gorge ouverte de manière à ce qu'on puisse arracher la langue par la blessure; martyrs écorchés vifs, sciés ou coupés en morceaux, enterrés vivants, etc. On avait inventé le supplice des *neuf morts* : le bourreau tranchait successivement les doigts des mains, puis les orteils, puis le carpe, puis les chevilles, ensuite les bras au-dessus du coude, les genoux, les oreilles, les narines, enfin la tête (Actes de saint Jacques l'Intercis). L'historien grec du Ve siècle, Théodoret, évêque de Cyr, décrit ainsi les tourments infligés aux chrétiens pendant la persécution de Bahran : « Il n'est pas facile de représenter les nouveaux genres de supplices que les Perses inventèrent pour tourmenter les chrétiens. Il y en eut dont ils écorchèrent les mains et d'autres dont ils écorchèrent le dos. Ils arrachèrent à quelques-uns la peau du visage depuis le front jusqu'au menton. On environnait d'autres de roseaux brisés en deux qu'on serrait étroitement avec des liens, et qu'on retirait ensuite avec force, ce qui leur

déchirait tout le corps et leur causait des douleurs extrêmes. On fit des fosses où, après avoir amassé quantité de rats et de souris, on enferma les chrétiens à qui on avait lié les pieds et les mains, afin qu'ils ne pussent chasser et éloigner d'eux ces bêtes, qui, pressées de la faim, dévoraient ces saints martyrs par un long et cruel supplice. » (*Hist. eccl.*, V, xxxviii) Quelquefois les Actes nous montrent le martyr seulement décapité ; mais alors, par un raffinement de barbarie inconnu des Romains, on forçait souvent des renégats, même des prêtres qui avaient apostasié, à être les exécuteurs de la sentences (Actes de saint Narsès; Actes de sainte Thecla ; Actes de saint Barhadbeschaba ; Actes de saint Badma, etc) ; un jour, c'est toute la population chrétienne d'une ville que l'on contraignit à lapider deux martyrs (Actes de saint Akebschema). La sépulture fut souvent refusée aux victimes : c'était même la coutume persane, qui abandonnait aux bêtes sauvages les cadavres des condamnés. Mais les Actes nous montrent aussi les chrétiens parvenant à recueillir, souvent à prix d'argent, les restes de leurs frères martyrisés, et leur donnant une sépulture honorable (Actes des saints Jonan, Berck Jesu; Actes de saint Jacques l'Intercis, etc.).

5. **Le témoignage des martyrs.** — Les martyrs persans rendent témoignage à leur foi dans les mêmes sentiments que nous avons vus chez leurs frères romains des trois premiers siècles. « Ils sourient à la mort comme la fleur au matin » (Actes de cent vingt martyrs ; ils marchent « joyeusement » au supplice (Actes de quarante martyrs), en s'exhortant les uns les autres et en chantant « des cantiques d'allégresse » (Actes de saint Schadost et de ses compagnons). Mais ils tiennent à ce que l'on sache que c'est pour leur religion, et non pour un autre motif, qu'ils ont été condamnés. Un vieil ennuque, Gouschtazad, chambellan de Sapor, lui demande, en souvenir de ses services, une grâce : « Faire annoncer par la voix du héraut que Gouschtazad est conduit au supplice, non pour avoir trahi les secrets du roi, non comme coupable de complot, mais parce qu'il est chrétien et qu'il a refusé de renier son Dieu », et cette grâce, il l'obtient (Actes de saint Siméon). Les martyrs de Kaschkar protestent de même contre l'accusation d'avoir trahi, et c'est bien, en effet, pour leur refus d'adorer le Soleil qu'on les met à mort (actes de quarante martyrs). Suspendu par les bourreaux, la tête en bas, le martyr Aitallaha crie durant ce supplice : « Je suis chrétien, je suis chrétien, sachez tous que je suis chrétien et que c'est pour cela que je souffre. » (Actes des saints Akebschema, Joseph et Aitallaha)

On se recommande avec confiance aux prières des martyrs. « J'ai beaucoup péché, dit à ceux d'Arbèle une chrétienne qui les a visités et assistés dans la prison, mais si vous voulez être mes intercesseurs auprès de Dieu, j'ai confiance qu'il me fera miséricorde. » Ils répondent : « Nous espérons de la clémence et de la bonté de notre Dieu qu'il exaucera nos prières pour vous et qu'il vous réservera une magnifique récompense en retour de tous vos bons soins. » (Actes de cent vingt martyrs)

Comme nous l'avons vu tant de fois dans le monde romain, ce témoignage des martyrs persans porta ses fruits. Les Actes du moine saint Bar-Sabas racontent que, pendant qu'on le suppliciait, avec onze moines qui étaient sous sa conduite, un Mage s'approcha de lui, se déclara soudainement chrétien, et fut décapité avec les autres : la femme, les enfants et les serviteurs du Mage se convertirent, et beaucoup de païens suivirent leur exemple. Les juges mêmes étaient frappés de la constance des martyrs. Voyant Aitallaha supporter intrépidement de cruelles tortures, le préfet de la ville d'Arbèle dit à ses assesseurs : « Comment se fait-il que ces empoisonneurs aiment la mort et les tourments comme si c'étaient des festins ? — C'est, lui répondirent-ils, que leurs dogmes leur promettent une autre vie, que ne peuvent voir les yeux d'ici bas. » (Actes des saints Akebschema, Joseph et Aitallaha) Ce préfet ne se convertit pas, et continua de faire des martyrs. Mais ailleurs, leur sang fut une semence de chrétiens. Pendant la persécution d'Iazdgerd II, en 446, le gouverneur de Nisibe, Tohm Iazdgerd, condamna, dans la ville de Karka, de nombreux chrétiens, parmi lesquels des prêtres et des religieuses, qui furent crucifiés, puis lapidés sur la croix. Une paysanne chrétienne lui ayant reproché sa cruauté fut décapitée avec ses deux fils. Puis, à la vue de tant de souffrances supportées avec héroïsme, les yeux du magistrat s'ouvrirent : il reconnut la divinité du Christ et la confessa. Le roi, furieux, le fit mettre à la torture, et, sur son refus d'abjurer, le fit crucifier. (Bedjan, t. II, p. 518 et suiv. ; J. Labourt, p. 127)

Les renégats ont été nombreux au cours de ces terribles persécutions, et nous avons vu jusqu'à quel point fut portée la lâcheté de quelques-uns. Mais d'autres se relevèrent à la vue des martyrs. L'eunuque Gouschtazad avait renié la foi ; voyant passer devant lui l'évêque Siméon, que l'on conduisait en prison, et qui avait refusé de lui rendre son salut, il rentra en lui-même, se revêtit d'habits de deuil, et, aux questions du roi Sapor, répondit qu'il était chrétien. « O Siméon, s'écrie le rédacteur des Actes, tu me rappelles Simon Pierre le pêcheur ! Car c'est toi qui fis subitement cette pêche miraculeuse. » D'autres renégats se convertirent pour des motifs différents. Jacques l'Intercis, Péroz, en 421, sous le roi Bahran, ont l'un et l'autre apostasié : repoussés par leurs femmes et par tous les membres de leur famille, qui étaient chrétiens, ils revinrent à la foi et rachetèrent leur défaillance par le martyre (voir à propos de ces saints, et d'une confusion possible, une note de J. Labourt, p. 117). Les Actes de Jacques le Notaire racontent le reniement de plusieurs chrétiens, et aussi le repentir de quelques autres qui, ayant paru faiblir dans les tourments, avaient été renvoyés libres, quoiqu'ils n'eussent adoré ni le Soleil, ni le Feu, et qui firent publiquement pénitence de cette demi apostasie. Aucun des documents des persécutions persanes ne contient d'allusion à la discipline observée par les autorités ecclésiastiques pour la réconciliation des renégats : il ne semble pas que la question des *lapsi* se soit posée en ce pays dans les mêmes termes que dans le monde romain.

6. **La discipline du martyre.** — Une autre question relative à la discipline du martyre paraît avoir été la même en Orient et en Occident. On sait qu'il était interdit aux chrétiens de provoquer les païens en insultant ou en détruisant les images ou les temples des dieux. La sagesse de cette règle est démontrée par un fait qui se passa vers 420, sous Iazdgerd Ier, jusque-là favorable aux chrétiens, et devenu dès lors persécuteur. A Hormizdardasir, ville du Huzistan, un prêtre du nom de Hasu détruisit un sanctuaire du Feu, contigu à l'église. Le prêtre et son évêque, Abda, furent traduits devant le roi. L'évêque protesta de son innocence ; le prêtre, au contraire, se déclara l'auteur de l'attentat, et s'emporta en paroles vives contre la religion persane. Comme la Passion syriaque s'arrête là, on ne sait ce qui advint de lui ; mais l'historien grec Théodoret fait connaître la conduite et le sort d'Abda. Le roi commanda

à celui-ci dereconstruire le pyrée. Abda refusa, et fut condamné à mort. L'Eglise grecque l'honore comme martyr. Théodoret, qui paraît considérer Abda comme responsable ou complice de l'acte de son prêtre, explique comment il a cependant droit à ce titre : « Pour moi, dit-il, j'avoue que la démolition du pyrée était tout à fait inopportune. Quand saint Paul vint à Athènes, il n'y renversa aucun des autels qu'il vit si révérés dans cette ville livrée aux superstitions de l'idolâtrie. Il se contenta d'y découvrir l'erreur et d'y prêcher la vérité. Mais je ne puis qu'admirer et louer la générosité d'Abda, qui aima mieux mourir que de relever le pyrée après l'avoir renversé, et je ne vois point de couronne qu'elle ne mérite. En effet, élever un temple en l'honneur du Feu est, ce me semble, la même chose que de l'adorer. » (*Hist. eccl.*, V, XXXVIII)

Un fait du même temps, rapporté par des Actes que M. Labourt considère comme « une des meilleures pièces hagiographiques de la littérature persane », est celui du clerc ou moine Narsaï. A la suite d'incidents de procédure, qui sont fort curieux, mais qu'il serait trop long de raconter ici, Narsaï trouva, dans un bourg, l'église convertie en pyrée. Il éteignit le feu, remit l'église dans son état primitif, et y célébra l'office divin, Arrêté, envoyé chargé de chaînes à Séleuice-Ctésiphon, Narsaï fut condamné à transformer de nouveau l'église en pyrée. Sur son refus, on le jeta en prison, où il resta neuf mois. Il comparut ensuite devant un autre magistrat, qui lui commanda de rallumer dans l'église le feu sacré. Il refusa encore, et fut mis à mort par un renégat obligé de remplir l'office de bourreau. Les chrétiens l'enterrèrent dans une chapelle où reposaient déjà des martyrs de la persécution de Sapor. Certes, Narsaï n'était coupable d'aucune provocation, et n'avait contrevenu à aucune discipline, puisque c'est, au contraire, l'église chrétienne qui avait été violée par les adorateurs du Feu.

IV. — Le martyre pendant les persécutions donastite et arienne

1. *Les martyrs faits par les donatistes*; 2. *Les martyrs faits par les ariens*. Dans l'Empire romain : Constance; Valens. Dans l'Afrique vandale : Genséric; Hunéric; le témoignage des martyrs.

1. **Les martyrs faits par les donatistes.** — On sait ce que fut le donatisme, schisme qui se préparait en Afrique avant même la fin de la persécution de Dioclétien, et qui éclata dans ce pays dès le jour où la paix parut rendue à l'Eglise. D'ambitieux et intransigeants sectaires contestent la validité des pouvoirs de plusieurs évêques, qu'ils accusent d'avoir été ordonnés par des traditeurs ou d'avoir été traditeurs eux-mêmes : on donnait ce nom à ceux qui, pendant la persécution, avaient livré aux païens les livres sacrés ou le mobilier liturgique des églises. Bientôt toute l'Afrique romaine est divisée par le schisme : un grand nombre d'églises sont aux mains d'évêques donatistes, qui finirent par égaler le nombre des évêques orthodoxes. Ils déclarent nul le baptême des catholiques, nulle leur eucharistie, nuls leurs sacrements, nulle leur succession épiscopale, et veulent contraindre chacun à se faire rebaptiser. Les catholiques sont assimilés par eux aux païens, et contre les uns et les autres ils se croient tout permis. La presque totalité du quatrième siècle et une partie du cinquième sont remplies par leurs violences. Julien l'Apostat les favorise : les autres empereurs essaient de défendre contre eux la paix publique, mais les lois les plus sévères demeurent impuissantes. Avec l'aide de leurs compromettants alliés, les circoncellions, hordes de paysans fanatisés devenus de véritables brigands, les chefs du mouvement donatiste ne reculent ni devant le meurtre, ni devant le pillage ou l'incendie pour combattre le catholicisme, supprimer ses évêques et ses prêtres, s'emparer de ses basiliques, substituer leur Eglise à l'Eglise. Ce soulèvement, à la fois révolutionnaire et schismatique, ce mouvement de séparatisme religieux, a été raconté par Tillemont (*Mémoires*, t. VI, 1699, art. XL, p. 1-193), Duchesne (*Le dossier du donatisme*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'Ecole française de Rome*, t. X, 1890, p. 589-650), Ferrère (*La situation religieuse de l'Afrique romaine*, 1897, p. 127-226), F. Martroye (*Une tentative de révolution sociale en Afrique, donatistes et circoncellions*, dans *Revue des Questions historiques*, octobre 1904, janvier 1905), F. Martroye (*Genséric, la conquête Vandale en Afrique et la destruction de l'Empire d'Occident*, 1907, p. 1-70), A. Audollent (art. *Afrique*, dans le *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, p. 773-793), P. Monceaux (*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV, *Le Donatisme*, 1912). Ce dernier historien, si modéré toujours et si impartial, a qualifié les donatistes de « diables déchaînés », et a jugé avec une grande sévérité « la folie fratricide du donatisme » (p. 193). Avec l'autorité de son grand langage, Bossuet n'avait pas parlé autrement. « On peut voir dans cet exemple, dit-il des donatistes, les funestes et secrets ressorts que remuent dans le cœur humain une fausse gloire, un faux esprit de réforme, une fausse religion, un entêtement de parti, et les aveugles passions qui l'accompagnent : et Dieu, en lâchant la bride aux fureurs des hommes, permet quelquefois de tels excès, pour faire sentir à ceux qui s'y abandonnent le triste état où ils sont, et ensemble faire éclater combien immense est la différence du courage forcené que la rage inspire, d'avec la constance véritable, toujours réglée, toujours douce, toujours paisible, et soumise aux ordres publics, telle qu'a été celle des martyrs. » (*Cinquième avertissement sur les lettres de M. Jurieu*)

Par là se marque clairement la différence entre les donatistes et les orthodoxes. Pratiquant, avec l'exagération qu'ils mettaient à toute chose, le culte des martyrs, ou plutôt du martyre, les donatistes honoraient comme tels ceux des leurs qui avaient succombé dans les rixes continuelles qu'ils engageaient contre les catholiques, obligés souvent de se défendre par la force, ou qui avaient été punis par les magistrats pour des crimes de droit commun (voir saint Optat, *De schism. donat.*, III, IV, et les Passions donatistes elles-mêmes, *Passio Donati*, *Passio Marculi*, *Passio Maximiliani et Isaaci* : sur le grand nombre des inscriptions en l'honneur des prétendus martyrs donatistes, voir P. Monceaux, p. 150, 461 et suiv.). Ils cherchaient même par le suicide à s'assimiler aux martyrs (saint Augustin, *Ep.* CCIV, 1-2 et 5). La mort ne venant pas à eux, ils allaient au devant de la mort. On vit des donatistes se précipiter du haut des rochers, ou se noyer, ou se brûler vifs, parfois en compagnie de leurs évêques, ou forcer les passants à les tuer, persuadés qu'ils iraient par là droit au ciel, comme s'ils avaient confessé la foi devant les bourreaux (saint Augustin, *Contra Gaudentium*, I, XXII, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXVI, XXXVII; *Ad catholicos Ep. contra donatistas*, XIX; *Ep.* CLXXXV; *De haeres.*, LXVII; *Contra Epist. Parmeniani*, III, VI, 29; *Contra litteras Petiliani*, I, XXIV, 26; II, XX, 46; *Contra Cresconium*, III, II, 54; saint Optat, *De schism. donat.*, III, IV). C'était une folie, trop souvent contagieuse. Personne moins que ces frénétiques ne

ressemblait à de vrais martyrs. Mais leur fureur fit aussi des martyrs véritables, en s'attaquant à des évêques, à des prêtres, à des fidèles, pour punir le refus d'adhérer au schisme, ou simplement en haine de l'Eglise catholique.

Les écrits contemporains, particulièrement ceux de saint Augustin, ont conservé le souvenir de ces attentats. Nombreux sont les catholiques auxquels les circoncellions coupèrent les bras et les mains, arrachèrent la langue, crevèrent les yeux, ou qu'ils ont aveuglés en étendant sur leurs yeux une couche de chaux mêlée de vinaigre. En 397, des clercs orthodoxes sont suppliciés de diverses manières. En 403, une troupe de donatistes assiège une maison où s'est réfugié Possidius, évêque de Calama, et y met le feu : l'évêque manque de mourir brûlé vif. En 404, Maximianus, évêque de Bagaï, voit son église envahie et dévastée par les sectaires, est presque assommé avec les planches de l'autel, puis est précipité du haut d'une tour : on l'abandonne dans un fossé, à demi-mort. La même année, Servus, évêque de Tubursicum Bure, échappe à une bande de gens armés, mais son père, un vieux prêtre, est tellement battu par eux qu'il en meurt. A Caesariana, un prêtre et un diacre sont torturés et pendus. En 408, deux évêques, Sévère et Macaire, sont mis à mort. En 411, dans la région d'Hippone, des circoncellions, conduits par des clercs donatistes, saisissent le prêtre Innocentius, lui coupent un doigt, lui arrachent un œil, et tuent le prêtre Restitutus. Voir sur ces attentats saint Optat, *De schism. donat.*, III, iv; saint Augustin, *Psalm. contra partem Donati*, 84, 137-142, 154-155; *Enarr. in Psalm.*, liv, 18-26; *Contra Ep. Parmeniani*, I, xi, 17-18; *Contra litteras Petiliani*, I, xxiv, 26; II, lxv, lxxxiv, lxxxviii, xcvi; *Contra Cresconium*, III, xlv, 49; *Ep.* xxiii, xxix, xxxv, lxxxviii, xcvii, cv, cxi, cxxxiii, cxliv; *Collat. Carthag.*, I. 188-189; *Brev. Collat.*, III, xi, 22; Possidius, *Vita Augustini*, xi, xiv.

Il ne m'appartient pas de rechercher dans quelle mesure ces victimes des fureurs donatistes méritent régulièrement le titre de confesseur ou de martyr : disons seulement que beaucoup des si nombreux noms de martyrs africains qui se lisent au Martyrologe hiéronymien appartiennent probablement à des catholiques immolés par les schismatiques des IVe et Ve siècles. Voici au moins un cas dans lequel le martyre semble avoir été juridiquement reconnu, et a pour garant l'autorité de saint Augustin.

Nabor, diacre donatiste de Numidie, probablement du diocèse d'Hippone, avait abjuré son erreur et s'était réconcilié avec l'Eglise catholique. Les sectaires jurèrent de se venger de lui. Il fut par eux surpris et tué. Saint Augustin composa cette épitaphe pour son tombeau :

Donatistarum crudeli caede peremptum,
Infossum hic corpus pia est cum laude Naboris.
Ante aliquot tempus cum donatista fuisset,
Conversus pacem pro qua moreretur amavit.
Optima purpureo vestitus sanguine causa,
Non errore perit, non se ipse furore peremit :
Verum martyrium vera est pietate probatum,
Suscipe litterulas primas, ibi nomen honoris.

(De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 461)

« Assassiné par la cruauté des donatistes, ici repose dans une gloire pieuse le corps de Nabor. Il avait été pendant quelque temps donatiste; mais il se convertit, et aima la paix de l'Eglise jusqu'à mourir pour elle. Couvert, pour la meilleure des causes, de la pourpre de son sang, il ne périt pas pour l'erreur, et ne se tua pas par folie : le sien est un vrai martyre, prouvé par la vraie piété. Lisez la première lettre de chaque vers, vous connaîtrez son titre. »

J'emprunte à M. Monceaux le commentaire de ce poème :

« Le dernier hexamètre invite le lecteur à chercher l'acrostiche : c'est le mot *diaconus*, que dessine progressivement la première lettre de chaque vers. L'inscription contient beaucoup de détails précis. Nabor était récemment converti (l. 3); il a été tué par les donatistes (l. 1); l'épitaphe a été réellement gravée sur sa tombe (l. 2). Notons encore l'emploi du mot *pacem* avec le sens déjà signalé de « paix religieuse, » de « communion catholique » (l. 4); les allusions à la nécessité d'une canonisation en règle (l. 7), au fanatisme des prétendus confesseurs schismatiques, à leur martyre volontaire (l. 6). Il était difficile d'enfermer plus de choses en moins de mots. Augustin a résumé en ces quelques vers toute sa théorie du martyre et les griefs des catholiques contre les violences ou le fanatisme des dissidents. » (*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV, p. 473)

2. **Les martyrs faits par les ariens.** *a) Dans l'Empire romain.* — L'hérésie aérienne ne fut pas seulement pour l'Eglise une grande crise doctrinale : on vit, à deux reprises, des empereurs chrétiens renouveler, au nom de l'hérésie, contre les catholiques restés fidèles aux définitions du concile œcuménique de Nicée, les persécutions que, si peu d'années encore auparavant, les empereurs païens dirigeaient contre l'ensemble des chrétiens. Bossuet n'hésite pas à rapprocher de celles-ci la persécution arienne, quand il dit : « Le sang des fidèles, que versaient les empereurs chrétiens, n'était pas moins fécond que celui des autres martyrs. » (*Seconde instruction pastorale sur les promesses de l'Eglise*, éd. 1733, p. 212)

1. Sous l'empereur Constance, beaucoup des défenseurs de l'orthodoxie furent exilés à plusieurs reprises : l'un des plus illustres de ces confesseurs, saint Athanase, rappelle leurs noms dans son Apologie *De fuga* (iv, x). Après avoir dit comment les persécuteurs le cherchèrent lui-même pour le mettre à mort, il ajoute : « Et ce fut le sort de Paul de Constantinople, qu'ils cherchèrent aussi et parvinrent à trouver, et qu'ils firent étrangler publiquement à Cucuse de Cappadoce, par les mains de l'expréfet de la ville, Philippe, un des défenseurs de leur hérésie et exécuteur de leurs volontés perverses. » (*De fuga*, iii)

Paul était évêque de Constantinople, et avait été déposé par les ariens pour être remplacé par Macedonius. Deux de ses secrétaires, le sous-diacre Martyrios et le lecteur Marcien, eurent alors la tête tranchée (Sozomène, *Hist. eccl.*, IV, iii; cf. Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 398). L'historien du cinquième siècle, Socrate, raconte les supplices infligés à Constantinople à des membres de la petite secte des Novatiens, fermement attachée à la foi de Nicée et qui repoussait la communion de l'évêque intrus (*Hist. eccl.*, II, xxxviii). Il semble que saint Hilaire ait été mal renseigné quand il reproche à Constance d'avoir persécuté en évitant hypocritement de répandre le sang : « Tu te rends coupable des plus grandes cruautés, sans te rendre odieux en nous infligeant de glorieuses morts... Tu es persécuteur et tu ne fais pas de martyrs... Tu éteins la foi de Jésus et tu ne laisses pas aux apostats l'excuse de la torture quand ils seront jugés par Dieu. Sous ton règne, ceux qui tombent sont inexcusables et ceux qui souffrent ne sont pas martyrs. » (*In Constantium*, I, i) Un autre exilé de Constance, Lucifer de

Cagliari, dans un écrit qui porte le titre significatif *Moriendum pro Deo*, parle tout autrement : « Ton empire, dit-il, est vermoulu, branlant et pourri, et tu iras expier en enfer le plaisir d'avoir envoyé au ciel des milliers de martyrs, quoique tes évêques hérétiques te promettent le ciel en récompense des atrocités que tu nous as fait souffrir... Ces intrépides qui ne cèdent pas, qui peuvent mourir mais non apostasier, te crient : Nous mourrons avec joie pour la divinité du Fils de Dieu, et par là nous règnerons avec lui. Ainsi ta force échoue. Tous les jours on en tue, et ils te bravent de cœur, d'esprit et de corps; tu les tues, mais tu ne les soumets pas... Vous avez massacré à Alexandrie et dans tout l'univers, vous avez exilé dans toutes les villes de l'Orient. Qu'avez-vous fait autre chose que des martyrs ? Vos victimes ont leurs reliques sur nos autels ; nous prions ces élus de vos vengeances, ils sont dans le paradis, vos proscrits sont nos protecteurs. »

Saint Athanase, qui écrit à Lucifer de Cagliari pour le féliciter de cette véhémente protestation, semble donc se porter garant de son exactitude. Lui-même la confirme, en racontant les scènes qui se passèrent à Alexandrie en 356, alors que la violence le contraignit à partir pour la troisième fois en exil. Quand les églises d'Alexandrie eurent été enlevées aux catholiques, ceux-ci se réunissaient dans les cimetières. « La semaine de la sainte Pentecôte, le peuple, après avoir jeûné, s'était rendu au cimetière pour prier. Tous avaient horreur de la communion de Georges (l'évêque arien). A cette nouvelle, ce profond scélérat excite le chef militaire Sébastien, et celui-ci, avec une troupe de soldats portant des armes, des épées nues, des arcs et des traits, se précipite, en plein dimanche, sur le peuple. Il ne trouve plus que quelques fidèles en prière, car la plupart s'étaient retirés à cause de l'heure ; et alors furent commis les crimes qu'on devait attendre d'un agent des ariens. Il allume un bûcher, place des vierges près du feu, et veut les forcer à dire qu'elles ont la foi d'Arius ; les voyant victorieuses, sans souci des flammes, il les fait dépouiller et battre au visage, au point de les rendre méconnaissables. » (*Apologia de Fuga*, vi) De nouveau, « les caravanes de déportés reprirent le chemin de la Grande Oasis ; les dépositions d'évêques se multiplièrent, et beaucoup de ces vénérables vieillards, qui déjà avaient traversé tant de dangers, moururent par suite des mauvais traitements » (G. Bardy, *Saint Athanase*, 1914, p. 136) Mais il y avait eu aussi des morts à Alexandrie : le 12 juillet est honoré un de ces martyrs, le sous-diacre Eutychius (*Mart. hieron.*, v id. Jul.).

2. Dix ans plus tard, la persécution arienne se ranima, sous l'impulsion de l'empereur d'Orient Valens. Saint Grégoire de Nazianze (*Oratio* xxv, 9) parle de nombreux catholiques alors bannis ou mis en prison. L'évêque d'Edesse, saint Barsès, est exilé dans l'île d'Aradus, puis à Oxyrrhynque, où il meurt de chaleur et de faim (Théodoret, *Hist. eccl.*, IV, xiii). Quatre-vingts prêtres étant allés à Nicomédie trouver l'empereur pour se plaindre des violences des ariens, sont enfermés dans un bateau qui doit, semble-t-il, les conduire sur la terre d'exil ; mais, exécutant un ordre du préfet du prétoire, une fois le navire parvenu en pleine mer, les matelots y mettent le feu et l'abandonnent : il s'engloutit tout brûlant avec ses passagers (*ibid.*, xv). A Alexandrie, des vierges chrétiennes furent odieusement outragées, des moines furent envoyés aux mines, un diacre député près d'eux par le pape Damase fut marqué au fer rouge d'une croix sur le front et joint à ces forçats : des enfants mêmes furent mis à la torture, y périrent, et leurs cadavres, refusés aux prières de leurs parents, restèrent exposés aux oiseaux et aux chiens (*ibid.*, xix).

Pour les martyrs de Constance et de Valens, voir encore Socrate, *Hist. eccl.*, II, xxxvii-xxxviii ; IV, ii, xv, xvi, xvii, xviii, xxi, xxiv ; Sozomène, *Hist. eccl.*, IV, iii, xxx; VI, xviii, xix, xx. Dans la partie du tome VI, 1699, des *Mémoires* de Tillemont, intitulé « Histoire de l'Arianisme », lire les articles lii, « Idée générale de la persécution de l'Eglise par Constance tirée de saint Athanase » ; liv, « Idée de la même persécution, tirée de saint Hilaire » ; lv, « Remarques de Lucifer et de quelques autres sur la mesme persécution » ; pp. 366, 371, 374.

b) *Dans l'Afrique Vandale.* — En 429, le roi vandale Genséric, après avoir ravagé l'Espagne, aborda en Maurétanie. En peu d'années, il se rendit maître de la plus grande partie de l'Afrique romaine. La domination vandale dura plus d'un siècle, jusqu'à la reprise des provinces africaines, en 533, sous l'empereur Justinien. Ariens fanatiques, les Vandales y persécutèrent à plusieurs reprises les catholiques : sous Genséric (429-477), sous Hunéric (477-484), enfin, pendant la dernière période de leur domination, sous Thrasamund (493-533). Cette dernière persécution fut violente, et le fanatisme de Thrasamund est attesté par les chroniqueurs contemporains ; mais on n'a sur elle que peu de détails. Au contraire, celles de Genséric et d'Hunéric sont longuement décrites par Victor, évêque de Vite, qui avait entendu raconter les faits qu'il rapporte de la première, et qui fut témoin oculaire de la seconde, pendant laquelle lui-même fut exilé pour la foi. Il est peu de relations martyrologiques aussi précieuses que les cinq livres de son *Historia persecutionis Africanae provinciae*, écrite vers 486 ou 487, au lendemain de la mort d'Hunéric : ils ont la même valeur documentaire pour cette période de l'histoire religieuse que le *De martyribus Palestinae* d'Eusèbe et la dernière partie du *De mortibus persecutorum* de Lactance pour la persécution de Dioclétien. — Sur les persécutions vandales en Afrique, voir Ruinart, *In historiam persecutionis Vandalicae commentarius historicus*, 1694 (reproduit dans Migne, *P. L.*, t. LVIII); Tillemont, *Mémoires*, t. XVI, 1707, art. sur saint Eugène, p. 492-614 ; Görres, *Christenverfolgungen*, dans Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, t. I, p. 259-282 ; Audollent, *Carthage romaine*, 1901, p. 541-555, et art. *Afrique*, dans le *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, p. 823-833; F. Martroye, *L'Occident à l'époque byzantine, Goths et Vandales*, 1904, p. 179-213 ; *Genséric, la conquête vandale en Afrique*, 1907, p. 328-359 ; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, 1908, p. 930-935 ; Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 143-213. On trouvera dans le tome III, 1904, du recueil de dom Leclercq, *Les Martyrs*, p. 344-407, la traduction française de l'*Historia persecutionis* de Victor de Vite.

1. La *persécution de Genséric* eut deux causes : la politique et la haine des hérétiques contre les orthodoxes. Voulant asseoir sur une terre romaine la domination d'envahisseurs peu nombreux, il proscrivit ce qui avait le plus d'attachement pour Rome, l'aristocratie et l'épiscopat, dépouillant les uns de leurs biens, les autres de leurs églises, et confisquant le tout à l'usage des conquérants. Mais à ce sentiment s'en joignit un autre : si Genséric ne promulgua aucun édit de persécution, il laissa toute liberté à son clergé arien, barbare d'origine et fanatique en religion, qui prit la direction des poursuites, et commit contre la liberté et la foi des catholiques les plus cruels attentats : lui-même partageait ce fanatisme

et en encourageait les actes. « In universum captivi populi saevus, sed praecipue nobilitati et religioni infensus, ut non discerneretur hominibus magis an Deo bellum indixisset », dit Prosper Tiro, *Chron.*, nº 1339, anno 439 (éd. Mommsen, *Mon. Germ. hist.*, *Auct. ant.*, t. IX, p. 447). La persécution sévit surtout dans la Zeugitane et la Byzacène, où les Vandales étaient complètement établis; dans les autres provinces, qu'ils s'étaient assujetties, mais où ils ne résidaient pas à demeure, ils se bornèrent à imposer aux catholiques un joug très dur : ainsi, partout où des évêques ou des prêtres avaient, dans leurs sermons, fait quelque allusion dont pouvait se blesser l'oreille du conquérant, nommé par exemple Pharaon, Nabuchodonosor ou Holopherne, l'exil était prononcé contre le délinquant : Victor de Vite (I, vii) cite plusieurs évêques exilés pour ce fait, et mourant loin de leurs sièges. On possède une admirable lettre d'Antoninus, évêque de Cirta, au confesseur Arcadius, que Genséric avait exilé dans les déserts africains; c'est une exhortation au martyre, digne de saint Cyprien (Migne, *P. L.*, t. L, col. 567-570, d'après Baronius, *Ann.*, ad ann. 437). La persécution de Genséric s'adoucit en 442, après un traité de partage de l'Afrique consenti par l'empereur Valentinien III; elle reprit violemment en 457, lors de l'avènement de Majorien.

Le règne de Genséric fit probablement plus de confesseurs que de martyrs, car, à l'exemple de beaucoup de persécuteurs, les Vandales avaient peur de ce mot. Genséric avait exclu du palais quiconque n'était pas arien. Un des officiers de la cour, Armogaste, refusa de renier sa foi. On le mit à la torture; on lui tordit les jambes, on le suspendit par un pied la tête en bas : il supporta tout, en invoquant le Christ. Un fils du roi, Théodoric, au service duquel il était attaché, commanda de le décapiter; mais un prêtre arien, Jucundus, intervint : « Tu pourras, dit-il au prince, le faire mourir à force de mauvais traitements; mais si tu le frappes du glaive, les Romains le déclareront martyr », *incipient eum Romani martyrem praedicare*. Théodoric l'envoya au loin travailler à la terre, puis, pour l'humilier, le fit ramener près de Carthage, où, à la vue de tous, on lui donna des vaches à garder. Il mourut épuisé des tortures qu'il avait subies (Victor de Vite, I, xiv).

Un autre cas n'est pas moins curieux. Bien que l'Eglise exclût ordinairement de son sein les gens de théâtre, un « archimime », nommé Mascula, lui montra une grande fidélité. Genséric, près de qui il était en faveur, chercha par tous les moyens, ruses et promesses, à le rendre hérétique. Comme l'acteur résistait à ses efforts, le roi commanda de lui couper la tête; mais il donna secrètement des instructions au bourreau : si, à la vue du glaive levé sur lui, il a un moment de faiblesse, le tuer, car il n'aura pas mérité les honneurs du martyre; si, au contraire, il reste intrépide, l'épargner. « Mascula, appuyé sur le Christ, demeura ferme comme une colonne, et se releva glorieux confesseur. Si l'ennemi jaloux ne voulut pas faire de lui un martyr, il ne put lui ravir le mérite de sa confession. » (Victor de Vite, I, xv)

Il y eut cependant aussi des martyrs sanglants sous Genséric. Victor de Vite semble en égaler le nombre à celui des confesseurs : « Martyria quam plurima esse probantur, confessorum autem ingens et plurima multitudo » (I, x), ce qui est peut-être exagéré. En tout cas, il y en a des exemples authentiques. L'historien raconte (I, xiii) qu'un jour de Pâques les ariens, conduits par un de leurs prêtres, brisèrent les portes de l'église de Regia; pendant que le lecteur, monté à l'ambon, chantait l'alleluia, on le vit s'affaisser, le livre tombant de ses mains : une flèche lui avait traversé la gorge; beaucoup de prêtres et de fidèles furent tués à coups de javelots et d'épées près de l'autel; d'autres furent arrêtés et condamnés par sentence royale à divers supplices. L'un des plus célèbres martyrs est le comte Sébastien, gendre du fameux comte Boniface dont la trahison ouvrit l'Afrique aux Vandales. Genséric avait pris Sébastien pour conseiller. Mais il voulut le faire passer à l'arianisme et rebaptiser par ses prêtres. « Roi, lui dit Sébastien après s'être fait apporter un pain de la table royale, cette masse de farine très pure a passé par l'eau et le feu; moi aussi, broyé comme la farine sous la meule de l'Eglise, j'ai été arrosé de l'eau du baptême et cuit au feu de l'Esprit-Saint. Fais, si tu le veux, rompre en morceaux ce pain, qu'on le mouille de nouveau et qu'on le remette au four; s'il en sort meilleur, je ferai ce que tu veux. » Genséric ne sut que répondre, et, dit Victor de Vite (I, vi), « pour tout argument fit mettre à mort cet homme courageux ».

Comme le montre l'histoire de Sébastien, Genséric aimait à s'entourer de civilisés, dont les conseils et l'expérience étaient utiles à l'affermissement de son pouvoir. Mais il se défiait d'eux, tant qu'ils n'avaient pas trahi leur foi religieuse. Parmi ces serviteurs d'élite, étaient quatre Espagnols, Arcadius, Paschasius, Probus et Eutycianus. Il voulut les contraindre à l'apostasie : les trouvant inébranlables, il les condamna au dernier supplice. « Tous les quatre, dit un chroniqueur, acquirent l'illustre couronne d'un admirable martyre. » (Prosper Tiro, *Chron.*, ann. 437, dans *Mon. Germ. Hist.*, *Auct. ant.*, t. IX, p. 476) Paschasius et Eutycianus avaient un frère encore enfant, qui fut pour le même motif cruellement battu, mais qu'on laissa vivre.

L'histoire la plus touchante est peut-être celle d'un groupe d'esclaves martyrs. Un fonctionnaire vandale avait quatre serviteurs, Martinianus, Saturianus, et leurs deux autres frères, dont on ne nous dit pas les noms. Il avait aussi, pour intendante de sa maison, une belle jeune fille, Maxima, qui avait secrètement voué au Christ sa virginité. Le Vandale voulut marier celle-ci à Martinianus, chargé du soin de ses armes. Arrivés dans la chambre nuptiale, « ubi ventum est ut cubiculi adirentur secreta silentia », Maxima fit à son mari la confidence de son vœu. Le jeune homme promit de la respecter. Pris, à son tour, d'un zèle apostolique, il convertit ses trois frères. Tous les quatre, accompagnés de la jeune fille, prirent la fuite et se réfugièrent dans un monastère. Le maître découvrit leur retraite, les reprit, les chargea de chaînes, et voulut les contraindre au second baptême. Genséric, averti, commanda de leur infliger de cruelles tortures. On les battit horriblement, avec des bâtons taillés en forme de scie; Maxima fut étendue à terre, attachée à des pieux aigus. Rien n'y fit, et ils semblèrent miraculeusement préservés. Maxima fut rendue à la liberté, se fit religieuse, et Victor de Vite la visita souvent dans le monastère dont elle était devenue la supérieure. Quant aux hommes, on les relégua en Maurétanie, dans les domaines d'un chef indigène. En ce pays, resté jusque-là réfractaire à la foi chrétienne, ils prêchèrent avec tant d'ardeur et de succès, qu'ils firent de nombreuses conversions; à la demande de leurs messagers, le Pape envoya de Rome un prêtre et des diacres, qui construisirent une église dans la région évangélisée par eux. Quand Genséric connut ces faits, sa colère n'eut pas de bornes. Il commanda de leur faire subir l'épouvantable supplice qui, d'après le poète Prudence, avait été celui de saint Hippolyte : on les attacha par les pieds à la queue de quatre chevaux attelés ensemble et lancés au galop à travers

les pierres et les broussailles. Les chrétiens purent recueillir leurs corps lacérés, et VICTOR DE VITE raconte, d'après un évêque qui en fut témoin, un miracle opéré à leur tombeau (I, x-xi).

Un autre épisode nous montre les épreuves morales auxquelles furent quelquefois soumis les martyrs. Saturus était l'intendant d'Hunéric, le fils aîné et le futur successeur du roi. On voulut le contraindre à embrasser l'arianisme. Les promesses d'honneurs, de richesses, échouèrent devant sa fidélité; les menaces restèrent sans effet. La plus terrible des tentations lui fut alors présentée. S'il persiste dans sa foi, tous ses biens seront confisqués, ses enfants deviendront esclaves, sa femme sera donnée pour épouse à un chamelier. Il eut le courage de résister à sa femme, à ses fils, qui se roulaient en pleurant à ses pieds, à la vue de sa petite fille, que la mère portait dans ses bras et nourrissait encore de son lait. On le dépouilla de tout, on l'accabla de mauvais traitements, on le réduisit à mendier, et l'on défendit à tous de le secourir; « mais il est une chose que personne ne put lui enlever, la robe blanche de son baptême ». (VICTOR DE VITE, I, XVI)

2. Tels furent, coupés par une trêve d'une dizaine d'années, les trente-sept ans de la persécution, à la fois violente et insidieuse, de Genséric. *Celle d'Hunéric*, beaucoup plus courte, puisqu'elle ne dura que sept ans, fut plus violente encore, et surtout plus systématique.

Le successeur de Genséric commença par exclure de toute fonction palatine ou administrative ceux qui ne professaient pas l'arianisme (II, VII). Puis il condamna à l'exil une multitude de prêtres, de diacres, de fidèles, parmi lesquels même des femmes et des enfants : Victor de Vite en compte 4.966. Internés dans deux villes de la frontière, ils y attendirent, dans une effroyable promiscuité, au milieu des ordures, dont Victor de Vite donne la description la plus réaliste, l'arrivée des Maures qui devaient les emmener au désert. L'exode commença : ceux qui ne pouvaient marcher étaient liés par les pieds, et traînés à la suite, comme des cadavres d'animaux : beaucoup moururent, et la route suivie par la caravane fut jalonnée de leurs *tumuli* (II, VIII, XII). Les évêques catholiques demeurés sur leurs sièges furent ensuite convoqués par le roi à une conférence contradictoire, qui se tiendrait à Carthage.

Comme l'évêque catholique de cette ville, Eugène, pour assurer une discussion plus libre, demandait l'autorisation de faire venir du dehors des prélats qui ne fussent pas sujets des Vandales, Hunéric s'irrita, et fit fouetter plusieurs évêques, choisis parmi les plus éloquents : ils reçurent chacun cinq cent cinquante coups de verges (II, XVI); un d'entre eux, Laetus, « strenuum atque doctissimum virum », fut brûlé vif (II, XVIII). Après une première réunion, où ils eurent à subir l'insolence du « patriarche » des Vandales, Cyrila, les catholiques se décidèrent à présenter une longue profession de foi, *libellus fidei*, que publie intégralement VICTOR DE VITE (III, I-XXIII). La discussion contradictoire en resta là, et fut close par un édit d'Hunéric, daté du 24 février 484, qui appliquait aux catholiques toutes les lois précédemment portées par les empereurs contre les hérétiques, en y ajoutant des clauses nouvelles et plus dures (IV, II). Quant aux très nombreux évêques demeurés à Carthage après la conférence, on les invita encore une fois à l'apostasie, puis, sur leur réponse unanime : « Nous sommes chrétiens, nous sommes évêques, nous restons attachés à la seule et vraie foi des apôtres », on leur tendit un piège. Ils furent invités à prêter un serment politique : « Jurez qu'après la mort de notre souverain vous désirez pour roi son fils Hildéric, et qu'aucun de vous n'entretiendra de correspondance avec les provinces de l'autre côté de la mer. » Sur cette question du serment, les évêques se divisèrent : les uns crurent pouvoir le prêter en sûreté de conscience, les autres pensèrent n'en avoir pas le droit. Sur l'invitation des fonctionnaires vandales, les jureurs et les non-jureurs se rangèrent des deux côtés de la salle : puis fut rendue contre les uns et les autres une sentence dérisoire, les premiers étant condamnés à l'exil, parce qu'ils avaient prêté serment contrairement au précepte de l'Evangile qui défend de jurer, et les seconds étant condamnés à la peine plus dure de la relégation en Corse, avec travaux forcés, parce qu'ils avaient montré en ne jurant pas qu'ils ne désiraient pas avoir pour futur souverain le fils du roi (IV, V). On a la liste de tous les évêques venus des diverses provinces d'Afrique à Carthage pour la conférence : ils étaient au nombre de 466. Sur ce nombre, 88 périrent pendant leur séjour dans cette ville, 28 parvinrent à s'enfuir, un fut martyrisé (Laetus, brûlé vif), un autre confessa la foi dans les tourments, 302 assermentés furent exilés, 46 insermentés furent déportés en Corse. Cette liste, qui commence par les mots : « Incipiunt nomina episcoporum catholicorum diversarum provinciarum, qui Carthagine ex praecepto regali venerunt pro reddenda ratione fidei die Kl. Februarias anno sexto regis unerici... », est publiée à la suite de l'*Historia* de VICTOR DE VITE, *Corp. script. eccl. lat.*, Vienne, t. VII, 1881, p. 117-134; voir aussi GÖRRES, *Christenverfolgungen*, dans KRAUS, t. I, p. 274.

Les laïques ne furent pas moins éprouvés que les clercs dans la persécution d'Hunéric. A peine les évêques étaient-ils partis pour les déserts africains ou pour les rivages inhospitaliers de la Corse, que les sicaires du roi envahirent les maisons des catholiques. Nulle torture n'était épargnée pour les forcer à renier la foi : on les battait de verges, on les suspendait, on les brûlait. Les femmes, malgré leurs protestations, étaient dépouillées de leurs vêtements pour être fouettées en public. « Tourmentez tous mes membres, s'écrie en vain Dionisia, mais épargnez ma pudeur »; et comme on l'avait placée sur un lieu élevé, afin de la montrer en cet état à la foule, elle ne cessait de parler, pour exhorter les autres à souffrir courageusement, pendant que des ruisseaux de sang coulaient sur tout son corps. « Et par son exemple, dit l'historien, elle délivra presque toute sa ville », c'est-à-dire elle donna à presque tous ses concitoyens la force de résister comme elle (V, I). Son fils unique, tout jeune et délicat, fut à son tour mis à la torture : « Souviens-toi, lui cria-t-elle, que notre mère l'Eglise nous a baptisés au nom de la Trinité. » Elle le regardait avec des yeux enflammés, « elle le frappait de ses regards », dit Victor de Vite; et, ainsi soutenu, l'enfant mourut au milieu de la torture. La mère reçut dans ses bras le petit martyr, et l'enterra dans sa maison, « afin d'être toujours avec lui ». Une autre femme héroïque, de la ville de Culunita, nommée Victoria, fut suspendue au-dessus d'un brasier : son mari, qui avait renié la foi, ses fils, la suppliaient d'abjurer : elle refusa intrépidement, fut détachée du chevalet par les bourreaux qui la croyaient morte, et survécut à son supplice (V, III). Elle raconta ensuite que, pendant qu'elle gisait, évanouie, une vierge lui apparut, la toucha et la guérit miraculeusement.

Un des traits marquants de la persécution d'Hunéric, c'est l'effort des ariens pour faire apostasier les enfants et la résistance courageuse de ceux-ci. Parmi les catholiques si nombreux qui furent conduits en Maurétanie au commencement de la persécution, il y avait beaucoup d'enfants, *plurimi*

infantuli. Leurs mères les accompagnaient, animées de sentiments bien divers : les unes conjurant leurs enfants de se soumettre au second baptême, que partout les hérétiques essayaient d'imposer aux orthodoxes, les autres les exhortant à demeurer fidèles au sacrement qui les avait faits catholiques : et c'est, dit Victor de Vite, à ce dernier parti que tous s'arrêtèrent (II, XIX). A Carthage, un enfant noble, de sept ans, fut arraché à sa mère pour être conduit ainsi aux fonts baptismaux. La mère, les cheveux épars, courait après les ravisseurs, et l'enfant se débattait dans leurs bras, en criant : « Je suis déjà chrétien, je suis déjà chrétien, par saint Etienne je suis chrétien ! » On le bâillonna, et on le plongea malgré lui dans la piscine, « os opturantes ...in suum gurgitem demerserunt ». Même résistance de la part des enfants du médecin Liberatus, qui criaient aussi : « Je suis déjà chrétien ! » Il faut lire tout ce récit de Victor de Vite, ce qu'il dit de l'intrépidité de la mère, de la ruse des persécuteurs, qui veulent lui faire croire que son mari a renié la foi, des reproches que, ainsi trompée, elle adresse à celui-ci, et de l'énergique réponse du chrétien calomnié (V, XIV). Dans l'Eglise de Carthage, des enfants, selon l'usage de cette époque, remplissaient l'office de lecteur : ils formaient, en réalité, une sorte de « maîtrise ». Quand le clergé de cette ville fut emmené en exil, les jeunes lecteurs le suivirent. Mais un clerc apostat en retint de force douze, qu'il savait bons chanteurs. On voulut les attacher au service du culte hérétique. Ils refusèrent, et, bien que mis plusieurs fois à la torture, persistèrent à ne prêter aucune aide à des chants sacrilèges. Quand, après la mort d'Hunéric, revint la paix religieuse, ils reprirent leur office dans l'Eglise catholique : on les appela « le chœur des douze petits apôtres ». (V, X)

Victor de Vite cite parmi les martyrs de la persécution d'Hunéric, les uns mis à mort, d'autres survivant aux plus cruelles tortures, Dativa, sœur de la courageuse Dionisia, dont nous avons parlé plus haut, Leontia, « fille du saint évêque Germain », le « vénérable médecin Emile, illustre par la confession qu'il fit de la Trinité », Boniface de Sibida : « Que de douleurs ils souffrirent, et quels supplices leur déchirèrent les entrailles, *quanta pertulerunt qualibusque cruciatibus evisceratae vel eviscerati sunt*, personne ne saurait le décrire. » (V, I) A Tuburbo majus, un citoyen noble, Servus, après avoir été fustigé, est plusieurs fois élevé au moyen d'une poulie, puis, les cordes se relâchant, est précipité violemment sur les pavés; d'autres fois on le traîne au milieu des rochers, dont les aspérités lui déchirent le corps (V, II). Victor d'Adrumète, le plus riche habitant de l'Afrique, à ce moment gouverneur de Carthage, est invité au nom du roi à l'apostasie : « Je suis sûr de Dieu et du Christ mon Seigneur, répond-il aux envoyés d'Hunéric, et voilà ce que vous direz de ma part au roi : qu'il me jette dans le feu, qu'il m'expose aux bêtes, qu'il me fasse souffrir toute espèce de tourments; si je consens à son désir, c'est qu'inutilement j'aurai été baptisé dans l'Eglise catholique. Car même si cette vie présente était la seule, et si nous n'espérions pas la vie éternelle, qui existe véritablement, je ne voudrais pas, pour conserver pendant peu de temps des honneurs passagers, me montrer ingrat envers celui qui m'a donné sa foi. » Cette réponse exaspéra le roi, qui infligea à l'ancien proconsul d'épouvantables supplices, « jusqu'au jour où la mort couronna son martyre » (V, IV). On cite encore le martyre, à Carthage, de deux négociants, portant l'un et l'autre le nom de Frumentius, et celui de sept religieux, l'abbé Liberatus, le diacre Boniface, les sous-diacres Rusticus et Servus, les moines Rogatus, Septimus et Maximus (*ibid.*). On a de ces sept martyrs de très bons Actes : nous y lisons qu'ils furent attachés ou cloués au-dessus d'un brasier, puis, le feu s'étant éteint à plusieurs reprises, assommés à coups de rames (*Passio beatissimorum martyrum qui apud Carthaginem passi sunt sub impio rege Hunerico, die* VI *non. Jul.*, à la suite de l'*Historia* de Victor de Vite).

Une des histoires les plus étranges, mais aussi des mieux attestées, que raconte Victor de Vite, est celle des martyrs de Tipasa. Cette ville de Maurétanie était terrorisée par un évêque arien, qui voulait forcer tous les habitants à embrasser son hérésie. Le plus grand nombre des catholiques parvint à se réfugier en Espagne : il en resta cependant quelques-uns, qui n'avaient pu s'embarquer, et continuèrent à célébrer secrètement leur culte. Hunéric, informé de leurs réunions, commanda de leur couper la main droite et la langue. Cependant, après ce supplice, ils parlaient clairement. « Si quelqu'un refuse de nous croire, dit l'historien, qu'il aille à Constantinople, et il y trouvera l'un de ces martyrs, le sous-diacre Reparatus, qui parle sans difficulté; à cause de quoi cet homme vénérable est tenu en grand honneur dans le palais de l'empereur Zénon : particulièrement l'impératrice a pour lui une grande vénération. » (V, VI) Le témoignage de Victor de Vite n'est pas le seul : le comte Marcellin affirme, dans sa *Chronique*, avoir vu lui-même à Constantinople un de ces confesseurs, qui avait la main droite amputée et la langue coupée, et qui parlait distinctement (MARCELLINUS COMES, *Chron.*, ann. 484, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. ant.*, t. XI, p. 93). PROCOPE (*De bello Vand.*, I, VIII), VICTOR DE THUNE (*Chron.*, ann. 479; *Mon. Germ. hist.*, t. XI, p. 189), AENEAS DE GAZA (dans Migne, *P. L.*, t. LXXXV, col. 1001), saint GRÉGOIRE LE GRAND (*Dialog.*, III, XXXII), rapportent le même fait; saint Grégoire dit en tenir le récit d'un évêque qu'il rencontra à Constantinople, et qui avait pu examiner les bouches sans langues des confesseurs. L'attestation la plus imposante se trouve dans une constitution de JUSTINIEN : « Nous avons vu, dit l'empereur, ces hommes vénérables, à qui l'on avait coupé la langue jusqu'à la racine, et qui, chose merveilleuse, avaient conservé la parole. » (*Code Just.*, I, XXVII, 1) Voir sur ce fait NEWMAN, *Note on ecclesiastical miracles*, dans *History of my religious opinions*, Londres, 1865, p. 306-309.

3. Dans cette crise suprême de l'Eglise d'Afrique, le *témoignage des martyrs* n'est pas demeuré stérile. On a vu tout à l'heure comment le courage de Dionisia avait sauvé sa ville de l'apostasie : « Et combien dans cette ville, dit Victor de Vite, ont été par là gagnés à Dieu ! il serait trop long de le raconter. » (V, I) Il est plusieurs fois question, dans le livre de cet historien, de Vandales confesseurs : il en cite deux qui avaient déjà confessé la foi à plusieurs reprises, et qui sous Hunéric la confessèrent de nouveau, eurent tous leurs biens confisqués, et partirent avec leur mère pour l'exil (V, X); il cite encore la femme d'un serviteur du roi, appelé Dagila, « matrone noble et délicate », qui, déjà plusieurs fois confesseur sous Genséric, fut par Hunéric condamnée à la flagellation et à l'exil, et, pour le Christ, abandonna « avec joie » sa maison, son époux et ses enfants, poussant l'esprit de pénitence jusqu'à refuser ensuite d'échanger contre un séjour moins dur le désert aride où on l'avait d'abord reléguée (V, VIII). Ces compatriotes des persécuteurs avaient vraisemblablement passé de l'hérésie au catholicisme après avoir été témoins du courage des martyrs. Aussi les Vandales, quand le fanatisme ne les emportait pas, et quand ils se donnaient la peine de la réflexion,

hésitaient-ils, dans cette persécution, comme dans la précédente, à transformer les persécutés en martyrs. Deux frères, de la ville d'Aquae Regiae, avaient une première fois été torturés ensemble, puis l'un, qui un instant avait paru faiblir, s'était ressaisi et avait crié aux bourreaux : « Inventez contre les chrétiens tous les supplices que vous voudrez, ce que mon frère fera, je le ferai. » On appliqua à l'un et à l'autre les lames rougies au feu, les ongles de fer, puis les bourreaux, les voyant inébranlables, les renvoyèrent en disant : « Tout le peuple les imite, et personne ne vient à notre religion. » (V, v) Ceux-ci aussi, par leur exemple, avaient « libéré leur cité ».

Une question se pose après cette persécution comme après toutes les autres : celle des *lapsi*. La lecture du livre de Victor de Vite montre qu'ils furent nombreux. Cependant, le nombre des martyrs et des confesseurs l'emporta certainement. L'auteur de la Passion des sept martyrs dit, dans un style imagé : « Si l'on vit sortir de l'arche, à la recherche des cadavres, une foule de corbeaux destinés à périr, plus grande cependant est celle des colombes bienheureuses qui s'envolèrent au nom de la sainte Trinité. » (*Passio septem monachorum*, II.) Dès le lendemain de la persécution, un concile romain, tenu au Latran en 487, posa les conditions de la réconciliation, et détermina la durée de la pénitence des renégats. Il frappa les membres du clergé de plus sévères sanctions que les laïques. Il distingua soigneusement ceux qui avaient été rebaptisés par ruse ou par violence et ceux qui s'étaient soumis de plein gré à un second baptême. Il semble que quelque confusion s'était faite à ce propos dans l'esprit des simples, et que beaucoup de ceux qui avaient été rebaptisés malgré eux se croyaient devenus ariens (Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 934-935). Tous n'avaient pas vu la question aussi clairement que l'évêque Habetdeum. Il subissait la peine de l'exil ou de la relégation dans une ville de Tripolitaine, où demeurait un des plus fanatiques prélats ariens. Celui-ci lui fit lier les mains, mettre un bâillon dans la bouche, et l'inonda d'eau baptismale. Mais « cette eau menteuse ne put submerger sa volonté ». Quand il eut été délivré de ses liens, l'arien lui dit en raillant : « Eh bien! frère Habetdeum, te voilà devenu chrétien à notre manière : que te reste-t-il donc à faire, sinon te soumettre aux ordres du roi? — Il n'y a, répondit-il, de fait condamnable que si la volonté a consenti. Moi, ferme dans ma foi, j'ai par mes cris confessé et défendu ce que je crois et ce que j'ai toujours cru. Après que tu m'eus chargé de chaînes et que tu eus verrouillé la porte de ma bouche, je me suis retiré dans mon cœur comme dans un prétoire, et là j'ai dicté aux anges les Actes de la violence qui m'était faite, et je les ai fait lire à Celui qui est mon souverain. » (Victor de Vite, V, xii)

La résistance de la liberté morale à la force matérielle a rarement inspiré de plus beaux accents; et je ne puis mieux finir que par une telle parole le portrait de ces martyrs de la persécution vandale, dont la fidélité est le dernier rayon de gloire qui ait éclairé l'ancienne Eglise d'Afrique.

V. — Le martyre a l'époque de la Réforme

1. *L'intolérance protestante*; 2. *Le luthéranisme* : Allemagne; Etats scandinaves; 3. *Le calvinisme* : Pays-Bas; France; Suisse; Hongrie; 4. *L'anglicanisme* : la législation; les prisons et la torture; les supplices; le cardinal Fisher, Thomas More; martyrs anglais devant leurs juges; l'*humour* des martyrs; la joie des martyrs; les conversions opérées par eux; le loyalisme des martyrs anglais; l'opinion des contemporains; bibliographie; 5. *Un épisode contemporain*.

1. **L'intolérance protestante.** — Les catholiques mis à mort en haine de leur foi furent très nombreux dans les pays où s'implanta la Réforme.

L'intolérance religieuse a fait, au XVIe siècle, des victimes dans tous les partis. Un grand nombre des propagateurs ou des adhérents des idées nouvelles, luthériens et calvinistes, ont été décapités, pendus ou brûlés par sentence des Parlements en France, de l'Inquisition en Espagne et en Italie, des tribunaux de Philippe II dans les Pays-Bas. Les villes protestantes de la Suisse et les princes luthériens de l'Allemagne noient ou brûlent les anabaptistes. Henri VIII, pour affirmer l'orthodoxie anglicane, fit brûler des anabaptistes et des luthériens. Sous le règne de sa fille Marie, des anglicans sont exécutés. Parlant des réformateurs tombés ainsi victimes de leurs opinions, un célèbre historien protestant a loué « la fermeté inflexible qui leur fit braver les dangers, les tourments et la mort même, lorsqu'en prêchant les doctrines de paix ils portaient le tumulte de la guerre dans toutes les parties de l'Eglise chrétienne ». (Hume, *The History of England from the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, Londres, 1762; trad. française, t. VII, Paris, 1819, p. 16) On ne peut dire plus clairement que beaucoup d'entre eux vécurent et moururent en révoltés. C'est l'impression que donnent les martyrologes de la Réforme (Crespin, Foxe), résumés par Agrippa d'Aubigné (*Histoire universelle*, 1616, l. II, c. x : éd. de la *Société de l'Histoire de France*, t. I, Paris, 1888, p. 202-208). On y trouve des personnages comme Cranmer, le mauvais génie d'Henri VIII, qui avait lui-même, sous ce prince, envoyé au feu des hérétiques, qui changea plusieurs fois de religion au gré des souverains, et ne montra sur le bûcher l'énergie du désespoir qu'après avoir vainement attendu d'une dernière rétractation la grâce de la vie; comme ce prêtre apostat qui faisait manger des hosties à son chien, et, au moment de la mort, demandait en raillant qu'on essayât de ramener celui-ci à la religion catholique; comme ce fanatique qui, pendant la messe, arrachait l'hostie des mains du célébrant; ou cet ancien moine qui, à Westminster, assommait avec un morceau de bois le prêtre qui disait la messe, et dont le sang coulait dans le calice et sur l'hostie consacrée : Foxe appelle le meurtrier « un fidèle serviteur de Dieu ». On y voit encore des condamnés qui, avec une assurance suspecte, ont prédit le châtiment prochain de leur juge, prédiction accomplie soit avant la fin du procès, soit au lendemain de l'exécution, ce qui fait dire à Bossuet : « Il est aisé de prophétiser quand on a de tels anges pour exécuteurs. » (*Histoire des variations*, X, vii; éd. de 1688, t. II, p. 97) « Est à noter que tous les susnommés sont appelés martyrs », écrit Agrippa d'Aubigné, voyant en chacun d'eux « celui qui meurt purement pour la foi »; mais il faut avouer que « ce courage forcené », comme dit encore Bossuet, ressemble peu à « la constance véritable, toujours réglée, toujours douce et soumise aux ordres publics, telle qu'a été celle des martyrs ». (*Cinquième avertissement aux protestants sur les lettres de M. Jurieu*)

Cependant, à côté de ces fanatiques, et faisant contraste avec eux, beaucoup d'autres dissidents ont accepté la mort avec résignation, non comme des rebelles, mais comme des croyants persuadés qu'en souffrant pour leurs opinions religieuses ils accomplissaient un devoir de conscience. Sans trop regarder si à leur bonne foi ces involontaires victimes de l'erreur n'ont pas souvent mêlé, dans une plus ou

moins grande mesure, ce que Bossuet appelle « l'entêtement de parti », accordons-leur largement notre pitié et notre respect. Un écrivain catholique de leur temps, Florimond de Rémond, a rendu hommage à leur intrépidité, à la pieuse allégresse avec laquelle ils marchèrent au supplice, et dit l'émotion profonde produite par ce spectacle (*Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie en ce siècle*, 1605, l. VII, c. vi). Un semblable témoignage leur est accordé par un des adversaires les plus déclarés de la Réforme, Gaspard de Saulx-Tavannes, qui attribue à l'exemple donné par eux de nombreuses conversions à leurs croyances (*Mémoires*, collection Petitot, t. XXIV, p. 251). Je ne saurais mieux faire que de reproduire à leur sujet les paroles du cardinal Perraud : « Si l'on ne peut dire qu'ils furent des martyrs, puisque, selon la remarque très juste de saint Augustin, c'est la cause et non la souffrance qui fait le martyr (*causa, non poena, martyrem facit*), il était au moins incontestable qu'ils avaient souffert, souffert avec une invincible constance, souffert des supplices semblables à ceux que le paganisme expirant avait fait souffrir aux disciples du Crucifié. Il y avait là un élément de séduction bien propre à troubler les consciences les plus généreuses. » (Leçons du P. Perraud à la Sorbonne, *Le Protestantisme sous Charles IX*, dans *Revue des cours littéraires*, 1870)

Mais la justice due à la mémoire de ceux qui souffrirent ainsi ne doit pas faire oublier que contre le protestantisme la société catholique était, au xvie siècle, en état de légitime défense : s'il y eut trop souvent des excès regrettables dans les mesures défensives, conformes aux rudes mœurs de ce temps, et si, confondus avec de dangereux agitateurs, elles frappèrent aussi des égarés ou des innocents, on doit blâmer les excès, plaindre, peut-être même quelquefois admirer les victimes, mais non condamner la défense elle-même, que les attaques des novateurs avaient rendue nécessaire.

Les chefs de la Réforme ne réclamaient pas pour eux-mêmes et n'admettaient pas pour leurs adversaires la liberté de conscience. Ils la considéraient au contraire comme une invention diabolique : *libertas conscientiarum diabolicum dogma*, dit Théodore de Bèze. Aussi avaient-ils déclaré la guerre non seulement aux doctrines et à la discipline de l'Eglise, mais encore à ses membres. Ils ne se proposaient pas seulement de les asservir : en cas de résistance, ils les vouaient à la destruction. Telle fut, dès le début du mouvement réformateur, la pensée de Luther, « ce cerveau puissant, mais néfaste, qui a brisé l'unité chrétienne et déchaîné sur l'Europe la plus épouvantable des guerres civiles », comme l'a défini M. Imbart de la Tour (*Revue des Deux Mondes*, 1er déc. 1915, p. 499). « Avec les hérétiques, dit Luther, on ne doit pas disputer : il faut les condamner sans les entendre, et, pendant qu'ils périssent par le feu, les fidèles devraient poursuivre le mal jusque dans sa source, en baignant leurs mains dans le sang des évêques catholiques, et du Pape, qui est le diable déguisé. » (*Propos de table*, III, 175) Ces paroles ne sont pas d'un convive un peu échauffé : Luther parle de même dans ses lettres. « Si la folie des Romanistes continue, le seul remède me paraît être que l'empereur, les rois, les princes, attaquent par les armes ces pestes de la terre, et terminent la chose non plus avec des paroles, mais avec le fer... Nous repoussons les voleurs à coups de fourches, nous punissons les brigands par le glaive, et les hérétiques par le feu : pourquoi n'employons-nous pas toutes nos armes à chasser ces maîtres de perdition, ces cardinaux, ces papes, toute cette boue de la Sodome romaine, qui corrompt sans fin l'Eglise de Dieu, et ne lavons-nous pas nos mains dans leur sang ? » (De Wette, *Luther's Briefe*, t. I, Berlin, 1825, p. 107) En termes plus modérés, comme il convenait à son caractère, Mélanchton exprime le même avis : « Il est très sévèrement commandé par l'Ecriture aux magistrats politiques de détruire en tous lieux, à main armée, les statues qui sont l'objet de pèlerinages et d'invocations, et de punir par des supplices corporels les inguérissables (*insanabiles*) qui conservent avec obstination le culte des idoles. » (*Melanchtonis Opera*, éd. Bretschneider, t. IX, p. 177.) Munzer prêche, en 1524, « l'extermination nécessaire » (cité par Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. II, Paris, 1889, p. 393). Calvin, sous Edouard VI, recommande au protecteur Somerset de « réprimer par le glaive les gens obstinés aux superstitions de l'Antéchrist » (*Lettres de Calvin*, éd. Bonnet, t. II, p. 267 ; voir aussi Henry, *Leben Calvins*, t. II, appendice 30). Le désir de réforme, qui séduisit tant d'âmes sincères, passe vite au second plan : détruire le catholicisme, exterminer, s'il le faut, les catholiques, telle se formule ouvertement la théorie des chefs, mise docilement en pratique par leurs disciples. La Réformation, dit un historien protestant, « s'ouvrit par une pensée homicide... Luther exprimait le désir de voir enfin le jeu finir et les luthériens tomber sur les maudits, non plus avec des paroles, mais avec des armes ». (Höfler, *Papst Adrian* VI, Vienne, 1880, p. 32)

On voit combien est fondée cette parole de Bossuet : « Ceux qui nous vantent leur patience et leurs martyrs sont en effet les agresseurs, et de la manière la plus sanguinaire. » (*Cinquième avertissement sur les lettres de M. Jurieu*) Lord Acton, que nul ne soupçonnera d'apologétique complaisante, a écrit, sur la *Protestant theory of persecution*, des pages très fortes, dans lesquelles il montre que l'intolérance catholique fut purement défensive, tandis que les protestants avaient adopté « le principe de l'intolérance agressive, nouveau à cette époque dans le monde chrétien, et favorable tout ensemble au despotisme et à la révolution ». (*The History of Freedom and other Essays*, Londres, 1907, p. 168, 170, 181, 255, etc.)

Ce que nous avons à raconter mettra cette observation en pleine lumière.

2. Le luthéranisme. — Malgré les propos « homicides » que nous avons cités de Luther, ses sectateurs furent, de tous les réformés, ceux qui mirent à mort le moins de catholiques.

a) Dans toutes les *contrées allemandes* où le luthéranisme devint dominant, la docilité avec laquelle les peuples imitèrent la défection intéressée de leurs princes explique cette modération relative. La haine sectaire s'y manifesta par les outrages et les profanations, par le sac des églises, la destruction des monastères, le brisement des images, la confiscation des propriétés ecclésiastiques, l'exil imposé aux prêtres et même aux laïques demeurés fidèles au catholicisme ; mais il y eut peu de sang versé. La plupart des catholiques mis à mort en haine de leur foi l'ont été à la suite d'émeutes populaires, d'attentats individuels, non de sentences judiciaires (voir les exemples cités par Janssen, t. III, 1892, p. 643 ; t. IV, 1895, p. 115).

Là cependant où les luthériens rencontraient de la résistance, ou se trouvaient en pays ennemi, leur fanatisme devint sanguinaire. Beaucoup des profanations et des cruautés qui souillèrent le sac de Rome en 1527 doivent être attribuées aux troupes « affriandées de la religion luthérienne. Aussi elles le firent bien paroistre envers les prebstres et gens d'église,

auxquels ne pardonnarent jamais, qu'ils ne passassent le pas tant qu'ils en trouvoient ». (*Œuvres complètes* de Brantôme, éd. de la *Société de l'Histoire de France*, t. I, 1864, p. 353) Les lansquenets allemands proclament Luther pape, parcourent les rues de Rome affublés d'ornements pontificaux, et tournent en dérision les cérémonies sacrées. Ils firent porter à un âne des habits ecclésiastiques, et voulurent forcer un prêtre à donner l'eucharistie à l'animal agenouillé : sur son refus, ils le tuèrent (Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. VIII, Stuttgardt, 1874, p. 543). C'est le premier des martyrs de l'eucharistie faits par la Réforme.

b) *En dehors de l'Allemagne*, l'établissement du luthéranisme, voulu par la royauté avec la complicité de l'aristocratie, rencontra des populations moins favorables : aussi y eut-il plus de persécution. Gustave Wasa l'imposa à la Suède par un mélange d'astuce et de violence, malgré la résistance des habitants. Deux évêques fidèles à l'ancien culte furent, sous prétexte de haute trahison, mis à mort avec d'horribles outrages. Il y eut des massacres de catholiques en Dalécarlie. En Danemark, Christian II, Frédéric Ier, Christian III, employèrent des moyens semblables ; sous ce dernier roi, tous les évêques furent incarcérés, pour les contraindre à se démettre : l'un d'eux, qui refusa, mourut en prison. Les évêques catholiques de Norvège durent s'enfuir pour éviter le même sort. L'Islande se souleva, décidée à repousser la Réforme : un de ses évêques fut mis à mort, comme complice de la révolte ; le peuple, à bout de résistance, finit par accepter le culte luthérien. Pendant plus de deux siècles le catholicisme demeura officiellement proscrit dans les Etats scandinaves, et les lois continuèrent à prononcer contre les contrevenants la confiscation et même, dans certains cas, la mort (Theiner, *La Suède et le Saint-Siège*, Paris, 1842 ; Martin, *Gustave Wasa et la Réforme en Suède*, Paris, 1906 ; Crouzil, *Le Catholicisme dans les pays Scandinaves*, Paris, 1902 ; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. V, Fribourg en Brisgau, 1909, p. 692-695). « De notre temps — lisons-nous dans un livre publié en 1876 — la France catholique a dû donner l'hospitalité à des Suédois coupables d'être revenus à la foi de leurs pères, exilés et dépouillés pour cette foi. » (Lescœur, *L'Eglise catholique en Pologne*, t. I, p. 282)

3. **Le calvinisme.** — Repoussé dans la plupart des principautés allemandes, le calvinisme fut, à partir du milieu du xvie siècle, à peu près seul professé par les Réformés aux Pays-Bas et en France.

a) Les excès des « Gueux de mer » dans les *Pays-Bas* furent horribles. « C'étaient, au dire même des protestants, les plus abominables pirates de tous les temps... Leur cupidité était sans égale ; sous prétexte de faire retentir en tous lieux leur cri de guerre : « La parole de Dieu d'après Calvin ! » ils saccageaient les églises et les couvents et faisaient subir de tels traitements aux religieuses que l'histoire des peuples offre peu d'exemples de semblables atrocités. » (Kervin de Lettenhove, *Les Huguenots et les Gueux*, t. II, Bruges, 1883, p. 408) D'épouvantables profanations accompagnaient le sac des églises : à Velane, après un festin offert aux soldats sur les ruines de l'une d'elles, on fait manger à un perroquet des hosties consacrées (Janssen, t. IV, p. 273). A Enkhuisen, cinq Franciscains sont mis à mort : le chef de guerre qui prononça la sentence est un prêtre apostat (Meuffels. *Les martyrs de Gorcum*, Paris, 1908, p. 46). « Qu'a fait cet homme ? » crie une femme en voyant conduire un Chartreux au supplice. « Ce qu'il a fait ? » répond avec fureur un Gueux de l'escorte, « c'est un moine, un papiste ! » Quand la ville de Brielle eut été prise par les Gueux, le 1er avril 1572, « les églises furent pillées, les images abattues, les prêtres et les moines persécutés », dit un historien (T. Just, *Les Pays-Bas sous Philippe II*, t. II. Bruxelles, 1855, p. 592). L'expression est faible : la vérité, c'est que tous les ecclésiastiques qui ne suivirent pas le honteux exemple donné par le curé de la ville, et refusèrent d'abjurer, furent mis à mort. « Au sac du monastère de Ten Rugge, les Gueux trouvent un religieux qui n'a pu fuir. Comme il refuse de crier : « Vivent les gueux ! » ils le massacrent. Mais avant de le tuer, ils lui coupent les deux oreilles, qu'ils vont clouer l'une à la porte de la ville, l'autre à celle de l'église. Quelques jours plus tard, le 7 avril, ils mettent à la potence Henri Bogaart, curé de Hellevoetsluis, après lui avoir coupé les extrémités des mains et des pieds. Un autre prêtre est tombé au pouvoir des vainqueurs. Il s'appelle Vincent et il a quatre-vingt-cinq ans. Ils lui enfoncent dans la tête une couronne d'épines et le chargent d'une croix fabriquée à la hâte avec deux poutres. Ils le lient ensuite sur un char dont les soubresauts achèvent de briser le corps du vieillard. Enfin ils mettent un terme à ses tortures en le suspendant à la potence. Citons encore, parmi les autres victimes immolées à Brielle, Corneille Janssen, curé de Firmaert près de Bergen-op-Zoom, Mathias Pacianus, curé d'Eclo, et un chanoine de Brielle, Bervout Janszoon. Ce dernier a refusé de céder sa maison à la concubine de l'apostat. Jean d'Ornal. Celui-ci, ancien chanoine de Liége, le fait enlever de nuit et, sans l'ombre d'un procès, le fait mettre à la potence avec trois prêtres et un laïque. On coupe la corde pendant qu'ils vivent encore, on les jette dans un puits rempli de vase où, avant d'expirer, ils luttèrent encore de longues heures avec la mort. » (Meuffels, p. 54) On compte, lors de la prise de Brielle, cent quatre-vingt-quatre prêtres décapités ou brûlés vifs ; dix-neuf autres moururent pendant la torture. (Janssen, t. IV, p. 339)

Trois mois plus tard, le 2 juillet, périrent ensemble dans la même ville dix-neuf ecclésiastiques — onze Franciscains, un Dominicain, deux Prémontrés, un chanoine régulier de Saint-Augustin, quatre prêtres séculiers — capturés par les Gueux à Gorcum, et conduits à Brielle pour y être exécutés. Leurs Actes ont été écrits par un contemporain, Guillaume Estius, professeur à l'université de Douai, à l'aide des notes qu'il avait recueillies l'année même du martyre (reproduits, d'après la traduction française de 1606, au tome VII du recueil de Dom Leclercq, p. 216-351 ; ils forment le fond du livre déjà cité de Meuffels, *Les martyrs de Gorcum*).

En les lisant, on reconnaît, une fois de plus, que si tous les martyrs se ressemblent par le courage, ils sont loin d'être coulés dans un moule uniforme. Les traits diffèrent selon les personnes et aussi selon les pays et selon les temps. Quand la persécution dure depuis des années, ceux qu'elle atteindra ont eu le temps de s'y préparer ; quand elle éclate à l'improviste, bien des saillies individuelles s'y montrent, qui n'ont pu être prévues ou d'avance corrigées. Plusieurs des martyrs de Gorcum vont à la mort sans enthousiasme : ils tremblent jusqu'au dernier moment. On voit même, au pied du gibet de Brielle devant la poutre où, dans une misérable grange, vont tout à l'heure se balancer dix-neuf corps, deux des plus jeunes religieux supplier les bourreaux de couper leurs liens et de les laisser fuir. Mais quand, à ceux qui semblent refuser ainsi le calice, les bourreaux offrent leur grâce à condition d'apostasier la foi catholique, ils se redressent et acceptent

résolument le supplice. Un autre trait bien personnel est le suivant. Parmi les condamnés était un religieux de dix-huit ans, qui s'était montré ferme jusque-là. Au dernier moment, il céda aux instances et aux promesses d'un ministre calviniste, et accepta la liberté en échange de sa foi. Le vicaire des Franciscains, Jérôme, qui gravissait les degrés de l'échelle, voit ce reniement. « A ce moment, le ministre lui adresse la parole et lui dit de ne pas invoquer les saints, mais de se recommander à Dieu. En voyant devant lui l'assassin de l'âme de son frère, le Père Jérôme ne sait pas se contenir : « La mort ne me fait pas peur, répond-il, mais je suis navré de l'abus que vous faites de la faiblesse de notre novice. Arrière, misérable, arrière, suppôt de Satan! » Ces paroles sont accompagnées d'un violent coup de pied, que de l'échelle il lance au séducteur. Le coup porte si bien, que le ministre tombe à la renverse et roule par terre. » (MEUFFELS, p. 157-158) Certes, ce n'est pas la patience ordinaire des martyrs; mais s'il y eut un peu trop d'indignation humaine dans son geste, le Père Jérôme sut l'expier en supportant avec une constance héroïque le surcroît de cruauté que les bourreaux apportèrent à son supplice.

Les martyrs de Gorcum, béatifiés en 1675 par Clément X, ont été canonisés par Pie IX en 1867. Leur historien, ESTIUS, raconte la mort, pour la foi catholique, d'autres religieux immolés par les Gueux (LECLERCQ, t. VII, p. 217, 356-369). L'un de ces martyrs, Musius, recteur du monastère de Sainte-Agathe, à Delft, était connu et aimé du chef de la rebellion des Pays-Bas, le prince d'Orange. Celui-ci demanda au commandant des Gueux de mer, Guillaume de la Mark, compte de tant de meurtres, et en particulier de celui des dix-neuf martyrs. La Marck, dans sa réponse, cherche à se disculper : Si la justice, dit-il, a suivi son cours, c'est que les prisonniers « avaient persisté dans leur fausse religion papiste ». Ce ne sont pas des victimes des troubles civils, mais des victimes de la haine calviniste. « En ces quelques mots, le persécuteur livrait le fond de son âme. Il donnait le vrai motif de la mort de ses victimes, celui qui, à nos yeux, en fait des martyrs. » (MEUFFELS, p. 173)

b) *En France* comme aux Pays-Bas, le calvinisme est, selon l'expression d'un historien, « la religion des insurgés ». (MIGNET, *Etudes historiques*, Paris, 1877, p. 348) Les catholiques mis à mort par ces « insurgés », en dehors des combats réguliers des guerres de religion, sont innombrables. Lord ACTON fait remarquer qu'ils n'agirent pas ainsi pour venger leurs propres injures, mais « en conséquence de leur principe ». (*The History of Freedom*, etc., p. 166) En effet, bien longtemps avant le crime politique de la Saint-Barthélemy, avant même l'échauffourée de Vassy, les massacres de catholiques par les protestants se produisirent sur tous les points du territoire, en Normandie comme dans l'Orléanais, dans le Maine, en Dauphiné, en Languedoc, en Provence. Ces massacres étaient prémédités : dès le 5 mars 1560, l'électeur palatin Frédéric III, l'un des rares princes allemands qui aient adopté les doctrines de Calvin, écrit : « Un grand coup sera bientôt frappé. D'ici au dimanche de *Reminiscere*, tous les prêtres de France seront massacrés », et il ajoute : « Je suis engagé dans l'affaire. » (KLUCKHORN. *Briefe Friedrichs des Frommen*, t. I, Brunswick, 1868, p. 126; cité par JANSSEN, t. IV, p. 260) Quand, en mai 1562, les huguenots de Lyon, aidés par le terrible baron des Adrets, ont mis à sac les églises de leur ville, et chassé les moines et les prêtres, le même Frédéric déplore qu'on leur ait fait grâce de la vie (KLUCKHORN, p. 297; JANSSEN, p. 205). Il n'en fut pas partout ainsi. « Trois mille religieux français », dit le cardinal de Lorraine au concile de Trente, « ont subi le martyre pour n'avoir pas voulu trahir le siège apostolique. » (Cité par JANSSEN, t. IV, p. 261) On trouve dans un écrit presque contemporain, le *Theatrum crudelitatis haereticorum*, publié à Anvers en 1587, 1604 (traductions françaises en 1588, 1607; réimpression en 1883 chez Desclée, avec suppression de nombreux passages où est peinte trop crument l'obscénité des bourreaux), d'horribles détails sur les mutilations honteuses qu'on leur fit souvent subir (cf. BRANTÔME, t. I, p. 353-354), et sur les souffrances qu'on leur infligea avant de les tuer : huile bouillante versée sur le corps ou dans la bouche, yeux crevés, oreilles, narines ou langue coupées, entrailles arrachées et déroulées sur des bâtons; on cite un prêtre à qui le ventre fut ouvert, et rempli d'avoine que mangèrent des chevaux; d'autres furent attachés à la queue des chevaux, et écartelés vivants; un prêtre, qui disait la messe, fut suspendu à une croix, et tué à coups d'escopette; d'autres sont enterrés vivants, noyés, précipités du haut des murailles, attachés à des poutres enduites de soufre auxquelles on met le feu. Le même document mentionne l'immolation de nombreux laïques, hommes, femmes, et même enfants. Il cite, dans le seul diocèse d'Angoulême, en moins de deux ans, plus de cent vingt personnes de tout état martyrisées *ob professionem fidei catholicae* (éd. 1587, p. 42) : parmi ceux qui furent fusillés, par l'ordre du capitaine huguenot Pile, il nomme un chirurgien, Philippe Dumont, et un marchand de draps, Nicolas Guineau, qui, « attachés à des arbres, confessèrent avec une grande constance Notre-Seigneur Jésus-Christ, suivant la doctrine qu'ils avaient reçue de l'Eglise catholique », *constantissime Dominum nostrum Jesum Christum confessi juxta doctrinam sanctam quam ab Ecclesia catholica receperant* (*ibid.*). Combien d'autres, parmi ces victimes du fanatisme protestant, eurent également droit au titre de martyrs : comme ce moine de la chartreuse de Bonnefoy, en Vivarais, mis à mort en 1569 par une bande de huguenots pour avoir refusé de transgresser sa règle en mangeant de la viande (VIANEY, *Saint François Régis*, Paris, 1914, p. 52); comme ce prêtre de Chateauneuf du Faou, en Bretagne, qui fut percé d'un coup d'épée parce que, lors du sac de l'église par les calvinistes, ayant aperçu une hostie jetée à terre, il se mit à genoux et la consomma pour la soustraire aux profanations (LECLERCQ, *Les Martyrs*, t. VIII, 1908, p. 243); comme ces deux Jésuites martyrs de l'Eucharistie, mis à mort pour en avoir défendu le dogme contre un ministre qui l'attaquait, le P. Jacques Salez et le F. Guillaume Saultemouche, dont s'instruit le procès de béatification. (J. BLANC, *Les martyrs d'Aubenas*, Valence, 1906; F. TOURNIER, *Rapport présenté au Congrès eucharistique de Rome le 5 juin 1905*, dans les *Etudes*, t. CIII, 1905, p. 779-794) Et, à une époque plus rapprochée de nous, combien encore méritèrent le titre de martyrs, parmi les innombrables catholiques des Cévennes immolés au commencement du XVIIIe siècle par les Camisards en haine de leur foi, et dont beaucoup moururent avec une piété, une fermeté et une résignation admirables! (Voir les relations contemporaines publiées par Dom LECLERCQ, *Les Martyrs*, t. X, 1910, p. 1-57)

Mais le calvinisme n'est pas seulement une religion d'insurgés : il inspira aussi à des autorités régulières la persécution systématique, et l'on peut juger, par l'histoire d'un petit pays où pendant quelques années il devint maître, du sort qu'il eût fait aux catholiques français si le mouvement de la Ligue n'était venu à temps briser ses efforts. Quand

la mère d'Henri IV, Jeanne d'Albret, eut embrassé les doctrines de Calvin, elle décréta en 1571, dans son royaume de Béarn, l'abolition du culte catholique, « voulant imiter Ezéchias, Josias et Théodose, qui avaient détruit l'idolâtrie. » Cette abolition fut « fort griefve au peuple », reconnaît le ministre protestant Bordenave (*Histoire de Béarn et de Navarre*, éd. de la *Société de l'Histoire de France*, Paris, 1873, p. 311). Le clergé, malgré le relâchement qui y régnait, eut peu d'apostats (150 sur 2000 prêtres) et donna à Dieu des martyrs (Poyedavant, *Histoire des troubles survenus en Béarn dans le XVIe et la moitié du XVIIe siècle*, Pau, t. I, 1819, p. 368, 380, 433). A Orthez, le lieutenant général de la reine, Montgomery, « fit massacrer en chaire le prieur des Augustins prêchant contre l'hérésie en face des hérétiques, et précipiter dans le gave les prêtres et les fidèles qui refusaient d'apostasier. A Oloron, il voulut forcer à abjurer quatre moines augustins, et, sur leur refus, il les fit périr, au mépris d'une capitulation, avec d'étranges raffinements de barbarie ». (De Meaux, *Les luttes religieuses en France au XVIe siècle*, Paris, 1879, p. 124) A Lascar, il fit pendre tous les ecclésiastiques qui ne voulurent pas apostasier (Dubarrat, *Le Protestantisme au Béarn et au pays basque*, Pau, 1895; cf. du même, *La Tolérance de Jeanne d'Albret*, dans *C. R. du IIIe congrès scientifique international des catholiques*, sciences historiques, Bruxelles, 1895, p. 329-332). « Une infinité de prêtres, de religieux, de catholiques de tous états ont été massacrés dans le Béarn par les ordres de la reine Jeanne, sans autre crime que celui de leur religion ou de leur ordre », dit Bossuet (*Cinquième avertissement sur les lettres de M. Jurieu*). Même sur mer, ses officiers poursuivaient les missionnaires catholiques. Le jésuite Azevedo et ses compagnons furent arrêtés, vers Madère et les Canaries, par un huguenot de Dieppe, qui prenait le titre d'amiral de la reine de Navarre : « Tuez, dit-il à ses matelots, tuez cette canaille qui allait semer le papisme au Brésil. Jetez à la mer ces chiens de Jésuites ! » (*Theatrum crudelitatis haereticorum*, p. 54) Noyés en 1570, ils ont été béatifiés par Benoît XIV en 1742. Un calviniste béarnais, au service de la même persécutrice, attaqua, l'année suivante, un navire portant quatorze autres missionnaires qui avaient suivi les traces d'Azevedo, et tua douze d'entre eux. (*Les Missions catholiques françaises au XIXe siècle*, t. VI, p. 386) Le culte catholique ne fut rétabli en Béarn qu'un an après l'édit de Nantes : la première messe publique, depuis l'apostasie de Jeanne d'Albret, y fut célébrée en 1599 : le clergé catholique n'y obtint qu'après plusieurs années la restitution des églises, et en 1620 seulement celle de ses biens confisqués.

c) *En Suisse*, l'esprit tyrannique de Zwingle et de Calvin s'imposa par la violence : partout où elles purent se former, les majorités protestantes y opprimèrent les minorités catholiques, et, non contentes de l'intolérance envers les personnes, dévastèrent les plus vénérables monuments de l'ancien culte : là comme dans tous les pays où sévit la Réforme, d'innombrables trésors d'art disparurent sous les coups d'un barbare ou cupide vandalisme. Mais il y eut peu de martyrs proprement dits. Le plus illustre est saint Fidèle de Sigmaringen, l'apôtre des Grisons. Ancien avocat, devenu Capucin, il avait été envoyé par la Propagande pour ramener à la foi catholique les populations de ce vaste canton, qui avaient passé en majorité au calvinisme, et pris les armes contre l'Empire. Le succès de ses prédications excita le ressentiment des calvinistes : une troupe de soldats, conduits par un ministre, se saisit de lui à Seewis; on voulut le contraindre à l'abjuration; sur son refus indigné, ses agresseurs le frappèrent de coups d'épée, le poignardèrent, et lui coupèrent la jambe gauche. Martyrisé en 1622, il a été canonisé par Benoît XIV en 1746 (voir F. della Scala, *Der heilige Fidelis von Sigmaringen, Erstlingsmartyr des Kapuzinerordens und der Congregatio de Propaganda Fide*, Mayence, 1896; P. de La Motte Servala, *Avocat, religieux, martyr, ou saint Fidèle de Sigmaringen, martyrisé par les protestants*, Paris, 1901).

d) Vers la même date, la *Hongrie*, jadis le boulevard de l'Europe contre la barbarie musulmane, était affaiblie et ruinée par les sectes hérétiques. Depuis le commencement de la Réforme, luthériens et calvinistes s'y disputaient la prépondérance; dans ce conflit, les catholiques, en beaucoup de lieux, avaient été persécutés, avaient vu leurs églises dépouillées, leur clergé menacé de mort ou d'exil. En 1566, à Grosswarden, où le tombeau du saint roi Ladislas venait d'être profané, tous les chanoines qui refusèrent d'embrasser le nouvel évangile et de se marier furent massacrés (Hœninghaus, *La Réforme contre la Réforme*, trad. franç., Paris, 1845, t. I, p. 480). Les troubles politiques du xviie siècle rendirent la situation pire encore. Les magyars révoltés en 1619 contre l'Empire, sous la conduite du calviniste Bethlen Gabor, assaillaient le clergé et les moines, pillaient les églises et les couvents, et commettaient partout des atrocités. Le 5 septembre, l'un des lieutenants de Bethlen, Rakoczy, envahit la ville de Kaschau. Le conseil de la ville, où dominaient les influences calvinistes, voulut assurer la sécurité de la population en livrant le chanoine Crizin et les Jésuites Pongracz et Grodecz. « Préparez-vous à mourir », leur dirent leurs gardiens. — « Pour quel motif? — Parce que vous êtes papistes, et demain on vous le fera bien voir. — Pour un titre aussi glorieux, répondit Pongracz au nom de tous, c'est à l'instant même que nous sommes prêts à mourir. » On les éprouva par tous les moyens; on les laissa presque mourir de faim; on leur promit biens et dignités s'ils voulaient embrasser le calvinisme; on essaya vainement de séparer la cause du chanoine de celle des religieux. Désespérant de vaincre leur résistance, les heiduques protestants les accablèrent de mauvais traitements; on les attacha au plafond avec des cordes; à l'imitation des bourreaux de l'antiquité, on promena sur tout leur corps des torches enflammées; puis on décapita le chanoine Crisin et le jésuite Grodecz, dont on jeta les cadavres dans une fosse d'aisance. Pongracz n'avait pas été décapité, mais assommé; il fut jeté, vivant encore, dans la même fosse. Il y resta de longues heures au milieu des immondices avant d'expirer, trouvant encore la force d'exhorter un catholique hésitant, qui se trouvait près de là, et ne cessant d'invoquer Jésus et Marie. Les trois martyrs hongrois ont été béatifiés par Pie X le 15 janvier 1905 (H. Chérot, *Figures de martyrs*, Paris, 1907, p. 177-201 et 305-307).

4. **L'Anglicanisme.** — *a*) En Angleterre, la persécution sanglante contre les catholiques dura plus d'un siècle, pour se continuer ensuite sous une autre forme, les amendes et la confiscation. Supprimer les catholiques, et, si l'on ne peut les supprimer tous, réduire à néant l'influence de ceux qui restent, par l'exclusion des affaires et par la ruine, telle fut la tactique avouée et ouvertement suivie par leurs persécuteurs anglicans.

Un piège continuellement tendu à leurs consciences fut celui des serments : serment de suprématie, c'est-à-dire reconnaissance par serment de la suprématie du souverain sur l'Eglise, à l'exclusion de

l'autorité du pape, imposé sous Henri VIII, sous Édouard VI, sous Elisabeth; serment d'allégeance, sous Jacques Ier, moins absolu dans les termes, mais contenant cependant des expressions que la conscience catholique ne pouvait accepter (sur le serment d'allégeance, voir Lingard, *Histoire d'Angleterre*, trad. Roujoux, t. II, p. 138-140; F. Mourret, *Histoire générale de l'Eglise*, t. VI, *L'Ancien Régime*, 1912, p. 28-30; J. de la Servière, *La question d'allégeance*, dans les *Etudes*, t. LXXXIX, 1901, p. 61-76, et art. *Allégeance*, dans le *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, fasc. VIII, 1912, col. 485-489); sous Charles Ier, renonciation par serment au dogme de la transubstantiation; sous Charles II, en 1672, nouveau serment contre la transubstantiation et le culte de la sainte Vierge et des saints, exigé de toute personne occupant des fonctions publiques : c'est ce qu'on a appelé le *Test*, ou l'épreuve (sur la formule de ce serment, voir Bossuet, *Histoire des variations*, XIV, xxii; éd. 1688, t. II, p. 375-379).

La persécution sanglante commence en 1535 par le supplice de ceux qui nient la suprématie ecclésiastique d'Henri VIII. Elle se continue sous Édouard VI : loi de 1547, punissant de la confiscation, de la prison, et, en cas de seconde récidive, de la mort ceux qui refuseraient de reconnaître cette suprématie du roi, ou qui reconnaîtraient celle du Pape. Elle se précise et s'aggrave par plusieurs lois d'Elisabeth : bill de 1558, confirmant et renouvelant celui de 1547; bill de 1563, condamnant aux peines portées contre le crime de trahison toute personne convaincue pour la seconde fois d'avoir reconnu par écrits, paroles ou actions, l'autorité du Pape, ou toute personne engagée dans les saints ordres ou occupant un emploi public, qui aurait pour la seconde fois refusé le serment de suprématie : dans l'un et l'autre cas, la première désobéissance était punie du bannissement et de la confiscation des biens; bill de 1571, punissant également des peines de trahison quiconque sollicite ou obtient une bulle papale, ou reçoit l'absolution en vertu d'une telle bulle, et seulement de la confiscation des biens et de la prison perpétuelle quiconque est trouvé porteur d'un *Agnus Dei*, d'une croix, d'une médaille pieuse ou d'un chapelet; bill de 1584, punissant comme coupable de haute trahison tout prêtre catholique, né en Angleterre, qui s'y trouverait encore dans un délai de quarante jours, toute personne qui le secourrait et lui donnerait asile, et même tout Anglais élevé dans un séminaire; bill de 1593, statuant que toute personne au-dessus de l'âge de seize ans, qui refuserait pendant un mois d'assister au culte anglican, serait mise en prison; que si, après cette correction, elle persistait encore trois mois dans le même refus, elle serait bannie du royaume à perpétuité, et que si elle désobéissait à son ban et revenait en Angleterre, elle y subirait la peine capitale due à la félonie.

Ces lois sanglantes, qui firent encore de nombreuses victimes sous les Stuarts, et dont des associations de fanatiques stimulaient au besoin l'application (voir une note de Lingard, t. III, p. 596, sur une association fondée dans ce but de 1640 à 1651, avec la liste des condamnations capitales qu'elle obtint), n'étaient pas toujours appliquées dans toute leur sévérité; mais sur ceux qui leur échappaient tombait le fardeau des amendes et des confiscations, car tout catholique fidèle commettait au moins, en s'abstenant d'assister au culte de l'Eglise anglicane, le délit de *recusancy*. Sous Elisabeth, les réfractaires durent payer chaque mois une amende de vingt livres sterling, ce qui, si l'on tient compte de la valeur relative de l'argent, formait à la fin de l'année une somme très élevée (voir Cobbet, *A history of the protestant Reformation in England and Ireland*, Londres, 1826, lettre xi). Un grand nombre de gentilshommes furent forcés, pour l'acquitter, de vendre une portion considérable de leurs biens : et quand ils étaient arriérés dans le paiement des amendes, la loi donnait à la reine le pouvoir de saisir toutes leurs propriétés mobilières et les deux tiers du revenu de leurs domaines tous les six mois. Quant aux pauvres gens, incapables de payer le tarif, ils étaient taxés arbitrairement selon leurs ressources présumées (voir Lingard, t. III, p. 50, et la note p. 571-572, relatant, d'après des papiers de famille, les amendes et emprisonnements infligés pendant une longue suite d'années à un réfractaire). Sous les Stuarts, la *recusancy* est punie de même, et le maître doit payer non seulement pour lui, mais encore pour ceux de ses serviteurs qui ne vont pas à l'église anglicane : une somme de cent livres doit être versée pour tout mariage célébré en dehors de celle-ci, une somme égale pour tout baptême ou tout enterrement fait dans les mêmes conditions. Quelquefois on laissait s'accumuler les amendes, et on les réclamait tout à coup en bloc, ce qui entraînait la ruine d'une famille; quand prévalaient des idées plus modérées, on se contentait d'une sorte d'abonnement. Mais en plus, sous Jacques Ier, le refus du serment d'allégeance entraîna, avec l'emprisonnement perpétuel, la confiscation de toutes propriétés personnelles et du revenu des terres pendant la vie; sous Charles Ier, la confiscation des biens fut décrétée contre quiconque refusait de renoncer par serment au dogme de la transubstantiation.

Le court règne du catholique Jacques II n'amena qu'un soulagement momentané dans la situation de ses coreligionnaires; par ses demandes prématurées en vue d'obtenir du Parlement la suppression du *Test*, par les nombreuses dérogations qu'il y apporta de son autorité privée, par les démonstrations d'un zèle imprudent, il compromit la juste cause qu'il essayait de servir : en se montrant plus docile aux suggestions de Louis XIV qu'aux conseils modérés du pape Innocent XI, il rendit inévitable la révolution qui le renversa en 1688. Celle-ci fut suivie d'une dure réaction protestante. Guillaume III et Marie remirent en vigueur, en les aggravant même sur certains points, les lois pénales qui frappaient les catholiques. L' « Acte pour prévenir l'accroissement du papisme », voté en 1700, punit comme traîtres et félons les prêtres catholiques remplissant leurs fonctions, et accorde cent livres de récompense à leurs dénonciateurs; il déshérite les catholiques qui ont été élevés hors du royaume; il donne le pouvoir à un fils, ou au plus proche héritier, s'il est protestant, de prendre possession des biens du père ou du parent resté catholique; il enlève aux catholiques la faculté d'acquérir des propriétés territoriales. Rarement persécuteur fit plus directement appel aux basses cupidités, et porta aux droits sacrés de la propriété et de la famille un coup aussi meurtrier. Mais on recula devant l'effusion du sang : les prêtres arrêtés furent seulement condamnés à la prison : l'un d'eux, le Franciscain Atkinson, mourut en 1729, après trente ans de captivité.

Un bill voté en 1704, sous la reine Anne, contre les catholiques d'Irlande va plus loin, car il rétablit la peine de mort : non seulement il restreint encore leurs droits civils, les déclare incapables d'acheter des terres, de faire des baux de plus de trente et un ans, de prêter sur hypothèque, mais encore il punit la célébration de la messe par la déportation et, en cas de récidive, par le gibet : ce bill est connu sous le nom de *laws of discovery*.

Cependant, vers le dernier quart du xviiie siècle,

un mouvement d'opinion commence à se dessiner dans le sens de plus d'humanité et de justice. Sous Georges III, en 1778, le bill de Guillaume III et Marie fut rapporté, et les catholiques rentrèrent dans l'exercice de leurs droits civils. Mais les efforts tentés devant le Parlement en 1801, 1807, 1811 pour leur rendre l'égalité des droits politiques échouèrent contre la résistance du roi. Il leur fallut attendre jusqu'en 1829 leur complète émancipation, « après deux siècles de tyrannie et cinquante ans de réclamations inutiles », selon l'expression de VILLEMAIN (*Cours de littérature française*, Paris, t. X, 1829, p. 230). Un seul vestige subsiste encore de l'immense édifice légal élevé contre eux : c'est la loi de Guillaume III déclarant un catholique ou l'époux d'une catholique incapable de régner sur l'Angleterre.

b) La persécution fut telle qu'on pouvait l'attendre des mœurs restées longtemps barbares en Angleterre.

Le régime des prisons était horrible. Le Bienheureux Thomas Sherwood, en 1557, habite dans la Tour de Londres, au-dessous du niveau de la Tamise, « le cachot parmi les rats », selon l'expression d'une pièce officielle (R. DE COURSON, *Quatre portraits de femmes, épisodes des persécutions d'Angleterre*, Paris, 1895, p. 24-26). On emploie vis-à-vis des prisonniers divers modes de torture, dont la description fait frémir (LINGARD, t. II, p. 649; R. DE COURSON, p. 29-31). En 1535, avant d'être exécutés comme l'avaient été quatre de leurs confrères, deux Chartreux de Londres restèrent pendant quinze jours et quinze nuits attachés debout par des cercles de fer contre une colonne de la prison de la Marshalsea, sans en être détachés un seul instant (*Martyrum Carthusianorum Passio minor*, XVI, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXII, 1903, p. 66). Un missionnaire du temps d'Elisabeth, qui subit plusieurs fois, à la Tour de Londres, la torture du chevalet, a laissé une description émouvante de ses souffrances et des sentiments que la grâce de Dieu mit alors dans son cœur (*Mémoires du P.* GERARD, S. J., trad. par le P. FORBES, Paris, 1872, p. 124-127, 130-132). L'officier qui préside à la torture du Jésuite Bryant, compagnon d'Edmond Campion, se vante de l'avoir, par le chevalet, rendu un pied plus long que Dieu ne l'avait fait. Dans un premier interrogatoire, on lui avait enfoncé des aiguilles sous les ongles des mains et des pieds. A Glascow, pendant neuf jours et neuf nuits, on prive de sommeil le martyr Jean Ogilvie en le piquant avec des stylets et des aiguilles. Beaucoup moururent en prison, comme à Newgate neuf Chartreux, en 1537, « miseria et foetore carceris suffocati ». (*Analecta Bollandiana*, l. c., p. 69) On trouvera sur les prisons des catholiques anglais d'horribles détails dans GALLONI, *De sanctorum martyrum cruciatibus*, p. 104-121. Parlant du cardinal Pole, si prématurément enlevé à l'Eglise d'Angleterre, l'historien protestant FROUDE ne peut s'empêcher de dire : « La miséricorde de Dieu le rappela pour lui épargner *la mort vivante de la Tour.* »

c) Les supplices étaient d'une extrême férocité. A l'exception de grands personnages, comme le cardinal Fisher, l'ancien chancelier Thomas More, la descendante des Plantagenets Margaret Pole, qui furent décapités, on appliquait à la plupart des catholiques, coupables seulement d'avoir méconnu la suprématie du roi en matière religieuse, de dire la messe ou d'y assister, les peines réservées au crime de haute trahison. La sentence les condamnait à être traînés sur une claie, à travers les rues, jusqu'au lieu du supplice, et à être pendus; mais le bourreau devait couper la corde avant que la strangulation fût survenue, étendre la victime sur un billot, lui ouvrir le ventre, lui découper les entrailles, lentement, de manière à prolonger l'agonie, puis lui arracher le cœur; le corps était ensuite dépecé, et en cet état exposé au public. Quelquefois, par humanité, on attendit que la mort eût fait son œuvre; mais le plus souvent on exécuta la sentence à la lettre, et c'est vivants qu'on découpa les martyrs. Lors de l'exécution des Chartreux, en 1535, pendant que s'accomplissait cette boucherie, les survivants, en attendant leur tour, prêchaient le peuple, et exhortaient les assistants à obéir au roi en tout ce qui n'était pas contraire à la loi de Dieu et de l'Eglise (J. TRESAL, *Les Origines du schisme anglican*, Paris, 1908, p. 130-132).

d) Parmi les nombreux martyrs du règne d'Henri VIII, on doit mettre en première ligne le cardinal Fisher, évêque de Rochester, et le chancelier Thomas More, « les deux plus grands hommes de l'Angleterre en savoir et en piété, et les deux plus illustres victimes de la suprématie ecclésiastique », dit BOSSUET (*Histoire des variations des Eglises protestantes*, VII, XIV, édit. 1688, t. I, p. 298).

Fisher, qui était presque octogénaire, fut enfermé pendant un an à la Tour de Londres. On le condamna pour avoir dit, dans une conversation privée, que le roi n'était pas le chef suprême de l'Eglise d'Angleterre. Henri lui accorda comme une grâce d'être seulement décapité. Le matin du supplice, 22 juin 1535, il fit faire avec grand soin sa toilette : et comme son domestique s'en étonnait: « Ne vois-tu pas, lui dit-il, que c'est mon jour de noces? » Au moment de partir pour le supplice, il récita quelques vers d'Horace; puis il ouvrit son Nouveau Testament, et médita sur deux versets de saint Jean. Malgré son âge et sa faiblesse, il monta sans aide les degrés de l'échafaud. Quand il fut arrivé sur la plate-forme, un rayon de soleil frappa tout à coup son visage : il se mit alors à réciter ce verset du psaume XXXIII : *Accedite ad eum et illuminamini, et facies vestrae non confundentur.* Suivant un vieil usage catholique (blâmé par Luther dans ses *Propos de table*, IV, 159), le bourreau s'agenouilla alors devant lui, et lui demanda pardon : « Je vous pardonne de tout cœur, répondit le cardinal, et j'espère que bientôt vous me verrez sortir victorieux de ce monde. » Puis, se tournant vers la foule : « Chrétiens, mes frères, dit-il, je vais mourir pour ma foi et mon attachement à l'Eglise catholique. Par la grâce de Dieu, jusqu'à présent je me suis maintenu dans le calme et je n'ai ressenti aucune horreur ni aucune crainte de la mort, mais je vous prie, vous tous qui m'écoutez, de m'aider maintenant par vos prières, afin qu'au dernier moment je reste ferme dans la foi catholique et que je sois sans faiblesse. Quant à moi, je supplierai le Dieu immortel, par son infinie bonté et sa clémence, de garder sains et saufs le roi et le royaume et d'inspirer à Sa Majesté de salutaires conseils en toutes choses. » Il se mit ensuite à genoux, récita le *Te Deum*, le psaume *In te, Domine, speravi*, et posa sa tête sur le billot. La tête du martyr, bouillie, fut exposée ensuite sur le pont de Londres; son corps demeura tout un jour sur l'échafaud, dépouillé de ses vêtements, puis des soldats creusèrent dans un cimetière voisin un trou avec leurs hallebardes et l'enfouirent. La Vie du Bienheureux Fisher a été publiée par le P. VAN ORTROY, dans les *Analecta Bollandiana*, t. X, 1891, p. 121-165. On en trouvera des extraits dans LECLERCQ, *Les Martyrs*, t. VII, p. 43-70.

Le 4 mai 1535, Thomas More, enfermé aussi depuis un an à la Tour, aperçut de sa fenêtre les premiers martyrs condamnés par Henri VIII, des Chartreux et des prêtres, que l'on menait au supplice. « Ne vois-tu

pas, dit-il à sa fille qui était venue le visiter, que ces bienheureux Pères vont à la mort avec autant de joie que des fiancés à la cérémonie de leur mariage? » Cette comparaison se présente d'elle-même aux martyrs de tous les temps. Thomas More eut à supporter les plus délicates épreuves. Non seulement sa femme, qui l'aimait, mais qui était simple d'esprit, essayait, en lui rappelant tous les biens qu'il allait perdre, de le décider à obéir aux volontés du roi, mais encore sa fille préférée, Marguerite, presque son égale par l'intelligence et par le caractère, tentait aussi d'affaiblir sa résistance. Il triompha de ces tentations. Les lettres qu'il écrit sur ce sujet à sa fille sont admirables : jamais peut-être la foi, la raison, la conscience ne se sont exprimées en un langage plus ferme et plus réfléchi, plus éloigné de tout emportement et de toute illusion. Devant ses juges, c'est le même langage : More se croit obligé de discuter et de se défendre : le juriste parle en même temps que le chrétien. Inébranlable dans sa résolution, il surveille cependant toutes ses paroles, afin que d'aucune d'elles ses ennemis ne puissent tirer les motifs de le condamner. Mais quand, le 12 juin, eut été prononcée contre lui la sentence de mort, pour avoir refusé de prêter un serment impliquant la reconnaissance de la suprématie ecclésiastique du roi, il reprend alors toute sa liberté de langage. « Durant sept années, dit-il, pendant lesquelles j'ai étudié la question, je n'ai lu dans aucun docteur approuvé par l'Eglise qu'un prince séculier en pouvait et devait être le chef... Ainsi, Messeigneurs, je ne suis pas tenu de conformer ma conscience aux lois d'un royaume, quand ces lois sont contraires à la chrétienté tout entière. Pour un évêque qui est avec vous, j'ai plus d'une centaine de saints qui pensent comme moi ; pour notre Parlement (et Dieu sait de quoi il se compose), j'ai l'approbation de tous les conciles pendant mille ans; pour un seul royaume, j'ai de mon côté la France et tous les royaumes du monde chrétien. » Le jour de l'exécution, Thomas More voulut revêtir un bel habit, qu'un ami lui avait envoyé. On lui fit observer que cet habit serait pour le bourreau : « Fût-il de drap d'or, répondit-il, je l'estimerais bon à être donné à cet homme, à l'exemple de saint Cyprien qui donna à son bourreau cent pièces d'or. » Arrivé au pied de l'échafaud, il dit au lieutenant de la Tour, avec cet *humour* qui est une des caractéristiques des martyrs anglais : « Je vous prie, aidez-moi à monter; pour la descente je n'aurai pas besoin de votre aide. » Il lui demanda et à tous les assistants de prier pour lui, et les prit à témoins qu'il mourait dans et pour la foi de l'Eglise catholique. Puis il se mit à genoux, récita le *Miserere*, et, comme Fisher, posa lui-même sa tête sur le billot. Le roi permit que sa famille lui fit des funérailles décentes. « Le bienheureux Thomas Morus, dit un historien, est presque le témoin idéal de la vérité du catholicisme; son martyre peut suffire à ramener à l'Eglise des âmes de bonne foi, parce que, lettré et humaniste, libéral de tendances, il avait étudié durant sept ans un point de doctrine, et sa conviction fut si forte qu'il sacrifia sa vie à cette conviction. » (J. Trézal, p. 150). Sur les sources de la Vie de Thomas More, voir H. Bremond, *Le Bienheureux Thomas More*, Paris, 1904, p. v-viii. Dom Leclercq, *Les Martyrs*, t VII, p. 85-161, a traduit une partie de la biographie de More par son gendre Roper, et plusieurs lettres du martyr.

e) Beaucoup des martyrs anglais présentent les mêmes caractères. Jusqu'au dernier moment ils veulent croire, comme More, à l'honnêteté de leurs juges, et plaident non coupable, en hommes pour qui la discussion publique n'est pas une chose vaine. C'est le cas d'un des plus illustres martyrs du règne d'Elisabeth, Edmond Campion, pendu à Tyburn le 1er décembre 1581, avec les prêtres Sherwin et Bryant. Anglican converti, entré dans la Compagnie de Jésus après avoir fait ses études théologiques au collège anglais de Douai, il avait été envoyé par ses supérieurs en Angleterre avec mission d'y prêcher et d'y administrer les sacrements. Son zèle, les conversions opérées par lui, signalèrent sa présence : un traître, qui avait assisté à sa messe, le dénonça. Campion avait un remarquable talent de parole et de dialectique. Traduit devant les assises, déjà brisé par la torture, il défendit pendant trois heures sa cause et celle de ses coaccusés, avec autant de calme, de souplesse, une aussi grande fertilité de moyens, que s'il eût été l'avocat d'autrui : ses réponses aux interrogatoires, ou plutôt ses multiples plaidoiries, sont extraordinaires d'à-propos et de sang-froid. Sous des traits semblables nous apparaît le Bénédictin John Roberts, martyrisé le 5 décembre 1610, sous Jacques Ier, en compagnie du prêtre séculier Sommers. Devant le jury, avant et après la sentence, devant le peuple, au moment de l'exécution, il défend la vérité catholique avec autant de liberté d'esprit que s'il était assis dans sa chaire. Quant au Jésuite Jean Ogilvie, martyrisé le 10 mars 1614 à Glascow, où il avait reçu cinq abjurations, ses réponses aux interrogatoires que lui fait subir l'archevêque protestant de cette ville, rapportées dans une relation qu'il a écrite lui-même de son procès, sont d'une force et d'une ironie accablantes.

f) L'*humour* anglais ne les quitte pas, même aux heures les plus tragiques. Comme Jean Ogilvie traversait la ville à cheval pendant son procès, les témoins s'étonnaient de son calme et de sa gaieté. « On ne cesse de rire, dit-il, que lorsqu'on n'a plus la tête sur ses épaules », *it is passed joking, when the head's off*. Une vieille femme se moque de sa laideur : « Que la bénédiction du ciel descende sur ton joli visage! » répond-il ; et la vieille femme se confond en excuses. Pendant que John Roberts attendait au pied de la potence, par un jour de décembre, le moment du supplice, un assistant, pris de pitié, lui offre un bonnet pour couvrir sa tête : « Ne vous inquiétez pas de cela, monsieur, répond-il avec un sourire ; je n'ai plus peur de m'enrhumer. »

g) Ce qui domine chez les martyrs anglais, c'est la joie de mourir pour leur foi. Cette joie est parfois si visible, qu'elle leur donne des scrupules. « Ne croyez-vous pas que je puis mal édifier par ma trop grande gaieté? » demande Roberts à une dame qui le visitait dans sa prison. « Non, répond celle-ci, vous ne pouvez mieux faire que de laisser voir à tout le monde avec quelle joie vous allez mourir pour le Christ. » Le mot si anglais, *merry*, revient sans cesse dans les relations de martyres. Mais cette joie, si visible qu'elle soit, est toute religieuse. *Te Deum laudamus*, s'écrie Campion en apprenant sa condamnation ; *Haec est dies quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea*, répète en même temps son compagnon Sherwin. Le Bienheureux Bonaventure, des Frères mineurs, martyrisé à Londres le 12 octobre 1642, répond aussi à sa sentence de mort par le premier verset du *Te Deum*. Le Père Evans, Jésuite, apprenant en prison sa condamnation, prend une harpe qu'on lui avait laissée, et chante en s'accompagnant un cantique d'actions de grâces. Rares sont ceux qui, comme le Bienheureux Thomas Greene, ont peur de la mort; peur bientôt surmontée, et transformée en une paix et une assurance dont l'humilité du martyr est étonnée.

h) Un trait encore est à noter : jusqu'au dernier moment ces hommes, dont beaucoup sont rentrés

en Angleterre au péril de leur vie pour y prêcher le catholicisme, ne cessent d'opérer des conversions. C'est « le témoignage des martyrs » dans toute son étendue. Thomas Pounde, prisonnier pendant trente ans, convertit par sa patience le forgeron chargé de river ses fers. Après la mort de Campion, le gardien de sa prison, Delahaye, fut tellement touché de la sainteté dont il avait été témoin, qu'il se fit catholique. Au moment où le bourreau dépeçait le corps du martyr, un spectateur, Walpole, fut éclaboussé par le sang : il se sentit à l'instant comme obligé d'embrasser le catholicisme, devint aussi Jésuite, et fut à son tour martyrisé en Angleterre. John Roberts avait été condamné à être pendu en même temps que des voleurs : debout sur le charriot, il prêche ces malheureux, les exhorte à croire à la sainte Eglise catholique, leur promet de les absoudre l'un après l'autre s'ils font publiquement un acte de foi. Un des condamnés éclate en sanglots, et déclare qu'il veut mourir catholique : le témoin qui rapporte ce fait n'a pu savoir ce qui advint des autres. Alban Roë convertit de même un condamné de droit commun qui allait mourir avec lui, lui fait abjurer l'hérésie, a le temps de le confesser et de l'absoudre; puis, s'adressant au ministre protestant qui était là : « J'aurai souvenance de vous », dit-il, et le ministre, tout ému, répond : « Je vous en prie ». Le prêtre Hugues Greene, martyrisé à Dorcester le 19 août 1642 (et qui fut dépecé vivant), avait converti dans la prison deux femmes condamnées pour crime : quand il fut au pied de la potence, on voulut l'éloigner d'elles, afin qu'il ne pût les assister jusqu'au bout; mais les deux malheureuses, élevant la voix, lui firent leur confession publique, et reçurent de lui l'absolution. Dieu permit que plusieurs fois, sur ce Calvaire, se renouvelât la scène évangélique du bon larron.

i) Tous les âges, toutes les conditions sont représentés dans l'héroïque phalange des martyrs anglais : depuis Margaret Pole, comtesse de Salisbury, décapitée en 1541 « pour le eul motif qu'elle était vraie catholique et mère d'un cardinal » (Pastor, t. V, p. 688), jusqu'à la jeune et charmante femme d'un boucher d'York, Margaret Clitherow, accusée d'avoir caché des prêtres et condamnée en 1586 à mourir écrasée sous les pierres; des octogénaires comme John Kemble, qui, apercevant de loin le lieu du supplice, dit au gardien qui le lui montrait : « C'est bon, c'est bon, asseyons-nous ici pour que je regarde tout à mon aise en fumant une bonne pipe », ou le prêtre John Lockwood, exécuté en 1642 à l'âge de quatre-vingt-dix ans, qui, montant avec peine les degrés de l'échelle, dit avec un bon sourire au bourreau : « Prenez patience, c'est une rude tâche pour un pauvre vieux comme moi de monter à l'échelle, mais je ferai de mon mieux, car le ciel est au bout »; un tisserand, Wrenno; un cultivateur, Milner, père de dix enfants; un aubergiste, Alexander Blake, puni pour avoir laissé entrer chez lui un prêtre; un relieur, James Duckett, qui a relié des livres catholiques; un teinturier, Welby, exécuté avec le prêtre Alfrid pour avoir distribué un livre attestant que les catholiques sous Elisabeth, étaient innocents du crime de trahison; un gentilhomme campagnard, Marmaduke Bowes, condamné pour avoir donné l'hospitalité à un prêtre, et pendu en même temps que celui-ci, sans avoir eu le temps d'ôter ses bottes de cheval; un autre gentilhomme, Swithun Wells, grand chasseur et jovial compagnon, qui, condamné à mourir avec un Jésuite qu'il avait hébergé dans son manoir, crie à l'un de ses amis : « Adieu la chasse et les plaisirs d'autrefois, je suis maintenant une voie meilleure! » Plusieurs, de ces martyrs, William Ward, John Lockwood, John Almond, se souvenant, comme More, de saint Cyprien, l'imitent en donnant au bourreau des pièces d'or ou d'argent pour le récompenser du service qu'il va leur rendre.

j) L'hypocrisie des persécuteurs anglicans fut de prétendre que les catholiques ainsi mis à mort étaient punis, non pour la fidélité à leur religion, mais pour des crimes politiques. En 1586, les commissaires chargés d'interroger Marie Stuart lui disent à plusieurs reprises que « personne n'a encore été puni pour la religion ». (*Journal de Bourgoing*, dans Leclercq, *Les Martyrs*, t. VIII, p. 169, 178.) En effet, les sentences de mort prononcées contre les catholiques les déclarent ordinairement coupables de haute trahison; mais la haute trahison consistait pour les prêtres à dire la messe ou à administrer les sacrements, pour les fidèles à assister à la messe ou à donner asile aux prêtres, pour tous les catholiques à reconnaître comme leur chef spirituel le Pape et non le roi. « Ne pas reconnaître dans le roi la puissance spirituelle », a dit un historien protestant, « n'attaquait aucun des droits temporels de la royauté », et, en faisant un crime de cet acte de conscience, « le Parlement avait foulé aux pieds tous les principes sur lesquels un peuple libre, encore plus un peuple civilisé, doit être gouverné » (Hume, t. IV, p. 345). D'ailleurs, comme les martyrs de l'Empire romain, comme les martyrs de la Perse, comme les martyrs des persécutions vandales, les catholiques traduits devant les tribunaux d'Angleterre pour crime de félonie ou de trahison n'avaient pour être acquittés qu'un mot à dire : il leur suffisait de renoncer à leur croyance et d'abandonner l'Eglise catholique pour l'Eglise anglicane : les juges, avant de rendre la sentence, les pressent de se sauver par cet acte d'abjuration : une telle option n'eût pas été offerte à des gens coupables d'un véritable crime politique.

Les événements extérieurs augmentent contre eux la colère des princes et en redoublent la violence, mais ne changent pas cet état des choses. L'excommunication d'Henri VIII par Paul III en 1538, d'Elisabeth par saint Pie V en 1570, la tentative d'invasion espagnole en 1587, après laquelle Elisabeth « célébra sa victoire, dit Lingard, par des hécatombes humaines », sont postérieures aux premières lois portées par ces princes contre les catholiques, puisque c'est en 1535 que furent prononcées les premières condamnations pour méconnaissance de la suprématie ecclésiastique du roi, et que sous Elisabeth onze évêques catholiques ont été, dès 1558, soit emprisonnés à la Tour de Londres, soit relégués dans les maisons de prélats anglicans, et sont morts dans cette captivité (voir G. Phillips, *The extinction of the ancient hierarchy. An account of the death of the eleven bishops honoured at Rome amongst the martyrs of the Elisabethan persecution : Archbishop Heat of York, Bishop Tunstall, Bonner, and companions*. Londres, 1905 ; reproduction de la fresque représentant des scènes de la persécution en Angleterre, peinte en 1583, avec la permission du pape Grégoire XIII, dans l'église du collège anglais à Rome), que plusieurs évêques irlandais ont eu le même sort, et que de nombreux catholiques ont, de 1558 à 1570, déjà expié par la mort l'assistance à la messe ou l'hospitalité donnée aux prêtres (voir dans la *Revue des Questions historiques*, t. LVIII, 1895, p. 456-517, l'article du P. Forbes : *La Révolution religieuse en Angleterre à l'avènement d'Elisabeth*). La conspiration des poudres, en 1605, œuvre de quelques exaltés, amena contre les catholiques innocents de terribles représailles : mais, avant comme après cet événement, odieusement exploité par leurs ennemis (voir E. Prampain, *La conspiration des poudres*, dans *Revue des Questions historiques*,

t. XL, 1886, p. 403-464, et J. Forbes, *Un procès à reviser : la conspiration des poudres*, dans les *Etudes*, t. LXXVI, 1888, p. 164-189, 321-341), la persécution durait, cruelle et sanglante.

Ce qui frappe, au contraire, c'est le loyalisme des catholiques anglais. Les excommunications prononcées contre Henri VIII et Elisabeth n'ébranlent pas leur fidélité. Beaucoup meurent en affirmant leur attachement au souverain et en priant tout haut pour lui (Leclercq, t. V, p. 15-23, 32). Peu nombreux sont ceux, pour la plupart émigrés, qui contestent la légitimité, pourtant bien douteuse, d'Elisabeth et son droit à la succession royale, et attendent de la politique espagnole le rétablissement du catholicisme (voir Willaert, *L'Angleterre et les Pays-Bas catholiques*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain, janvier 1905, p. 52-53, et Lechat, *Les réfugiés anglais dans les Pays-Bas espagnols durant le règne d'Elisabeth*, Louvain, 1914). La prétendue société secrète, composée de membres des principales familles catholiques de l'Angleterre, qui aurait été l'âme des complots tramés pendant les vingt dernières années d'Elisabeth et les premières années de Jacques Ier, n'a existé que dans l'imagination de quelques historiens (voir J. Pollen, *An error in Simpson's « Campion »*, dans *The Month*, t. CV, 1905, p. 12-26). Les historiens protestants parlent avec admiration et reconnaissance de l'élan patriotique qui souleva les catholiques anglais lors de l'expédition de l'*armada*, et montrent les gentilshommes catholiques, malgré les défiances dont ils sont l'objet, s'armant et armant leurs vassaux pour défendre l'Angleterre contre les attaques de Philippe II (Hume, t. V, p. 239). Ils sont si peu fanatiques, qu'ils ont, comme les protestants, blâmé le massacre de la Saint-Barthélemy (lettre de sir Thomas Smith, citée par Acton, *Massacre of St. Bartholomew*, dans *The History of Freedom*, p. 144). Chez beaucoup d'entre eux il y eut, particulièrement à l'occasion du serment d'allégeance, une tendance même exagérée à la conciliation. Döllinger fait remarquer le ton modéré, bienveillant, irénique des écrits des catholiques anglais persécutés (cité par Acton, *Döllinger's historical Works*, ibid., p. 388). On sait leur inébranlable fidélité pour le malheureux Charles Ier, dont la faiblesse laissa faire ou fit volontairement des martyrs, dans le lâche espoir de désarmer ses adversaires (Lingard, t. III, p. 317).

Ajoutons un dernier trait, qui fait comprendre l'esprit des catholiques anglais : quand, au XVIIe siècle, également persécutés par les Stuarts et exilés volontaires, les puritains fondèrent en Amérique la colonie du Massachussets et les catholiques celle du Maryland, les premiers firent revivre avec la plus grande sévérité sur leur territoire les lois pénales de la mère patrie en matière de culte, et les émigrés catholiques établirent dans leur colonie la liberté de religion (Carlier, *La République américaine*, t. I, Paris, 1890, p. 92-270).

En résumé, à aucune époque de la Réformation anglicane la nécessité politique ne put excuser la persécution, et les catholiques morts sur l'échafaud, à la potence ou en prison, dépouillés de leurs biens, chassés de leurs maisons, privés de leurs droits civils et politiques, sous Henri VIII, sous Elisabeth, sous Jacques Ier, sous Charles Ier, sous Cromwell, sous Charles II et leurs successeurs, ont le droit le plus évident au titre de martyrs ou de confesseurs de la foi.

k) C'est la conviction bien arrêtée de tous les contemporains catholiques. Le fondateur du collège anglais de Douai (1568), le cardinal Allen, parlait ainsi aux futurs apôtres qu'on y préparait : « Si vous êtes envoyés aux païens, on vous dira : Il n'y a pas de salut en dehors du Christ ; et si vous êtes envoyés en Angleterre, on vous dira qu'il n'est pas de salut en dehors de l'Eglise catholique. Que vous mouriez pour l'une ou l'autre cause, vous êtes assurés du même gain. » (Cité par G. Constant, art. *Allen*, dans le *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, col. 603) Ces paroles furent bien comprises, car du collège de Douai sortirent cent soixante ecclésiastiques immolés en Angleterre pour leur foi, sans compter un bien plus grand nombre morts en prison ou punis de la détention ou de l'exil (T. G. Law, *A calendar of the English martyrs of the XVIe and XVIIe centuries*, 1876 ; J. H. Pollen, *Acts of English martyrs*, 1891). Dès les premières années de son existence, le séminaire anglais de Rome, œuvre, en 1575, du même fondateur, reçut le glorieux surnom de *Seminarium martyrum*, et saint Philippe Néri, lorsqu'il en rencontrait les élèves, s'écriait : « Salvete, flores martyrum ! » Quand John Almond, qui devait être martyrisé à Tyburn en 1610, soutint au séminaire anglais une thèse de théologie, en présence des cardinaux Baronius et Tarugi, l'illustre historien et l'autre prince de l'Eglise s'approchèrent du jeune étudiant pour lui baiser le front et la tonsure, en prévision du martyre auquel il aspirait (Pollen, p. 172). Saint François de Sales ne pensait pas autrement : lorsque son père cherchait à le détourner de sa périlleuse entreprise du Chablais, il répondit : « Et que serait-ce, si on nous envoyait aux Indes ou en Angleterre ? Ne faudrait-il pas y aller ? Certes, ce serait un voyage bien désirable, et la mort que nous endurerions pour Jésus-Christ vaudrait plus que mille triomphes. » (Cité par le P. Messelod, *Les Missions catholiques françaises*, t. II, p. 275)

l) Il serait trop long de donner une bibliographie complète des martyrs anglais ; j'indiquerai seulement les ouvrages suivants : J. H. Pollen, S. J., *Acts of English martyrs, hitherto unpublished, with a Preface by J. Morris*, Londres, 1891 ; J. H. Pollen, *A brief history of twelve Reverend Priests Father Campion and his companions, by William cardinal Allen, with contemporary verses by the Venerable Henry Walpole and the earliest engravings of the martyrdom*, Londres, 1908 ; Dom Bede Camm, O. S. B., *Lives of the English Martyrs declared Blessed by Pope Leo XIII in 1886 and 1895*, written by Fathers of the Oratory, of the secular Clergy and of the Society of Jesus, vol. I, *Martyrs under Henri VIII* ; vol. II, *Martyrs under Queen Elisabeth*, Londres, 1904-1905 ; Dom Bede Camm, *The Life and Times of the Venerable servant of God Dom John Roberts*, O. S. B., Londres, 1897 ; J. Forbes, *Une accusation contre Edmond Campion*, dans *Revue des Questions historiques*, 1892, t. LII, p. 545-563 ; J. Trésal, *Les Origines du Schisme anglican*, Paris, 1908 ; William Roper, *Life of Sir Thomas More*, with a Foreword by Sir Joseph Walton, Londres, 1905 ; H. Bremond, *Le Bienheureux Thomas More*, Paris, 1904 ; Bridgett, *Life of Blessed John Fisher*, Londres, 1888 ; A. J. Destombes, *La persécution religieuse en Angleterre sous Elisabeth et les premiers Stuarts*, Paris, 1883 ; J. Forbes, S. J., *Un missionnaire catholique en Angleterre sous le règne d'Elisabeth. Mémoires du P. Gerard*, Paris, 1872 ; J. Forbes, S. J., *L'Eglise catholique en Ecosse à la fin du XVIe siècle. Jean Ogilvie, Ecossais, Jésuite, torturé et mis à mort pour la foi à Glascow le 10 mars 1615, déclaré Vénérable*, Paris, 1901 ; *Histoire de la persécution présente en Angleterre, enrichie de plusieurs réflexions morales, politiques et chrétiennes sur la guerre civile et sur la religion*, par le sieur de Marsys, 1646 (l'auteur de cet ouvrage

devenu très rare fut attaché à la personne du comte d'Harcourt, ambassadeur de France près de Charles Ier, et séjourna à Londres de 1641 à 1646) ; C^{esse} R. de Courson, *Quatre portraits de femmes. Épisodes des persécutions d'Angleterre*, Paris, 1895 ; J. de la Servière, *Une controverse au début du XVIIe siècle*, dans *Études Religieuses*, 5 octobre 1901, et art. *Allégeance*, dans *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, col. 485-489 ; Lingard, *Histoire d'Angleterre*, t. II et III, trad. Roujoux, Paris, 1846 ; Dom Leclercq, O. S. B., *Les Martyrs*, t. VII et VIII, Paris, 1907-1908. — Sur les reliques recueillies et conservées des martyrs anglais, voir Dom Bede Camm, *Relics of the English Martyrs*, dans *The Dublin Review*, t. CXXX, 1901, p. 320-344.

5. **Un épisode contemporain.** — Peut-on dire que la liste des martyrs de la Réforme soit close ? Dans la célèbre lettre pastorale publiée à la fin de 1914 par le cardinal Mercier, archevêque de Malines, on a lu les lignes relatives à l'invasion allemande en Belgique : « Dans mon diocèse seul, je sais que treize prêtres et religieux furent mis à mort. L'un d'eux, le curé de Gelrode, est, selon toute vraisemblance, tombé en martyr. J'ai fait un pèlerinage à sa tombe... » Les détails de sa mort sont aujourd'hui connus (voir René Bazin, dans l'*Écho de Paris*, 18 février 1915). Je les emprunte à la relation très sobre, très impersonnelle, écrite par un prêtre lazariste, M. Emmanuel Gemarra, originaire du Paraguay, et alors étudiant à Louvain ; elle est adressée à M. Renoz, ministre de Belgique à Buenos-Ayres. Le *Journal des Débats* du 9 mai 1915 l'a reproduite d'après le *Courrier de la Plata*, du 4 mars :

« Le martyre du curé de Gelrode (près de Tirlemont) est vrai. Seulement la communication (un article du journal *La Nacion*) ne porte pas les raffinements de cruauté et de basse perversité qui accompagnèrent son assassinat. L'infortuné (il s'appelait Dergent) fut emmené à Aerschot, où on le dépouilla de tous ses vêtements, et on voulut le contraindre à abjurer sa foi. Comme il s'y refusait, on l'attacha à une croix en face de l'église et on lui broya la pointe des doigts des mains et des pieds à coups de crosse. Puis on amena tous les habitants qu'on fit défiler en les obligeant à uriner sur lui, chacun à son tour. Après l'avoir fusillé on le jeta dans le canal Demer, d'où son cadavre fut retiré plusieurs jours plus tard et déposé dans la baraque de Werchter. »

Si le curé de Gelrode fut certainement mis à mort pour refus d'apostasier, combien d'autres, parmi les très nombreux ecclésiastiques massacrés en Belgique et dans l'est de la France pendant les années 1914 et 1915 l'ont été en haine de la religion catholique, par « des soldats protestants fanatiques » ! Ce mot est d'un protestant et d'un neutre, le professeur hollandais Grondijs, racontant des faits dont il fut témoin (*Les Allemands en Belgique*, Paris, Berger-Levrault, p. 19, 82, 85, 93). Les pires instincts des reîtres d'autrefois ont reparu chez certains, comme une survivance des guerres religieuses du XVIe siècle.

VI. — Le martyre dans les pays musulmans

1. *L'intolérance musulmane ;* 2. *Les premiers martyrs ;* 3. *Martyres de missionnaires ;* 4. *Martyres de renégats repentants ;* 5. *Martyres de musulmans convertis ;* 6. *Martyres d'esclaves chrétiens ;* 7. *Les martyrs du temps présent.*

1. **L'intolérance musulmane.** — « On croit généralement que les musulmans donnaient aux nations conquises le choix entre la conversion et la mort. C'est là une opinion fausse. Au contraire, les lourds impôts exigés des sujets non musulmans firent que l'on mit souvent des obstacles aux velléités de conversion. » (E. Power, *L'Islam*, dans Huby, *Christus*, 1912, p. 563) Mahomet avait « établi pour règle que ceux qui possédaient un livre reconnu par lui comme saint, une révélation qu'il reconnaissait, c'est-à-dire les juifs et les chrétiens, jouiraient de la liberté du culte moyennant le paiement d'un impôt ». (R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, trad. V. Chauvin, 1879, p. 179) L'option entre une taxe spéciale, fort onéreuse, imposée aux chrétiens fidèles, et les privilèges des conquérants, accordés à ceux qui embrasseraient la religion musulmane, fut une des causes des progrès de l'islamisme, au VIIe et au VIIIe siècle, dans les pays nouvellement soumis au croissant, en Palestine, en Syrie, en Egypte, dans l'ancienne Afrique romaine et dans le midi de l'Espagne. Mais les califes oméiades (650-750), plus politiques que religieux, loin d'exiger les conversions, s'y montrèrent plutôt contraires, pour des raisons fiscales (Dozy, *l. c.*). En certaines contrées, cependant, le fanatisme l'emporta sur l'intérêt : l'historien arabe Ibn Kaldoun rapporte que la population berbère du littoral africain fut « contrainte quatorze fois, par la violence des armes, d'embrasser le mahométisme, que quatorze fois elle revint à sa religion, qu'enfin plus de trente mille familles chrétiennes furent déportées dans le désert, et que les autres n'échappèrent à l'extermination qu'en se retirant dans les montagnes » (cité par le R. P. Comte, dans *Les Missions catholiques françaises*, t. V, p. 50 ; cf. un autre historien arabe, Ibn Abi Yesid, cité par H. Guys, *Recherches sur la destruction du christianisme dans l'Afrique septentrionale*, 1865, p. 5). Cependant, même en Afrique, où le christianisme fut plus complètement déraciné qu'ailleurs, on trouve encore quelques chrétientés indigènes au XIIe et au XIIIe siècle, et les princes Almohades ont des soldats chrétiens dans leurs troupes (H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. II, p. 322 ; J. Mesnage, *Le Christianisme en Afrique. Eglise mozarabe. Esclaves chrétiens*, Alger et Paris, 1915, p. 9, 14, 43, 69, 87, 108 ; Froidevaux, art. *Afrique*, dans le *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 862).

Mais à défaut de persécutions violentes, l'islamisme fit, par d'autres moyens, de nombreux martyrs. Toute tentative d'un chrétien pour convertir un musulman était punie de mort, et tout chrétien renégat qui, touché de repentir, retournait à son ancienne religion, encourait la même peine. Elle atteignait, naturellement, tout musulman qui avait embrassé le christianisme et refusait de l'abandonner. Cette loi dura jusqu'à nos jours, car on voit encore, en 1855, deux Turcs condamnés à mort parce qu'ils s'étaient faits chrétiens. La peine de mort fut remplacée, en 1855, par celle du bannissement.

2. **Les premiers martyrs.** — On comprend qu'une telle législation ait, en dehors même d'une proscription complète du christianisme, fait couler de bonne heure le sang de ses fidèles. Nous voyons, en 790, un musulman converti, Abo, décapité à Tiflis, capitale de la Géorgie, sur son refus d'abjurer la foi chrétienne (voir Martinov, *Ann. eccles. graeco-slav.*, 1864, p. 32, et l'article du P. Palmieri dans le *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 139-140). Au sud de l'Espagne, particulièrement à Cordoue, beaucoup de martyrs tombèrent sous le coup de quelqu'une des sanctions qui viennent d'être indiquées. Ils appartiennent aux années 8501, 85, 852, 853, 856, 857, 859. Le prêtre Parfait et le moine

Isaac sont mis à mort pour avoir discuté publiquement la religion de Mahomet; le prêtre Rodrigue et le laïque Salomon sous la fausse inculpation d'avoir embrassé le mahométisme, puis d'être revenus à leur ancienne foi. L'archevêque nommé de Tolède, Euloge, qui nous a laissé, entre autres écrits, la relation du martyre de plusieurs de ses contemporains (dans Migne, *P. L.*, t. CXV), devient martyr à son tour pour avoir aidé de ses conseils et de sa protection une musulmane convertie. Les vierges Nunilo et Alodie, nées d'un père païen, c'est-à-dire musulman, et d'une mère chrétienne, meurent pour avoir voulu embrasser le christianisme. La vierge Aurea, qui avait promis au juge de se faire mahométane, mais n'avait pas tenu sa promesse, et avait continué de vivre en catholique, expie par le martyre cette méritoire violation d'une parole imprudente. Les Passions de ces martyrs ont été publiées par les Bollandistes; on en trouvera la traduction au tome V du recueil de Dom Leclercq.

3. **Martyres de missionnaires.** — Le mouvement des missions, qui, concurremment avec les croisades, mais animées d'un esprit un peu différent, se développèrent en pays musulmans, fut cause de nombreux martyres, puisque dans ces pays toute propagande chrétienne était interdite. Les Papes l'avaient encouragé de la manière la plus pressante; saint Louis y portait le plus vif intérêt; saint François d'Assise avait été l'un de ses initiateurs. « Pourquoi, demandait-il, ne tenterait-on pas de gagner à la vérité ces ennemis redoutables du nom chrétien, qu'on s'acharnait sans succès à combattre? Que de vies épargnées, si l'on réussissait, et du même coup quelle conquête, quel progrès pour l'Eglise! Si l'on succombait, on succomberait probablement par le martyre. Or le martyre, c'était la plus grande marque d'amour donnée à Dieu et aux hommes. » (L. Le Monnier, *Histoire de saint François d'Assise*, t. I, 1889, p. 300.) Lui-même qui, au témoignage de saint Bonaventure, *desiderabat hostiam Deo se offerre viventem, ut et vicem Christo rependeret et ad divinum amorem caeteros provocaret*, essaya plusieurs fois d'aller en Orient pour y porter la foi au péril de sa vie. Son projet ne put se réaliser; mais il eut la joie de voir, en 1220, l'ordre fondé par lui donner au Christ les prémices des martyrs de la famille franciscaine. Cinq de ses frères, Bérard ou Bérald, Pierre, Othon, Adjuteur et Accurse, après avoir tenté d'évangéliser les musulmans dans le royaume arabe de Séville, moururent décapités au Maroc de la main même du miramolin (*ibid.*, p. 425-434; cf. *Acta SS.*, janvier, t. II, p. 65-69). Dès lors, l'impulsion est donnée. Dans une lettre de 1257, le Pape Alexandre II, rendant témoignage au dévouement des Frères mineurs de Palestine, et leur accordant les mêmes faveurs spirituelles qu'aux croisés, constate que plusieurs d'entre eux ont déjà subi le martyre. Après la prise de Saint-Jean-d'Acre par les musulmans, en 1291, les Frères mineurs et les Dominicains restèrent en Palestine, mais beaucoup d'entre eux furent martyrisés. Dans le Turkestan, en 1342, sept Frères mineurs et un commerçant génois sont mis à mort pour avoir refusé d'embrasser la religion de Mahomet (L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au Moyen-Age*, 1907, p. 272. 277, 282).

Le nord de l'Afrique fut une des régions musulmanes les plus visitées par les missionnaires, et nulle part, au moyen âge, ne coula plus abondamment le sang des martyrs. « Dans la seule année 1261, plus de deux cents Franciscains y avaient été martyrisés par les musulmans, et, peu de temps après, cent quatre-vingt-dix Dominicains avaient versé leur sang dans les mêmes conditions. » (Marshall, *Les Missions chrétiennes*, trad. de Waziers, t. I, 1865, p. 471). Un Frère mineur de la province de France, le Bienheureux Livin, est martyrisé au Caire en 1345 (Wadding, *Ann. Min.*, ann. am. 1345, t. VII, p. 318-320).

Sur des missionnaires Franciscains, Dominicains, Trinitaires et Mercédaires, martyrisés aux xiiie et xive siècles dans l'Afrique du Nord, voir J. Mesnage, ouvrage cité, p. 19, 29, 31, 45, 50, 75, 84, 110.

A ce mouvement se rattache le souvenir d'un laïque illustre, un des esprits les plus originaux, mais aussi les plus étranges, qu'ait produits le moyen âge, Raymond Lulle, lui aussi martyrisé par les musulmans.

Il avait appris d'un esclave sarrasin la langue arabe, et c'est en vue de leur conversion qu'il commença, vers 1275, à composer son *Ars magna*, qui, en ramenant toutes les sciences à l'unité, essayait d'établir les fondements d'une méthode nouvelle. Lui aussi rêvait de substituer à la croisade guerrière une croisade pacifique, qui n'exigeait pas moins d'héroïsme. « Je vois les chevaliers, disait-il, aller outremer à la Terre Sainte et s'imaginer qu'ils la reprendront par la force des armes, et à la fin tous s'y épuisent sans venir à bout de leur dessein. Aussi pensé-je que cette conquête ne se doit faire que comme tu l'as faite, Seigneur, avec tes apôtres, c'est-à-dire par l'amour, les oraisons et l'effusion des larmes. Donc que de saints chevaliers religieux se mettent en chemin, qu'ils se munissent du signe de la croix, qu'ils se remplissent de la grâce du Saint-Esprit, et qu'ils aillent prêcher aux infidèles les vérités de la Passion... » En 1285 commence pour lui la vie active. « Tantôt à Rome, où il essaie de convaincre les Papes et les cardinaux de la nécessité de créer des écoles de langues orientales, tantôt à Paris, où il combat les docteurs averroïstes, chez les Tartares, en Arménie, en Ethiopie, en Afrique où il discute au péril de sa vie avec les musulmans, partout il déploie une prodigieuse activité et un courage vraiment surhumain... Lorsqu'il apprend la convocation du concile de Latran en 1311, il croit le moment venu d'exposer en quelques articles toutes ses idées de réforme, et c'est probablement sur ses instances que le concile décide la création de six écoles de langues orientales en Europe. Mais déjà Raymond Lulle a pris contact lui-même avec les Sarrasins. En 1291, il s'embarque à Gênes pour Tunis, et dès son arrivée il se met à discuter avec les mahométans : dénoncé pour sa propagande religieuse, il est expulsé, parvient à se cacher dans une galère pendant trois semaines et y continue son œuvre de conversion. En 1306, il débarque à Bougie et dès son arrivée sur la grande place s'écrie qu'il est prêt à prouver la vérité de la loi des chrétiens et la fausseté de celle des Sarrasins. La foule veut d'abord le lapider, puis on le conduit à l'iman d'une mosquée avec lequel il argumente; le musulman lui ayant concédé que Dieu est parfaitement bon, Lulle en déduit toute la Trinité. Pour toute réponse, son adversaire le fait jeter en prison et l'y laisse six mois, puis l'embarque sur un navire en partance pour Pise. En 1314, il retourne encore à Bougie où il a laissé quelques néophytes, mais bien qu'il ait pris le costume arabe il est reconnu, jugé et exécuté immédiatement. Il avait trouvé enfin le martyre qu'il désirait si ardemment. » (Bréhier, p. 271-272) Lulle respirait encore, quand deux Génois retrouvèrent son corps, parmi les pierres qui avaient servi à le lapider: ils le déposèrent dans un navire, espérant le rapporter vivant à Palma; mais il mourut en vue des côtes de Majorque, le 29 juin 1315 (Marius André, *Le Bienheureux Raymond Lulle*, 1900, p. 209-211; voir

cependant *Analecta Bollandiana*, t. XXXIII, 1914, p. 370).

4. **Martyres de renégats repentants.** — La prise de Constantinople par les Turcs, en 1453, exaltant l'orgueil des musulmans, leur rendit l'espoir d'une domination universelle, et l'islamisme, dont l'offensive avait été brisée par les croisades, se crut en état de la recommencer. Les conquêtes d'Alger et de Tlemcen par Barberousse, en 1516 et 1517, l'autonomie acquise par les quatre Etats barbaresques, devenus autant de foyers de superstition et de brigandage, l'installation dans ces contrées des Maures expulsés d'Espagne et prêts à saisir toutes les occasions de vengeance, aggravèrent le sort des chrétiens. Dès lors la tolérance religieuse, établie au commencement, ne parut plus en beaucoup de lieux qu'un vain mot, et désormais le caprice des princes, des magistrats ou de la populace, imposera souvent aux chrétiens l'alternative d'apostasier ou de mourir.

C'est l'époque où les villes musulmanes se remplissent d'esclaves chrétiens, faits prisonniers pendant les guerres ou capturés par les pirates (voir, dans le *Dictionnaire*, l'article ESCLAVAGE, ch. VI; t. I, col. 1505-1512). Beaucoup, par peur ou par ambition, abandonnèrent leur religion et embrassèrent celle de leurs maîtres: les renégats, s'endurcissant dans l'apostasie, devenaient souvent les musulmans les plus fanatiques et les plus cruels. Mais d'autres, regrettant sincèrement leur faute, retournèrent à leur ancienne foi. C'était s'exposer au martyre et l'accepter d'avance. « La loi du Coran ne laisse pas au nouveau musulman la liberté de revenir en arrière : l'abjuration de la foi musulmane entraînerait la mort. » (CARRA DE VAUX, *L'islamisme*, dans BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions?* t. I, 1912, p. 441)

L'obstination du chrétien à préférer ainsi la profession sincère de la foi adoptée ou reconquise par lui à la vie même, paraissait aux musulmans d'autant plus coupable, et par conséquent d'autant plus digne de châtiment, que leur loi ne leur commandait à eux-mêmes rien de semblable, et les dispensait d'un pareil héroïsme. « Il ne faut pas nous imaginer que le martyre signifiait pour un musulman comme pour nous la mort soufferte en témoignage de sa foi. Placé dans des circonstances qui demandent ce témoignage suprême, le musulman peut croire seulement de cœur, et renier ouvertement sa foi. » Ce revirement extérieur est autorisé par le Coran et la tradition (E. POWER, dans *Christus*, p. 563).

Un très curieux exemple de renégat converti et martyrisé est l'histoire du Bienheureux Antoine de Rivoli, dont on possède deux relations contemporaines, l'une écrite par un religieux hiéronymite, CONSTANCE (*Bibliotheca hagiographica latina*, p. 606), l'autre contenue dans une lettre d'un religieux dominicain, Pierre RANZANO, au pape Pie II (*Analecta Bollandiana*, t. XXIV, 1905, p. 357-374). Antoine était un Dominicain : pris par des pirates en 1458, il est conduit à Tunis, jeté en prison, puis, l'année suivante, obtient sa liberté, apostasie, épouse une musulmane, et traduit en italien le Coran. Mais bientôt, se repentant, il va confesser son crime à un Frère mineur, en résidence à Tunis, reçoit l'absolution, et se soumet à une rigoureuse pénitence. Il reprend alors l'habit dominicain. Dès qu'il eut appris, en 1460, le retour à Tunis du souverain musulman, il se présenta hardiment devant lui, et déclara abjurer la religion de Mahomet. Ni les promesses ni les menaces du prince, ni les exhortations du cadi, ne purent le détourner de sa résolution. Il fut alors condamné à être promené dans la ville, sous le fouet des bourreaux, puis à être lapidé.

Dans un autre Etat barbaresque, à Alger, on connaît aussi par des relations contemporaines les martyres de renégats pénitents. Le livre écrit en 1612 par le moine espagnol DIEGO DE HAEDO, *Topografia de Argel*, les raconte dans sa troisième partie, comprenant deux dialogues sur *la Captivité* et sur *le Martyre*. Ces deux dialogues ont été traduits sous le titre : *De la captivité à Alger*, par M. MOLINER-VIOLLE, Alger, 1911.

Le premier dont il parle, le Génois Nicolin, n'appartient pas à Alger : c'est dans la capitale d'une autre régence barbaresque, Tripoli, qu'il mourut lapidé, en 1561, après être revenu à la foi chrétienne et avoir refusé de retourner à l'islamisme (MOLINER-VIOLLE, p. 241). En 1555, un jeune homme de vingt ans, Morato, qui était captif à Alger, et avait eu le malheur d'abjurer le christianisme, essaie de s'enfuir. Arrêté, il reconnait qu'il avait eu l'intention de s'évader. « Tu es donc chrétien ? » lui demande-t-on. « Je le suis, répond-il, et c'est contre ma volonté qu'on m'a fait musulman. Je désire vivre et mourir dans la religion de mes pères. » On le perce de flèches et on l'achève à coups de pierres (*ibid.*, p. 263). En 1566, un jeune renégat italien, âgé de vingt-deux ans, s'enfuit d'Alger vers Oran, alors au pouvoir des chrétiens. Il est arrêté, et ramené à Alger. « Es-tu chrétien, ou renégat, ou turc ? » lui demande le vice-roi musulman. — « Je ne suis ni turc ni renégat, je suis chrétien. — Puisque tu es chrétien, pourquoi portes-tu ce costume ? — Parce que c'est contraint et forcé que j'ai dû le prendre. — Où allais-tu donc ? — A Oran. — Pourquoi ? qu'allais-tu faire à Oran ? — J'allais me faire chrétien. — Tu es donc chrétien ? — Sultan, il est vrai, je suis chrétien et je veux rester chrétien. » On le condamna au supplice du ganche : attaché à une poulie, qui pend à une potence, le condamné est précipité sur une pointe aiguë, par laquelle son corps est transpercé (*ibid.*, p. 284)

L'un de ces récits de martyre est d'autant plus intéressant, qu'une récente découverte l'a confirmé. Un enfant maure, capturé par les Espagnols, avait été conduit à Oran. Instruit dans la foi chrétienne, on l'avait baptisé sous le nom de Geronimo. Repris et rendu à ses parents, il revint à leur religion. Mais, en 1559, il retourna volontairement à Oran, avec la résolution d'y vivre en chrétien. Dans une expédition guerrière, il fut fait prisonnier par les Maures. Son origine fut reconnue : on le somma de redevenir musulman. Il refusa. Le pacha commanda de réserver dans la muraille d'un fort en construction une cavité, dans laquelle on l'enterrerait vivant, s'il persistait dans son refus. Averti par le maçon, qui était prisonnier comme lui, Geronimo se prépara à la mort, se confessa et reçut le viatique d'un prêtre enfermé dans le même bagne. On le reconduisit au pacha. « *Bré, juppé* (holà ! chien !), dit celui-ci, pourquoi ne veux-tu pas être musulman ? — Je ne le serai pour rien au monde. Je suis chrétien, je veux demeurer chrétien. — Si tu n'abjures pas, je vais te faire murer là. — Fais comme tu l'entendras ; je suis préparé à tout, et cela ne me fera pas abandonner la foi de mon Seigneur Jésus-Christ. » Geronimo fut mis dans la cavité, et plusieurs renégats bouchèrent celle-ci avec de la terre, emmurant le martyr. Une note du traducteur (p. 295) nous apprend que le fort, dit le fort des Vingt-quatre heures, fut déclassé et démoli en 1853. On découvrit dans l'épaisseur d'un mur, le 27 décembre, une excavation formée par le corps d'un homme ; une partie du squelette existait encore. Ces restes furent portés en grande pompe à la cathédrale ; un tombeau fut élevé à Geronimo : le moulage de son corps,

exécuté par le sculpteur Lafond, est placé au sommet. La cause de ce martyr est aujourd'hui introduite en cour de Rome. (Voir Berbaugger, *Geronimo, le martyr du fort des Vingt-quatre heures à Alger*, Alger, 1859)

Il suffisait parfois du fait le plus léger, d'une simple inadvertance, pour se trouver enrôlé malgré soi parmi les sectateurs de Mahomet, et puni ensuite si l'on était surpris faisant acte de chrétien. En 1660, David, riche habitant d'Alep, en Syrie, ayant porté par mégarde un turban de la couleur réservée aux musulmans, fut inscrit parmi eux malgré ses protestations. Chargé de chaînes, longtemps maltraité, il persista à se dire chrétien. Il passa même du schisme grec au catholicisme. On lui trancha la tête, le 29 juillet 1660 (Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t. I, p. 457).

Une histoire semblable est racontée, en 1739, dans une lettre d'un missionnaire jésuite. Il s'agit d'un jeune Arménien catholique qui, à Constantinople, dans une partie de plaisir, prit, sous l'influence de l'ivresse, le turban mahométan. Quand les fumées du vin se furent dissipées, il fut saisi de remords, et courut confesser sa faute. Le religieux auquel il s'adressa lui conseilla de quitter secrètement la ville; mais lui voulut, au contraire, effacer par une réparation éclatante le scandale qu'il avait donné. Il rejeta le turban mahométan, reprit l'habit arménien, se montra en public, et fut mis en prison. Le grand vizir, auquel on le conduisit, le menaça de le condamner à mort s'il ne changeait de conduite. « C'est la seule grâce que je vous demande, et la plus grande que je puisse recevoir en ce monde », répondit le jeune homme. Il résista aux plus belles promesses, et marcha au supplice en disant son chapelet (Leclercq, *Les Martyrs*, t. X, p. 148-151).

Voici une curieuse histoire de renégat. C'est le martyre, en 1627, d'un chrétien copte à Girgé, en Egypte. Il avait eu le malheur de tuer son frère, de colère de ce que celui-ci eût embrassé le mahométisme. On lui fit son procès. Il fut sollicité d'abandonner sa foi pour sauver sa vie. Il refusa longtemps, malgré les tortures; puis il s'avoua vaincu, et renia. Le remords le saisit bientôt, et la vie qu'il avait achetée au prix de l'apostasie lui devint à charge. Il alla trouver le pacha, sollicitant la révision de son procès, et déclarant « que si bien l'appréhension des peines lui avait arraché quelques paroles mal digérées en faveur du mahométisme, néanmoins elles n'avaient fait que couler sur le bord des lèvres; qu'au reste son cœur et son affection étaient entièrement à Jésus-Christ; qu'il était également honteux et marri d'avoir déshonoré sa foi et le nom de chrétien qu'il portait, par cette lâcheté; et que pour faire quelque réparation, il reniait de tout son cœur le faux et détestable prophète; il demandait la mort en punition de son crime. Il ajoutait un sommaire de sa profession de foi, qui consistait presque en un dénombrement des articles du Symbole, et concluait en tels ou semblables termes : « Je proteste que je suis résolu de signer tout ce que dessus, de mon sang, et qu'on le tire de telle partie qu'on voudra de mon corps. Ainsi me vienne aider mon Rédempteur Jésus-Christ, et me pardonner mon offense! » Le pacha le condamna à être empalé. « Il mourut avec tant de constance et de sentiment de piété que les Turcs mêmes s'en étonnaient et disaient tout haut que véritablement c'était mourir en homme de bien et de courage, et que leur Alcoran n'avait encore point produit de pareil exemple. On remarqua particulièrement qu'il quitta ce triste visage de criminel, dès qu'il pensa d'avoir recouvré son innocence, se voyant condamné à la mort. Parmi le plus grand excès de ses souffrances, il garda jusqu'au dernier soupir le même contentement dedans ses yeux et la même sérénité dessus sa face. » (*Le voyage en Ethiopie entrepris par le P. Aymard Guérin*, 1637, dans Rabbath, t. I, p. 16-19.)

Une histoire plus ancienne, celle de saint André de Chio, montre que le plus léger soupçon, même en l'absence de tout indice, suffisait pour faire mettre à mort ceux qu'il plaisait à des musulmans d'accuser d'avoir abandonné leur religion. Venu en 1465 de l'île de Chio à Constantinople, à l'âge de vingt-sept ans, André, excellent chrétien, qui s'était voué à la sainte Vierge, visitait pieusement les églises de cette ville épargnées par le conquérant, lorsqu'il fut dénoncé comme traître à la religion de Mahomet, qu'il avait, disaient les accusateurs, ouvertement embrassée à Alexandrie. Conduit devant un juge, il nia énergiquement ce qui lui était reproché, et, comme il fut constaté qu'il n'était pas circoncis, il allait être relâché, lorsque quelques-uns des assistants firent observer que ce fait ne prouvait rien, puisque les adultes devenant mahométans avaient le droit d'éviter la circoncision. Embarrassé, le juge envoya demander au sultan ce qu'il devait faire de son prisonnier. Mahomet II lui fit répondre qu'il fallait ou décider André, qui était jeune, vigoureux et intelligent, à entrer dans l'armée comme officier, ou, s'il refusait, le mettre à mort. En conséquence, prières, menaces, tout fut employé pour décider André à accepter une offre aussi séduisante, qui naturellement, s'il l'acceptait, devait le faire passer à l'islamisme. Le jeune chrétien repoussa avec horreur ces propositions. Alors le juge irrité le fit torturer cruellement pendant dix jours, et comme André, inébranlable, supportait les tourments en invoquant sans cesse l'assistance de la Vierge Marie, il donna ordre de le décapiter, le 29 mai 1465 (voir dans les *Acta Sanctorum*, mai, t. VII, p. 185-188, la relation écrite par un contemporain, Georges de Trébizonde, à la suite d'un vœu fait au martyr).

Constantinople vit, le 19 septembre 1663, le martyre d'un jeune chrétien qui, lui, avait réellement apostasié, mais qui expia son crime de la manière la plus courageuse. Gabriel était né au village de Khurnawil, en Arménie. « Son frère, qui dès l'enfance avait abjuré la foi chrétienne et servait parmi les janissaires, parvint à l'entraîner dans son apostasie. Gabriel le suivit à l'armée et fit plusieurs campagnes dans le même régiment. Enfin, cédant aux remords, il déserta et s'enfuit « au pays des Francs ». Il erra en pénitent pendant plusieurs années à travers la chrétienté, se rendit en pèlerinage au tombeau de saint Jacques, frère du Seigneur, aux sanctuaires de la Vierge et des saints apôtres Pierre et Paul. Tant de souffrances volontaires ne lui rendirent pas la paix de l'âme. Pour en finir, l'apostat converti retourna à Constantinople. Là, malgré les supplications des siens, il alla de lui même se faire arrêter. Le vizir le crut fou et l'envoya en prison. Le lendemain, après un nouvel interrogatoire, auquel il répondit avec une intrépidité modeste, Gabriel fut condamné à être pendu dans les rues de la ville et conduit au supplice à l'instant même. Pendant deux jours qu'on le laissa sur le gibet, l'éclat de son visage ne s'altéra pas : on l'eût cru endormi. Jusqu'à ce qu'enfin les Turcs, irrités de voir les chrétiens se presser en foule pour contempler le martyr, le détachèrent et le jetèrent au Bosphore. » (*Analecta Bollandiana*, t. XXVII, 1908, p. 252, d'après Isaac Strabean, *Un confesseur inconnu : le martyr Gabriel*, dans *Handess Amsorea*, t. XXI, 1907, p. 61-62)

5. **Martyres de musulmans convertis.** — Si acharnés contre les chrétiens renégats qui revenaient à leur ancienne foi, les musulmans l'étaient plus encore contre leurs propres coreligionnaires passés au christianisme. On a souvent dit que « les musulmans sont inconvertissables ». De l'aveu de bons juges, qui ont pour eux l'expérience, cette assertion est exagérée. Malgré les obstacles que présentent l'état d'esprit héréditaire des musulmans et, trop souvent aussi, la mauvaise politique ou les mauvais exemples des chrétiens, les conversions de ce genre ne sont pas, même de nos jours, sans exemple (*Les Missions catholiques françaises*, t. V, p. 58, 60, 76; voir encore, dans le livre d'Augustin Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, 1861, t. II, p. 521, une note sur *les missions catholiques en Afrique*, 1860-1861, rédigée par M. Ducros, secrétaire du conseil de la Propagation de la Foi, à Paris : des conversions de musulmans y sont indiquées; voir aussi Allies, *Journal in France*, 2ᵉ éd., Londres, 1914, p. 177 et 185). Devant la grâce divine, il n'y a pas d'état d'esprit irréductible. Si les conversions de musulmans sont « très rares », on doit ajouter que « généralement ces conversions sont aussi durables qu'elles ont été difficiles à obtenir ». (*Les Missions catholiques françaises*, t. V, p. 19) Elles durèrent parfois jusqu'au martyre.

Martin Forniel était un Maure, né à Tlemcen, qui, de propos délibéré, « poussé, dit la relation, par une inspiration divine », vint à Oran pour y abjurer le mahométisme et recevoir le baptême. Il prit part ensuite aux expéditions guerrières des Espagnols. Fait prisonnier et amené à Alger, il fut pressé par tous les moyens, promesses et menaces, de renoncer à la religion du Christ. Ses parents accoururent de Tlemcen pour le supplier. Mais vainement lui montra-t-on ce qu'avait d'extraordinaire « un Maure, né de Maures, ne vivant pas en Maure dans la foi des Maures! » Il demeura inébranlable. « Chrétien je suis, et chrétien je dois mourir », répondait-il. On lui coupa une jambe, puis un bras, et on l'acheva par le supplice du ganche, en 1558 (Moliner-Violle, p. 225).

Un missionnaire Carme, établi en Perse, raconte la mort héroïque, en 1621, de cinq Persans, dont un était le jardinier de la mission. Musulmans de naissance, ils avaient reçu le baptême et refusaient de revenir à l'islamisme. Le khan ou vice-roi de Sciras, qui les avait arrêtés, condamna à mort deux d'entre eux : Elie fut cousu dans une peau d'âne, puis empalé; Chassadir fut éventré. On conduisit les trois autres près d'Ispahan, au roi de Perse, qui était alors Abbas le Grand (1587-1629). Celui-ci s'était toujours montré favorable aux chrétiens (*Les Missions catholiques françaises*, t. I, p. 198); cependant il interrogea sévèrement les convertis, et, sur leur refus d'abjurer, les condamna à mort. Le crime de musulmans infidèles à leur religion lui avait paru irrémissible. Les trois martyrs, Alexandre, Joseph et Ibrahim, furent lapidés. Mais, par une exception bien rare, leur courage émut tellement le souverain persan, que les habitants de quarante-trois bourgs arméniens, qui avaient été contraints à l'apostasie, puis étaient revenus au culte chrétien, furent autorisés à y persévérer : on leur rendit même leurs livres religieux confisqués (Rabbath, t. I, p. 448). Il s'agit probablement ici d'une colonie arménienne, qui avait été transportée, par l'ordre d'Abbas, des bords de l'Araxe à Ispahan.

Ajoutons que le mahométisme paraît être, de nos jours, plus intolérant en Perse qu'il ne l'était au xviiᵉ siècle. On vient de voir cinq musulmans convertis martyrisés en 1621; mais les missionnaires et les autres chrétiens sont laissés en paix. A l'heure présente, dans les même pays, « le prosélytisme auprès des musulmans est impossible : le missionnaire qui s'y livrerait ne pourrait s'en promettre qu'un résultat, ce serait d'amener un massacre général des chrétiens. » (*Les Missions catholiques françaises*, t. I, p. 195)

6. **Martyres d'esclaves chrétiens.** — Parmi les esclaves chrétiens qui remplissaient les « bagnes » et les galères de l'Etat ou les maisons des particuliers, à Constantinople et dans toutes les villes du Levant et des Etats barbaresques, les martyrs furent aussi très nombreux. A beaucoup de ces captifs avait été laissée une liberté de conscience relative : au xviᵉ, au xviiᵉ, au xviiiᵉ siècle, non seulement les religieux spécialement autorisés à traiter de leur rachat, comme les Trinitaires et les Pères de la Merci, mais encore ceux des autres ordres, Dominicains, Capucins, Jésuites, Lazaristes, avaient facilement accès auprès d'eux, leur disaient la messe, leur prêchaient même des retraites, leur administraient les sacrements. Dans bien des cas, cependant, cette liberté de conscience était supprimée, et les musulmans essayaient par tous les moyens de contraindre à l'abjuration leurs captifs, particulièrement les jeunes gens et les femmes : ni les menaces, ni les promesses, ni les séductions de toute sorte n'étaient alors épargnées : on vit des pères promettre à un esclave la main de leur fille, s'il se faisait musulman. Beaucoup résistèrent jusqu'au sang, et même jusqu'à la mort; parmi ceux, en grand nombre, qui succombèrent, il en y eut aussi beaucoup qui se relevèrent et payèrent de leur sang leur repentir.

La nécessité de ménager les susceptibilités des musulmans, afin de continuer leur ministère auprès des prisonniers, obligeait les religieux à une grande réserve. Celle-ci est plusieurs fois recommandée par saint Vincent de Paul aux Lazaristes envoyés par lui en Afrique, et particulièrement à ceux que le roi de France avait autorisés à l'y représenter comme consuls. Nous ne pouvons nous arrêter ici devant ces admirables figures de consuls lazaristes. Citons seulement M. Guérin et M. Jean Le Vacher. A cette question qui lui est posée au moment de son départ pour Tunis : « Eh bien! monsieur Guérin, vous allez donc vous faire pendre en Barbarie? » il répond : « J'espère davantage, je compte sur le pal et sur mieux encore. » On demande de même à M. Le Vacher, qui après un premier consulat à Tunis, où il avait beaucoup souffert, venait d'être nommé consul à Alger : « N'avez-vous pas peur de retourner parmi ces barbares? » — « Si je voyais, dit-il, d'un côté le chemin du ciel ouvert et de l'autre celui d'Alger, je prendrais plutôt ce dernier, par la charité que je sais qu'il y a à exercer, parmi ces infidèles, envers les pauvres esclaves. » On connaît la mort héroïque de Jean Le Vacher, dont la cause de béatification s'instruit en ce moment (voir R. Gleizes, *Jean Le Vacher, vicaire apostolique et consul à Tunis et à Alger*, 1619-1683, *d'après les documents contemporains*, Paris, 1914). Cependant, à peine les textes permettent-ils d'apercevoir quelque chose de son apostolat envers les musulmans (voir Gleizes, p. 101). Le missionnaire qui portait un de ceux-ci, Turc ou renégat, à changer de religion, encourait en Barbarie la peine de mort, et surtout mettait en péril la mission à laquelle il appartenait. C'est pourquoi saint Vincent de Paul avait demandé à ses Lazaristes de passer sous silence les conversions secrètement opérées par eux parmi les musulmans. Il leur conseillait même une grande prudence dans leurs rapports avec les renégats. Ecrivant à Philippe Le Vacher, frère de Jean, en décembre 1650 : « Vous avez, lui disait-il, un autre écueil à éviter parmi les Turcs et les renégats :

au nom de Notre-Seigneur, n'ayez aucune communication avec ces gens-là; ne vous exposez point aux dangers qui en peuvent arriver, parce qu'en vous exposant, comme j'ai dit, vous exposeriez tout et feriez grand tort aux pauvres chrétiens esclaves, en tant qu'ils ne seraient plus assistés, et vous fermeriez la porte pour l'avenir à la liberté présente que nous avons de rendre quelque service à Dieu en Alger et ailleurs. Voyez le mal que vous feriez pour un petit bien apparent. Il est plus facile et plus important d'empêcher que plusieurs esclaves ne se pervertissent que de convertir un seul renégat. Un médecin qui préserve du mal mérite plus que celui qui le guérit; vous n'êtes pas chargés des âmes des Turcs et des renégats, et votre mission ne s'étend point sur eux, mais sur les pauvres chrétiens captifs. » (*Lettres de saint Vincent de Paul*, t. I, Paris, 1880, p. 357)

J'emprunte à quelques missionnaires — le P. DAN, Trinitaire, auteur de l'*Histoire de la Barbarie et de ses corsaires* (1636), et les deux consuls lazaristes, MM. GUÉRIN et LE VACHER, quelques épisodes de la confession ou du martyre d'esclaves détenus dans les pays barbaresques.

Le P. DAN raconte l'histoire, arrivée en 1633, d'un mousse de Saint-Tropez, âgé de quinze ans, Guillaume Sauvéir; après avoir essayé en vain de toutes les séductions pour le convertir à l'islamisme, les Turcs le suspendirent par les pieds, et lui donnèrent la bastonnade, en le sommant de renoncer à la religion chrétienne. Comme il s'y refusait, on lui arracha les ongles des orteils et on lui coula de la cire fondue sur la plante des pieds, sans pouvoir ébranler sa constance. M. GUÉRIN cite, en 1646, à Tunis, un enfant de onze ans, deux fois bâtonné, refusant l'abjuration et disant au maître qui le frappe: « Coupe-moi le cou si tu veux, car je suis chrétien et ne serai jamais autre. » (ABELLY, *Vie de saint Vincent de Paul*, éd. 1836, t. V, p. 97) Le même M. Guérin parle d'un autre enfant, Marseillais, âgé de treize ans, lequel reçut plus de mille coups de bâton plutôt que de renier le Christ: on lui coupa sur le bras un morceau de chair, « comme on ferait une carbonnade pour la mettre dessus le gril »; enfin on allait lui donner encore quatre cents coups de bâton quand le missionnaire, se jetant aux pieds du maître, les mains jointes, obtint de le racheter (*ibid.*, p. 106). En 1648, rapporte M. LE VACHER, il y avait à Tunis deux jeunes esclaves de quinze ans, l'un Anglais et protestant, l'autre Français et catholique. Le premier fut converti par son camarade au catholicisme. Il refusa d'être racheté par des marchands anglais, qui voulaient l'inscrire parmi ceux de leur religion, et déclara qu'il aimait mieux demeurer esclave toute sa vie que de cesser d'être catholique. Les deux amis, qui refusaient de se faire musulmans, furent plusieurs fois battus par les Turcs, au point d'être laissés à terre comme morts. Le petit Anglais, trouvant un jour son ami dans cet état, l'embrassa en disant publiquement: « J'honore les membres qui viennent de souffrir pour Jésus-Christ, mon Seigneur et mon Dieu. » A moitié assommé à son tour, il fut rapporté inanimé dans sa case, où le petit Français vint le visiter, l'exhortant à toujours souffrir vaillamment pour le Christ. Un Turc, qui portait deux couteaux à sa ceinture, menaça l'intrépide enfant de lui couper les oreilles: mais le petit Français, s'emparant d'un des couteaux, se trancha lui-même une oreille, et, la tenant toute sanglante, demanda au Turc s'il voulait encore l'autre. Le courage des deux jeunes esclaves étonna si fort les infidèles, qu'ils cessèrent de les tourmenter. L'année suivante, les deux petits martyrs moururent de la peste (*ibid.*, p. 99-103).

Voilà de quoi des enfants furent capables. Non moins intrépides se montrèrent des femmes. Toutes, hélas! ne purent sauver leur vertu, et plusieurs — on cite même des religieuses — n'abjurèrent leur foi qu'après avoir subi toutes les hontes du harem. Mais d'autres obtinrent par leur courage la couronne du martyre. C'est encore M. Guérin qui raconte, en 1646, l'histoire d'une esclave chrétienne de Tunis qui, plutôt que d'abandonner sa religion, reçut plus de cinq cents coups de bâton; restée à terre, à demi morte, deux Turcs « la foulèrent avec les pieds sur les épaules, avec une telle violence, qu'ils lui crevèrent les mamelles » (*ibid.*, p. 105). M. Guérin raconte encore l'histoire d'une jeune femme sicilienne, à Bizerte, « le mari de laquelle s'était fait Turc. Elle a enduré trois ans entiers des tourments inexplicables plutôt que d'imiter l'apostasie de son mari ». Elle était « toute couverte de plaies », quand « deux cent cinquante écus, donnés par aumône », permirent de la racheter (*ibid.*, p. 106).

Dans une de ses lettres à saint Vincent de Paul, M. Jean Le Vacher parle d'une barque française, qu'un naufrage fit échouer sur la côte de Tunis. Six hommes la montaient. Capturés, ils furent vendus à Tunis comme esclaves. Le dey voulut les contraindre à se faire musulmans. Deux cédèrent à la violence des bastonnades; deux autres « moururent constamment dans les tourments plutôt que de consentir à une telle infidélité ». M. Le Vacher parvint à racheter les deux survivants, en se portant caution d'une partie du prix. « Pour moi, écrit-il, j'aime mieux souffrir en ce monde que d'endurer qu'on renie mon divin Maître, et je donnerais volontiers mon sang et ma vie, voire même mille vies si je les avais, plutôt que de permettre que des chrétiens perdent ce que Notre-Seigneur leur a acquis par sa mort. » (*Ibid.*, p. 107)

Dans ce pauvre monde de prisonniers et d'esclaves, s'il y eut des confessions ou des morts admirables, il y avait aussi, nous l'avons dit, d'innombrables reniements. Tout en observant les conseils de prudence donnés par saint Vincent de Paul, les Lazaristes s'occupaient discrètement de ces renégats. Nous voyons par leurs lettres qu'ils en convertirent beaucoup (*ibid.*, p. 85, 97). Nous voyons même qu'ils parvinrent à convertir et à baptiser plusieurs musulmans de naissance; mais, dit ABELLY, « pour ce qui est de ces Turcs et renégats qui se convertissaient à notre sainte religion, les prêtres de la mission s'y comportaient avec grande prudence et circonspection, de peur que, si on les eût découverts, cela n'eût empêché le progrès des biens qu'ils tâchaient de faire parmi ces infidèles. C'est pour ce sujet qu'ils n'en parlaient que sobrement dans les lettres qu'ils écrivaient en France, de peur que, ces lettres venant à être interceptées, on ne connût ce que Dieu faisait par leur ministère pour le salut de ces pauvres dévoyés. » (*Ibid.*, p. 97.) Voilà, disons-le en passant, qui répond encore au préjugé des « musulmans inconvertissables ».

Dans une conférence aux prêtres de la communauté de Saint-Lazare, saint VINCENT DE PAUL a raconté lui-même le martyre, à Alger, d'un renégat converti. Je crois ne pouvoir mieux faire que de reproduire son récit:

« Il se nommait Pierre Bourgoin, natif de l'île de Majorque, âgé seulement de vingt et un ou vingt-deux ans. Le maître duquel il était esclave avait dessein de le vendre, pour l'envoyer aux galères de Constantinople, dont il ne serait jamais sorti. Dans cette crainte, il alla trouver le bacha, pour le prier d'avoir pitié de lui, et de ne pas permettre qu'il fût envoyé à ces galères. Le bacha lui promit de le faire,

pourvu qu'il prît le turban ; et pour lui faire faire cette apostasie, il employa toutes les persécutions dont il put s'aviser ; et enfin, ajoutant les menaces aux promesses, il l'intimida de telle sorte qu'il en fit un renégat. Ce pauvre enfant, néanmoins, conservait toujours dans son cœur les sentiments d'estime et d'amour qu'il avait pour sa religion, et ne fit cette faute que par l'appréhension de tomber dans ce cruel esclavage, et par le désir de faciliter le recouvrement de sa liberté. Il déclara même à quelques esclaves chrétiens qui lui reprochaient son crime, que s'il était Turc à l'extérieur, il était chrétien dans l'âme, et, peu à peu, faisant réflexion sur le grand péché qu'il avait commis de renoncer à sa religion, il en fut touché d'un véritable repentir ; et, voyant qu'il ne pouvait expier sa lâcheté que par sa mort, il s'y résolut, plutôt que de vivre plus longtemps dans cet état d'infidélité. Ayant découvert à quelques-uns ce dessein, pour en venir à l'exécution, il commença à parler ouvertement à l'avantage de la religion chrétienne et au mépris du mahométisme, et disait sur ce sujet tout ce qu'une vive foi lui pouvait suggérer, en présence même de quelques Turcs, et surtout des chrétiens. Il craignait toutefois la cruauté de ces barbares, et envisageant la rigueur des peines qu'ils lui feraient souffrir, il en tremblait de frayeur. « Mais pourtant, disait-il, j'espère que le Seigneur m'assistera, il est mort pour moi, il est tout juste que je meure pour lui. » Enfin, pressé du remords de sa conscience, et du désir de réparer l'injure qu'il avait faite à Jésus-Christ, il s'en alla, dans sa généreuse résolution, trouver le bacha ; et, étant en sa présence : « Tu m'as séduit, lui dit-il, en me faisant renoncer à ma religion, qui est la bonne et véritable, et me faisant passer à la tienne, qui est fausse : or, je te déclare que je suis chrétien ; et, pour te montrer que j'abjure de bon cœur la créance et la religion des Turcs, je rejette et déteste le turban que tu m'as donné » ; et, en disant ces paroles, il jeta ce turban par terre et le foula aux pieds ; et puis il ajouta : « Je sais que tu me feras mourir, mais il ne m'importe, car je suis prêt à souffrir toute sorte de tourments, pour Jésus-Christ mon Sauveur. » En effet, le bacha, irrité de cette hardiesse, le condamna aussitôt à être brûlé tout vif ; ensuite de quoi on le dépouilla, lui laissant seulement un caleçon, on lui mit une chaîne au cou, et on le chargea d'un gros poteau, pour être attaché et brûlé ; et, sortant en cet état de la maison du bacha, pour être conduit au lieu du supplice, comme il se vit environné de Turcs, de renégats, et même de chrétiens, il dit hautement ces belles paroles : « Vive Jésus-Christ, et triomphe pour jamais la foi catholique, apostolique et romaine ! Il n'y en a point d'autre en laquelle on puisse se sauver. » Et cela dit, il s'en alla constamment souffrir le feu et recevoir la mort pour Jésus-Christ.

« Or le plus grand sentiment que j'aie d'une si belle action, c'est que ce brave jeune homme avait dit à ses compagnons : « Quoique j'appréhende la mort, je sens néanmoins quelque chose là-dedans, portant la main sur son front, qui me dit que Dieu me fera la grâce de souffrir le supplice qu'on me prépare. Notre-Seigneur lui-même a appréhendé la mort, et, néanmoins, il a enduré volontairement de plus grandes douleurs que celles qu'on me fera souffrir ; j'espère en sa force et en sa bonté. » Il fut donc attaché à un poteau, et le feu allumé autour de lui, qui lui fit rendre bientôt entre les mains de Dieu son âme pure comme l'or qui a passé par le creuset. M. Le Vacher, qui l'avait toujours suivi, se trouva présent à son martyre ; quoiqu'un peu éloigné, il lui leva l'excommunication qu'il avait encourue, et lui donna l'absolution, sur le signal dont il était convenu avec lui, pendant qu'il souffrait avec tant de constance.

« Voilà, messieurs, comme est fait un chrétien, et voilà le courage que nous devons avoir pour souffrir et pour mourir quand il faudra pour Jésus-Christ. Demandons-lui cette grâce, et prions ce saint garçon de la demander pour nous, lui qui a été un si digne écolier d'un si courageux maître, qu'en ces trois heures de temps il s'est rendu son vrai disciple et son parfait imitateur, en mourant pour lui. » (Abelly, t. V, p. 64-67)

Cette Passion d'un martyr, narrée avec émotion presque au lendemain de sa mort par un saint tel que Vincent de Paul, d'après les renseignements du témoin oculaire M. Le Vacher, fait comprendre la valeur historique de beaucoup de pièces analogues appartenant aux premiers siècles de l'Eglise.

A ces esclaves martyrs de la foi, il faut joindre d'autres esclaves martyrs de la chasteté. M. Guérin parle d'un jeune Portugais qui, « après avoir résisté pendant plus d'un an aux violentes sollicitations de son impudique patronne », fut, sur une fausse accusation de « cette louve », condamné à mort. « Il se confessa et communia, et, après, il me dit : « Monsieur, qu'on me fasse souffrir tant qu'on voudra, je veux mourir chrétien. » Et, quand on vint le prendre pour le conduire au supplice, il se confessa encore une fois, et Dieu voulut pour sa consolation qu'il nous fût permis de l'assister à la mort, ce qui n'avait jamais été accordé parmi ces inhumains. La dernière parole qu'il dit, en levant les yeux au ciel, fut celle-ci : « O mon Dieu, je meurs innocent ! » Ceci se passait en 1646 à Tunis. A Alger, vers le même temps, un autre esclave, après avoir repoussé les ignobles tentatives de son maître, fut accusé par celui-ci de l'avoir voulu tuer : « on fit mourir par le feu ce valeureux chrétien, qui supporta constamment ce cruel martyre. » (*Ibid.*, p. 85-87)

7. **Les martyrs du temps présent.** — Le fanatisme musulman paraît quelquefois assoupi : mais il a aussi d'épouvantables réveils. On en eut la preuve au XIXe siècle : en 1860, au Liban, le massacre de 40.000 Maronites par les Druses, avec la complicité des Turcs, massacre pendant lequel des missionnaires Franciscains et Jésuites furent immolés avec leur troupeau qu'ils avaient voulu jusqu'à la fin consoler et absoudre (*Les Missions catholiques françaises*, t. I, p. 326) ; en 1895 et 1896, le massacre de 100.000 Arméniens avec l'approbation du sultan. L'heure où j'écris voit, par des massacres plus effroyables encore, la destruction systématique de cette nation arménienne, qu'on est tenté d'appeler la nation martyre. Combien cependant, parmi tant de chrétiens mis à mort, doivent recevoir, au sens propre du mot, ce titre de martyr ? Nous sommes encore trop proches des événements et trop ignorants des détails pour répondre à cette question : mais on peut penser qu'aux haines de race et aux suggestions de la plus criminelle politique se joignit bien souvent, chez les massacreurs, la haine de la religion chrétienne, et que plus d'un parmi les massacrés, prêtres et laïques, a préféré la mort à une apostasie qui eût pu le sauver. On trouvera dans la *Croix* du 2 mars 1916 une correspondance de Rome sur « les massacres qui ont quasi décimé l'épiscopat et le clergé catholique arménien. » (Voir encore, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1916, l'article anonyme intitulé : *La suppression des Arméniens. Méthode allemande. Travail turc*)

Un épisode peu connu, qui remonte à quelques années, montre que, même dans les parties du monde

musulman les mieux pacifiées, et gouvernées aujourd'hui par des nations chrétiennes, il peut encore y avoir des martyrs, de vrais martyrs, punis par des fanatiques de leur refus d'embrasser la religion de Mahomet. Les faits de ce genre sont naturellement très rares, mais ils laissent voir quel est toujours, chez certains, l'état de l'âme musulmane. Dans une région encore sauvage de la Tunisie, un marabout, par ses prédications enflammées, parvint, en 1906, à soulever le fanatisme des indigènes. Plusieurs fermes, exploitées par des Français, furent pillées. Dans l'une d'elles, le colon et les membres de sa famille sont mis par les insurgés en demeure d'abjurer le christianisme et de se faire musulmans. Ils eurent la faiblesse de céder. Près de là se trouvait un dépôt de remonte, dont le service était fait par trois cavaliers. Deux parvinrent à s'échapper, mais le troisième, fait prisonnier, accepta la circoncision pour éviter la mort. « Evidemment, écrit un correspondant, ces conversions n'ont été, pour ces malheureux, qu'un expédient, et nul n'a pu les croire sincères, pas même les Arabes qui les ont imposées. Aussi devons-nous d'autant plus admirer ce paysan italien, cet humble *rustico*, qui a pensé qu'on ne déserte pas une religion plus qu'on ne déserte un drapeau. Del Rio Gesomino était domestique à la ferme Bertrand. Il venait d'assister à l'abjuration de tous ses maîtres et leur exemple ne l'a pas entraîné. Il a consenti à répéter la formule du Coran : « Il n'y a qu'un Dieu. » Mais il a refusé de reconnaître Mahomet comme son prophète. Il n'a pas voulu se sauver par un mensonge, et a su mourir en héros. Abattu d'abord à coups de sabre, il a été, dit-on, brûlé à petit feu. » (*Journal des Débats*, 15 mars 1906)

VII. — Le martyre et le schisme gréco-russe

1. La persécution de l'Eglise uniate : les premiers martyrs de l'union ; saint Josaphat et le bienheureux André Bobola ; les trois partages de la Pologne, la persécution sous Catherine II ; la persécution sous Nicolas Ier, les martyrs du clergé uniate, la mère Makrina et les religieuses basiliennes, les paysans martyrs, la persécution sous Alexandre II, les paysans lithuaniens, le diocèse polonais de Chelm, les apostats de 1875, les confesseurs et les martyrs ; la persécution sous Alexandre III ; l'état présent des uniates. 2. La persécution de l'Eglise latine : interdiction de la propagande catholique ; interdiction de la correspondance avec le Saint-Siège ; suppression de paroisses et de couvents, interdiction aux prêtres latins d'assister les uniates. 3. Conclusion : les motifs d'espérance.

L'histoire des martyrs faits par le schisme grec eut surtout pour théâtre les contrées soumises à la Russie, et particulièrement les provinces polonaises que les trois partages de 1772, 1793 et 1795, puis les traités de 1815, firent passer sous la domination moscovite.

La malheureuse Pologne avait été, malgré les défauts de son peuple et les vices de sa constitution, si profondément pénétrée de catholicisme, que ses nouveaux maîtres russes virent dans la destruction de la foi et de la discipline catholiques le plus sûr moyen d'y détruire le sentiment national. Ils ne réussirent que trop dans leurs efforts, et d'immenses populations ont été entraînées au schisme par la ruse et la violence; mais la résistance de l'âme polonaise fut attestée jusqu'à nos jours par les souffrances de nombreux confesseurs et même par le sang de nombreux martyrs : si la nationalité n'est pas éteinte, le mérite en revient pour une grande part à ces témoins de la foi.

1. **La persécution des Uniates**. — *a*) Dans les pays situés à l'est de l'Europe et à l'ouest de l'Asie, les fidèles de l'Eglise catholique se divisent en deux classes : les uniates, soumis au Saint-Siège, et gardant, avec l'autorisation et même les encouragements de celui-ci, leurs rites particuliers, et les latins, qui suivent en tout la discipline romaine (voir la statistique des catholiques de rite uni, dans Tournebize, *L'Eglise Grecque-orthodoxe et l'Union*, Paris 1907, p. 45-48).

Les chrétiens de rite gréco-slave unis au siège de Rome étaient, au commencement du xviiie siècle, très répandus en Pologne, et surtout dans les provinces orientales dépendant du royaume, Lithuanie, Ruthénie, Volhynie, Ukraine. Leur union, ou plutôt leur retour à l'unité catholique, encouragé par les Jésuites et par le roi Sigismond III, s'était fait dans les dernières années du xvie siècle. Froissés par les exactions du patriarche de Constantinople, émus du déplorable état où depuis le schisme étaient tombés leur clergé et leurs fidèles, les évêques de la Russie Blanche et la Petite Russie s'assemblèrent le 2 décembre 1594, et décidèrent, d'un commun accord, de passer sous la juridiction de l'Eglise romaine, *salvis tantum et in integrum observatis caerimoniis et ritibus cultus divini peragendi et sanctorum sacramentorum juxta consuetudinem Ecclesiae orientalis.* L'année suivante, 12 juin 1595, les mêmes évêques tinrent un synode dans la petite ville lithuanienne de Brest-Litowsk, et rédigèrent un acte d'union, que deux d'entre eux furent chargés de porter à Rome, avec mandat de négocier avec le Pape pour le maintien du rite slave ainsi que des privilèges possédés *ab antiquo* par l'Eglise ruthène. Clément VII leur accorda toutes leurs demandes, sous la condition d'adhérer aux décrets du concile de Florence, et donna au métropolitain le pouvoir d'instituer les évêques, après avoir fait confirmer à Rome sa propre élection. Dès lors, l'Eglise ruthène-unie fut fondée (voir le livre de Mgr Likowski, évêque suffragant de Posen, *Die Ruthenisch-römische Kirchenvereinigung genannt Union zu Brest*, Fribourg-en-Brisgau, 1904; analyse par le P. Palmieri dans *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, avril 1906, p. 387-393).

Cette fondation a été presque aussitôt consacrée par le martyre. Les partisans obstinés du schisme n'avaient pas vu sans colère le triomphe de l'unité catholique. Nombreux sont les prêtres et les moines qui payèrent alors de leur sang leur fidélité à celle-ci : en 1618, le basilien Antoine Hrekowicz, vicaire général de Kiev, jeté par les Zaporogues dans le Dniéper ; en 1620, un autre moine basilien, Antoine Batkiewicz, assassiné par le pope schismatique pendant qu'il disait la messe dans une église rurale du diocèse de Przemyl ; en 1621, le protopope Matthieu arrêté par les Zaporogues à Szarogorod, en Ukraine, et, sur son refus de renoncer à l'obéissance du métropolite uniate, décapité par eux ; en 1623, ces mêmes cosaques, à Kiev, tranchant la tête de deux prêtres et du bourgmestre Basilios, qui refusaient d'adhérer au métropolite schismatique. Les chefs de l'Eglise uniate sont menacés du même sort. L'intrépide métropolite Pociey est, en 1609, l'objet d'une tentative d'assassinat ; trois de ses doigts, tranchés par le fer du meurtrier, ont été conservés comme des reliques. Ruski, qui occupa de 1613 à 1665 le siège métropolitain de Kiev, et qui mérita du pape Urbain VIII le titre d'Athanase de la Ruthénie, n'échappa qu'à grand'peine aux fureurs des schismatiques.

Son ami, l'archevêque de Polotsk, Josaphat Kuncewicz, s'était, par son zèle et ses succès, désigné à leurs coups. On voudrait pouvoir s'arrêter devant cette sainte et curieuse figure. « Ce contemporain de

François de Sales et de Vincent de Paul, de Bérulle et d'Olier, a l'allure d'un moine grec du XIe siècle, pénitent à la façon d'un ascète de la Thébaïde ou d'un fondateur de laure au mont Athos ; complètement étranger à la culture intellectuelle de l'Occident, il ne connait que les livres liturgiques et les textes sacrés à l'usage de son Eglise ; prêtre, archimandrite, réformateur de son ordre basilien, il combat toutes sa vie contre les conséquences du schisme photien ; et, martyr, il cueille enfin dans cette lutte la palme de la victoire. » (Dom Guépin, *Un apôtre de l'union des Eglises au XIIe siècle : saint Josaphat et l'Eglise gréco-slave en Pologne et en Russie*, 2e éd., Paris et Poitiers, t. I, 1897, p. II) Dans ses discussions avec les schismatiques, il leur opposait leurs propres traditions, et offrait, pour établir la primauté du pontife romain, de s'en tenir aux textes liturgiques antérieurs à la séparation, qui n'avaient pas cessé d'être en vigueur parmi eux (*ibid.*, p. 172, 181, 247). Il fut massacré par ses adversaires à Vitebsk, le 12 novembre 1623. Sa vie et son martyre ont été racontés par un contemporain, l'évêque uniate de Chelm, Susza : *Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncewicii archiepiscopi Polocensis, episcopi Vitepcensis et Mscislaviensis*, Rome, 1665 (réédité en 1865 par le P. Martinov); Pie IX a canonisé en 1867 ce glorieux martyr de l'Union.

Celle-ci eut un peu plus tard un autre apôtre en la personne du Jésuite polonais André Bobola. Dans les mêmes régions, ce « preneur d'âmes » avait ramené à l'unité catholique des villages entiers. Ses supérieurs l'envoyèrent, en 1656, prêcher les schismatiques de la Polésie, pays de fondrières et de vastes forêts qui sépare la Volhynie et l'Ukraine de la Lithuanie. C'est là, près de la ville de Janov, sur le territoire de Pinsk, qu'il fut découvert par une bande de cosaques, acharnés contre les prêtres et les religieux et qui depuis longtemps le guettaient. Arrêté le 16 mars 1657, il fut conduit devant l'assaoul ou chef de la bande. Celui-ci le somme d'apostasier : le religieux répond en exhortant ses ennemis à se convertir. « Alors l'assaoul lui assène un furieux coup d'épée, qui lui tranche le poignet. Le martyr tombe à terre, dans une mare de sang. Les bandits s'acharnent sur leur proie. Un cosaque, voyant sa victime lever ses regards vers le ciel, lui crève un œil d'un coup de poignard. On le conduit dans la boutique d'un boucher. Là, c'est le suplice du feu. Dépouillé de ses vêtements, l'apôtre est étendu sur une table et on lui laboure les côtes avec des charbons ardents. En haine des rites catholiques, les bourreaux lui enlèvent avec les pointes de leurs couteaux une large surface de la peau de la tête en manière de tonsure. Le saint martyr invoque les noms de Jésus et de Marie, et demande à Dieu le salut de ses tortionnaires. Ceux-ci jettent une robe de pourpre sur le corps défiguré, l'étendent sur une table, lui arrachent la peau du dos, et couvrent les plaies sanglantes de paille d'orge hachée menu. Puis, le retournant et l'attachant à la table avec des cordes, ils font pénétrer ces aiguilles de paille dans les plaies vives et enfoncent à coups de marteau des épines acérées sous les ongles. Pour en finir, les bourreaux lui coupent le nez, les oreilles et la bouche, et par la nuque lui arrachent la langue avec la racine. Son corps, traîné dans la boue, fut enfin jeté sur un tas d'immondices, et, comme le saint respirait encore, un brigand l'acheva en lui plongeant son sabre dans le flanc. » Déclaré Vénérable, le 9 février 1855, par Benoît XIV, André Bobola a été, malgré les efforts de la diplomatie russe, béatifié par Pie IX en 1853 (voir *Notice sur le B. André Bobola* par le P. Olivaint, Paris 1855, et P. Bernard, article *André Bobola*, dans *le Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, fasc. XI, 1915, col. 1641-1644).

Les guerres entre la Pologne, les cosaques et la Moscovie schismatique, de 1663 à 1667, couvrirent de ruines les contrées habitées par les catholiques uniates. « Pas un évêché, pas une église, pas un monastère — écrivait en 1664 l'évêque Susza — n'a été laissé intact par les cosaques et les moscovites... Beaucoup de prêtres, tant séculiers que réguliers, et même des laïques, ont été blessés, dépouillés, mis à mort, uniquement par haine de l'Union ; d'autres ont succombé aux mauvais traitements que l'ennemi leur faisait subir. Nous connaissons plus de cent prêtres séculiers qui ont péri dans divers tourments pour la foi, et cependant nous ne pouvons compter toutes les victimes, plusieurs provinces étant aux mains de l'ennemi. Nous savons du moins exactement combien de moines uniates ont péri, les uns fusillés, les autres décapités, brûlés ou soumis à d'autres tortures, pour la sainte Union. Nous en comptons quarante. » (Susza, *De laboribus Unitorum*, cité par Dom Guépin, t. II, p. 412)

b) Ces premiers martyrs étaient tombés victimes de l'émeute, du guet-apens ou de la guerre. Mais la persécution régulière va commencer avec l'avènement de Catherine II au trône de Russie, en 1764.

La Pologne était alors un royaume essentiellement catholique. Les deux rites y vivaient côte à côte, dans l'obéissance au Pape. Pendant le règne glorieux de Jean Sobieski (1674-1696), le mouvement uniate avait fait de nouveaux progrès: plusieurs diocèses venaient encore de renoncer au schisme; la vaste province de l'Ukraine s'était convertie. Un concile de l'Eglise ruthène unie put se tenir à Zamosc en 1720. Au commencement du XVIIIe siècle, sur 18 millions de Polonais, les deux tiers, latins et gréco-slaves, appartenaient à l'Eglise romaine. Mais la situation changea quand la politique de l'astucieuse amie de Voltaire et de Diderot eut entrepris la ruine de la liberté religieuse, comme de toute liberté, non seulement dans ses Etats, mais encore en Pologne. Poursuivant le démembrement et l'annexion de ce pays, Catherine avait réussi à lui donner comme roi l'un de ses anciens favoris, Stanislas Poniatowski. Elle commença par semer le mécontentement parmi les sectateurs des cultes dissidents, protestants, juifs ou schismatiques. Ils jouissaient cependant en Pologne d'une liberté de conscience refusée aux catholiques dans tous les Etats où dominaient le schisme et l'hérésie. Seuls les droits politiques ne leur étaient pas accordés par la constitution polonaise : mais, comme le rappelait en 1767 le Souverain Pontife Clément XIII, « ces avantages, les princes étrangers à la foi romaine les refusaient partout à leurs sujets catholiques. » Ce fut cependant le prétexte que prit Catherine pour intervenir dans les affaires de Pologne, au nom de l'humanité.

Quand l'octroi des droits politiques aux dissidents, et surtout le vote de lois favorables au schisme, par une diète que dirigeaient les agents de la Russie, eut amené en 1768 le soulèvement national connu sous le nom de confédération de Bar, et si bassement raillé par Voltaire (lettres du 6 mai 1771, du 18 octobre 1771, du 1er janvier 1772), Catherine fit envahir plusieurs provinces polonaises par des hordes de cosaques Zaporogues, accompagnés de popes fanatiques. Ces barbares, dont nous avons déjà montré la férocité, y déchaînèrent cette fois encore une véritable guerre religieuse. Ceux qui ne professaient pas la foi des cosaques, les catholiques et même les Juifs, tombaient sous leurs coups. Ils massacrèrent des gens de toute condition, de tout âge, mais surtout des

nobles, des prêtres et des moines. Des villages et même des villes furent détruits. On estime à 200 mille le nombre des victimes : les documents officiels russes en avouent 50 mille (Theiner, *Vicissitudes de l'Eglise catholique des deux rites en Pologne et en Russie*, Paris, 1843, t. I, p. 142-143).

Le soulèvement habilement provoqué des patriotes, puis leur écrasement, amenèrent, en 1772, le premier partage de la Pologne, donnant à Catherine une partie de la Lithuanie, avec 1.600.000 habitants, et à Frédéric II la Prusse polonaise, avec 700.000 habitant. L'impératrice Marie-Thérèse, qui gagnait le plus gros morceau, la Galicie, avait, pour apaiser les reproches de sa conscience et obéir aux supplications du pape Clément XIV, obtenu de ses complices la promesse d'une complète liberté religieuse pour les catholiques incorporés à leurs Etats (Theiner, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, Paris, 1852, t. II, p. 289-291, 300-302). La promesse fut écrite dans le traité conclu en 1773 avec le roi de Pologne (*ibid.*, p. 314) ; mais le traité était à peine signé, que plus de douze cents églises, en Ukraine, sur mille neuf cents, étaient enlevées aux Grecs unis, et leurs prêtres forcés, par de mauvais traitements, à passer avec leurs ouailles dans l'Eglise officielle (voir le mémoire rédigé en juin 1774 par le nonce du pape en Pologne, Garampi, et le métropolitain uniate de Kiev ; Theiner, *Clementis XIV P. M. Epistolae et Brevia*, Paris, 1852, p. 359-364). Le prétexte était tout trouvé, et servira jusqu'à nos jours : on considérait comme n'ayant pas cessé d'appartenir au schisme les Eglises qui, schismatiques avant 1595, s'étaient, à partir de cette date, réunies à l'Eglise romaine. Catherine sut profiter habilement des divisions qui existaient entre les catholiques des deux rites, et qui eurent surtout pour cause le zèle malencontreux déployé par beaucoup d'évêques et de religieux latins, malgré les défenses formelles des Papes, contre les coutumes nationales des uniates (voir le livre cité plus haut de Mgr Likowski, p. 283-284, 286). Le mécontentement qu'en ressentaient ceux-ci, était encore aigri par le dédain que leur montrait la noblesse polonaise, appartenant en grande partie au rite latin. Aussi beaucoup d'entre eux se trouvaient-ils préparés d'avance à revenir au schisme, où ils espéraient trouver moins d'amertumes. Les apostasies se multiplièrent, et l'Eglise ruthène-unie se dépeupla peu à peu dans les diocèses de Polotsk, Smolensk, Nowogorod et Minsk.

Lors du partage de 1793, qui lui donnait la seconde moitié de la Lithuanie, la Volhynie, la Podolie et la partie polonaise de l'Ukraine, augmentant de 3 millions le nombre de ses sujets polonais, Catherine renouvela, plus précises encore, les promesses de liberté religieuse : « S. M. l'impératrice de toutes les Russies promet, d'une manière irrécusable, pour elle, ses héritiers et successeurs, de maintenir à perpétuité les catholiques romains des deux rites (*utriusque ritus*) dans les possessions imperturbables des prérogatives, propriétés et églises, du libre exercice de leur culte et discipline, et de tous les droits attachés au culte de leur religion, déclarant, pour elle et ses successeurs, ne vouloir jamais exercer les droits de souverains au préjudice de la religion catholique romaine des deux rites » (article 8). Mais cette clause fut tout de suite violée : Catherine envoya à ses nouveaux sujets des missionnaires schismatiques, accompagnés de soldats, et obtint de nombreuses conversions, où le knout et le pillage eurent plus de part que la persuasion. Les palatinats de Kiev, de Bracklaw et de la Volhynie perdirent alors la plus grande partie de leurs catholiques uniates : on dit qu'un million de ceux-ci passèrent au schisme russe. Les missionnaires impériaux furent moins heureux dans la Podolie, où l'évêque de Kamienieck, Pierre Bielawski, soutint la résistance des catholiques.

Cependant, dans l'ensemble, le mouvement ne s'arrêta point, et quand Catherine mourut, en 1796, un an après le dernier démembrement, qui avait fait passer sous son joug 4.500.000 Polonais, l'œuvre schismatique était presque accomplie. En vingt-trois ans, depuis le premier partage jusqu'à celui qui retrancha la Pologne du nombre des nations, le prosélytisme persécuteur de Catherine avait rejeté au schisme 8 millions de Ruthènes et coûté à l'Eglise unie 9.316 paroisses, de nombreuses succursales et cent quarante-cinq couvents (voir, pour les statistiques, l'article *Eglise russe*, très copieux et très bien informé, dans l'*Encyclopédie catholique* de Glaire et Walsh, t. XVI, Paris, 1847, p. 812). Oh ! que la haine de Voltaire contre la religion catholique était bien inspirée, quand il écrivait à Catherine, dès le 6 juillet 1771 : « Pour moi, Madame, je suis fidèle à l'Eglise grecque, d'autant que vos belles mains tiennent en quelque façon l'encensoir, et qu'on peut vous regarder comme patriarche de toutes les Russies ! »

c) La persécution contre l'Eglise unie s'apaisa sous les deux successeurs de Catherine, Paul Ier et Alexandre Ier. Pendant leurs règnes (1796-1826), malgré des difficultés intérieures, et grâce à la protection persévérante du Saint-Siège, cette Eglise put réparer une partie de ses pertes. Mais cette courte prospérité fut brutalement arrêtée par l'empereur Nicolas Ier, qui reprit, en lui donnant une forme encore plus violente, la tradition de son aïeule. Nous entrons tout à fait, cette fois, dans l'ère des martyrs. *Status plorandus, non describendus*, s'écrie en 1843 le vieux cardinal Pacca qui, passant en revue, dans un discours public, l'état religieux des diverses contrées de l'Europe, ne trouve pas d'autres paroles pour dépeindre la situation du catholicisme en Russie et « dans l'infortunée Pologne ». (*Mémoires*, Paris, 1860, t. II, p. 362)

Les premiers coups de Nicolas tombèrent sur l'Eglise ruthène-unie des provinces démembrées de la Pologne. Ce serait une erreur de croire que l'insurrection polonaise de 1830, si cruellement réprimée, ait été l'origine de ses attentats à la liberté religieuse des uniates. Ils commencèrent, pour ne plus s'interrompre, dès le début du règne. De 1826 à 1839 sévit une persécution légale, bureaucratique, de dessein suivi, qui se fait sanglante quand elle rencontre la résistance. Avec l'aide du « collège catholique romain », institution fondée contre l'Eglise catholique sous prétexte de la défendre, l'empereur réussit à placer sur quelques sièges épiscopaux du rite uni d'indignes pasteurs, qui lui livrèrent peu à peu leurs troupeaux. Pour faciliter à ceux-ci le passage au schisme, en le rendant comme insensible, plusieurs ukases, empiétant sur un terrain fermé au pouvoir civil, et surtout à un pouvoir schismatique, changèrent leurs livres liturgiques, réglementèrent les offices et les pratiques pieuses, modifièrent l'architecture intérieure et extérieure des églises catholiques, donnant à celles-ci, par leur apparence comme par leurs cérémonies, une ressemblance chaque jour plus marquée avec les églises schismatiques.

Les mariages mixtes furent favorisés, à la condition pour les parents de faire élever dans l'orthodoxie russe les enfants qui en naîtraient. La nomination des curés fut attribuée aux gouverneurs des provinces, ce qui amena des choix détestables et précipita la défection de nombreuses paroisses. On

inscrivait d'ailleurs d'office sur les registres de l'Eglise officielle toutes celles qui, à un moment quelconque de l'histoire, avaient appartenu au culte non uni. On dut cependant, pour consommer l'œuvre schismatique, attendre la mort du métropolitain Bulbak, qui, bien que brisé par l'âge, soutint jusqu'au bout la résistance de ses ouailles, et demeura inébranlable aux promesses comme aux menaces. Mais quand eut disparu ce vieux confesseur de la foi, l'heure parut venue de l'apostasie générale. Conduite par son chef, l'évêque Siemasko, qui, secrètement apostat, avait pendant plusieurs années conseillé et dirigé cette oppression savante (*opprimamus sapienter*), l'Eglise ruthène, en février 1839, passa enfin officiellement au schisme. Trois millions de Grecs unis étaient ainsi arrachés à la foi romaine. Ce résultat de l'hypocrisie et de la violence fut célébré par les apologistes officiels comme un triomphe, en l'honneur duquel on osa frapper une médaille avec cette légende mensongère : *Séparés par la haine, en 1595, réunis par l'amour en 1839.*

Ce que fut cet « amour », le grand nombre des martyrs suffit à le montrer. Si quelque chose peut venger une Eglise qui, même en Pologne, a été trop souvent l'objet d'injustes dédains, c'est l'héroïsme de son clergé quelquefois illettré, et de son peuple de serfs et de paysans.

Sur le clergé marié, selon la discipline orientale respectée par l'Eglise romaine, les coups frappaient double. Le prêtre demeuré fidèle à sa foi était séparé de sa femme et de ses enfants, qu'il laissait sans ressources. Nombreux sont les prêtres grecs-unis qui, avant et après 1839, acceptèrent ce sort pour eux-mêmes et pour leur famille. Beaucoup furent jetés en prison. Quelles-uns furent assujettis à un indigne servage. Le prêtre Plawski, qui avait écrit dans ses prisons la réfutation d'un livre faisant l'éloge du schisme, fut exilé à Wiatka, où on fit de lui le sonneur de cloches de l'église schismatique. Un voyageur français, qui visita la Lithuanie au moment de ces persécutions, a communiqué au *Correspondant* (10 janvier 1846) les impressions de son voyage. Il a rencontré, dans une ville, un curé fidèle, confié, comme châtiment, au terrible apostolat d'un pope. « Le digne exécuteur des lois du gouvernement exerce toute sorte de cruautés sur sa victime : il lui fait balayer l'église, porter l'eau ; il lui impose les travaux les plus rudes et les plus rebutants, et, pour la plus légère infraction à ses ordres, il le roue de coups. L'infortuné touche un salaire qui suffirait à peine à l'entretien d'un valet, et les autorités veillent à ce qu'il ne reçoive aucun secours. Père d'une famille nombreuse, il lui suffirait de dire : « Je veux être de la religion du czar », pour rentrer en charge et mettre un terme à sa misère, aux tortures et aux avanies qu'il endure ; mais il déclare qu'il mourra plutôt que de trahir son devoir. Il est plus fort que ceux qui l'ont précédé, car ils n'ont pu souffrir au delà d'une année. Le pope a bien mérité du gouvernement russe : ce généreux confesseur est la quatrième victime confiée à son redoutable ministère, et il a triomphé des trois autres. »

Combien de martyrs dans le clergé ! Micéwitz, curé de l'église de la Résurrection, à Kamienieck, enfermé pendant six mois dans une crypte, pour avoir en 1834 repoussé un missel schismatique, séparé de sa femme qui meurt pendant sa détention, de ses enfants, que l'on chasse de la paroisse, déporté dans le gouvernement de Grodno, puis enfermé en Volhynie, dans un ancien monastère de Basiliens, meurt, en 1842, prisonnier dans un couvent schismatique du district d'Ostrog. Un autre prêtre uniate, Baremowski, captif au monastère de Tokani, fouetté, privé de nourriture, meurt de faim dans son cachot. Les moines schismatiques servent de geôliers aux prêtres et aux religieux punis pour leur fidélité à l'Eglise catholique. Au couvent de Zachorow, Micéwitz avait eu pour compagnon de captivité onze basiliens et trois prêtres séculiers : l'un des basiliens, âgé de soixante-quinze ans, meurt dans un cachot, après avoir pu se confesser à travers les fentes de la porte. C'est ainsi que meurt aussi, au couvent de Lyskow, le P. Bocéwitz : la porte de son cachot était assez vermoulue pour qu'un de ses confrères ait pu, non seulement recevoir sa confession, mais, écartant une planche, lui administrer la sainte eucharistie.

Plus malheureux encore furent les prêtres condamnés à être déportés en Sibérie. Au rapport de la mère Makrina, supérieure des religieuses basiliennes de Minsk, quatre cent six prêtres et religieux uniates y ont alors expié leur fidélité par le martyre. Les uns sont morts assommés, noyés, gelés dans les bois où on les employait comme bûcherons, les autres ont succombé à la fatigue, à la faim et aux mauvais traitements sur la route de Tobolsk, avant d'arriver au terme de leur exil.

La mère Makrina fut elle-même, avec ses religieuses, parmi les plus illustres victimes de la persécution. Echappée aux bourreaux, elle traversa Paris en 1845. Louis Veuillot connut alors, et a raconté dans une page éloquente, les détails du martyre souffert par les basiliennes. Etablies depuis le XVIIe siècle dans la ville de Minsk, elles avaient eu à subir les assauts de Siemasko lui-même, qui voulait les entraîner dans son apostasie. « Après avoir vainement employé les promesses, les menaces, les vexations, voyant qu'il n'obtenait rien, il résolut d'en finir par la force. Pendant la nuit, des cosaques cernèrent le couvent, se saisirent des religieuses avec la plus révoltante brutalité, les garrottèrent et les conduisirent dans cet état, à pied, jusqu'à Vitebsk, à vingt lieues environ. Là, elles furent enfermées dans un couvent de religieuses schismatiques, à qui on les donna pour servantes, ou plutôt pour esclaves. Ceux qui connaissent la profonde ignorance, les mœurs déréglées et l'ardent fanatisme de ces religieuses schismatiques, comprendront aisément les mauvais traitements que les basiliennes eurent à souffrir. Destinées aux plus vils et aux plus rudes travaux, à peine nourries d'un peu de pain noir, chacune d'elles était en outre frappée régulièrement, tous les vendredis, de cinquante coups de bâton. Bientôt leurs corps exténués furent couverts de cicatrices et de plaies. Mais elles montrèrent plus de courage encore que leurs ennemies ne montraient de férocité. S'animant entre elles à souffrir pour la gloire de Dieu, elles persévérèrent dans la religion catholique. La colère de l'apostat s'en accrut : Il fit de nouveau mettre ces saintes filles aux fers et les condamna aux travaux forcés. On leur avait jusque-là donné pour nourriture un demi-hareng salé par jour ; on ne leur donna plus qu'une demi-livre de pain noir et une petite mesure d'eau ; et tandis qu'elles souffraient ainsi la faim et la soif, on les assujettit, comme manœuvres, au service des maçons qui construisaient le palais épiscopal. Plusieurs ont été plongées dans l'eau jusqu'au col et submergées de temps en temps, à mesure qu'elles refusaient d'apostasier ; d'autres, condamnées aux mines et placées où le danger était le plus grand, ont été écrasées ; enfin, on a arraché les yeux à huit d'entre elles. Leur foi a surmonté ces épreuves ; pas une n'a faibli, mais trente sont mortes. Parmi les dix-sept qui vivaient encore après la mort, disons mieux, après le triomphe de ces trente martyres, trois seulement eurent assez de force pour profiter d'une occasion qui se présenta d'échapper au supplice. Elles purent

franchir les portes de leur prison, parce que les religieuses schismatiques qui les gardaient étaient tombées dans l'ivresse à la suite d'une de ces orgies qui solennisent leurs fêtes. Ce ne fut pas sans regret qu'elles abandonnèrent leurs compagnes et qu'elles renoncèrent à la gloire de mourir; mais elles espéraient quelque chose pour leur foi et pour leur patrie du témoignage qu'elles avaient à rendre devant l'Europe. A travers mille dangers, elles pénétrèrent en Autriche, et l'une d'elles, la supérieure de cette illustre communauté, est actuellement à Paris. » (*Univers*, 26 septembre 1845; L. Veuillot, *Mélanges*, 1re série, t. III, Paris, 1857, p. 206-208.)

De Paris, la supérieure de Minsk se rendit à Rome: elle s'y trouvait quand l'empereur Nicolas fit à Grégoire XVI la célèbre visite d'où l'autocrate sortit, disent les témoins, pâle et bouleversé, s'enfuyant presque comme un coupable (Wiseman, *Souvenirs des quatre derniers Papes*, Bruxelles, 1858, p. 481). C'est alors que furent recueillis les souvenirs de la mère Makrina, publiés l'année suivante à Paris (*Martyre de sœur Irène-Makrina Mieczyslawska et de ses compagnes en Pologne*, Paris, Gaume, 1846). « Elle a pu, vingt-quatre ans durant, du monastère où elle s'était réfugiée à Rome, et où nous-même l'avons visitée, — écrit le P. Lescœur, — rendre témoignage des cruautés auxquelles elle n'avait échappé que par miracle. Elle s'est éteinte paisiblement, le 11 février 1869, en telle odeur de sainteté, que, dès son vivant, beaucoup de grâces extraordinaires ont été attribuées au mérite de ses prières. » (Lescœur, *l'Eglise catholique en Pologne sous le gouvernement russe*, Paris, t. I, p. 184)

Makrina et ses compagnes sont les plus célèbres, mais non les seules religieuses qui aient souffert alors pour l'unité catholique. Il existait à Polotsk un monastère de basiliennes qui avait été, au xvie siècle, restauré et réformé par saint Josaphat, et avait dès lors fidèlement conservé les traditions du grand martyr polonais. « Il a subsisté jusqu'en 1838, et les vingt-cinq religieuses qui l'habitaient ont refusé avec un admirable courage de renoncer à l'Union. Cette fermeté attira sur elles une affreuse persécution, dans laquelle plusieurs de ces saintes vierges ont cueilli la palme du martyre. » (Dom Guépin, t. I, p. 226, note 1)

Sur un autre point, recueillons le témoignage de la mère Makrina. En même temps que le martyre des prêtres, des religieux, des religieuses, elle a vu le martyre du peuple uniate.

Tous les moyens sont bons pour le contraindre à l'abjuration. « On fouette à tour de rôle, dit-elle, le mari et la femme, afin que l'un des deux, ému par la compassion, engage l'autre à se rendre. On a vu des femmes enceintes expirer sous les coups. Pour obtenir l'apostasie des pères, on fouette les enfants. A ma connaissance, dix-sept de ces innocentes créatures sont mortes dans ce supplice. » A ces indications, combien d'autres peuvent êtres jointes! Dans beaucoup de villages, il y eut des martyrs. En 1835, les paysans catholiques d'une paroisse des environs de Vitebsk, en Lithuanie, résistèrent longtemps aux menaces et aux cruautés des soldats qui s'étaient emparés de leur église. Plusieurs expirèrent sous les coups; les autres se réfugièrent sur un étang glacé; les soldats furieux les sommèrent de se rendre; tous s'écrièrent: « Nous aimons mieux mourir que d'abandonner la religion de nos pères. » Les soldats brisèrent la glace et noyèrent vingt-deux paysans. Mais l'armée elle-même eut ses martyrs. La même année, et dans le même pays, un commandant russe ayant déclaré à ses soldats catholiques que la volonté de l'empereur Nicolas était qu'ils reconnussent son Eglise, presque tous répondirent qu'ils aimaient mieux mourir que d'apostasier, et aussitôt leurs camarades orthodoxes reçurent l'ordre de les convertir à coups de bâton et de sabre. Un grand nombre de ces braves moururent sous les coups ou à la suite de leurs blessures (article cité de l'*Encyclopédie catholique*, t. XVI, p. 846).

Les actes de nombreux martyrs uniates ont pu être rédigés, avec une scrupuleuse exactitude. On les trouvera dans le livre d'un bénédictin français, Dom Théophile Bérengier, *Les martyrs uniates en Pologne; récits des dernières persécutions russes, publiés d'après des documents originaux* (Paris et Poitiers, 1868). C'est à ce livre que nous avons emprunté les détails qu'on a lus sur les martyrs ecclésiastiques. Presque plus touchants encore sont les souvenirs qu'il a conservés des pauvres gens.

Le vendredi saint de l'an 1841, trois habitants du village lithuanien de Dudakowitzé, qui étaient restés pendant plusieurs jours, avec les autres paysans, enfermés dans l'église pour empêcher les schismatiques d'y entrer, reçurent trois cents coups de verges sans consentir à embrasser l'orthodoxie russe. « Je vous remercie, Seigneur Jésus, dit l'un d'eux, de ce que vous avez permis qu'un misérable comme moi souffrît le jour de votre mort, pour ses propres péchés, le même supplice que vous avez bien voulu endurer pour nous tous de la main des Juifs. » Emporté mourant dans un couvent transformé en prison, ce paysan, appelé Lucas, commanda à ses enfants de l'enterrer eux-mêmes, sans l'assistance du pope, puis ordonna d'enterrer près de lui sa femme, dont il prédit la mort prochaine: elle mourut en effet le jour de Pâques. L'autre paysan, Gaspard, mourant aussi de la flagellation, fit à ses enfants les mêmes recommandations. Le troisième était l'organiste de la paroisse, Maciuszewski: on l'enferma jusqu'à la fin de ses jours dans un couvent schismatique. En 1854 seulement, c'est-à-dire après onze ans de résistance, les villageois se soumirent, par peur de la Sibérie, mais on vit des actes de désespoir: une mère entraînée par force à la chapelle russe pour y faire rebaptiser son nouveau-né, lui brise le crâne contre une pierre, en criant: « J'aime mieux qu'il meure que de perdre son âme! »

On nous permettra, à propos de ces tragiques épisodes, une observation: quand les persécuteurs veulent obliger les uniates à se faire rebaptiser ou à laisser rebaptiser leurs enfants, ils leur imposent un joug que les principes mêmes du schisme russe n'autorisent pas, et exercent contre eux une tyrannie sans motif. « *Comme chef de l'Eglise grecque*, — écrivait le 27 décembre 1773 Catherine II à Voltaire, — je ne puis, de bonne foi, vous laisser dans l'erreur sans vous répondre. L'Eglise grecque ne rebaptise pas. » Aussi, quand la luthérienne Catherine, princesse d'Anhalt, épousa en 1745 le futur Pierre III et se convertit à la religion orthodoxe, ne fut-elle pas rebaptisée, ce qui ne l'empêcha pas de devenir, par le meurtre de son époux, impératrice de Russie et « chef de l'Eglise grecque ».

Reprenons notre récit. Un vaste champ s'ouvrait, sous Nicolas, aux investigations de la police et aux recherches intéressées des popes. L'empereur avait décidé que tous ceux ceux qui étaient devenus catholiques après l'année 1798 n'avaient pas cessé d'appartenir au schisme, et devaient y être réintégrés. Il y eut des villages où la pression exercée contre les uniates dura plus longtemps encore qu'à Dudakowitzé, par exemple celui de Porozow. Les hommes, les femmes, les enfants y étaient fouettés chaque jour, jusqu'à ce qu'ils apportassent un certificat du pope, constatant leur présence à l'église russe. Tous

ceux qui résistèrent eurent leurs biens confisqués, et furent de plus condamnés à la déportation en Sibérie; on n'exécuta pas à la lettre cette dernière partie de l'arrêt, et on se contenta de les interner en divers lieux de la province. Plusieurs périrent dans ces longs trajets : une mère vit ses deux filles mourir d'épuisement sous ses yeux, et succomba après elles. On possède quelques-uns des interrogatoires subis par ces uniates : ils nous montrent de simples paysans très instruits de la foi catholique, et sachant pour quelle cause ils combattaient et souffraient. Les réponses du jeune Etienne Suchoniuk, âgé de douze ans, orphelin et gardeur de pourceaux, sont d'une fermeté et d'une clarté dignes d'admiration : la manière dont il cite les instructions que lui donnaient les parents qu'il a perdus fait comprendre les bonnes et solides traditions qui se conservaient alors dans certaines familles d'humbles paysans. En 1862 seulement, c'est-à-dire plusieurs années après la mort de Nicolas I , le village de Porozow put être inscrit sur les registres du schisme.

d) Le règne du successeur de Nicolas, Alexandre II (1855-1881), n'amena aucune réaction en faveur de la liberté des catholiques. La politique religieuse de Nicolas se continua d'elle-même. Louis Veuillot et le P. Lescœur racontent, d'après des relations écrites sur place, les efforts tentés, avec la connivence d'un seigneur traître à sa foi, pour faire passer au schisme le village de Dziernowicé, dans le gouvernement de Vitebsk, en 1843, sous le règne de Nicolas, en 1858 sous celui d'Alexandre. Ce sont à l'une et à l'autre époque les mêmes procédés de fraude et de violence, poussés jusqu'au sacrilège : soldats refoulant les villageois dans l'église, popes leur introduisant de force dans la bouche l'hostie consacrée, soit en leur frappant la mâchoire à coups de poing, soit en mettant la pointe d'une épée entre leurs dents, puis inscription d'office, sur les registres du schisme, de ceux qu'on est parvenu à communier de cette manière. A ces actes président soit des officiers supérieurs, soit même, en 1858, un membre du Sénat. Après cette dernière tentative, la longue résistance des habitants céda, ils consentirent à laisser rebaptiser leurs enfants, et mille âmes, c'est-à-dire toute la population du village, furent arrachées à la religion catholique (*Univers*, 2 janvier 1860; Louis Veuillot, *mélanges*, 2e série, t. VI, Paris, 1861, p. 236-247; Lescœur, t. I, p. 314-330). Dans le gouvernement de Mohilev, plusieurs villages furent, en 1860, l'objet de semblables tentatives (Lescœur, t. I, p. 336-337). « Les Lithuaniens et les Ruthènes de rite uni n'ont plus d'églises, plus de pasteurs, plus de prêtres, plus de culte; ils sont réduits à cacher leur foi comme on cache un crime », lisons-nous dans une supplique envoyée par eux, en 1862, au pape Pie IX (*ibid.*, p. 307).

Bien que d'admirables traits de religion s'y soient mêlés, je n'ai point à parler ici du soulèvement national de 1863, auquel, selon la parole de Pie IX, les Polonais furent « poussés par les rigueurs de leur souverain ». Ceux qui y périrent pour la foi et la patrie ne sont pas, au sens strict de ce mot, des martyrs, de même que nous n'avons pas donné ce nom aux Vendéens morts, de 1793 à 1795, pour leur Dieu et pour leur roi. Mais les catholiques polonais demeurèrent, en leur qualité de catholiques, écrasés sous les représailles, et une recrudescence de persécution religieuse s'abattit sur *la nation en deuil*. « La fête d'aujourd'hui me rappelle que, de nos jours aussi, il est des martyrs qui souffrent et meurent pour la foi », s'écria Pie IX dans l'émouvante allocution prononcée le 24 avril 1864, jour où l'Eglise fait mémoire de saint Fidèle de Sigmaringen (voir Montalembert, *Le Pape et la Pologne*, dans le *Correspondant* du 25 mai 1864).

De 1863 à 1867, la Lithuanie voit onze prêtres fusillés ou pendus, un grand nombre de catholiques apauvris par les contributions forcées ou complètement ruinés par la confiscation de leurs biens, beaucoup exilés ou déportés en Sibérie, cent quarante églises fermées (Lescœur, t. II, p. 111-114). Pendant cette période et dans les années suivantes, les paysans sont aussi violemment persécutés que le clergé et les propriétaires. On les inscrit, contre tout droit, sur les registres du schisme. Continuant les procédés sacrilèges que nous avons déjà vus, on les pousse violemment dans les églises orthodoxes, où des popes les contraignent à recevoir la communion. Les couvents confisqués sont remplis de catholiques emprisonnés. Pour recevoir les sacrements, des paysans se sauvent, de nuit, jusqu'à Vilna, où ils peuvent se confesser secrètement et faire baptiser leurs enfants. « Plus d'une mère, après avoir accompli ce pèlerinage à travers les forêts par des sentiers étroits, pour éviter les grandes routes, avec un enfant sur les bras, exposée au froid, aux bourrasques des neiges et à toutes les intempéries d'une saison rigoureuse, retourne chez elle, heureuse et satisfaite, avec son enfant baptisé; mais plus d'une aussi ne revient dans sa maison qu'en pressant contre son sein le cadavre de son enfant. A Vilna même il fallait éviter une nuée d'agents de police, qui arrêtaient pèlerins et pèlerines, et les faisaient entrer par force dans les églises russes, où l'on baptisait leurs enfants, d'après le rite orthodoxe, sans égard aux larmes des mères et au désespoir des pères. » (Anonyme, *La persécution de l'Eglise en Lithuanie, particulièrement dans le diocèse de Vilna*, 1863-1872; Paris, 1873, p. 37.) Cependant, en Lithuanie, la majorité du peuple des campagnes était restée étrangère aux insurrections polonaises, et s'était même prononcée entre elles : ce qui prouve bien que c'était la religion catholique plus encore que le nationalisme que le gouvernement russe avait résolu de détruire.

C'est surtout sur un dernier reste de l'Eglise grecque-unie, demeuré comme oublié dans le royaume de Pologne, que tomba, sous les règnes d'Alexandre II et de son successeur, une persécution implacable. On a vu comment, en 1839, la tromperie et la force, aidées par la trahison de lâches pasteurs, avaient amené le passage officiel au schisme de la grande majorité des uniates lithuaniens et ruthènes. Dans la Pologne propre, où dominait le rite latin, existait un vaste diocèse grec-uni, celui de Chelm, situé au sud-est dans le gouvernement de Lublin. Il avait pu échapper à ce mouvement. Avec l'aide, cette fois encore, d'un prélat traître à sa religion, l'administrateur Popiel, le gouvernement résolut de l'y amener enfin, en prenant pour prétexte la nécessité de « purifier » le rite grec-uni des dangereuses innovations latines qui s'y étaient introduites. Ces innovations consistaient dans l'usage des orgues, le chant des cantiques en langue polonaise, la sonnerie d'une clochette à l'élévation, le transport du missel d'un côté à l'autre de l'autel, et autres détails aussi peu subversifs. Dès 1872, les prêtres uniates rebelles à la « purification des rites » sont séparés violemment de leurs familles, jetés en prison, ou envoyés en exil : soixante curés furent ainsi exilés. Puis un second pas, plus décisif, est tenté par Popiel. Il impose à toutes les paroisses unies du diocèse de Chelm un rituel entièrement schismatique, dans lequel étaient supprimées plusieurs fêtes catholiques, même celle du martyr polonais saint Josaphat, le nom du Pape remplacé au canon de la messe par celui de l'empereur, et le *Filioque* effacé du *Credo* :

l'adoption de ce rituel devenait obligatoire le 1er janvier 1874. Enfin, l'invitation fut adressée par lui au clergé et au peuple de toutes les paroisses, de signer une supplique demandant leur entrée dans l'Eglise orthodoxe. C'était l'apostasie définitive. Par les moyens les plus insidieux et les plus violents, pareils à ceux qui avaient été employés dans les provinces orientales en 1839, elle fut partiellement obtenue : Popiel put, en 1875, présenter au Saint-Synode la liste de 50 mille nouveaux convertis.

Oui, mais à côté de ces égarés, souvent renégats sans le savoir ou le comprendre, combien de confesseurs! combien de martyrs! Dans un bref du 13 mai 1874, Pie IX parle du « spectacle remarquable et tout à fait héroïque donné dernièrement devant les anges et devant les hommes par les Ruthènes du diocèse de Chelm, qui, repoussant les ordres iniques du pseudo-administrateur, ont préféré endurer toute sorte de maux et exposer même leur vie au dernier péril, que de faire le sacrifice de la foi de leurs pères et d'abandonner les rites qu'ils ont eux-mêmes reçus des ancêtres et qu'ils ont déclaré vouloir conserver toujours intacts et entiers. » (Cité par le P. Lescœur, t. II, p. 382-387)

Là où les curés cèdent, c'est le troupeau qui résiste. Les paysans s'emparent des clefs de l'église, afin qu'on n'y puisse pas officier selon le rituel schismatique. A Polubiczé, le chef du district veut les contraindre à certifier par écrit que c'est de leur plein gré que les rites ont été modifiés. Un paysan signe, après avoir reçu cinq cents coups de verges, puis, à peine la signature donnée, il se repent. Un autre, persistant dans son refus, expire sous les coups. Les soldats veulent entrer de force dans l'église : un paysan, qui en défend l'entrée, tombe mort d'un coup de baïonnette. A Pratulin, treize paysans, qui veulent aussi empêcher les troupes de profaner l'église, sont abattus par les balles. La mère d'Onufry Vasyluk pleure sur le corps du fusillé : « Mère, lui dit l'épouse du mort, ne pleurez pas la mort de votre fils, moi je ne pleure pas la perte de mon mari, car il n'a pas été tué pour des crimes ; au contraire, réjouissez-vous de le voir succomber martyr pour la foi. Oh! si j'étais digne d'une telle mort! » Les survivants furent conduits enchaînés à la prison de la ville voisine. On eut la pensée, pour amener le village au schisme, d'employer l'influence d'un vieux paysan d'une commune voisine, nommée Pikuta, qui était fort en crédit dans la contrée. Il consentit à parler à la foule assemblée, se mit à genoux avec tous les assistants, leur présenta une croix, puis, se relevant, leur dit : « Je jure sur mes cheveux gris, sur le salut de mon âme, comme je veux voir Dieu au dernier moment de ma vie, que je n'apostasierai pas d'une syllabe notre foi, et qu'aucun de mes voisins n'apostasiera. Les saints martyrs ont supporté tant de persécutions pour la foi, nos frères ont versé leur sang pour elle, et nous aussi nous les imiterons. » Les gendarmes se jetèrent sur lui, et l'emmenèrent enchaîné. Le témoin de ces faits ne nous dit pas ce qu'il est devenu. Entre beaucoup d'autres épisodes, dont plusieurs sanglants, nous sommes forcés de choisir : citons encore celui-ci. Une femme, Kraïtchikta, refusait de signer le papier schismatique : « Signe, ou tu partiras pour la Sibérie. — Je partirai, mais signer, jamais! — Alors nous t'enlèverons ton enfant. — Le voilà, Dieu en aura soin. » La mère bénit l'enfant, et le remet aux mains des persécuteurs. Elle brise, par un acte de foi héroïque, le piège tendu à sa conscience et à son amour maternel.

L'hiver de 1874 fut terrible pour les villageois du diocèse de Chelm. On les contraignait à loger des garnisaires, qui dévoraient toutes leurs provisions. On battait les hommes, les enfants, avec le terrible fouet des cosaques appelé *nahajka*. Par un nouveau genre de tortures, on obligeait des populations entières à se tenir debout, tête nue, dans la neige, sous la bise, pendant plusieurs heures de suite. Dans le village d'Uscimo, le peuple fut poussé dans l'eau glacée jusqu'au cou, et y entra résolument, sans vouloir céder. A Wlodama, un hetman de cosaques somma par trois fois la population de signer la déclaration schismatique : ceux qui refusent sont battus, et trois femmes expirent sur place.

Tels sont les moyens qui, dans le dernier diocèse uniate de Pologne, firent, de 1872 à 1875, cinquante mille renégats, mais, à côté d'eux, mirent en lumière la foi intrépide d'une multitude de gens du peuple qui, sans autre science que leur catéchisme, triomphant à la fois de ceux qui les oppriment et de ceux qui les trahissent, souffrent ou meurent en héros. Ils préfèrent l'abstention complète de tout culte à la participation aux cérémonies schismatiques, qui serait à leurs yeux une apostasie. Une femme — c'est un Russe orthodoxe, témoin oculaire, qui l'a raconté à M. Leroy-Beaulieu — brise la tête de son nouveau-né contre un mur plutôt que de le laisser baptiser par le pope et enrôler par le baptême dans l'Eglise schismatique. Ailleurs, des parents se sont asphyxiés avec l'enfant qu'on voulait baptiser de force. Des jeunes gens préfèrent être considérés par la loi comme concubinaires que d'accepter pour leur mariage la bénédiction du pope. Ils savent que, s'ils se présentaient devant lui, ils livreraient d'avance à l'Eglise orthodoxe les âmes de leurs enfants : ils aiment mieux attendre l'occasion de se faire marier secrètement par un prêtre catholique. Ils passent la frontière, et viennent demander à l'Autriche une heure trop courte de liberté religieuse pour se confesser, communier, recevoir la bénédiction nuptiale. Leurs enfants seront, légalement, des bâtards : cette humiliation est acceptée d'avance, et préférée par ces vrais chrétiens à l'incorporation à une Eglise schismatique. Ces « mariages de Cracovie » se sont élevés à plusieurs milliers.

(Voir une brochure anonyme publiée à Cracovie en 1875, et traduite en français sous ce titre : *Le schisme et ses apôtres*, Paris, 1875, p. 77, 79-83 ; le P. Martinov, *Le Brigandage de Chelm*, dans les *Études*, juin 1875, p. 952 ; Lescœur, t. II, p. 356-378 ; de nombreuses correspondances dans *le Monde* et *l'Univers*, année 1874 ; A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des tsars et les Russes*, t. III, Paris, 1889, p. 602 et suiv. ; Dom Guépin, t. II, p. 502-508.)

Malgré la soumission de 1875, il restait encore plus de deux cent mille uniates dans le diocèse de Chelm. Vingt mille d'entre eux furent transportés, en 1876, dans le gouvernement de Cherson. « On les conduisait jusqu'à la gare voisine, souvent très éloignée, rangés quatre à quatre et chargés de fers, sous une escorte de soldats. Des traînées de sang marquaient les traces de leur passage. Un paysan, lorsqu'il fut chargé de fers avec son fils, s'agenouilla, baisa ses chaînes, en remerciant à haute voix Jésus-Christ de le juger digne de souffrir pour son nom. » Le sort de ceux qui échappèrent à l'exil fut à peine moins pénible. Ils n'avaient plus d'églises de leur rite ; mais il leur fut interdit d'entrer dans les églises de rite latin. Ils furent réduits à « s'assembler les jours de fête dans les maisons privées, où ils chantaient le rosaire, les cantiques, les vêpres ; puis l'un d'eux lisait à haute voix un sermon, et, avant de se séparer, ils s'exhortaient mutuellement à la persévérance et au combat pour la sainte foi. » Ces réunions privées devinrent elles-mêmes suspectes, et on

frappa d'une amende de 150 roubles celui qui leur donnerait asile (*Les Persécutions des uniates*, conférence du R. P. Tomnicjak, 23 mai 1895, dans les *Lettres de Jersey*, 1895, p. 290-291).

e) La situation des uniates devint plus dure encore sous Alexandre III (1881-1894). « Alexandre II avait enlevé aux catholiques polonais des provinces occidentales le droit d'acheter des terres ou d'en louer à bail. Ces lois de son père, qui n'avaient profité qu'aux Allemands, Alexandre III, au lieu de les adoucir, les a aggravées par l'ukase de décembre 1884. Dans toute la Russie occidentale, pour pouvoir acquérir un immeuble rural par vente, legs ou donation, il faut être Russe, et n'est considéré comme Russe que l'orthodoxe. » (A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des tsars et les Russes*, t. III, p. 601) Une visite à Chelm en 1888 attira de plus près sur les uniates l'attention de l'empereur. Au lieu de se laisser toucher de leur constance, il s'en irrita. Dès lors, ce ne fut plus dans le gouvernement de Cherson qu'eurent lieu les transportations, mais dans celui d'Orenbourg, aux confins de l'Asie et des monts Oural. Les exilés furent présentés aux indigènes comme « des voleurs et des brigands ». On assure, cependant que leur piété, réveillant chez ces populations sauvages des traditions oubliées, fit aimer de quelques-uns l'Eglise romaine.

On verra par l'exemple suivant quels faits suffisaient pour motiver la transportation dans le gouvernement d'Orenbourg.

« Les pauvres uniates, privés de leurs églises et de leurs prêtres, enterraient eux-mêmes leurs morts. Cela ne pouvait plaire aux popes. Lorsque quelqu'un des uniates était mort, le pope de la paroisse montait la garde près du cimetière pour que l'enterrement ne pût se faire sans les cérémonies de l'Eglise schismatique. Bien souvent le cortège des uniates, conduisant un corps au lieu de repos, était arrêté par des soldats et contraint de se diriger vers l'Eglise schismatique. Les uniates, pour éviter tout contact avec le schisme, abandonnaient le corps aux soldats en disant : « Notre frère est mort en bon catholique, malgré vos cérémonies il ne deviendra pas schismatique. » Et ils s'éloignaient, le cercueil était conduit à l'église schismatique, et, après les cérémonies du pope, enterré par des soldats. Un brave paysan, dont la femme était morte, eut l'idée de déjouer la surveillance. A l'aide de ses amis, il enterra sa femme pendant la nuit. La bière fut passée par dessus le mur, car la clef du cimetière se trouvait chez le pope. Hélas! le matin l'on découvrit une nouvelle tombe. Le pope fit déterrer le corps, et, après les cérémonies schismatiques, la morte fut enterrée de nouveau. Le pauvre paysan fut exilé dans le gouvernement d'Orenbourg, et c'est là que, mourant de faim et de misère, il fut condamné à une amende de 25 roubles (70 francs) pour ce méfait. » Ceci se passait en 1887 (conférence citée, p. 292)

f) L'avènement du successeur d'Alexandre III donna aux persécutés quelque espérance. Les sentiments humains et bienveillants du jeune souverain étaient connus, mais l'heure n'avait pas sonné des réparations nécessaires. Peut-être n'étaient-elles pas encore possibles. « C'est étonnant ce que ne peuvent pas ceux qui peuvent tout », a écrit un moraliste russe, Mme Swetchine. Il y eut cependant un peu de détente. La charitable et habile diplomatie de Léon XIII obtint des adoucissements et dans le sort des uniates exilés ou déportés pour être restés fidèles à leur religion, et dans celui des prêtres punis pour les avoir assistés (F. Carry, *La Russie et le Vatican Léon XIII* dans le *Correspondant*, 25 juillet 1897). Mais, dans l'ensemble, le sort des persécutés resta misérable. Les pétitions envoyées en 1895 à Nicolas II, des gouvernements de Cherson et d'Orenbourg, montrent les régions encore peuplées d'exilés uniates. Les suppliques qui partirent, à la même époque, des villages de la Podlachie, peignent des couleurs les plus sombres la situation des uniates qui y résident, sans prêtres, sans sacrements, sans mariages, obligés de vivre, selon leur expression, « comme des païens ». (Voir ces suppliques dans Dom Guépin, t. II, p. 538-543.) Aucun secours ne peut leur venir du dehors; pendant longtemps resta vraie cette parole de Leroy-Beaulieu : « Il est plus facile à Rome d'envoyer des missionnaires au fond de la Chine que dans la Russie de Chelm. » (*L'Empire des tsars et des Russes*, t. III, p. 601) Les rares prêtres qui ont réussi, cependant, à franchir les obstacles et à parvenir jusqu'à ces infortunés, les ont trouvés inébranlables dans leur fidélité à la véritable Eglise. « Ceux de nos Pères — disait le conférencier déjà cité de 1895 — qui, dans leurs excursions furtives, ont pu pénétrer dans les villages des uniates, en racontent des exemples merveilleux, ces pauvres confesseurs de la foi offrent leurs souffrances pour leurs persécuteurs. »

Comment les persécuteurs auraient-ils alors désarmé devant eux, quand on voit la politique de « russification » poursuivre, au même moment, jusqu'aux Grecs schismatiques, faisant partie d'une autre Eglise que l'« orthodoxie » russe? Un ukase du 12 juillet 1903 dépouille l'Eglise grégorienne d'Etchmiadzin, en Arménie russe, de tous ses biens, estimés à 300 millions de francs; il fut même défendu à ses prêtres de baptiser les musulmans qui se convertiraient; qu'ils restent musulmans plutôt que de recevoir un autre baptême que le baptême « orthodoxe ». (Voir R. Janin, *Les Arméniens*, dans *Echos d'Orient*, janvier-avril 1916, p. 16)

En ce qui concerne les catholiques ruthènes, la persécution eut une conséquence probablement inattendue des persécuteurs. Il en résulta une immense émigration. Les uniates sont aujourd'hui répandus par centaines de mille aux Etats-Unis, au Canada, au Brésil. Sur les difficultés de leur situation religieuse en ces lointains pays, et sur les efforts des évêques américains et du Pape pour leur conserver ou leur rendre un clergé indigène, voir, dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 décembre 1912, un article du P. d'Herbigny, *La consécration du premier évêque catholique de rite paléoslave pour le Canada*.

2. La persécution des Latins. — En 1865, le Saint-Siège fit publier à Rome, l'*Exposition, accompagnée de documents, des soins constants du Souverain Pontife Pie IX pour réparer les maux de l'Eglise catholique en Russie et en Pologne* (Rome, imprimerie du Secrétariat d'Etat; traduction française chez Palmé, Paris, 1868). Deux mots de cet important mémoire me paraissent résumer admirablement les résultats des persécutions dont la Pologne et ses provinces de l'est furent l'objet: « Les Grecs-unis entraînés violemment au schisme, les Latins séduits et privés de secours religieux. » Cette brève formule indique avec clarté la différence des moyens mis en œuvre contre les uns et les autres.

La « violence » exercée sur les uniates a produit, comme on l'a vu, un grand nombre de martyrs; les moyens insidieux employés contre les latins, — qui forment la plus grande partie de la population catholique dans la Pologne propre et dans une partie de la Lithuanie, — ont été rarement accompagnés d'actes meurtriers. Nous devons en dire un mot, pour ne pas laisser trop incomplète cette étude:

mais ce mot sera court, puisque, s'il y eut parmi les Polonais de rite latin des exilés et même des déportés pour la foi, c'est-à-dire des confesseurs, la palme sanglante du martyre paraît avoir été réservée aux uniates.

Interdire aux catholiques de rite latin toute propagande exercée au détriment du schisme, couper leurs communications avec le Saint-Siège, les affaiblir par la destruction systématique des paroisses et des couvents, empêcher leur clergé de donner aucune aide spirituelle aux uniates privés de pasteurs, telle fut, à leur égard, la forme multiple de la persécution.

Si bienveillant qu'il soit devenu pour le catholicisme, que peut-être il embrassa à l'article de la mort, Alexandre Ier, à une certaine époque de son règne, pendant la période d'influence de Mme de Krudner et des illuminés, vit avec un grand déplaisir les conversions opérées dans la haute société russe. De là l'expulsion des Jésuites de Saint-Pétersbourg et de Moscou en 1815, de Pologne en 1820; de là le départ forcé de Joseph de Maistre, et bientôt des convertis illustres dont il avait reçu les confidences ou aidé des études. Mais la répression fut autrement dure sous le règne de Nicolas Ier. Après l'acte d'union de 1839, on l'avait entendu dire : « Voilà qui est bon quant aux uniates; maintenant, procédons envers les latins. » (Lescœur, t. I, p. 185.) Ecrivant, en 1845, au pape Grégoire XVI, des prêtres polonais réfugiés en France lui rappellent le sort des uniates, et ajoutent: « Le même sort est réservé aux latins. » (Cité par Moehler-Gams, *Histoire de l'Eglise*, t. III, Paris, 1869, p. 431)

On poursuit jusque dans le passé la propagande de ceux-ci. Un ukase de 1833 porte que « toutes les familles qui sous Catherine II et sous ses saints successeurs Paul Ier et Alexandre Ier ont embrassé le rite latin, sont présentement reconnues appartenir au culte russe orthodoxe » (cité dans l'*Encyclopédie catholique*, t. XVI, p. 846). On la poursuit avec une implacable sévérité dans l'avenir. Nicolas publie, en 1848, un code criminel pour le royaume de Pologne. Tout acte de propagande catholique, par parole ou par écrit, y est puni, selon les circonstances, de l'emprisonnement, ou des travaux forcés, ou de la déportation dans les gouvernements de Tomsk ou de Tobolsk, ou de la déportation en Sibérie (voir les articles 184, 185, 187, 193, 195, 197, dans Louis Veuillot, *Mélanges*, 2e série, t. II, p, 34-35, et dans Lescœur, t. I, p. 237), et peut entraîner, comme peine accessoire, la perte des droits de famille, c'est-à-dire la privation de la puissance paternelle et l'annulation du mariage (articles 29 et 30).

Crime d'Etat encore, et passible aussi de la déportation en Sibérie, la correspondance directe, même dans les cas les plus urgents, du clergé ou des fidèles avec le Saint-Siège (Lescœur, t. I, p. 287).

La destruction des paroisses latines est cherchée par tous les moyens. Il suffit que, dans un village, quelques fidèles aient passé au schisme, pour que le prêtre catholique y perde toute juridiction et que le prêtre schismatique soit seul toléré. Une ordonnance du 20 juin 1852 livre aux schismatiques, dans le diocèse de Minsk, douze chapelles et une église paroissiale de rite latin (*Exposition*, etc., document xviii, p. 98 de la traduction française). « Peu satisfait de détruire les paroisses catholiques, écrit-on en 1856, le gouvernement force encore les propriétaires à créer des églises schismatiques. Ils sont contraints de bâtir des églises, des presbytères, des maisons d'habitation pour les popes, diacres, chantres (tous mariés) du culte officiel. S'ils négligent d'exécuter les divers plans envoyés par l'administration publique, aussitôt l'Etat s'empare des édifices catholiques et séquestre les revenus des récalcitrants jusqu'au paiement des frais nécessaires pour les constructions qu'il a ordonnées. » (*Univers*, 22 octobre 1856; L. Veuillot, *Mélanges*, 2e série, t. II, p. 40) Un fait de même nature est signalé dans un rapport adressé le 10 mars 1851 au Saint-Siège par Mgr Holowinski, coadjuteur de Mohilev (Lescœur, t. I, p. 195).

La suppression des couvents eut un double but : faire disparaître d'ardents foyers de vie catholique, et diminuer le nombre des paroisses latines, car beaucoup de ces couvents servaient aussi de paroisses. En 1832, sur 300 couvents, 202 sont détruits en Pologne. En 1843, toutes les maisons des prêtres de la Mission — envoyés dans ce pays en 1651 par saint Vincent de Paul — sont fermées (*Der Katholik*, 1844, n° 67; cité dans Moehler-Gams, t. III, p. 430). Louis Veuillot a publié un ukase du 6 juillet 1850, ordonnant la fermeture de 21 couvents de Dominicains, de Bernardins, de Carmes, de Bénédictins, en même temps que de Marianites (*Univers*, 28 mai 1853; *Mélanges*, 2e série, t. II, p. 36). « Des religieux de rite latin, non loin de Kamienieck, dit-il encore, viennent d'être expulsés de leur couvent de la manière la plus barbare. Leur église a été pillée, et les saintes hosties profanées. On demanda cet abominable sacrilège à des Juifs : ils refusèrent. Mais ce que les Juifs avaient refusé, les Russes l'ont fait; ils ont foulé aux pieds les saintes hosties jetées dans la boue. » (*Univers*, 7 octobre 1856; *Mélanges*, 2e série, t. II, p. 4) C'était revenir aux premiers temps du schisme grec, alors qu'un des clercs de Michel Cérulaire foulait publiquement aux pieds une hostie consacrée selon le rite latin (Hefele-Leclercq, *Histoires des conciles*, t. IV, Paris, 1911, p. 1090). En décembre 1863, tous les couvents d'hommes sont supprimés à Varsovie par Alexandre II (Lescœur, t. II, p. 140-141). Des monastères de femmes ne sont pas épargnés : le 7 janvier 1851, les sœurs de la Visitation sont expulsées de Kamienieck (*ibid*, t. I, p. 192); un peu plus tard, à Vimsca, les sœurs de la Charité — appelées dès 1652 en Pologne par la reine Marie de Gonzague — sont dépouillées de leurs biens, privées du droit d'instruire les orphelins, et reléguées dans quelques chambres de leur couvent: le reste est occupé par un gymnase russe, dont les élèves les insultent (L. Veuillot, *l. c.*, p. 3). Encore en 1865, les Visitandines de Vilna, autre fondation de Marie de Gonzague, sont expulsées par Mouraview : elles se refugièrent à Versailles (A. de Koskowski, dans *Etudes franciscaines*, avril 1910, p. 385).

Mais l'oppression la plus cruelle est l'interdiction faite aux prêtres latins d'accorder aux Grecs-unis, privés de pasteurs, les secours de leur ministère. Quels qu'aient pu être, à d'autres époques, les torts des latins envers les uniates, ils n'allèrent jamais jusqu'à supprimer cette charité sacerdotale qui ne permet pas au prêtre de repousser tout catholique qui s'adresse à lui. Mais c'est l'exercice de cette charité que s'appliquèrent à rendre impossible les ukases impériaux. Un ukase de 1833 défend aux Ruthènes-unis de recevoir aucun secours religieux de prêtres du rite latin. Un ukase de 1837 interdit au clergé catholique d'administrer les sacrements aux personnes inconnues ou étrangères à la paroisse, c'est-à-dire aux uniates inscrits d'office sur les registres de l'orthodoxie, et qui, privés de leurs

prêtres, se présentaient dans les églises latines pour y recevoir les sacrements.

Confiant dans le courage des prêtres latins, PIE IX leur fait au contraire un devoir de les accueillir : « Des prêtres latins, nous en avons la confiance, dit-il en 1847, emploieront tous leurs soins et toutes les ressources de leur sagesse pour donner les secours spirituels à ces très chers fils. » C'est toujours le *non licet* et le *non possumus* opposés aux entreprises des adversaires de la vérité. Cependant l'ukase de 1837 est renouvelé en 1859. En 1860, dans le gouvernement de Mohilev, les paysans et les nobles de cinq villages, où les églises uniates avaient été fermées ou livrées au schisme, se portèrent en foule dans les églises latines. Le rite latin est alors frappé à son tour : églises, couvents et chapelles du voisinage sont fermées, et les quelques prêtres zélés qui ont prêté leur ministère sont saisis et déportés (LESCŒUR, t. II, p. 337). « Le prêtre du rite latin — écrivent au Pape, en 1862, les catholiques lithuaniens — se risque parfois à confesser un uni, mais ne peut s'exposer à baptiser un nouveau-né ou à bénir un mariage : rien, dans ce cas, ne le sauverait de la Sibérie. » (*Ibid.*, p. 309) Après la prétendue conversion du diocèse de Chelm, « une ordonnance fut promulguée en vertu de laquelle chaque curé était obligé de placer, les jours de fête, une sentinelle devant la porte de son église pour empêcher les uniates d'y pénétrer. On vit alors ces pauvres catholiques, chassés des églises comme des chiens, fondre en larmes, et s'en aller dans les forêts, pour y prier plus à l'aise le bon Dieu. Malgré la surveillance, il y eut toujours des réfractaires. On imagine alors un moyen plus sûr. Latins et uniates reçoivent un livret, que la police examinait à la porte de l'église. Dès lors, aucun uniate ne peut assister aux cérémonies latines, car ils sont inscrits sur les livrets comme schismatiques. Dans beaucoup d'endroits, pour soustraire à l'attrait du latinisme les uniates, on ne trouve rien de mieux que de fermer les églises latines du voisinage. C'est ainsi qu'en 1886 le gouverneur de Varsovie prohibait tout service dans l'église de Térespol, de peur de voir la messe romaine attirer d'anciens uniates. Alexandre III, en 1886, alla jusqu'à ordonner que, dans les localités habitées par les uniates, on ne pourrait ouvrir d'église catholique latine que de l'aveu du clergé schismatique. (Voir la conférence du P. TOMNICJAK, p. 271-292)

« Il suffit que la police aperçoive un uniate causant avec un prêtre catholique ou priant dans une église, pour que le prêtre soit déporté et l'église fermée. Les persécutions contre les catholiques du rite grec retombe aussi sur ceux de rite latin. » (A. LEROY-BEAULIEU, t. III, p. 608)

3. **Conclusion.** — Les vexations dirigées à la fois contre les catholiques des deux rites auront eu au moins pour effet de montrer comment, malgré des dissensions accidentelles, leur cause est la même et leur catholicisme semblable. Elles auront mis une fois de plus en lumière, aux yeux de leurs adversaires de bonne foi, combien l'Eglise catholique se montra de tout temps plus large que les Eglises qui se sont séparées d'elle. Saint Léon IX, au XIIe siècle, avait déjà parlé comme parlera au XIXe Léon XIII. Se plaignant de l'intolérance du patriarche byzantin, qui faisait fermer à Constantinople toutes les églises latines, il écrit : *Ecce in hac parte romana Ecclesia quanto discretior, moderatior et clementior vobis, est!* et montre comment à Rome, où étaient établis de nombreux monastères grecs, non seulement on ne cherchait pas à leur faire abandonner leurs usages, mais on les exhortait même à les conserver : *Nullus eorum adhuç perturbatur vel prohibetur a paterna traditione sive sua consuetudine; quin suadetur et admonetur eam observare* (Lettre de LÉON IX à Michel Cérulaire et à Léon d'Achrida, dans Migne, *P. G.*, t. CXLIII, col. 764). L'Eglise catholique est assez grande pour embrasser dans son sein tous les rites, et, comme le disait dans un discours prononcé au Vatican, le 28 janvier 1904, l'abbé du monastère grec-uni de Grotta-Ferrata, « se faire de tous une parure. »

Terminons ce chapitre par une parole de justice et d'espérance.

L'ukase obtenu, le 14 juillet 1898, par le terrible procureur du Saint-Synode Podonotsef, avait porté le dernier coup à la liberté religieuse des uniates, en incorporant dans l'Eglise officielle tous ceux d'entre eux qui ne passeraient pas au rite latin, dans des conditions presque impossibles à remplir (voir *L'année de l'Eglise*, 1898, p. 355). Mais cette mesure draconienne fut suivie, à quelques années de distance, par l'édit du 17-30 avril 1905, qui, en proclamant la tolérance de tous les cultes, parut inaugurer une politique nouvelle. Celui-ci fut reçu en Pologne avec des transports de joie. On pleura dans les églises, quand le prêtre, la voix brisée par l'émotion, en donna lecture. Dans les provinces habitées par les anciens uniates, et alors presque privées de culte, il y eut comme un *revival* religieux (voir, pour la Podlachie, l'émouvant récit d'une étudiante polonaise, dans *le Correspondant*, 10 juillet 1916, p. 75). Il devenait permis, pour la première fois, de « déchoir de l'orthodoxie à toute autre confession chrétienne », c'est-à-dire d'abandonner le schisme, soit qu'on y eût été contraint par ruse ou par violence. C'est par centaines de mille que se comptèrent les retours au catholicisme, de la part des uniates officiellement inscrits comme schismatiques dans les statistiques russes (lettre de Varsovie, dans l'*Univers*, en octobre 1907). Pour que ce mouvement persiste ou s'étende, il suffira que la loi soit appliquée à tous loyalement, sans les entraves qui y furent promptement apportées, et qui de nouveau, pour un grand nombre, rendirent impossible dans la pratique ce qui était autorisé sur le papier (A. de KOSKOWSKI, *La Pologne catholique*, dans *Etudes franciscaines*, juin 1910, p. 636 ; M. D'HERBIGNY, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1er mars 1913, p. 216). Le rétablissement promis, le 1er août 1914, d'une Pologne « libre dans sa religion, libre dans sa langue et autonome » favorisera, espérons-le, la reconstitution des Eglises uniates, en donnant une consécration nouvelle aux engagements pris en 1773 et en 1793 par Catherine II « pour elle, ses héritiers et successeurs » envers « les catholiques des deux rites » habitant « les provinces cédées », — c'est-à-dire aussi bien les pays lithuaniens et ruthènes que la Pologne de 1815.

En 1858, des prêtres catholiques latins de Pologne avaient été punis pour avoir fondé des sociétés de tempérance (Prince DOLGOROUKOW, *La vérité sur la Russie*, Paris, 1860, p. 258 et suiv.). En 1914, le gouvernement russe, s'associant aux désirs des représentants de la nation, et sacrifiant dans un but de salubrité morale plus d'un quart de ses recettes budgétaires, a prohibé d'une manière absolue la vente de l'alcool. « La prohibition de l'alcool, a-t-on dit, est la première victoire remportée par le nation russe ; elle l'a remportée sur elle-même, en attendant de gagner la seconde victoire, celle qui l'affranchira du joug allemand. » (*Correspondant*, 10 novembre 1915.) Ajoutons qu'une telle nation est digne de remporter la troisième victoire, celle qui assurera complètement à tous ses membres, sans distinction

de races, l'inestimable bienfait de la liberté religieuse; — un jour peut-être le bienfait, plus grand encore, de l'unité catholique.

VIII. — Le Martyre pendant la Révolution française

1. *Le titre de martyr*; 2. *Les martyrs du clergé*; 3. *Les martyrs laïques*.

1. **Le titre de martyr.** — « Les premiers siècles de l'Eglise ne sont pas les seuls qui comptent des martyrs. Les contrées lointaines des Barbares ne sont pas les seules rougies par leur sang. L'histoire des peuples civilisés nous montre à quelles cruautés peuvent en venir les hommes aveuglés par de fausses doctrines et combien peu il faut se fier à la douceur des relations sociales, si l'on ne tient pas compte de Dieu. » Ainsi s'exprime, à propos des martyrs de la fin du XVIIIe siècle, l'un des décrets préparatoires à la béatification des seize Carmélites de Compiègne guillotinées à Paris le 17 juillet 1794 (décret *de tuto*, cité par L. David, *Les seize Carmélites de Compiègne*, Paris, 1906, p. 159). Un historien écrit à propos de cette béatification : « La déclaration de leur martyre, prononcée le 25 juin 1905, est un événement de premier ordre dans l'histoire des martyrs de la Révolution française. Il rejaillit sur toutes les autres causes et les consacre en principe. » (H. Chérot, S. J., *Figures de martyrs*, Paris, 1907, p. 170)

Sans doute, ce « principe » fut reconnu dès l'origine. Au lendemain de la mort de Louis XVI, le pape Pie VI, dans un discours public, avait, en s'appuyant sur l'autorité de Benoît XIV (*De Beatificatione servorum Dei*, III, XIII, 10), indiqué les raisons qui permettraient de considérer le roi comme un martyr, *praecipue interemptus in odium fidei et in catholicorum dogmatum insectatione*, répondu aux objections, et — sans vouloir donner à ses paroles l'autorité d'un jugement canonique — conclu dans un sens favorable à cette opinion: *An hoc satis esse non valeat, ne temere existimatum dictumque sit Ludovicum esse martyrem?* (allocution du 19 juin 1793, dans Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de France*, 1790-1800, Paris, 1857, t. I, p. 191. Artaud de Montor, *Histoire des souverains pontifes romains*, t. VIII, 1847, p. 324-347, a traduit en français cette allocution). Dans une autre circonstance, Pie VI prononça une parole d'une portée peut-être plus grande encore. Quand on lui présenta le récit de la sainte mort de Mgr de Saint-Simon, évêque d'Agde, membre de l'Académie des Inscriptions, guillotiné à Paris le 25 juillet 1794, avec cinq ecclésiastiques, il ne put retenir ses larmes, baisa la relation et s'écria : « Qu'on dise donc que ces prêtres ne meurent pas pour la foi ! Voilà bien des martyrs ! » (Cité par Sabatié, *Le Tribunal révolutionnaire de Paris*, 1914, p. 366, d'après Guillon, *Les Martyrs de la foi*, t. IV, p. 578)

A propos de victimes plus obscures, le sentiment des évêques et du peuple chrétien s'était non moins clairement manifesté. Dans une lettre pastorale du 10 août 1792, l'archevêque de Bordeaux, Champion de Cicé, repentant de ses propres faiblesses, parle du massacre de deux de ses prêtres : « Ils sont morts l'un et l'autre, dit-il, avec un courage et une résignation dignes des premiers chrétiens et des premiers martyrs » (cité par Jager, *Histoire de l'Eglise de France pendant la Révolution*, t. III, Paris, 1852, p. 321). Quelques jours après l'exécution du curé Noël Pinot, guillotiné à Angers le 21 février 1794, son ami M. Gruget écrivait : « Les fidèles se flattent que l'Eglise le mettra au nombre des martyrs et qu'elle en célébrera la mémoire, ainsi que de ceux qui l'ont précédé. » (*Mémoires et Journal de l'abbé Gruget*, Angers, 1902.) Ajoutons que les fidèles qui avaient assisté aux supplices s'empressaient de recueillir comme des reliques, parfois au péril de leur vie, le sang de leurs frères morts pour la foi et les objets qui leur avaient appartenu, les considérant comme des martyrs.

Cependant une pensée de prudence et de charité semble avoir empêché longtemps les autorités ecclésiastiques de solliciter des souverains pontifes les honneurs des autels pour les Français mis à mort en haine de la foi catholique pendant la période révolutionnaire. A la fin du XIXe siècle seulement, on crut pouvoir commencer, à leur sujet, les procédures régulières. Elles ont déjà partiellement abouti, puisque nous venons de voir que les Carmélites de Compiègne ont été déclarées Bienheureuses, et puisque les quatre Filles de la charité guillotinées à Cambrai le 26 juin 1793 ont reçu de Pie X le titre de Vénérables. D'autres s'instruisent actuellement en cour de Rome : celui de 213 victimes des massacres de septembre, celui de onze Ursulines exécutées révolutionnairement à Valenciennes, celui de deux Filles de la Charité et de leurs nombreux compagnons fusillés au champ des Martyrs, près d'Angers. On doit s'attendre à voir grossir le nombre des dossiers : les recherches poursuivies sans passion, avec une complète objectivité, sur l'histoire générale et locale de la Révolution ont mis en lumière, sur tous les points de la France, d'innombrables chrétiens, ecclésiastiques ou laïques, dont la mort, explicable par la seule haine des révolutionnaires contre la foi catholique, paraîtra probablement offrir tous les caractères du martyre.

Ces caractères ont été définis, avec une admirable précision et une humilité non moins admirable, par une des plus pures victimes de la Révolution. Condamnée à mort, Madame Elisabeth dit à ses compagnons de condamnation : « On n'exige pas de nous, comme des anciens martyrs, le sacrifice de nos croyances; on ne nous demande que l'abandon de cette misérable vie : faisons à Dieu ce faible sacrifice avec résignation. » (A de Beauchesne, *Les derniers moments de Madame Elisabeth*, dans *Revue des Questions historiques*, octobre 1868, p. 542) Cette sainte princesse ne reconnaît ni à elle ni à ses compagnons le droit au titre de martyrs, parce que les persécuteurs ne leur avaient pas demandé un acte contraire aux croyances ou à la discipline de l'Eglise : elle le réserve à ceux qui ont préféré la mort à un acte de cette nature.

2. **Les martyrs du clergé.** — Beaucoup, parmi les prêtres, religieux et religieuses, payèrent de leur vie le refus de prêter des serments réprouvés par leur conscience.

Les diverses Assemblées révolutionnaires, Constituante, Législative, Convention, avaient exigé de certaines catégories de citoyens des serments touchant en même temps à la religion et à la politique. Le premier fut le serment de fidélité à la Constitution civile du clergé, imposé par la loi du 26 décembre 1790 à tout ecclésiastique « fonctionnaire public », et bientôt étendu à ceux mêmes qui n'avaient pas cette qualité : serment manifestement schismatique, comme la Constitution civile elle-même, et interdit par un bref du pape Pie VI, en date du 13 avril 1791. Le second fut le serment de liberté-égalité, appelé aussi le petit serment, imposé par les lois des 14 août 1792, 23 avril, 3 octobre, 21 octobre, 29 décembre 1793, à tout Français recevant

traitement ou pension, à tous les fonctionnaires, à tous les instituteurs, à tous les ecclésiastiques séculiers et réguliers, et même aux religieuses. Sa forme primitive, qui reçut quelques variantes, lesquelles ne touchaient pas au fond, était : « Je jure d'être fidèle à la nation et de maintenir la liberté et l'égalité, ou de mourir en les défendant. » Ce serment, bien que désapprouvé par le Pape, ne fut pas expressément condamné par lui : des ecclésiastiques irréprochables avaient cru pouvoir le prêter (GOSSELIN, *Vie de M. Emery*, Paris, 1862, t. I., p. 307; DELARC, *L'Eglise de Paris pendant la Révolution*, t. II, p. 333). Cependant l'opinion catholique, manifestée par le sentiment de la majorité des évêques et des prêtres, interpréta sa vague et équivoque formule comme une approbation des lois antireligieuses votées par les pouvoirs publics, et en particulier de la Constitution civile du clergé, et le considéra comme également illicite (voir UZUREAU, *Les serments pendant la Révolution*, Paris, 1904; LECLERCQ, *Les Martyrs*, t. XI, Paris, 1911, p. 18-27; CHÉROT, *Figures de Martyrs*, p. 83-87; MISERMONT, *Le premier hôpital des Filles de la Charité et ses glorieuses martyres Marie-Anne et Odile*, Paris, 1913, p. 162-172; MISERMONT, *Les Vénérables Filles de la Charité d'Arras*, Paris, 1914, p. 50-76; du même auteur, *Le texte peu connu d'un document pontifical important sur le serment de liberté-égalité*, dans *Revue des Etudes historiques*, janvier-février 1910; BOUTIN, *Les douze serments demandés aux prêtres par la Révolution, de 1790 à 1801*, dans *Bulletin de la Société d'émulation de la Vendée*, décembre 1913; GIRAUDIN, *Serments imposés au clergé pendant la Révolution*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, t. XXII, 15 avril 1916). On peut dire que cette opinion est désormais consacrée par le jugement de l'Eglise, puisque les deux groupes de religieuses honorées du titre de Bienheureuses et de Vénérables avaient été condamnés pour avoir refusé de prêter le serment de liberté-égalité.

Nombreux sont les martyrs qui, comme elles, préférèrent la mort, non seulement au serment de fidélité à la Constitution civile du clergé, mais encore au serment de liberté-égalité, et affrontèrent le fer des assassins, la fusillade ou l'échafaud pour avoir refusé de les prêter ou pour les avoir rétractés. Sans doute, les lois imposant l'un et l'autre serment n'avaient point édicté la peine de mort contre ceux qui ne le prêtaient pas : la peine encourue par les insermentés était seulement la déportation (loi du 26 août 1792), et l'on connaît par de nombreuses relations contemporaines les souffrances infligées aux prêtres déportés ou emprisonnés dans cette première phase de la persécution (voir LECLERCQ, t. XI, p. 313-332; 437-442; t. XII, p. 205-339; 349-366; LEMONNIER, *La déportation ecclésiastique à Rochefort (1794-1795) d'après les documents officiels*, dans *Revue de Saintonge et d'Aunis*, t. XXXIII, 1913, p. 286-303; G. AUDIAT, *Brouage et ses martyrs*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, t. XVIII, 1914, p. 584-592, 641-656). Mais une autre loi, du 26 octobre 1793, frappa de la peine capitale les insermentés qui étaient rentrés en France ou qui, n'ayant pas quitté la France, avaient réussi, en se cachant, à se soustraire à la déportation : faisant appel aux plus bas instincts, la loi promettait cent livres de récompense à quiconque les ferait arrêter. Il y eut encore, de ce chef, de nombreux martyrs parmi les prêtres et les religieux qui, sous divers déguisements, avaient continué à prodiguer aux fidèles les secours du zèle sacerdotal. Mais surtout, le fait de n'avoir pas prêté serment suffisait à classer le prêtre réfractaire parmi les « suspects », et à le faire, comme tel, traduire devant les tribunaux révolutionnaires : ceux-ci, n'avaient pas le droit de le condamner à une peine autre que la mort (lois des 17 septembre 1793 et 10 mai 1794).

Au reste, la légalité n'importait guère aux persécuteurs : ils ne cherchaient même pas à se couvrir du masque de la justice. Beaucoup des prêtres martyrisés pendant la première phase de la persécution révolutionnaire l'ont été sans jugement, ou en vertu de jugements prononcés par des autorités incompétentes. Dans la petite ville de Vans, en Ardèche, la fête du 14 juillet est célébrée par le massacre de plusieurs prêtres, auxquels la municipalité, s'érigeant en tribunal, a donné le choix entre le serment et la mort (JAGER, t. III, p. 312). Le même jour, à Bordeaux, deux insermentés, M. Langoiran, vicaire général, et M. Dupuy, bénéficier de la paroisse Saint-Michel, sont assassinés par le peuple (*ibid.*, p. 315) : ce crime ayant été dénoncé à l'Assemblée nationale, elle passa à l'ordre du jour (BARANTE, *Histoire de la Convention*, t. I, p. 229). A Marseille, le 23 juillet, deux religieux Minimes, surpris dans la retraite où ils se sont cachés pour exercer leur saint ministère, sont pendus à un reverbère, après avoir refusé de prêter le serment constitutionnel (CARON, *Les Confesseurs de la foi*, t. I, p. 155). A Ham, à Laigle, à Alençon, en août et septembre 1792, des prêtres, un religieux, sont égorgés par la populace pour refus de serment (E. DE ROBILLART DE BEAUREPAIRE, *Le Tribunal criminel de l'Orne*, 1866, p. 41-48, 151). Un prêtre du diocèse du Mans, M. Duportail de la Binardière, mis en demeure de choisir entre le serment et la mort, est décapité à Bellesme. A Pont-Ecrepin, près de Falaise, M. Guillaume de Saint-Martin, vicaire de Macé, est fusillé au pied de l'arbre de la liberté, sur son refus de « renoncer au pape et à sa religion ». (JAGER, t. III, p. 329) La grande hécatombe de prêtres — « représentation, selon l'expression de Mgr DU TEIL, de toute la France ecclésiastique », car ils appartenaient à tous les degrés de la hiérarchie et à toutes les provinces — égorgés à l'Abbaye, aux Carmes, à La Force, à Saint-Firmin, pendant les massacres de septembre, les montre refusant, après mûre délibération, d'acheter leur vie au prix de l'un ou de l'autre des serments. C'est en criant : « A bas les réfractaires! » que Maillard et sa bande couraient de la prison de l'Abbaye aux Carmes, et ce n'est qu'après leur avoir demandé s'ils avaient prêté serment, ou sur leur refus de le prêter, que les prêtres détenus étaient égorgés (voir LENÔTRE, *Les massacres de septembre*, Paris, 1907; SABATIÉ, *Les massacres de septembre. Les martyrs du clergé*, Paris, 1912; LECLERCQ, t. XI, p. 45-150; F. MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise*, t. VII, *L'Eglise et la Révolution*, Paris, 1913, p. 485-493; sur les deux laïques, le comte de Valfons et M. de Villette, anciens officiers, présentés avec eux au procès de béatification, voir *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, novembre 1913, p. 199, et E. VILLETTE, *Un enfant du Cateau, soldat et martyr, Jean-Antoine de Villette*, Paris, 1903). Au même moment, à Reims, à Meaux, à Lyon, à Versailles, à Caen, à Gacé, à Antibes, des prêtres, isolés ou en groupes, sont égorgés, assommés, noyés par la populace (F. MOURRET, p. 166). « Dans les départements, dit TAINE, c'est par centaines que l'on compte les journées semblables à celle du 2 septembre. De toutes parts la même fièvre, le même délire. » (*Origines de la France contemporaine. La Révolution*, t. II, Paris, 1881, p. 314). C'est ce qu'il nomme ailleurs « l'anarchie spontanée », si l'on peut appliquer le mot « spontané » à l'éclosion des germes mauvais semés longtemps à l'avance par des malfaiteurs intellectuels.

Entre les massacres de 1792 et les assassinats

juridiques des deux années suivantes, les différences ne sont que dans la forme. Pour les ecclésiastiques, tous les motifs de condamnation sont bons : le seul fait d'avoir dit la messe suffit (LECLERCQ, t. XII, p. 262). Mais le plus souvent, c'est la question du serment qui est posée. Quelquefois on y joint la demande des lettres de prêtrise, comme signe de renonciation aux fonctions sacerdotales. Cette demande est adressée à plusieurs prêtres martyrisés à Lyon en 1793, MM. Auroze, Fraisse, Olivier, Ballet, Duval (LECLERCQ, t. XI, p. 281, 283, 284, 286, 295). Quelquefois même on va plus loin encore : interrogeant les quatorze prêtres guillotinés à Laval le 21 janvier 1794, le président du tribunal révolutionnaire demande à chacun d'eux s'il a prêté le serment prescrit par la Constitution civile du clergé, s'il a fait le serment liberté-égalité, s'il est disposé à les prêter, et s'il veut s'engager à ne professer aucune religion (*ibid.*, p. 368). M. Joseph Puech, exécuté à Rodez le 24 février 1794, avait refusé le serment, mais n'avait pas quitté le pays, et avait continué d'exercer secrètement son ministère. Arrêté, il comparut devant le tribunal criminel de l'Aveyron. Il fut condamné à mort par application de la loi du 21 octobre 1793. Comme il allait monter sur l'échafaud, on vint lui offrir la grâce s'il voulait abjurer sa religion et renoncer au Pape, et sa tête ne tomba qu'après son refus d'apostasier (*ibid.*, p. 459).

Nombreuses sont les religieuses qui préférèrent, elles aussi, la mort au serment de liberté-égalité — qui les eût sauvées, mais que condamnait leur conscience. C'est l'histoire des seize Carmélites de Compiègne, martyrisées à Paris le 17 juillet 1794 (Alexandre SOREL, *Les seize Carmélites de Compiègne*, 1878; Victor PIERRE, *Les seize Carmélites de Compiègne*, 1905; L. DAVID, *Les seize Carmélites de Compiègne*, 1906; GEOFFROY DE GRANDMAISON, *Les Bienheureuses Carmélites de Compiègne*, 1906; H. CHÉROT, *Figures de martyrs*, 1907); des trente-deux religieuses de Bollène, vingt-huit Sacramentines et quatre Ursulines, guillotinées à Orange du 6 au 26 juillet 1794 (REDON, *Les trente-deux religieuses guillotinées à Orange*, Avignon, 1904); des onze religieuses de Valenciennes guillotinées dans cette ville en octobre 1794 (WALLON, *Les représentants du peuple en mission et la justice révolutionnaire dans les départements*, t. V, 1890, p. 163-167); des quatre Filles de la charité d'Arras guillotinées à Cambrai le 26 juin 1794 (MISERMONT, *Les Vénérables Filles de la Charité d'Arras*, 1914); des Sœurs Marie-Anne Chaillot et Odile Bougard, fusillées à Angers le 1er février 1794 (MISERMONT, *Le premier hôpital des Filles de la charité et ses glorieuses martyres*, 1913); d'une autre Fille de la Charité, Marguerite Rutan, supérieure de l'hospice de Dax, exécutée dans cette ville le 9 avril 1794 (P. COSTE, *Une victime de la Révolution, Sœur Marguerite Rutan*, 1904).

Le martyre de ces religieuses offre des traits admirables. Conduites au supplice, les Carmélites de Compiègne chantent le *Miserere* et le *Salve Regina*; au pied de l'échafaud elles entonnent le *Veni Creator*; avant d'y monter, chacune s'incline devant la supérieure, réservée pour être immolée la dernière, et lui demande, en vertu de la sainte obéissance, la permission de mourir. A Valenciennes, les Ursulines marchent au supplice en chantant les litanies de la Sainte Vierge et le *Te Deum*, et disent aux soldats de l'escorte : « Nous prierons le Seigneur qu'il vous ouvre les yeux. » A Orange, les religieuses de Bollène baisent l'échafaud, remercient leurs juges, pardonnent à leurs bourreaux, pendant que les spectateurs murmurent : « La religion seule peut inspirer tant de courage et de sécurité. » Les quatre religieuses d'Arras portent sur la tête, comme une couronne, leur chapelet qu'on y a posé par dérision : arrivée sur l'échafaud, la dernière exécutée, la Sœur Fontaine, renouvelant une prophétie qu'elles avaient déjà faite à plusieurs reprises, crie : « Chrétiens, écoutez-moi. Nous sommes les dernières victimes. Demain, la persécution aura cessé, l'échafaud sera détruit et les autels de Jésus-Christ se relèveront glorieux. » La prédiction s'accomplit à la lettre pour la région d'Arras : quelques jours après leur mort, la guillotine dressée sur la grande place de Cambrai fut démontée, et les tribunaux révolutionnaires d'Arras et de Cambrai cessèrent leurs fonctions.

On trouve d'aussi beaux traits dans l'histoire des prêtres martyrs. A Paris, raconte Mgr de Bruillart, — qui, dans ses jeunes années, y avait, sous le nom de Philibert, vécu caché, en visitant les fidèles et en administrant les sacrements, — « on a vu des prêtres, sur les charrettes, occupés à confesser leurs voisins. On en a vu un, entre autres, ancien vicaire général, vieillard respectable, confesser avec autant de calme son voisin que s'il eût été dans une église, au milieu de la paix la plus complète » (cité par SABATIÉ, *Le tribunal révolutionnaire de Paris*, p. 293). Quand l'abbé de Fénelon, fondateur de l'*Œuvre des Petits Savoyards*, après avoir pendant sa détention évangélisé la maison d'arrêt du Luxembourg, fut, quoique octogénaire, conduit, en 1794, à l'échafaud, plusieurs de ses petits protégés voulurent le suivre jusque-là (*ibid.*, p. 343-345). A Laval, M. Turpin du Cormier, monté sur l'échafaud, récite le *Te Deum*, puis baise avec respect la planche couverte du sang de treize de ses confrères (LECLERCQ, t. XI, p. 376). M. Pinot, curé de Saint-Aubin-du-Louroux-Béconnais, dans le diocèse d'Angers, avait, le 23 janvier 1791, dans son église même, refusé le serment, après avoir exposé éloquemment aux fidèles les raisons de son refus. Banni de sa paroisse, il demeura caché dans le pays, menant pendant trois années la vie du missionnaire, pleine de privations et de périls. Découvert et arrêté le 9 février 1794, il fut, le 21 du même mois, traduit, à Angers, devant une commission militaire. « On avait eu soin — raconte M. GRUGET — de l'y conduire habillé en aube, étole, chasuble, et même un calice à la main, en marque de dérision. » Après l'avoir condamné à mort, comme « convaincu de conspiration envers la souveraineté du peuple français », ses juges lui demandèrent s'il voudrait être conduit à l'échafaud dans le même costume. « Oui, répondit-il, vous ne pouvez me faire un plus grand plaisir. » « Dès le soir, — ajoute M. Gruget, — la sentence fut exécutée. Il fut conduit au supplice avec tous les ornements dont les prêtres se servent pour offrir le saint sacrifice, et il mourut ainsi, à l'exception de la chasuble qui lui fut ôtée avant d'être mis sous le couteau » (voir *Mémoires et Journal de l'abbé* GRUGET, Angers, 1902; marquis DE SÉGUR, *Un admirable martyr sous la Terreur*, Paris, 1904; F. UZUREAU, *Noël Pinot, curé du Louroux-Béconnais, guillotiné à Angers le 21 février 1794*, Angers, 1912; LECLERCQ, t. XII, p. 2-46). Noël Pinot n'est pas le seul prêtre exécuté de la sorte : le 5 mars 1794, Jacques-Philippe Michel, prêtre de l'Ardèche, caché depuis deux ans à Montpellier, où il remplissait avec un zèle admirable ses fonctions auprès des fidèles, fut condamné de même à être guillotiné « avec les habits ci-devant sacerdotaux ». Ajoutons (car il faut quelquefois montrer jusqu'à quel point le ridicule se mêlait à l'odieux) que les magistrats du tribunal criminel de l'Hérault, qui condamna ce martyr et un grand nombre d'autres prêtres insermentés, avaient pris, pour se conformer au calendrier républicain, des noms de fruits et de

légumes : Tournesol Escudier, Raisin Peyral, Betterave Devic, juges; Salsifis Gas, président; seul le greffier avait fait précéder son nom patronymique de Jeanjean des prénoms romains Junius Brutus (Wallon, *Les représentants du peuple en mission*, t. II, p. 348, 442).

Bien touchant est un prêtre de l'Isère, M. Ravenez, que l'on peut appeler un martyr de l'eucharistie. Pendant sa comparution devant le tribunal de Grenoble, il reconnut, au nombre des « pièces à conviction » posées sur la table du prétoire, la boîte d'un calice. Il s'approcha, sans mot dire, et, ouvrant l'écrin, vit, intactes, les hosties qu'il avait soupçonné être déposées dans le vase sacré. Aussitôt il se prosterna pour rendre un public hommage à son Dieu, et, d'une main tremblante d'émotion, se communia. Un tel acte de « fanatisme » supprimait toute autre procédure. Les ricanements des sectaires et leur fureur répondirent à la présence d'esprit du prêtre fidèle; mais leur impiété demeurait impuissante : les saintes espèces étaient consommées. La condamnation à mort fut prononcée sur-le-champ (Mlle de Franclieu, *La persécution religieuse dans le département de l'Isère*, 1906).

Ce qui frappe chez beaucoup de ces martyrs, c'est leur sérénité. Une expression souvent répétée à propos des martyrs des premiers siècles vient se placer d'elle-même sous la plume des contemporains de la persécution révolutionnaire : ils semblaient, lisons-nous dans plusieurs relations, « aller à des noces » (Leclercq, t. XI, p. 98, 104; t. XII, p. 124, 126). Les lettres, les testaments de quelques-uns de ces martyrs montrent ceux-ci, jusqu'à la veille de la mort, en pleine possession d'eux-mêmes : ainsi M. Daugré, guillotiné à Sablé le 23 septembre 1793, dans ses dernières volontés datées du même jour et adressées à ses parents, leur recommande de payer exactement ses dettes, mais leur fait remarquer que celles-ci avaient été « contractées en argent », les avertissant par là de ne pas faire perdre ses créanciers en les payant en assignats; et pensant aux chrétiens esclaves dans les pays barbaresques, il les prie de « donner pour la rédemption des captifs la somme de vingt-une livres » (Leclercq, t. XI, p. 255). Ils ont, en même temps, le sentiment très vif de leur situation; ils savent qu'ils meurent en martyrs. Quand, le 2 septembre 1792, dans le jardin des Carmes, Mgr Dulau, archevêque d'Arles, voit approcher les assassins : « Remercions Dieu, messieurs, dit-il, de ce qu'il nous appelle à sceller de notre sang la foi que nous professons; demandons-lui la grâce que nous ne saurions obtenir par nos propres mérites, celle de la persévérance finale. » (Leclercq, t. XI, p. 94) M. Joseph Puech écrit, le 24 février 1794, à ses parents : « Je viens d'être condamné à mort pour n'avoir pas voulu abjurer la religion de Jésus-Christ et me séparer du chef de l'Eglise. » (*Ibid.*, p. 454) A Lyon, en mars 1794, un ancien curé, M. Bourbon, répond ainsi à l'interrogatoire : « As-tu prêté serment? — J'ai eu la faiblesse de prêter celui de la liberté et de l'égalité, dont je me suis toujours repenti, lequel j'ai rétracté et je rétracte encore en ce moment... » On lui montre une croix : « Connais-tu cette effigie? — Oui, j'ai ce bonheur; c'est Jésus-Christ mort pour tous les hommes et pour lequel je désire verser jusqu'à la dernière goutte de mon sang. » Condamné à mort, il écrit à sa famille : « L'éternité me tend les bras; j'aurai le bonheur d'aller à la procession des martyrs. » (*Ibid.*, p. 294) Un autre prêtre, Nicolas Musart, guillotiné à Reims le 11 mars 1796, écrit de même à sa mère, le matin du supplice : « Estimez-vous heureuse d'avoir un fils qui meurt pour la même religion pour laquelle sont morts les apôtres et un nombre infini de martyrs. » (*Ibid.*, t. XII, p. 422)

La plus grande joie que pussent éprouver ces âmes héroïques, c'était d'obliger leurs juges eux-mêmes à reconnaître le motif religieux de la condamnation. Pendant qu'on prononçait celle des Carmélites de Compiègne, l'une d'elles, la sœur Pelras, entendit, dans le texte du jugement, le mot « fanatique. » Elle feignit de ne pas comprendre, et, interrompant le président, lui en demanda le sens. « J'entends par là, répondit-il, votre attachement à ces croyances puériles, vos sottes pratiques de religion. » C'était l'aveu désiré. « Ma chère mère et mes sœurs, s'écria la religieuse en se tournant vers la prieure, vous venez d'entendre l'accusateur nous déclarer que c'est pour notre attachement à notre sainte religion! Toutes nous désirions cet aveu, nous l'avons obtenu... Oh! quel bonheur! quel bonheur de mourir pour son Dieu! » (L. David, *Les seize Carmélites de Compiègne*, p. 115)

La révolution du 9 thermidor, qui sauva la vie à tant de victimes, ne mit pas fin à la persécution du clergé. A Clermont-Ferrand, le 21 thermidor (8 août), on guillotine un prêtre réfractaire, Jean Dumas, curé de Malomprise. A Caen, le 9 fructidor (26 août), un mois juste après la chute de Robespierre, a lieu l'exécution d'un autre insermenté (Wallon, *Les représentants du peuple en mission*, t. II, 1889, p. 109). A Rouen, quarante jours après le 9 thermidor, l'abbé d'Anfernet de Bures, qui pendant dix-huit mois avait parcouru les campagnes en exerçant son ministère, est guillotiné le 7 septembre 1794 (J. Loth, *M. l'abbé d'Anfernet de Bures, mort pour la foi à Rouen*; Rouen, 1864). Le chapitre LXI du grand ouvrage de M. Sauzay, *Histoire de la persécution révolutionnaire dans le département du Doubs* (10 vol., 1868-1873), est intitulé : *Martyre des prêtres sous les thermidoriens*. Sept ecclésiastiques furent encore guillotinés à Paris entre le 22 août et le 15 octobre 1794 (Sabatié, *Le tribunal révolutionnaire de Paris*, p. 370-372).

Le sol français continua d'être meurtrier pour les prêtres qui essayaient d'y rentrer. La loi du 21 février 1795, sur la liberté des cultes, n'abrogea point celle du 20 août 1792 assimilant les prêtres chassés de France à des émigrés; par une autre loi, du 22 octobre 1795, la Convention, avant de se séparer, maintint expressément la peine de mort contre ceux qui y seraient revenus. « En 1795 et en 1796, on fusilla quelquefois des prêtres au coin d'un bois pour s'épargner de les conduire devant les tribunaux criminels ou devant les commissions militaires. » (Victor Pierre, *La déportation ecclésiastique sous le Directoire*, Paris, 1896, p. 28; voir la liste des prêtres ainsi massacrés par des colonnes mobiles, dans un article du même auteur, *Les Emigrés et les commissions militaires*, *Revue des Questions historiques*, octobre 1884, p. 526; l'un d'entre eux, M. Lemoine, curé de Guéménée, fut fusillé avec l'enfant qui lui servait la messe). A Vannes, le 2 mars 1796, est condamné à mort un Lazariste, M. Rogue, qui avait refusé tous les serments, et était resté dans la ville, évangélisant même les prisons : quand fut prononcée sa condamnation, il tomba à genoux, dans un élan de reconnaissance, et remercia Dieu à haute voix (L. Brétaudaud, *Un martyr de la Révolution à Vannes, Pierre René Rogue, prêtre de la Mission*, 1908). J'ai cité plus haut une lettre d'un martyr de Reims, M. Nicolas Musard. Il s'était, conformément aux lois, retiré à l'étranger, après avoir refusé le serment; mais il avait cru pouvoir rentrer le 31 juillet 1795. Quand il sortit de prison, le 11 mars 1796,

pour être conduit au supplice, les soldats et les gardiens s'agenouillèrent devant lui pour recevoir sa bénédiction : en montant sur l'échafaud, il entonna le *Te Deum* (Leclercq, t. XII, p. 427).

Le régime de la Convention avait, à cette date, fait place à celui du Directoire. Mais la situation des prêtres réfractaires était restée la même. Quand, dans l'été de 1797, une loi, rendue sous la pression de l'opinion publique, les eut enfin rappelés, le coup d'Etat du 18 fructidor (4 septembre 1797) — dont M. Madelin a montré « le caractère nettement antichrétien », — la déchira presque aussitôt, et fit revivre les anciennes rigueurs. « Par le décret du 19 fructidor non seulement toutes les lois contre les prêtres insermentés, leurs recéleurs et leurs fidèles, ont été remises en vigueur, mais encore le Directoire s'est attribué d'abord le droit de déporter, « par arrêté individuel et motivé », tout ecclésiastique « qui trouble la tranquillité publique », c'est-à-dire qui exerce son ministère et prêche sa foi, et, de plus, le droit de fusiller, dans les vingt-quatre heures, tout prêtre qui, banni par les lois de 1792 et 1793, est resté en France. » (Taine, *Origines de la France contemporaine. La Révolution*, t. III, 1885, p. 601). Il est triste de dire qu'un évêque constitutionnel, jaloux de voir son Eglise réduite presque à néant, et les fidèles se rallier en masse autour des prêtres insermentés « fit chanter des *Te Deum* pour remercier Dieu d'avoir rouvert l'ère des proscriptions. » (Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, Paris, 1907, p. 358)

« Aucune de ces dispositions n'était sanguinaire, dit Thiers, car le temps de l'effusion du sang était passé. » (*Histoire de la Révolution française*, t. IX, Paris, 1845, p. 287) On ne peut se tromper plus complètement. D'octobre 1797 à mars 1798, des commissions établies à Paris et dans les grandes villes recherchèrent les prêtres rentrés dans leur patrie. Laissant de côté celles de Marseille et de Toulon, sur lesquelles il ne se trouve pas suffisamment renseigné, M. Victor Pierre compte, pour les autres, pendant cette période, la condamnation à mort de trente et un ecclésiastiques abusivement qualifiés d'émigrés, rentrés en France pour y exercer leur ministère, et tombés victimes d'une criminelle légalité. L'historien donne, sur la mort de quelques-uns d'entre eux, les détails les plus édifiants et les plus touchants (*Les émigrés et les commissions militaires*, dans *Revue des Questions historiques*, oct. 1884, p. 556-594; *La Terreur sous le Directoire*, Paris, 1887, p. 144-161).

Contre les prêtres qui, accusés simplement de « troubler la tranquillité publique », c'est-à-dire, selon le mot de Taine cité tout à l'heure, « d'exercer leur ministère et de prêcher la foi », le Directoire a une autre arme, moins sanglante, mais non moins meurtrière, la « guillotine sèche » de la déportation. Il y a tant de manières de « troubler la tranquillité publique » ! Les uns sont déportés simplement pour avoir secoué « les brandons de la discorde », d'autres pour avoir rappelé aux acquéreurs de biens nationaux les obligations de la justice chrétienne, d'autres pour avoir enseigné aux fidèles la nécessité du mariage religieux, d'autres pour avoir fait des baptêmes et des mariages et en avoir tenu registre, d'autres pour avoir annoncé les offices par le son des cloches. Un grand nombre sont déportés pour avoir rétracté des serments prêtés par faiblesse, ou pour avoir conseillé ou reçu la rétractation de tels serments; un plus grand nombre encore pour n'avoir pas prêté non seulement le serment à la Constitution civile du clergé et le serment de liberté-égalité, mais encore tous les serments ordonnés depuis, comme la déclaration de soumission aux lois, exigée par les décrets du 11 prairial an III (30 mai 1795) et du 7 vendémiaire an IV (20 septembre 1795), et le serment de haine à la royauté et à l'anarchie, prescrit par la loi du 19 fructidor (sur les polémiques entre catholiques au sujet de ces deux derniers serments, voir Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, éd. 1856, t. VI, p. 459-464, et Méric, *Histoire de M. Emery*, t. I, 1885, p. 435-436 et 463). Tels sont les motifs indiqués dans les arrêtés portant la signature des directeurs Revellière-Lepeaux, Merlin, Treilhard, Rewbell ou Sieyès, qui condamnèrent des prêtres à être déportés, et qu'a publiés M. Victor Pierre dans son curieux livre, *La Déportation ecclésiastique sous le Directoire*, Paris, 1896. Du 4 septembre 1797 au 9 novembre 1799, près de trois cents prêtres furent déportés à la Guyane, douze cents internés dans la citadelle de l'île de Ré et dans l'île d'Oleron (Victor Pierre, *La Terreur sous le Directoire*, p. 14-15; Lemonnier, *La fin de la déportation ecclésiastique dans les îles de Ré et d'Oleron (1802)*, dans *Revue de Saintonge et d'Aunis*, t. XXIII, 1913, p. 5-87), « sans parler, ajoute M. Madelin, des 8.235 prêtres râflés dans les départements belges. Et encore se plaint-on de n'en pouvoir pas plus saisir, à cause du dévouement que leur montrent « *d'aveugles agricoles* ». De fait, partout les paysans cachent leurs curés : en messidor an VI, le Directoire s'indignera que les habitants donnent asile aux prêtres, « fléaux cependant plus redoutables que les voleurs et les assassins ». (L. Madelin, *La Révolution*, 5e éd., Paris, 1914, p. 499)

Parmi les prêtres condamnés à la déportation par un simple trait de plume, sans instruction et sans examen, la mortalité fut effrayante. En Guyane, plus de la moitié périrent. Mais ces confesseurs de la foi avaient eu le temps d'exercer, là où cela avait été possible, leur apostolat parmi les indigènes, et d'édifier leurs ennemis eux-mêmes par la pureté de leurs mœurs et leur résignation dans la souffrance. Un déporté politique, qui les avait vus de près, et qui n'est point suspect de partialité religieuse, l'ancien membre du Conseil des Anciens Barbé-Marbois, écrit dans son *Journal d'un déporté non jugé* : « Tous ceux qui moururent là-bas y sont vénérés comme des martyrs. »

L'héroïsme des membres du clergé demeurés fidèles pendant la tourmente révolutionnaire a été ainsi jugé par Taine : « Ils s'étaient laissé dépouiller : ils se laissaient exiler, emprisonner, supplicier, martyriser, comme les chrétiens de l'Eglise primitive; par leur invincible douceur ils allaient, comme les chrétiens de l'Eglise primitive, lasser l'acharnement de leurs bourreaux, user la persécution, transformer l'opinion et faire avouer, même aux survivants du dix-huitième siècle, qu'ils étaient hommes de foi, de mérite et de cœur. » (*Origines de la France contemporaine. La Révolution*, t. III, p. 415)

Nous n'avons pas parlé du clergé constitutionnel, c'est-à dire des prêtres devenus schismatiques en prêtant serment à la constitution civile du clergé ou en acceptant d'elle des fonctions. Eux-mêmes ne furent pas épargnés : ils fournirent quelques noms à la liste des déportés, beaucoup plus de noms à celle des exécutés : le titre de prêtre, de quelque faiblesse que se fût rendu coupable celui qui le portait, suffisait à rendre suspect. Si plusieurs de ceux qui furent ainsi frappés méritent peu d'estime, et se montrèrent devant la mort très inférieurs aux prêtres fidèles (cf. la Relation d'un contemporain, Mgr de Bruillart, citée par Sabatié, p. 348), d'autres doivent être jugés avec plus d'indulgence. « Parmi ces derniers, il s'en trouva qui protestèrent contre le mariage des prêtres, autorisé par les lois jacobines; on les poursuivit et ils furent incarcérés

D'autres avaient gardé, malgré le serment schismatique, une foi ferme aux dogmes essentiels de l'Eglise. Ils refusèrent d'abandonner le ministère sacerdotal, de livrer leurs lettres d'ordination et d'ajouter à leurs erreurs premières le crime d'apostasie. Plusieurs d'entre eux, aux mauvais jours de la Terreur, furent accusés de fanatisme et condamnés à mort, tout comme les prêtres qui n'avaient jamais cessé d'être bons catholiques. Souvent, en face de la mort, ils rétractèrent leurs serments, se repentirent de leur défection et moururent réconciliés avec Dieu et avec l'Eglise. » (Sabatié, p. 252; cf. p. 261, 265, 276, 277, 279, 307, 331, 332, 352) A Paris, l'un des instruments principaux de ces réconciliations fut M. Emery, alors détenu à la Conciergerie. A Marseille, l'évêque constitutionnel des Bouches-du-Rhône fut converti, avant le supplice, par les exhortations d'un ouvrier serrurier, membre de la confrérie du Bon Pasteur, qui lui procura l'assistance d'un prêtre insermenté. Cet évêque, Roux, méritait sans doute cette grâce, car on l'avait vu, en 1792, exposer sa vie pour essayer de sauver celle de deux religieux Minimes, massacrés à Marseille pour refus de serments (Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, p. 324-325).

3. Les martyrs laïques. — Si nombreux que soient, aux diverses époques de la Révolution, les laïques immolés par les sectaires de la Terreur, on s'attend à trouver parmi eux moins de victimes auxquelles puisse être donné avec certitude le titre de martyr. L'épreuve des serments, qui fut le piège tendu à la conscience du clergé, leur avait été épargnée. Comme on l'a très bien dit, « la mort par le fer ou sous les balles révolutionnaires ne constitue pas de soi une preuve décisive du martyre. Pour les prêtres au contraire et pour les religieuses, la mort venant après le refus certain de serment en est une de premier ordre. » (*Revue de l'histoire de l'Eglise de France*, mai-juin 1914, p. 426) Beaucoup cependant, parmi les laïques, eurent aussi la gloire d'être sacrifiés évidemment par haine de la religion et de donner leur vie pour leur foi.

Les motifs de poursuite, étrangers à toute considération politique, ne manquaient pas contre les laïques fidèles. Des lois déclaraient passibles de la déportation (21 octobre 1793) et même de la mort (11 avril 1794) toute personne coupable d'avoir recélé un prêtre réfractaire : elles furent expressément remises en vigueur par celle du 19 fructidor (5 septembre 1797). On pourrait citer des exemples de leur application sur tous les points de la France. A Paris, le tribunal révolutionnaire envoya à l'échafaud plusieurs charitables femmes, accusées du seul crime d'avoir servi ou caché des prêtres (Sabatié, p. 179, 270, 273, 284, 318). Pour la province, où fonctionnèrent cent dix-huit tribunaux de même nature, je rappellerai un seul épisode, semblable à une multitude d'autres. Il s'agit de douze femmes et de dix hommes, condamnés à mort par le tribunal criminel du Puy, pour avoir donné asile à des prêtres. Ysabeau Dorat, du tiers ordre de saint Dominique, s'était vouée à ce qu'on peut appeler « l'œuvre des prêtres réfractaires » : veillant sur eux dans leur cachette, leur procurant de la nourriture, des vêtements, les vases requis pour le saint sacrifice, et allant la nuit les prévenir des perquisitions qui devaient se faire le lendemain. Elle ne pouvait manquer d'être prise un jour elle-même. Elle le fut à l'occasion de l'abbé Mosnier, et mourut avec lui le 12 messidor. « Il y a eu, dit M. Boudet en parlant d'elle, parmi les femmes du peuple des actes admirables de dévouement, accompagnés d'une si touchante simplicité dans le sacrifice que l'âme se sent reposée du spectacle des tricoteuses. Ainsi, dans la quinzaine qui a suivi la mort d'Ysabeau Dorat, une autre paysanne du Velay, Catherine Boutin, recevait le martyre avec un autre prêtre, l'abbé Clavel, qu'elle avait voulu sauver; le 17 juin 1794, quatre autres femmes recevaient la mort pour avoir donné des soins à un prêtre malade, l'abbé Mourier, vicaire de Beaune, qui montait avec elles sur l'échafaud de la place du Breuil, au Puy. Ces obscures héroïnes étaient Marie Best, Marie Roche sa sœur, Marie Aubert et Marie Anne Garnier. Ils dirent tous le *Miserere* à haute voix en allant à la guillotine, comme ils l'auraient dit dans la paix d'une église. Il y avait aussi une petite fille de quatorze ans, Marie Best; on lui fit faire le tour de l'échafaud et on la renvoya chez elle, toute impressionnée de la joie surnaturelle qu'elle avait vue sur le visage des siens dans leurs derniers moments. » (Boudet, *Les Tribunaux criminels et la justice révolutionnaire en Auvergne*, p. 193)

D'ailleurs, sous le régime de la loi des « suspects », du 17 décembre 1793, il suffisait non seulement d'avoir donné l'hospitalité à un insermenté, mais encore d'avoir assisté à sa messe, ou simplement d'avoir été trouvé porteur d'un livre de prières, d'un chapelet, d'une image pieuse, pour être mis au rang des « ennemis de la liberté », et devenir justiciable des tribunaux révolutionnaires. Parmi les 314 personnes qui périrent à Bordeaux, en 1794, sur l'échafaud de la place Dauphine, 71 figurent dans les listes sous la désignation de prêtres, religieuses, « receleurs de prêtres » et « fanatiques » (Leclercq, t. XII, p. 199, 202, 203). On a vu, par la réponse du président du tribunal à une question d'une des martyres de Compiègne, quel est le sens devenu légal de ce dernier mot. La même inculpation atteint la plupart des victimes fusillées, à neuf reprises différentes, du 12 janvier au 7 avril 1794, à Avrillé, près d'Angers. On en compte approximativement deux mille; mais on ne connaîtra jamais le nombre exact, les bourreaux ayant pris le soin d'interdire qu'on le relevât : ils refusaient de donner des levées d'écrou aux gardiens des prisons où étaient enfermés les condamnes. Ceux-ci sont quelques nobles, et surtout des gens du peuple : pour les hommes, des tisserands, des cordonniers, des tonneliers, des maçons, des vignerons, des laboureurs; pour les femmes, des fileuses, des devideuses, des marinières, des domestiques, des fermières. Le motif de la condamnation est à peu toujours le même : « Fanatique, brigand par dévotion, insoutenable, est allé entendre la messe des brigands prêtres, n'a jamais été à la messe d'un curé constitutionnel. » Au dire d'un témoin, avant de les inscrire sur la liste des condamnés, en faisant suivre leurs noms de la lettre *f*, on leur posait habituellement ces trois questions : « As-tu été à la messe des prêtres réfractaires? As-tu été à confesse, et enfin à toutes les autres cérémonies du fanatisme? » La procédure, la sentence, avaient donc trait, presque toujours, à la question religieuse, et c'est pour avoir confessé leur foi que ces hommes et ces femmes étaient, en longues « chaînes », conduits à la fusillade. On comprend que le lieu où ils furent exécutés ait reçu de la dévotion populaire le nom de « champ des Martyrs », que l'on n'ait pas cessé d'y venir en pèlerinage, et que l'on parle de guérisons et de grâces obtenues en priant près des grandes fosses où furent jetés les corps des suppliciés (Godard-Faultrier, *Le champ des Martyrs*, Angers, 1852; Uzureau, *Histoire du champ des Martyrs*, Angers, 1906; Misermont, *Le premier hôpital des Filles de la Charité et ses glorieuses martyres, les sœurs Marie-Anne*

et Odile, Paris, 1913, p. 255-343; Candé, *Les dessous d'une dénonciation (janvier 1794)*, dans les *Annales Fléchoises*, t. XIV, 1913, p. 5-14).

Les martyrs laïques de la Révolution, appartenant à toutes les conditions sociales, meurent avec la même sérénité que les prêtres. Aux Carmes, interrogé sur son état civil, M. de Valfons donne son nom de baptême, ajoutant simplement qu'il n'a d'autre profession que celle de catholique, apostolique et romain. A Lyon, un négociant, M. Auroze, frère d'un prêtre martyr, est interrogé : « Tu es donc fanatique? — Je serai tout ce que tu voudras, mais je suis catholique. » Le lendemain, raconte un témoin, « comme on les conduisait tous au supplice, un Parisien dit en pleine cour de l'hôtel commun : « Voyez comme ils vont avec gaieté à la mort! » M. Auroze répondit : « Il n'y a aucune raison de s'attrister quand on va à la mort pour sa foi. » Il possédait tellement son âme en paix pendant la route qu'il avait à faire jusqu'à l'échafaud, qu'il rendit deux fois, avec son air ordinaire, le salut à quelqu'un de sa connaissance. Dans la même ville, avant d'aller au supplice, une commerçante, Mlle Michallet, quitta, par esprit de pénitence, ses bas et ses souliers, qu'elle donna. « Pourquoi quittes-tu tout cela? lui dit un juge. — Parce que je suis libre. — Mais tu t'enrhumeras. — Ce ne sera pas pour longtemps », répond-elle avec un sentiment d'*humour* qui rappelle certains martyrs anglais (Leclercq, t. XI, p. 79, 282, 291). Condamnée par le tribunal de Saint-Brieuc comme coupable d'avoir donné asile à deux prêtres, et conduite à Tréguier pour être guillotinée, Mme Taupin, refusant d'acheter sa grâce par une apostasie, répond à ceux qui lui disent : « Vous êtes donc une mère dénaturée, vos enfants mourront de faim... — Mes enfants ont un père dans le ciel, à qui je les recommande. Je meurs pour la religion, Dieu ne les abandonnera pas. » (Wallon, *Les représentants du peuple en mission*, t. II, p. 34) A Bordeaux, Anne Bernard, poursuivie pour avoir donné asile à un religieux Carme, dom Simon Panetier, répond en termes d'une simplicité antique aux questions du juge : « Partages-tu les sentiments de ce prêtre? — Je suis chrétienne. — Tu es jeune, prends garde, tu peux servir ta patrie, tu dois aimer la vie, parle avec franchise. — Je suis chrétienne, et j'ai fait tout ce que je devais faire. — On ne te fait pas un crime d'être chrétienne. On veut que tu obéisses aux lois. S'il était encore chez toi, le dénoncerais-tu? — Non, je suis dans ses sentiments. » On la condamna à mort, ainsi que le religieux, et une autre femme, Thérèse Thiac, coupable du même acte de charité (*ibid.*, p. 280). A Angers, une mère, Mme Saillant, veillant jusqu'au dernier moment sur l'honneur de ses filles condamnées aussi, obtient à prix d'or des bourreaux la douloureuse faveur de les voir exécutées avant elle. Quand la « chaîne » du 1er février 1794 arrive au champ des Martyrs, c'est en chantant les litanies de la Sainte Vierge et le cantique populaire : « Je mets ma confiance.. »; puis, reconnaissant dans leurs rangs les deux sœurs de la Charité Marie-Anne et Odile, liées ensemble, les condamnés oublient leur propre sort et demandent, sans l'obtenir, la grâce de ces saintes filles (Misermont, *Le premier hôpital des Filles de la Charité*, p. 269-270, 280-281).

On trouvera peu de figures plus touchantes que celle d'un brocanteur parisien, Pierre Mauclaire. Arrêté comme « fanatique », il écrivit, de la prison du Luxembourg, au Comité du Panthéon une lettre protestant contre la persécution dont souffrait le clergé catholique, contre les lois destructives du mariage religieux et de l'observation du dimanche; puis, dans une autre lettre adressée à ses amis, il ajoutait : « Pour moi, fort de ma conscience et de la vérité de la religion que je professe publiquement, la mort m'est une grande consolation. J'attends avec impatience le jour de cette exécution, terrible pour les uns et si glorieuse pour moi... J'espère que Dieu, qui m'a donné tant de grâces, me donnera encore plus de force et de courage pour soutenir devant les juges une religion qui a été établie et cimentée par le sang d'un Dieu et le sang de millions de martyrs. » Son vœu fut exaucé : il fut exécuté le 24 mai 1794 (Leclercq, t. XI, p. 473-479; Sabatié, p. 321-322). Une autre victime du tribunal révolutionnaire de Paris est une humble servante de ferme, âgée de vingt-deux ans, Marie Langlois, qui avait été dénoncée par le curé constitutionnel de son village. Son procès fut d'abord instruit à Versailles : l'interrogatoire porte surtout sur le clergé jureur, dont elle refuse de reconnaître l'autorité; ses réponses sont d'une clarté et d'une fermeté admirables : elle déjoue toutes les ruses du juge, qui essayait de lui faire nommer de prétendus complices. Renvoyée au tribunal révolutionnaire de Paris, elle y tint le même langage : elle fut condamnée à mort et exécutée le 12 juin 1794 (Leclercq, t. XI, p. 480-490; Sabatié, p. 327-330). C'est également pour avoir refusé d'assister à la messe du curé constitutionnel que Charles Liphard Rabourdin fut guillotiné à Paris le 1er juillet 1794, en même temps que son frère, vicaire à Sermaize dans le Loiret (Sabatié, p. 337).

Citons, en terminant, l'histoire peu connue d'un laboureur, habitant une paroisse de l'arrondissement d'Yvetot, Thiouville. C'était un paysan aisé, nommé Bucaille. Il avait toujours refusé d'assister à la messe du curé constitutionnel. Plusieurs fois l'émeute menaça son domicile, qui fut enfin envahi et saccagé le 22 avril 1793, sous prétexte d'y chercher des prêtres réfractaires. Le lendemain, nouvelle émeute, au moment où sonnait la messe de l'intrus. On veut y entraîner Bucaille : « A la messe! à la messe du curé patriote! » — « Je n'irai jamais, répondait-il, vous ne pourrez que m'y traîner. » Pendant que l'on pille une seconde fois sa maison, il répète : « Vous ferez ce que vous pourrez, mais seulement ce que Dieu voudra. » Défaillant, il s'assit près du puits, sous un pommier. Une dernière fois les émeutiers le somment d'obéir : « La messe ou la mort!... » « Plutôt la mort, » répond-il. Alors les piques se croisent devant ses yeux, les fusils le couchent en joue, on arrache de lui sa fille qui s'était jetée dans ses bras; puis on le fusille, on l'achève à coup de baïonnette, on dépèce son corps, et, assis autour du tronc mutilé du martyr, les assassins boivent dans des tessons de pots cassés le cidre puisé dans ses tonneaux. Ils font ensuite sur son corps un feu de joie avec des chapes, des chasubles et autres ornements d'église trouvés dans la maison (Abbé Cochet, *Les églises de l'arrondissement d'Yvetot*, t. II, Rouen, 1852, p. 133-138). Voilà quel pouvait être, dans une région demeurée étrangère à tout soulèvement politique, l'héroïsme d'un paysan, et quelle pouvait être aussi la cruauté d'autres paysans, en proie au délire de l'anarchie révolutionnaire. L'acte de décès fut rédigé le lendemain par le prêtre constitutionnel, « curé et officier public de la commune de Thiouville », qui avait assisté à l'émeute.

Si l'on peut ainsi rappeler les noms de quelques-uns des martyrs de la Révolution, bien plus grand sans doute est le nombre de ceux dont les noms même ont péri, *quorum nomina Deus scit*, selon une vieille formule latine. Parmi les 4.800 victimes des fusillades et des noyades de Nantes, prêtres et

laïques, hommes, femmes et enfants, immolés par la folie homicide de Carrier, beaucoup évidemment le furent en haine de la foi catholique. Après la première noyade (16 novembre 1793), Carrier écrit à la Convention : « Un événement d'un genre nouveau semble avoir voulu diminuer le nombre des prêtres : quatre-vingt-dix de ceux que nous désignons sous le nom de réfractaires étaient enfermés dans un bateau sur la Loire. J'apprends à l'instant, et la nouvelle en est très sûre, qu'ils ont tous péri dans la rivière. » Une seconde noyade de soixante-dix prêtres suivit. C'est bien à leur qualité de « réfractaires » que ceux-ci doivent la mort, et c'est bien pour le refus de serment à la constitution civile du clergé qu'ils périssent. Mais dans les autres noyades de « suspects » et de « brigands », et dans les fusillades ordonnées par Carrier, combien de laïques expièrent aussi par la mort leur attachement à la foi, leur soumission à l'Eglise! Combien de vrais martyrs on peut deviner encore dans les exécutions en masse et les meurtres isolés qui ensanglantèrent tant d'autres points de la France! — Sur les massacres de Nantes, voir Berriat Saint-Prix, *La Justice révolutionnaire*, t. I, 1870, p. 61 et suiv.; Wallon, *Histoire du Tribunal révolutionnaire de Paris*, t. V, p. 338 et suiv.; A. Lallié, *Les noyades de Nantes*; A. Lallié, *Les fusillades de Nantes*; Lenôtre, *Les noyades de Nantes*, 1911.

IX. — Le martyre dans les pays de Missions

1. *Chine*; 2. *Corée*; 3. *Japon*; 4. *Indo-Chine*; 5. *Inde*; 6. *Abyssinie*; 7. *Afrique Centrale*; 8. *Amérique*; 9. *Océanie*.

Le martyre est le même à toutes les époques, dans toutes les races, sous tous les climats, quels que soient l'origine ou le degré de culture intellectuelle de ceux qui sont appelés à rendre à Jésus-Christ ce témoignage suprême. Ce que nous venons de voir dans les pays de civilisation latine, grecque, germanique ou slave, nous le voyons aussi dans les contrées de civilisation très différente, comme celles de l'Extrême-Orient, ou même dans les pays encore sauvages, comme les îles de l'Océanie ou les rives des lacs de l'Afrique centrale. Dans tous se sont rencontrés des chrétiens capables de verser leur sang pour le Christ. Non seulement beaucoup des missionnaires qui leur ont apporté sa doctrine sont morts pour l'attester, mais encore des milliers de convertis, sur tous les points du monde, ont fait volontairement et sciemment comme eux le sacrifice de leur vie pour leur foi. Et ce qui est très remarquable, c'est que l'histoire de ces nouveaux venus au christianisme abonde en traits semblables à ceux que présente l'histoire de la primitive Eglise.

Voyons d'abord les contrées asiatiques, héritières des plus anciennes civilisations.

1. Chine. — Nombreux sont les missionnaires immolés en Chine pendant le xviiie et le xixe siècles, même au commencement du xxe, soit à la suite de condamnations prononcées par les mandarins, soit dans une émeute populaire, mais toujours par haine du Christ qu'ils prêchaient : en 1747 et 1748, l'évêque dominicain, Pierre Sanz et ses compagnons les Pères Alcobar, Royo, Diaz, Serrano, béatifiés en 1893; en 1748, les Jésuites Henriquez et Athémis; en 1795, le Lazariste Aubin; en 1815, Mgr Dufresse, béatifié en 1900; en 1820, le Lazariste Clet, en 1840, M. Perboyre, l'un et l'autre béatifiés; en 1851, M. Vachal; en 1856, M. Chapdelaine; en 1862, M. Néel; en 1865, M. Mabileau; en 1869, M. Rigaud; en 1873, M. Hue; en 1874, M. Baptifaud; en 1843, M. Terrasse; en 1898, le P. Victorin, missionnaire belge; en 1900, victimes des Boxeurs, plus acharnés encore que les persécuteurs officiels ou les lettrés contre les prédicateurs de l'Evangile, les Pères Doré, Isoré, Andlauer, Mangin, Denn, Emonet, Théodoric, Viau, Agnius, Bayart, Bourgois, Le Guénel, Georjion, Leray, Savignot, le Frère André, un évêque français, Mgr Guillon, deux évêques italiens, Mgr Grossi et son coadjuteur Mgr Fogolla, etc. Mais, à côté de ces missionnaires européens, on voit aussi immolés beaucoup de prêtres ou de religieux indigènes, de même qu'à côté des religieuses européennes martyrisées on rencontre plus d'une fois, unies dans la gloire d'un pareil sacrifice, des religieuses chinoises. Quant aux catéchistes et aux simples fidèles, hommes, femmes, enfants, mis en demeure de choisir entre leur foi et leur vie, et mourant intrépidement pour le Christ, on les trouve par milliers dans les diverses persécutions qui sévirent en Chine depuis le xviiie siècle.

En lisant les relations du martyre de ces chrétiens chinois, on est frappé d'y rencontrer si souvent des détails d'une saveur toute antique. « Leurs Actes, écrivait dès 1770 un missionnaire, Mgr Pottier, vicaire apostolique de la province du Su-tchuen, ressemblent beaucoup à ceux des martyrs des premiers siècles de l'Eglise. » (*Relation* publiée par dom Leclercq, t. X, p. 321) Combien pouvons-nous le dire plus encore aujourd'hui, où les documents sont plus nombreux!

Ce sont les mêmes paroles chez ceux qui souffrent pour le Christ, les mêmes sentiments chez ceux qui les voient souffrir. « Abjure et marie-toi, ou meurs », dit le mandarin à une vierge chrétienne de Kouy-Tcheou. « Non, mille fois non », dit-elle, et le bourreau lui tranche la tête. C'est l'histoire de sainte Agnès. Jérôme Loa, Lucie Y, refusent le délai qu'on leur offre dans l'espoir de les voir faiblir. « Mon dernier mot est dit, répond Lucie, il n'est pas nécessaire d'attendre. Tuez-moi tout de suite. » (A. Launay, *La salle des martyrs du Séminaire des Missions Etrangères*, 1900, p. 85) C'est le langage de Speratus, l'un d'un martyrs Scillitains de 180, parlant au proconsul d'Afrique, du prêtre smyrniote Pionius parlant, en 250, au proconsul d'Asie. Quand la même vierge Lucie Y, dépouillée de ses vêtements par l'ordre du mandarin, s'écrie : « Vous ne respectez pas même le sexe qui vous a donné le jour. Est-ce que vous n'avez pas de mère? » on croit entendre Theonilla, en 306, disant au gouverneur de la Cilicie : « Ce n'est pas moi seule, c'est ta mère, c'est ton épouse que tu couvres de confusion en ma personne. Car nous avons reçu toutes la même nature, que tu déshonores. » Les païens chinois qui, voyant passer un martyr, s'écriaient : « Il va à la mort comme à une fête! » s'expriment comme la lettre de 177 sur les martyrs de Lyon. Ceux qui, témoins de la charité fraternelle des persécutés, disent encore : « Voyez ces chrétiens, comme ils s'aiment! » parlent comme les contemporains de Tertullien (*Apol.*, xxxix). Ceux qui, au spectacle de leurs souffrances héroïquement supportées, disent : « Il suffit de les voir pour reconnaître leur innocence; des hommes coupables des crimes qu'on leur impute ne pourraient avoir cet air respectable que nous leur voyons » (*Relation* de P. Chanseaume, 1746, dans Leclercq, t. X, p. 162), font la réflexion même qui conduisit saint Justin au seuil du christianisme. Et quand les chrétiens de Chine adressent cette recommandation à leurs frères conduits au supplice : « Souviens-toi de moi, quand tu seras dans le ciel », on croit entendre un fidèle de Tarragone demandant à son évêque, qui va être brûlé vif, *ut sui memor esset*, ou lire les

proscinèmes gravés par les pèlerins sur les murailles des catacombes romaines.

Edmond Le Blant, en notant quelques-uns de ces traits, rapportés avec bien d'autres dans le beau livre de M. A. Launay, *La Salle des Martyrs*, s'est demandé « à quel degré l'éducation des néophytes, la connaissance sommaire qu'ils peuvent avoir de l'histoire des anciens a pu contribuer à ces rencontres. » Des missionnaires interrogés lui ont répondu que ces paroles des chrétiens persécutés de Chine « ne sont puisées ni dans les instructions ni dans les livres. Les nouveaux soldats du Christ ne les ont trouvées que dans leur cœur. » (*Les Persécuteurs et les Martyrs*, Paris, 1893, p. 360)

De même, les païens de la Chine n'ont pu « trouver que dans leur cœur », ou dans les inspirations de l'enfer, leurs procédés de persécution. Ils égalent, dépassent peut-être les Romains pour le raffinement et l'épouvantable lenteur des supplices. Ils tendent les mêmes pièges, en demandant ou en offrant aux fidèles des certificats d'apostasie, comme les *libelli* du temps de Dèce (*Relation* de Mgr Pottier, dans Leclercq, t. X, p. 175, 323, 330, 331 ; *La Salle des Martyrs*, p. 79). Ils répandent contre eux des calomnies de tout point semblables à celles qui avaient cours, dans l'Empire romain, aux premiers siècles. Ce sont les mêmes imputations de rebellion, de magie, de mœurs infâmes (Leclercq, t. X, p. 164, 178). On les appelle « mangeurs d'enfants » (A. Launay, dans *Les Missions catholiques françaises*, t. III, p. 299), comme au temps de Marc Aurèle : πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι... Des pamphlets remplis soit de blasphèmes, soit d'inventions immondes, sont publiés contre eux comme au temps de Maximin Daia (*ibid.*, p 279, et Le Blant, *Les Persécuteurs et les Martyrs*, p. 349-357). On comprend que, même au seuil du xxe siècle, ils aient encore eu des martyrs.

La persécution des Boxeurs, en 1900, fut peut-être la plus sanglante, mais celle aussi où se produisirent le moins de défaillances. « Il ne semble pas exagéré, écrit l'un des témoins de cette persécution, Mgr Favier, évêque de Pékin, de porter le nombre des victimes à 7 ou 8.000. » Et il ajoute : « Nulle part les chrétiens n'ont faibli devant la persécution, c'est à peine si 1 ou 2 pour 100 ont essayé de sauver leur vie par quelque concession purement apparente aux rites païens : les autres sont morts comme les martyrs des premiers siècles, dans la simplicité immaculée de leur foi. » (*Les Missions catholiques françaises*, t. III, p. 119) Mgr Favier dit encore, en racontant cette crise violente, la dernière, espérons-le, du christianisme en Chine : « Tout chrétien chinois est sommé d'apostasier; s'il refuse, ce que, grâce à Dieu, tous eurent le courage de faire, il est soumis aux tourments les plus atroces et massacré; un vieillard de quatre-vingts ans, par exemple, est lié à un arbre, percé de flèches, et, après une journée de souffrances, on l'achève en lui ouvrant le ventre; sa femme est coupée en morceaux. Et c'est par milliers qu'il faut compter ces martyrs » (*ibid.*, p. 145). Même témoignage rendu aux chrétiens du Kiang-nan par leur évêque, Mgr Paris, dans une lettre du 8 août 1900 : « Jusqu'ici, ils ont été admirables, des milliers sont morts, et cependant on leur offrait de sauver leur vie par l'apostasie » (*ibid.*, p. 286).

Un Lazariste, le P. Lebbe, a raconté, dans une conférence faite à Paris en 1913 (reproduite par les *Lectures pour tous*, 15 janvier 1914), cette persécution dans la province du Tché-li, où il demeure. Les habitants des villages chrétiens, menacés dans leur vie et dans leurs biens par les sauvages insurgés qu'étaient les Boxeurs, furent obligés de se défendre; mais, partout où la supériorité du nombre et de l'armement eut raison de cette défense, le choix leur fut donné par les vainqueurs ou d'abjurer leur foi ou de mourir. Ceux qui furent mis à mort furent donc des martyrs, au sens le plus strict de ce mot. Le P. Lebbe rapporte de cette persécution des épisodes très émouvants Dans le village de Hants'oen, le catéchiste est pris; on le somme de brûler de l'encens devant une idole : il refuse. Le chef boxeur lui dit : « Si tu refuses, je te fais couper le bras droit. » Il étend le bras : « Coupez-le donc. » On le coupe; il tend le bras gauche : « Allez-y donc, après il y a encore les deux jambes. Tant que je conserverai un souffle, je suis à Dieu. » On lui coupe les bras et les jambes, et on le laisse mourir tout seul. Le même jour, un enfant de huit ans voit mourir sous ses yeux son père et sa mère : on veut le faire apostasier : il consent à être mené à la pagode, mais là, il jette le bâton d'encens à la tête de l'idole, en criant : « Je veux aller avec papa et maman. » Les Boxeurs, furieux d'être joués, le crucifièrent à la porte de la pagode avec des clous de bois. Un vieillard vivait près de là, dans la montagne, avec ses vingt-quatre enfants et petits-enfants. Il les engage à fuir, en leur disant : « Vous vous devez au pays et à l'Eglise. » Ils répondirent : « Nous nous devons d'abord à toi, et puis, si nous mourons, notre mort sera féconde; de notre sang germeront des chrétiens plus nombreux. » A l'approche des Boxeurs, tous, revêtus de leurs plus beaux habits, marchent vers eux en procession, suivis du vieillard, qui portait un crucifix. « En les voyant, les Boxeurs comprirent aussitôt que les supplices étaient inutiles et qu'ils étaient tous prêts; et comme ils avaient appris de leurs nombreuses victimes que les martyrs espéraient le ciel, ils leur demandèrent simplement : « Qui veut aller au ciel le premier? » Et ils disposèrent devant les enfants un hache-paille. Les petits regardèrent leurs mères; ils avaient peur. Mais elles, les poussant devant elles, leur dirent à travers un sourire : « Passez les premiers, chers petits, c'est pour le bon Dieu, n'ayez pas peur. » Et une petite fille de quatre ans s'agenouilla devant le hache-paille, posa sa tête sous le couteau et alla la première au ciel. Lorsque sa petite tête tomba, un Boxeur la ramassa et vint la montrer à sa grand'mère, en disant : « Est-elle jolie, ta petite-fille? » Et elle répondit : « Oh! oui, qu'elle est donc belle! » A cette parole, les autres enfants se précipitèrent sous la hache; les autres suivirent sans une défaillance, les femmes après leurs enfants, et leurs maris après. Enfin, le dernier de tous, le vieillard posa sa tête blanche sur le bois ensanglanté, et alla les rejoindre. N'est-ce pas aussi beau que les Macchabées?

Le témoignage rendu par tant de martyrs eut sa fécondité. « Il est frappant, dit le P. Lebbe, de remarquer que le nombre des conversions est presque en raison directe de celui des martyrs. Pour ne parler que de ce qui était en 1900 le vicariat de Pékin, il y avait alors moins de 30.000 chrétiens, et aujourd'hui on en compte plus de 300.000. Dans la sous-préfecture où sont morts les héros de Han-ts'oen, on comptait, en 1900, 500 chrétiens; aujourd'hui, il y en a plus de 15.000! Nos admirables martyrs avaient vu, en mourant, ce triomphe de l'avenir. » Ils avaient cité, sans l'avoir lu, le *Semen est sanguis christianorum* de Tertullien.

Consulter *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, 1780 et années suivantes ; *Nouvelles lettres édifiantes des missions de la Chine et des Indes orientales*, 1818-1823; *Annales de la propagation de la Foi* (depuis 1827); *Annales de la Compagnie de la Mission* (lazaristes; depuis 1834) ; *Annales de la Sainte Enfance* (depuis 1847); Wiseman,

Conférences sur les doctrines et les pratiques les plus importantes de l'Eglise catholique, 1850, conf. VII, t. I; Huc, *Le christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet*, 1857; Brenier, *La mission lyonnaise en Chine*, 1898; Chardin, *Les missions franciscaines en Chine*, Paris, 1915, etc.

2. **Corée.** — « La Corée, grande presqu'île montagneuse du nord-est de l'Asie, située entre la mer du Japon et la mer Jaune, avait, comme la Chine, dont elle était vassale, cherché sa sécurité dans un isolement absolu. A la fin du XVIIIe siècle, cette contrée fermée n'avait jamais vu de prêtres. A cette époque, plusieurs sages de ce pays tombent sur quelques livres de piété catholiques, écrits en chinois et importés par hasard au milieu d'ouvrages scientifiques. Ils en sont frappés. L'un d'eux, Seng Houn-i, se met en rapports avec l'évêque de Pékin, l'illustre Alexandre de Gouvéa, Franciscain portugais, qui l'instruit et le baptise. Le néophyte n'a dès lors plus qu'un désir; puisque la Chine et l'Europe ne peuvent envoyer de catéchistes à son pays, il se fera catéchiste lui-même. Aidé d'un de ses amis, le vertueux Pick-i, il instruit ses compatriotes et les baptise. Ces catéchumènes deviennent à leur tour des apôtres. Les livres d'instruction religieuse composés par les missionnaires de Chine sont traduits en coréen et répandus dans le monde des lettrés, puis dans la classe moyenne et dans le peuple. La foi de ces nouveaux chrétiens est si forte que lorsque, en 1791, des ordres de Pékin leur enjoignent de renoncer à leur nouvelle religion, un grand nombre d'entre eux subit courageusement les affreux supplices de la bastonnade, de l'écartement des os et de la planche à torture. Un prêtre chinois, le P. Jacques Tsiou, leur est enfin envoyé en 1794. Les plus admirables vertus, la virginité, l'humilité, la charité, fleurissent dans la jeune Eglise. Deux nouvelles persécutions, en 1799 et en 1801, rencontrent le même courage. Le Père Tsiou, après avoir subi les supplices ordinaires, est décapité, le 3 mai 1801. » (F. Mourret, *Histoire générale de l'Eglise catholique*, t. VI, p. 446) « Le nombre des victimes, dans les provinces, n'a pu être connu exactement. Dans la capitale seulement, il dépassa trois cents. Toutes les conditions, tous les âges, tous les sexes fournirent leur contingent à la légion des martyrs, et les annales de l'Eglise coréenne s'enrichirent de souvenirs qui vont de pair avec ceux des Laurent et des Agnès de l'Eglise romaine. » (Mgr d'Hulst, *Vie de Just de Bretenières*, 3e éd., 1912, p. 217) D'autres persécutions eurent lieu en 1825, en 1827; à cette date, on comptait en Corée « plus de mille martyrs et d'innombrables confesseurs » (*ibid.*, p. 219).

Tels sont les commencements, véritablement extraordinaires, de l'Eglise coréenne. Elle naquit en quelque sorte spontanément et ses fondateurs appartenaient à la classe des lettrés, dans laquelle se rencontrèrent, presque partout ailleurs, les plus violents adversaires du christianisme. Elle eut des martyrs avant d'avoir des prêtres, et le premier prêtre dont elle reçut la visite était un Chinois. On niera difficilement, après un tel exemple, que le christianisme puisse s'adapter à tous les pays et à toutes les races. Sous le pape Léon XII seulement, on commença à organiser la mission de Corée. Le vicariat apostolique, confié à la Société des Missions étrangères, fut fondé en 1831; le premier missionnaire d'Europe qui mit le pied sur le sol coréen y arriva en 1836, cinquante-deux ans après l'introduction du christianisme dans le pays.

Nombreux ont été, à partir de cette date, les missionnaires martyrisés. En 1829, Mgr Imbert, M. Chastan, M. Maubant, sont décapités près de Séoul; l'année 1839 voit l'exécution d'un prêtre indigène, André Kim. Le 8 mars 1866 sont décapités Mgr Berneux, MM. Just de Bretenières, Beaulieu et Dorie; le 11 mars, MM. Pourthié et Petitnicolas; le 30 mars, jour du vendredi saint, dans la plaine de Sourieng, à vingt cinq lieues de Séoul, Mgr Daveluy, MM. Huin et Aumaitre. N'oublions pas que l'exécution finale avait été précédée d'épouvantables tortures : la bastonnade sur les jambes, la courbure ou l'écartement des os, la poncture des bâtons, la suspension, le sciage des jambes, dont on trouvera la description dans la *Vie de Just de Bretenières*, p. 262-264.

Deux traits sont à noter dans le récit du martyre de Mgr Daveluy : l'un montre la fierté chrétienne et patriotique de l'évêque, l'autre la cruauté et la rapacité de son juge. « Le mandarin qui présidait au supplice voulut que les martyrs se prosternassent devant lui. C'est l'usage en Corée que les condamnés, comme les gladiateurs antiques, saluent ceux qui les font mourir. Mgr Daveluy répondit noblement qu'il saluerait à la manière française, et refusa de se mettre à genoux. Une poussée brutale le jeta la face contre terre. » Dans cette posture, il reçut de l'exécuteur un premier coup de sabre, qui ne détacha pas la tête : celui-ci s'interrompit alors pour discuter le prix du supplice avec le mandarin trop économe, et ce n'est qu'après un long marchandage qu'il reprit son arme, et acheva par de nouveaux coups le martyr agonisant.

On vient de voir quelle est la fierté des martyrs; mais il faut voir aussi leur humilité. « Priez afin que je sois bientôt martyr, et que nul ne le sache », tel fut l'adieu de Just de Bretenières en quittant la France pour aller mourir en Corée (Mgr Mermillod, *Panégyrique* prononcé à Dijon en 1867).

Malgré d'inévitables apostasies, le peuple coréen, dans l'ensemble, se montra digne de ses missionnaires. Un de ceux-ci, le P. Calais, qui avait pu se réfugier dans la montagne, « alla, malgré les dangers, prêcher dans la petite chrétienté de Soum-ba-Kol. Il eut la consolation de baptiser quelques païens, qui ne craignirent pas d'embrasser le christianisme, même en face de la mort... L'année 1866 ne vit que massacres, pillages, dévastations. Les chrétiens furent traqués en tous lieux, arrêtés en grand nombre, tantôt soumis aux plus épouvantables tortures et exécutés solennellement, tantôt étranglés clandestinement dans leurs prisons... Le sabre des exécuteurs, la corde des étrangleurs n'allant pas assez vite au gré des mandarins, on imagina une espèce de guillotine en bois qui, en laissant retomber une longue poutre sur le cou des condamnés, faisait périr vingt ou vingt-cinq personnes à la fois. Ailleurs on alla jusqu'à enterrer les prisonniers vivants dans de larges fosses : la terre et les pierres qu'on jetait sur leur corps leur donnaient en même temps la mort et la sépulture. » (*Vie de Just de Bretenières*, p. 282)

Pendant quatre années, la persécution continua à faire rage : en 1870, on estimait à huit mille le nombre des chrétiens ayant, depuis 1866, péri de mort violente. Il faudra longtemps encore pour que la paix se rétablisse, non à la suite de démonstrations navales, qui, n'étant point poussées à fond, n'avaient fait que compromettre la cause des chrétiens et des missionnaires, mais comme conséquence des traités de commerce, qui finirent par ouvrir aux nations du dehors la Corée fermée jusque-là. La liberté religieuse y rentra sous le couvert de la liberté commerciale. Dès lors les conversions reprirent leur cours : quand la reine mère mourut en 1898, elle était secrètement chrétienne : la même année, on achevait de

construire à Séoul la cathédrale catholique (*Les Missions catholiques françaises*, t. III, p. 416).

Consulter, en plus des ouvrages cités, Mgr DE GOUVÉA, *Relation de l'établissement du christianisme dans le royaume de Corée*, Londres, 1800; Ch. DALLET, *Histoire de l'Eglise de Corée*, Paris, 1874; A. LAUNAY, *Les Missionnaires français en Corée*, Paris, 1895; *Histoire générale de la Société des Missions étrangères*, Paris, 1894. t. II, p. 575-586; t. III, p. 66-76, 208-215, 406-410, 464-477, etc.

3. **Japon.** — Depuis 1549, époque où y prêcha saint François-Xavier, jusqu'à 1596, année à partir de laquelle la persécution ne cessa pas, les progrès de la prédication chrétienne avaient été très grands au Japon (F. MARNAS, *La Religion de Jésus ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du* XIXe *siècle*, t. I, Paris, 1896, p. 3-86; DELPLACE, S. J., *Le catholicisme au Japon. Saint François-Xavier et ses premiers successeurs*, Malines, 1909). Sous l'empereur Nabunoga, qui monta sur le trône en 1565, les chrétiens étaient déjà au nombre de 200.000, possédant 250 églises. Son successeur, Taïkosama, leur fut contraire. En 1587, il promulgua un édit de bannissement contre les Jésuites, qui étaient alors les seuls missionnaires autorisés à prêcher au Japon. « Notre consolation, écrivait en 1589 le P. Organtino Gnecchi, est de songer que nous partageons les dangers et les épreuves de nos saints martyrs d'Angleterre. » Cependant la souple et fine diplomatie du P. Valignani finit par obtenir pour ses confrères le droit de rester près de leurs chrétiens, et prévint l'effusion du sang. Le progrès reprit. L'extrême vigilance des missionnaires à empêcher leurs néophytes de détruire les pagodes et autres monuments du culte ancestral désarma leurs adversaires. Le nombre des chrétiens monta jusqu'à 300.000. Mais l'entrée au Japon, en 1593, de Franciscains des Philippines, où l'établissement des Espagnols avait excité les défiances des Japonais, puis, en 1596, un propos imprudent d'un pilote espagnol, réveillèrent les soupçons de l'empereur : la persécution recommença, sanglante cette fois.

Celle-ci, cependant, ne fut pas encore générale. Le persécuteur en voulait surtout « aux religieux venant des Philippines », c'est-à-dire sujets espagnols. Mais les chrétiens se crurent tous menacés, et l'on nous dit qu'ils se préparèrent avec une grande ferveur au martyre. On cite une femme qui cousait des vêtements pour le supplice : « J'ajuste ma robe, disait-elle, pour être plus décemment quand on me mettra en croix »; *pudoris potius memor quam doloris*, comme la martyre de Carthage, Perpétue. Cependant la persécution n'atteignit qu'un petit groupe : neuf religieux furent arrêtés, dont six Franciscains espagnols et trois Jésuites, auxquels les persécuteurs adjoignirent quinze laïques, pour la plupart leurs catéchistes et leurs serviteurs : parmi ceux-ci étaient trois petits servants de messe des Franciscains, âgés de douze et de quatorze ans, qui n'avaient pas voulu se séparer de leurs maîtres. Plus tard, deux autres chrétiens leur furent ajoutés, ce qui porta leur nombre à vingt-six martyrs.

Le récit de leur Passion est un des plus beaux qui aient été écrits (CHARLEVOIX, *Histoire et description générale du Japon*, t. IV, 1736, p. 354-422; BOUIX, *Histoire des vingt-six martyrs du Japon*, 1862; Léon PAGÈS, *Histoire des vingt-six martyrs japonais*, 1862). Les condamnés furent conduits à Nagasaki, qui était la plus florissante chrétienté du Japon. Le voyage abonde en épisodes touchants : l'un des plus significatifs est la venue de deux Jésuites, envoyés au devant des captifs pour apporter aux Franciscains le baiser de paix, en signe d'oubli des dissensions qui avaient troublé, depuis 1593, les religieux des deux ordres travaillant au Japon. En route, les martyrs prêchaient l'Evangile et opéraient des conversions. A chacun, on coupa le bout de l'oreille gauche : le peuple pleurait en voyant le sang couler sur la joue des trois enfants. Dès leur arrivée à Nagasaki, on attacha les martyrs aux vingt-six croix qui avaient été préparées. Sous celle d'un des Japonais, son père eut le courage de se tenir debout, *stabat*, s'entretenant pieusement avec lui, jusqu'à ce que le martyr expirât. Le supérieur des Franciscains, le P. Pierre Baptiste, qui semblait présider la longue rangée des crucifiés, entonna tout à coup le *Nunc dimittis*. Une voix d'enfant lui répondit : c'était le petit Antoine, âgé de douze ans, qui chantait le *Laudate, pueri, Dominum*. En même temps, du haut de sa croix, l'intrépide Jésuite japonais, Paul Miki, prêchait, et terminait son sermon en priant pour ses bourreaux. Selon l'usage japonais, ceux-ci mirent fin au supplice en perçant d'un coup de lance le flanc des crucifiés, qui eurent ainsi la gloire d'être traités comme Notre-Seigneur. On ne put empêcher les chrétiens de se précipiter en foule au pied des croix, pour « recueillir tout ce qu'ils purent du sang dont la terre était teinte ».

Taïkosama mourut en 1599. Il y eut encore des persécutions locales, qui firent des martyrs; puis la persécution générale s'arrêta pendant quelques années, et l'on dit que le nombre des chrétiens monta jusqu'à 1.800.000. Mais elle reprit plus terrible, en 1612, sous Daïfusama. La cause principale fut la haine intéressée des commerçants anglais et hollandais, qui voulurent, en fomentant à la fois les soupçons de l'empereur contre les Espagnols et contre les catholiques, représentés comme leurs alliés ou leurs complices, s'assurer au Japon le monopole du commerce. « Ces calvinistes et ces anglicans, dit un historien protestant, ne se firent aucun scrupule d'exciter le shogoun à noyer dans le sang l'Eglise japonaise. Ils n'y réussirent que trop bien. » (BOEHMER-MONOD, *Les Jésuites*, 1910, p. 164) Ce fut, cette fois, une persécution à la Dioclétien. L'empereur ordonna le bannissement de tous les missionnaires, la démolition de toutes les églises, l'apostasie de tous les chrétiens sous peine de mort. Les missionnaires que l'on put saisir, les fidèles qui refusèrent d'abjurer, furent décapités ou brûlés vifs, quelquefois à tout petit feu. Un missionnaire franciscain a laissé des dix premières années de la persécution une émouvante relation (*Relacion verdadera e breve de la persecucion...*, par le P. DIEGO DE SAN FRANCISCO, Manille, 1625; reproduite dans LECLERCQ, t. IX, 1909, p. 26-68). Ce récit d'un témoin abonde en traits d'un héroïsme souvent contagieux, car plus d'une fois on voit les gardes ou même le bourreau convertis par la parole ou les souffrances des martyrs. Des missionnaires meurent en chantant le *Te Deum* et en priant tout haut pour l'empereur. Il y eut beaucoup d'enfants martyrs. Quelquefois les persécuteurs hésitent à mettre à mort un chrétien, de peur que son supplice n'encourage les autres. Sans cesse revient le souvenir des persécutions antiques, tant l'âme des martyrs, et aussi celle des persécuteurs, sont les mêmes dans tous les temps.

On lira difficilement quelque chose d'aussi beau que les lettres écrites dans leur prison par deux Jésuites, le P. Spinola et le P. Navarro, l'un et l'autre martyrisés à Nagasaki en 1622 (*Analecta Bollandiana*, t. VI, 1887, p. 63-72; LECLERCQ, *Les Martyrs*, t. IX, p. 68-94) : c'est pour le martyre une ardeur comparable à celle de saint Ignace d'Antioche, au temps de Trajan. Nagasaki fut témoin, en cette même

année 1622, d'autres martyres illustres. Là périrent, le 19 août, deux Augustins, les PP. Pedro de Zuniga et Luis Florez, brûlés vifs avec le capitaine de navire japonais Joachim Diaz, et douze chrétiens indigènes, décapités : l'auteur de la relation de leur martyre, le P. Bartholomé Guttierez, provincial des Augustins des Philippines, a soin de faire remarquer qu'à tous la vie avait été offerte s'ils consentaient à apostasier : il cite cent autres martyrs dont quarante-deux brûlés vifs et plus de soixante décapités (Leclercq, t. IX, p. 95-105). Dans la même ville eut lieu, le 2 décembre, le supplice d'une héroïque phalange, dont la fin glorieuse est connue sous le nom de « grand martyre ». Composée de l'élite de la société japonaise et de vingt religieux — dix Jésuites, quatre Franciscains et six Dominicains, — elle avait à sa tête François de Moralez, Pierre d'Avila et Charles Spinola, en tout cinquante-deux victimes. Vingt-sept furent condamnés à avoir la tête tranchée, les autres à être brûlés vifs. Ceux qui étaient destinés aux flammes assistèrent, suspendus, au supplice des premiers (*Les Missions catholiques françaises*, t. III, p. 432). C'est encore à Nagasaki que moururent, en 1633, trois jésuites, Giovanni Mateo Adamo, Sicilien, Antonio de Souza, Portugais, Julien de Nacaura, Japonais, avec deux catéchistes indigènes, Pierre et Mathieu. Le jésuite japonais, d'origine princière, avait évangélisé le royaume de Bungo, déguisé en médecin, et, grâce à sa naissance, converti beaucoup de nobles. Les cinq martyrs furent suspendus la tête en bas, le corps à moitié plongé dans une fosse, et moururent après plusieurs jours de souffrances. La cause de leur béatification s'instruit actuellement (voir les sources citées par le P. Rivière, article *Adamo*, dans le *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 506).

Résumant la persécution, l'historien protestant cité plus haut estime à 30.000 le nombre des chrétiens martyrisés dans la seule année 1624. « L'atrocité des supplices, dit-il, dépassa tout ce qu'Eusèbe nous rapporte sur le martyre des chrétiens d'Egypte sous Maximin Daia. Même les impitoyables Hollandais, qui dénonçaient au shogoun tous les religieux catholiques et qui foulaient aux pieds la croix d'un cœur tranquille pour s'assurer la liberté du commerce, ne peuvent se soustraire à une impression d'horreur en faisant le récit détaillé de ces épouvantables tortures. » (Boehmer Monod, p. 164)

Le P. de Charlevoix (*Histoire du Japon*, l. XVII, ch. II) a publié cette relation hollandaise. « Aux uns, on arrachait les ongles ; on perçait aux autres les bras et les jambes avec des vilebrequins ; on leur enfonçait des alènes sous les ongles, et on ne se contentait pas d'avoir fait tout cela une fois, on y revenait plusieurs jours de suite. On en jetait dans des fosses pleines de vipères ; on remplissait de soufre et d'autres matières infectes de gros tuyaux, et on y mettait le feu, puis on les appliquait au nez des patients, afin qu'ils en respirassent la fumée, ce qui leur causait une douleur intolérable. Quelques-uns étaient piqués par tout le corps avec des ciseaux pointus ; d'autres étaient brûlés avec des torches ardentes. Ceux-ci étaient fouettés en l'air jusqu'à ce que les os fussent tout décharnés. Ceux-là étaient attachés les bras en croix avec de grosses poutres, qu'on les contraignait de traîner jusqu'à ce qu'ils tombassent en défaillance. Pour faire souffrir doublement les mères, les bourreaux leur frappaient la tête avec celles de leurs enfants, et leur fureur redoublait à mesure que ces petites créatures criaient plus haut. La plupart du temps, tous, hommes et femmes, étaient nus, même les personnes les plus qualifiées, et pendant la plus rude saison... des bourreaux, comme autant de tigres affamés, étaient sans cesse occupés à imaginer de nouvelles tortures. Ils leur tordaient les bras jusqu'à ce qu'ils les eussent tout à fait disloqués ; ils leur coupaient les doigts, y appliquaient le feu, en tiraient les nerfs ; enfin ils les brûlaient lentement, passant des tisons ardents sur tous les membres. Chaque jour et quelquefois chaque moment avait son supplice particulier. » Le narrateur fait remarquer la cruauté avec laquelle, afin de prolonger les supplices, les bourreaux s'arrêtaient souvent avant le coup mortel, et appelaient des médecins pour panser les blessures, ranimer par des breuvages les patients, et les mettre en état de supporter ensuite de nouvelles souffrances.

A tous les supplices déjà mentionnés, d'autres relations en ajoutent, qui rappellent les persécutions romaines : fréquente est la marque imprimée au front avec un fer rouge, comme pour les condamnés *ad metalla* (Profillet, *Le Martyrologe de l'Eglise du Japon*, 1549-1649, t. II, Paris 1897, p. 39, t. III, p. 38, 60, 129) ; fréquentes sont les noyades comme au temps de Dioclétien et de Galère (*ibid.*, t. II, p. 14, 25, 100, 247, 248, 311, 312, 320, 329, 446, 458, 465, 483, etc.) ; fréquente l'exposition en hiver, sur des lacs ou des étangs glacés, renouvelant l'histoire des martyrs de Sébaste (*ibid.*, t. I, p. 12, 85 ; t. II, p. 15, 27, 110, 123, 199, 265, 270, 294, 313, 318, 407, 458, 471, 476). Les chrétiennes sont honteusement traitées : comme à l'époque romaine encore, on les condamne ou on les menace de les condamner à être enfermées dans des lieux de débauche, et cette menace amena des apostasies (*ibid.*, t. II, p. 19, 164 ; t. III, p. 125). Contrairement aux lois de tous les peuples, on décapite ou l'on brûle des femmes enceintes : l'une d'elles, à qui le juge offrait un répit, promettant de faire élever l'enfant qu'elle porte dans son sein, craint pour celui-ci une éducation païenne : « Le gage précieux de l'amour de mon mari, répond-elle, gage que je porte dans mes entrailles, je ne veux le confier à personne sur la terre, et je le remettrai dans le ciel à son père. » (*Ibid.*, t. II, p. 22, 478, 508)

Un trait bien japonais dans le supplice de la décapitation : les chrétiens de rang élevé sont invités à s'y soustraire en faisant *harakiri*, c'est-à-dire en s'ouvrant le ventre : toujours ils refusent, leur religion interdisant le suicide ; mais alors on autorise souvent un membre de leur famille à leur donner la mort, afin de leur épargner le bourreau (*ibid.*, t. II, p. 37, 90, 104, 124). On pourrait citer bien d'autres exemples attestant, dans le Japon d'ancien régime, un étrange mélange des mœurs les plus barbares et de la civilisation la plus raffinée : quoi de plus caractéristique que le fait de deux chrétiens condamnés à être plongés dans les eaux sulfureuses et bouillantes du mont Ongen (sur la fréquence de ce supplice, *ibid.*, t. I, p. 188, 269 ; t. II, p. 41, 88, 96, 113, 250, 281, 284, 288, 289, 293, 294, 315, 329, 330, 371, 405, 460, 465, 479, 480, 482, 483, 490, 512, 523 ; t. III, p. 86, 147, 393), et, pendant qu'ils gravissent la pente du volcan, composant et récitant des distiques, selon la coutume des lettrés dans les circonstances solennelles ?

La mort de Daïfusama, en 1615, n'avait pas mis fin à la persécution : les détails qu'on vient de lire se rapportent surtout à celle de son successeur Yemitsu. Il se produisit en 1637 un fait à peu près unique dans l'histoire des persécutions. Blessés par un nouvel édit, qui commandait à tout Japonais de porter sur la poitrine une amulette païenne, 37.000 chrétiens de la province d'Arim se soulevèrent, mirent à leur tête un daimio catholique, s'emparèrent de la place forte de Shimabara, et résistèrent intrépidement à une armée de 30.000 hommes,

appuyée par l'artillerie d'un navire hollandais. Accablés par le nombre, ils furent vaincus, et massacrés jusqu'au dernier. Personne ne saurait, croyons-nous, condamner cette résistance légitime à la tyrannie; mais on n'osera donner à ceux à qui elle coûta la vie le titre de martyrs. Je ne trouve à leur acte, si noble et si courageux qu'il soit, qu'un précédent dans l'histoire de la primitive Eglise: celui de l'arménien Vartan, qui, avec plus de mille de ses compagnons, succomba sous le glaive des Perses, dans une guerre entreprise en 451 pour recouvrer la libre pratique de la religion chrétienne (voir le récit contemporain de cet épisode de l'histoire de l'Arménie, dans Leclercq, t. IV, p. 1-153).

Les faits de persécution signalés ensuite frappent surtout des étrangers. On peut citer, en 1639, le martyre du P. Bourdilio, qui avait été le maître des novices du Bienheureux André Bobola. « En 1640, quatre ambassadeurs portugais de Macao arrivent un jour à Nagasaki, avec une suite de soixante-quatorze personnes. Sommés tout d'abord de faire acte d'apostasie, ils s'y refusent. Alors, sans égard pour leur caractère, ils sont arrêtés sur-le-champ, eux et leur suite, et mis à mort: treize matelots seulement sont épargnés, et renvoyés à Macao avec cet avertissement significatif: « Tant que le soleil échauffera la terre, qu'aucun chrétien ne soit assez hardi pour venir au Japon! Que tous le sachent, quand ce serait le roi d'Espagne en personne, ou le Dieu des chrétiens, ou le grand Shaka (Cakia Mouni) lui-même, celui qui violera cette défense le paiera de sa tête! » Désormais le Japon est, pour plus de deux siècles, fermé aux Européens. Seuls les trafiquants hollandais ont le droit d'aborder dans une de ses îles, aux conditions les plus humiliantes pour leur patriotisme et leur religion. » (*Les Missions catholiques françaises*, t. III, p. 433)

Malgré tant d'obstacles, plusieurs missionnaires, jésuites, dominicains, prêtres séculiers, pénétrèrent au Japon pendant le XVIIe et le XVIIIe siècles: tous furent arrêtés, condamnés à mort et exécutés. Il y en eut qui furent soumis à des supplices horribles, comme les PP. Mencinski, Rubino, Capece, Moralès, Marquès, qui, après avoir tous les deux jours, pendant cinq mois, subi en prison la torture de l'eau furent, le 17 mars 1643, à Nagasaki, avec deux Japonais et un serviteur cochinchinois, suspendus la tête en bas au-dessus d'un puits rempli de matières fétides: trois des martyrs moururent asphyxiés au bout de plusieurs jours; quatre, qui vivaient encore le neuvième jour, furent retirés du puits et décapités (Mgr Zaleski, *Les Martyrs de l'Inde*, Paris, 1900, p. 221-228; d'après A. de Rhodes, *Histoire de la vie et de la glorieuse mort de cinq Pères de la Compagnie de Jésus, qui ont souffert dans le Japon avec trois séculiers en l'année 1643*).

C'est également par le supplice de la fosse, suivi de la décapitation, que mourut, en 1634, dans la même ville, le célèbre P. Mastrelli (F. Marnas, t. I, p. 63).

Ne craignons pas de le dire: la fragilité humaine eut aussi sa part dans cette héroïque histoire. « Nous avons appris, par le Tonquin, écrit en 1658 un missionnaire jésuite, une très bonne nouvelle du Japon; c'est que le pauvre Père Christophe Ferreira, qui avait auparavant montré sa faiblesse en l'atrocité des tourments, a depuis été, avant d'être brûlé tout vif, conforté de Dieu, de sorte qu'il a été glorieux martyr, et le centième de notre Compagnie qui été martyrisé dans le Japon. » (Lettre du R. P. Alexandre de Rhodes, dans Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, t. I. p. 84)

Un des derniers martyrs est « l'abbé Sidotti, prêtre sicilien, qui arriva en 1709. Il fut enfermé dans une fosse de quatre à cinq pieds de profondeur, en haut de laquelle on pratiqua une petite ouverture pour l'empêcher d'être asphyxié et lui faire parvenir quelques aliments. C'est dans cet horrible cachot qu'il succomba de faim, de froid et de misère. » (*Les Missions catholiques françaises*, t. III, p. 435)

Pendant plus de deux siècles, l'Eglise du Japon disparaît de l'histoire. Elle semble avoir été anéantie par le martyre d'un grand nombre de ses membres et par l'apostasie de beaucoup d'autres. « Cette fois, le sang des martyrs, répandu à profusion durant de longues années, ne fut pas une semence de chrétiens, mais le prélude de la plus complète destruction. » Cependant, le sang versé ne demeure pas inutile. Si le flot du christianisme semble tari, il s'est infiltré en terre, prêt à jaillir de nouveau; et sa conservation, pendant un si long temps et dans le plus complet abandon, a quelque chose de miraculeux. « La porte du Japon est horriblement fermée à tous. Dieu par sa grâce et sa miséricorde l'ouvrira en son temps », dit une lettre de 1658 citée plus haut. Quelques ports finirent, en effet, par s'ouvrir aux Européens, et, en 1858, juste deux cents ans après cette lettre, un traité permit aux Français qui y résidaient d'y pratiquer leur religion et d'y élever les édifices nécessaires à leur culte. Mais le traité restait muet sur les missionnaires. Ceux-ci rentrèrent cependant. A leur grande surprise, ils apprirent qu'il y avait encore des chrétiens au Japon. En 1865, le P. Petitjean vit arriver à Nagasaki les représentants de plusieurs villages où s'était conservée la mémoire de la religion pour laquelle étaient morts les martyrs du XVIe et du XVIIe siècles, où l'on administrait le baptême, où l'on célébrait, autant que cela était possible sans prêtre, les principales fêtes de l'année. Vingt-cinq chrétientés se révélèrent, dont l'une comptait plus de mille familles chrétiennes, vivant de souvenirs et de traditions (*Annales de la Propagation de la Foi*, t. XL, p. 117 et suiv.; F. Marnas, t. II, p. 487 et suiv.). Sous l'influence encore discrète des missionnaires, le catholicisme ressuscita au Japon.

Une nouvelle persécution éclata, de 1869 à 1871. La cause de celle-ci fut le refus des chrétiens de faire procéder à l'enterrement de leurs morts par les cérémonies païennes des bonzes. Plusieurs milliers de catholiques furent exilés ou déportés. « Entre autres supplices, ils souffrirent celui du *teppozeme*, qui consistait à leur lier ensemble les pouces derrière le dos, après avoir passé l'une de leurs mains par dessus l'épaule et l'autre par dessous. Aux deux pouces ainsi réunis on attachait une grosse pierre ou un autre objet pesant, et on laissait les malheureux des jours entiers dans cette position; peu à peu le corps se renversait et la souffrance devenait intolérable. Tous redoutaient extrêmement ce supplice, et quelques-uns n'eurent pas le courage de le supporter jusqu'au bout. L'hiver, au moment des grands froids, et l'été, quand les ardeurs du soleil étaient le plus brûlantes, ils étaient exposés nus au dehors, et ils demeuraient ainsi des jours entiers sans recevoir de nourriture. Les femmes n'étaient pas exemptes de ces rigueurs. Il y avait aussi une prison spéciale appelée *shi-an-goya*, ou chambre de la réflexion: c'est là que les plus intrépides étaient enfermés. Ce cachot était très étroit, et aucune nourriture n'était donnée à ceux qui s'y trouvaient. Quelques-uns y sont restés jusqu'à vingt ou trente jours consécutifs, sans manger autre chose que la nourriture apportée en secret par ceux qui, au prix d'un instant de faiblesse, avaient obtenu d'en sortir. » (*Les Missions catholiques françaises*, t. III, p. 453-454) Beaucoup,

dans les divers lieux d'exil, moururent à la suite des privations et des tortures. Parmi les innombrables martyrs japonais, vingt-six ont été canonisés et deux cent cinq béatifiés en 1867, et près de quinze cents sont encore connus par leurs noms.

Il y avait encore des chrétiens déportés ou emprisonnés, quand, le 14 mars 1873, un décret abrogea les anciens édits portés contre le christianisme et rappela ses fidèles de la prison et de l'exil. La complète liberté religieuse fut enfin accordée par la constitution de 1889. Mais l'Eglise est loin d'avoir retrouvé sa prospérité d'autrefois. Elle ne comptait, en 1912, que 69.755 catholiques. Cependant, dit un des historiens qui ont étudié de plus près le Japon, « si elle peut médiocrement par le nombre, elle peut beaucoup par l'autorité que lui donnent sa cohésion, ses œuvres de charité, sa foi et sa morale. » (Mis DE LA MAZELIÈRE, *Le Japon, histoire et civilisation*, t. VI, Paris 1913, p. 456)

Aux ouvrages déjà cités, ajouter: *Histoire des martyrs du Japon*, par le P. TRIGAUT, traduit du latin par le P. Morin, Paris, 1824; *Histoire de la religion chrétienne au Japon*, par Léon PAGÈS, Paris, 1869; *La persécution des chrétiens au Japon et l'ambassade japonaise en Europe*, par Léon PAGÈS, Paris, 1873.

4. **Indo-Chine.** — Le royaume de Siam, au sud de la Chine, entre la Birmanie et l'Annam, est un des rares pays de l'extrême Orient qui n'aient pas eu de martyrs. Plusieurs fois, en 1629, en 1729 en 1775, en 1779, des chrétiens et des missionnaires y furent punis de la prison ou de l'exil; mais le sang n'y fut pas répandu. La persécution de 1775 avait eu une origine curieuse : au jour fixé pour la prestation de serment au nouveau roi, trois officiers chrétiens refusèrent de se rendre à la pagode et d'y boire l'eau lustrale préparée par les bonzes : ils vinrent à l'église, et, agenouillés devant l'autel, en présence de nombreux chrétiens, ils prononcèrent le serment de fidélité sur les saints Evangiles, entre les mains du vicaire apostolique qui leur en donna une attestation. Les trois officiers, l'évêque et deux missionnaires furent arrêtés, battus, et mis en prison, avec des fers et des ceps aux pieds, une chaîne et une cangue au cou, et des ceps aux mains. Ils restèrent ainsi pendant plusieurs mois, puis les missionnaires furent exilés (A. LAUNAY, *Histoire générale de la Société des Missions étrangères*, t. I, p. 127-131).

Cependant, les persécutions furent ordinairement, au Siam, de courte durée. Souvent même la religion chrétienne parut jouir de la faveur royale. On connaît les rapports diplomatiques établis entre le royaume de Siam et la France de Louis XIV. Dans la capitale du Siam fut, en 1670, fondé un séminaire pour instruire les jeunes gens envoyés des autres contrées de l'extrême Orient, où sévissait une plus grande intolérance religieuse, et préparer les plus dignes au sacerdoce : il devint une féconde pépinière de prêtres et de missionnaires indigènes. En 1674, FÉNELON pouvait dire avec vérité, à Versailles, en présence des ambassadeurs Siamois : « Parmi les divers royaumes où la grâce prend diverses formes selon la diversité des naturels, des mœurs et des gouvernements, j'en aperçois un qui est le canal de l'Evangile pour tous les autres. C'est à Siam que se rassemblent ces hommes de Dieu, c'est là que se forme un clergé composé de tant de langues et de peuples sur qui doit couler la parole de Dieu. »

Bien différente fut la situation des chrétiens dans les contrées situées à l'est du Siam. Les deux parties du pays annamite, le Tonkin au nord, la Cochinchine au sud, qui forment aujourd'hui l'Indo-Chine française, reçurent la foi vers le commencement du XVIIe siècle. Séparées alors politiquement, elles eurent l'une et l'autre leurs chrétientés dévastées par de nombreuses persécutions; après leur réunion dans la dernière moitié du XVIIIe siècle, et presque jusqu'à la fin du XIXe, elles virent encore couler abondamment le sang chrétien. Peu de pays de l'extrême Orient comptèrent autant de martyrs et comptent, à l'heure présente, autant de fidèles.

Le premier martyr de la Cochinchine, André, est décapité en 1644. En 1645, deux autres chrétiens indigènes, Ignace, âgé de quinze ans, et Vincent, subissent le même supplice : sept de leurs compagnons ont un doigt coupé. Leur martyre a été raconté par l'apôtre de la Cochinchine, le célèbre Père ALEXANDRE DE RHODES, S. J. En 1663, plusieurs soldats chrétiens, Pierre Dang, Ignace, Michel, sont mis à mort : on raconte du premier que, comme saint Cyprien, comme plusieurs martyrs anglais, il récompensa d'une somme d'argent le bourreau qui allait lui ouvrir le ciel. On a les noms d'autres martyrs indigènes, Michel, Joseph, Caius et Ignace. En 1664, une veuve, Marthe Fuoc, de famille riche, après avoir eu tout le corps brûlé par des lames ardentes, a été décapitée; neuf autres chrétiens ont aussi péri. Le 31 janvier 1665, douze chrétiens sont condamnés pour avoir, comme les précédents martyrs, refusé de fouler aux pieds les saintes images : c'était l'épreuve imposée aux fidèles de la Cochinchine. Sept auront la tête tranchée : quatre, parmi lesquels deux enfants, Etienne et Raphael, et une femme, Jeanne, seront écrasés par les éléphants. « Quand le gouverneur ordonne aux bourreaux de lâcher les éléphants sur Jeanne, celle-ci forme le signe de la croix de la main droite et, de la main gauche, continue, sans s'émouvoir, à tenir l'éventail qu'elle agite, selon la coutume de pays, devant son visage. » Le 4 février, quatre chrétiens périssent encore, parmi lesquels deux femmes. « Un éléphant, lancé contre Lucie, à deux fois différentes, lui plongea ses défenses dans le corps, puis, la saisissant avec sa trompe, la jeta si haut qu'elle fut tuée dans sa chute. Martine, qui était faible et âgée, succomba au premier coup qu'elle reçut. » Remplacez les éléphants par des animaux moins exotiques, vous croirez lire la Passion de Perpétue et de Félicité. En 1700, un chrétien, Jean Thuang, est massacré par la foule païenne; quatre autres sont condamnés à mourir de faim en prison : le lettré et médecin Paul So, Vincent Don (sa femme eut l'extrémité des oreilles et les doigts coupés), Thadée Ouen, domestique d'un missionnaire, Antoineski, catéchiste; leurs corps furent jetés à la mer, de peur que les chrétiens ne les honorassent comme reliques. Jusqu'à cette date, la persécution avait frappé en Cochinchine les seuls indigènes : un sentiment de prudence politique empêchait encore de toucher aux étrangers : maintenant, on ne craint plus de les arrêter, et des missionnaires, le P. Belmonte, le P. Caudone, M. Langlois, M. Foret, meurent en prison, ainsi que plusieurs chrétiens. Trois de ceux-ci, condamnés à y périr par la faim, luttent longtemps contre la mort : un jeune lettré put rester quarante jours sans nourriture, un vieillard de soixante-dix ans quarante-trois jours, une femme, Agnès, quarante-six jours. Les adieux de cette femme à son mari et à ses enfants sont admirables. En 1750, Philippe Nghi meurt dans les fers, après trente-cinq ans de détention. L'épreuve est toujours l'ordre de fouler aux pieds le crucifix ou les saintes images : les persécuteurs se contenteraient parfois d'un simulacre d'obéissance : on met de force les pieds des chrétiens sur les images, ou on les fait malgré eux asseoir sur elles; mais les martyrs protestent, comme protestaient les martyrs du

temps de Dèce quand on introduisait dans leur bouche, malgré leur résistance, des viandes immolées aux idoles.

Dans le Tonkin, où la foi avait été prêchée dès 1626, la persécution éclata en 1696, en 1712, en 1721. En cette dernière année, un édit prescrivit la démolition de toutes les églises; comme à Rome, sous Hadrien, on voit de nombreux magistrats protester en faveur des chrétiens et se porter forts de leur loyalisme. En 1723, cent cinquante fidèles sont condamnés à avoir soin des éléphants, service sordide dont il leur est permis de se racheter à prix d'argent. Un missionnaire, le P. Massari, meurt en prison; un autre missionnaire, le P. Buccharelli, est décapité : les chrétiens recueillent son sang comme une relique. Avec lui périssent le catéchiste Pierre Frieu, après avoir subi la torture des coups de marteau sur les genoux; le catéchiste Ambroise Dao; Emmanuel Dien, Philippe Mi; le lettré Luc Thu, dont tout le corps a été martelé; le portier de l'église, Luc Mai, qui entonne les litanies en marchant au supplice; Thadée Tho, qui avait eu le tort de braver les persécuteurs en brisant une statue de Confucius, mais qui, condamné pour ce crime de droit commun, refuse, malgré les tortures, d'obtenir sa grâce par une apostasie; le catéchiste Paul Noi; un renégat repentant, François Kam. L'année 1737 voit le catéchiste Vincent Nghien mourir en prison, et, le 12 janvier, quatre missionnaires, les PP. Alvarez, Abren, Gratz, Da Cunha, souffrir la décapitation. En 1773 a lieu celle de deux religieux Dominicains, un Espagnol, le P. Hyacinthe Castanado, et un Tonkinois, le P. Vincent Liam.

La persécution de 1798 est commune à la Cochinchine et au Tonkin, réunis désormais en un même Etat. Le 15 septembre, le prêtre Cochinchinois Emmanuel Trieu, auquel les mandarins avaient offert de demander sa grâce s'il promettait de ne plus prêcher l'Evangile, est, sur son refus, décapité : les fidèles recueillent pieusement son sang avec les linges. En 1799, dans le Tonkin occidental, des chrétiens subissent d'horribles tortures : mains clouées sur des planches, mèches allumées sur le ventre, pendaison la tête en bas, etc. Le martyr le plus illustre de cette persécution est un jeune prêtre Tonkinois, Jean Dat, décapité le 28 octobre 1798. « Pourquoi ne voulez-vous pas vivre ? » lui demande le frère du roi. « Je veux bien vivre, répond le martyr, mais je ne veux pas vivre infidèle à ma religion. » Le prince s'oppose à ce que dans la sentence il soit ordonné que sa tête sera exposée et son corps morcelé : « Cet homme n'est coupable d'aucun crime : il n'est condamné à mort que parce que l'ordre du roi le porte ainsi. » Les assistants admirent la joie qui paraît sur son visage en apprenant sa condamnation, et la comparent avec l'air abattu des condamnés ordinaires. Avant le supplice, on sert au martyr un repas qu'il mange de bon appétit : « O chose admirable, s'écrie le mandarin, ce prêtre est plus ferme qu'un rocher! » Un chrétien lui dit : « Père, souvenez-vous de moi lorsque vous serez dans la bienheureuse éternité. — Je ne sais pas encore ce que Dieu me destine, répond Jean Dat, mais pourquoi m'adressez-vous cette prière? Est-ce que les saints qui sont dans le ciel ne se souviennent pas perpétuellement de nous? » Approchant du lieu du supplice, il marche à grands pas, sans cesser de mâcher du bétel. « Avertissez les chrétiens de ne pas recueillir mon sang après ma mort », recommande-t-il par humilité; recommandation qui ne fut pas obéie, car, dès que la tête du Père Dat eut été détachée du corps, les fidèles coururent tremper des mouchoirs et des linges de toute sorte dans le sang du martyr. Emmanuel Trieu et Jean Dat ont été déclarés Vénérables par Grégoire XVI, le 9 juillet 1843.

Sur cette première phase de la persécution en Cochinchine, voir les relations et lettres des PP. Alexandre de Rhodes, de Montezon, Estève, Pélisson, et de plusieurs missionnaires, dans Leclercq, *Les Martyrs*, t. IX, p. 163-201, 309-321, 367-379, 380-422; t. X, p. 71-147, 351-357. 388-454.

Le xixe siècle voit s'ouvrir une période de persécution, qui dura presque ininterrompue pendant cinquante années. Oublieux des services rendus à son père par Mgr Pigneaux de Béhaines, le roi Minh-Mang ordonna l'arrestation des missionnaires et commanda à tous les chrétiens d'abjurer leur religion en foulant la croix aux pieds. Un prêtre indigène, Pierre Tug, puis un membre de la Société des Missions étrangères, M. Gagelin, furent décapités en 1883; M. Marchand, de la même Société, subit en 1835 le supplice des cent plaies; en 1835 encore fut décapité le chrétien André Thong, en 1839, M. Cornay fut condamné à avoir tous les membres coupés, et le catéchiste Xan Can fut étranglé pour avoir refusé de marcher sur la croix. L'annés 1838 fut particulièrement féconde en martyrs : Mgr Borie, avec les deux prêtres annamites Diem et Choa; deux évêques espagnols, Mgr Ignace Delgado y Cebrian, de l'ordre de Saint-Dominique, mort dans la prison la veille du jour où il devait être exécuté, et son coadjuteur, Mgr Hénarès, décapité; le prêtre Tonkinois Vien; le prêtre Tonkinois Jacques Niam, qui répond au mandarin : « Eh! qui donc mourrait pour la religion, si le prêtre s'y refuse? » le prêtre Tonkinois Dominique Nguyen Van Hank; les catéchistes Pierre Duong, Paul Mi, Pierre Truat. En 1839, sont décapités les prêtres Tonkinois Pierre Thi et André Dung. En 1840, M. Delamotte, des Missions étrangères, meurt en prison, après avoir souffert la torture des tenailles. Dans cette année et dans les suivantes, un grand nombre de chrétiens indigènes, prêtres ou laïques, furent emprisonnés, torturés ou mis à mort.

Le second successeur de Minh-Mang ne se montre pas moins cruel. Un édit rendu en 1851 par Tu-Duc se termine ainsi : « Les prêtres européens doivent être jetés dans les abîmes de la mer ou des fleuves, pour la gloire de la vraie religion; les prêtres annamites, qu'ils foulent ou non les croix, seront coupés par le milieu du corps, afin que tout le monde connaisse la sévérité de la loi. » En 1851, M. Augustin Shoefler, des Missions étrangères, est décapité; en 1852, le même supplice est infligé à M. Bonnard; en 1853, au prêtre Cochinchinois Philippe Minh. Un nouvel édit, de 1855, prononce la peine de mort contre tout prêtre européen ou annamite. La France eut la généreuse pensée d'intervenir; mais cette intervention aura pour effet de rendre la persécution plus violente. Un évêque espagnol, Mgr Diaz, est décapité en 1857. Deux prêtres des Missions étrangères, M. Néron, en 1860, M. Vénard, en 1861 souffrent le même supplice : le premier était resté dans la prison vingt et un jour sans manger; le second avait fait préparer un vêtement de soie pour « le jour de la grande fête », c'est-à-dire pour le jour de son exécution. En 1861 encore, Mgr Berrio-Ochoa, Espagnol, est décapité, le vicaire apostolique de la Cochinchine orientale, Mgr Cuenot, meurt en prison, un Dominicain indigène, le P. Kuang, est décapité. Le nombre des martyrs indigènes fut très grand : de 1857 à 1862, cent quinze prêtres annamites, une vingtaine de religieuses indigènes, près de cinq mille chrétiens, les uns décapités, d'autres brûlés en masse, enterrés vifs, noyés, morts de faim dans la prison, donnèrent leur vie pour Jésus-Christ.

Parmi ces héros, une figure se détache avec une curieuse originalité : c'est celle de M. Jaccard, des Missions étrangères. Il resta huit ans prisonnier, condamné successivement à être soldat, à mourir de faim, à être étranglé; plaidant devant ses juges la cause de la religion, discutant avec eux, prêchant même le roi; convertissant en prison un chef de brigands, composant un dictionnaire, rédigeant à la demande du roi des livres d'histoire, donnant des leçons à des élèves que le roi lui envoyait, traitant chacun en égal, et les déconcertant tous par l'audace piquante de ses réparties. « Il y va raide, en homme qui n'a rien à perdre et tout à gagner », disait de lui Mgr Cuenot. Dans un dernier entretien, au mandarin qui lui demandait « d'abandonner sa fausse religion », il répond : « Ma religion n'est pas un don du roi, pour que je l'abandonne à sa volonté. » Le 21 décembre 1838, près de la citadelle de Quang-tsi, il souffrit la peine de la strangulation, en compagnie d'un jeune séminariste, Thomas Tien. Quand sa mère, une humble et pauvre paysanne de Savoie, avait appris sa captivité, elle s'était écriée : « Oh ! la bonne nouvelle ! Quel honneur pour notre famille de compter parmi ses membres un martyr! » Quand elle apprit sa mort, elle ne put retenir l'expression de sa joie : « Dieu soit béni! Je suis délivrée de la crainte que j'éprouvais malgré moi de le voir succomber à la tentation des souffrances! » La mémoire de M. Jaccard a inspiré aux poètes chrétiens annamites des chants d'une douce et mélancolique poésie : « Hélas, la pierre précieuse est tombée dans le fleuve... Désormais, qui allumera dans nos cœurs le feu de l'amour divin ? A qui désormais recourir pour obtenir le pardon de nos péchés ?... Devant l'église, l'herbe et la mousse croissent; je n'aperçois plus le digne Père se promener en récitant son bréviaire. Dans l'église, les cierges sont éteints, l'araignée a tissé sa toile : quand vous verrai-je, ô mon Père, venir y fléchir le genou ?... Nos larmes coulent par torrents : l'espérance seule vit dans notre cœur. » (A. Launay, *Hist. de la Société des Missions étrangères*, t. III, p. 38-46)

On ne saurait tout noter : cependant on doit rappeler les incidents très caractéristiques du martyre de Mgr Borie. En prison il recevait de nombreux visiteurs, dont sa bonté faisait vite la conquête. « Ce maître, disaient les païens, a vraiment un cœur fait pour enseigner la religion : si, par la suite, il veut nous instruire, nous embrasserons sa doctrine. » Quand le mandarin lui lut la sentence qui le condamnait à être décapité, il s'agenouilla et prononça ces paroles : « Depuis mon enfance je ne me suis encore prosterné devant personne; maintenant, je remercie le grand mandarin de la faveur qu'il m'a procurée, et je lui en témoigne ma reconnaissance par cette prostration. » Le mandarin, les larmes aux yeux, essaya de repousser cet hommage, comme s'il s'en fût senti indigne. Rencontrant, au moment de son arrestation, un de ses séminaristes, qui lui exprimait le désir de rendre témoignage comme lui, Mgr Borie avait déroulé son turban, et en avait déchiré un morceau pour le donner à son élève : « Tiens, lui dit-il, conserve-le comme un témoignage de ta promesse. » L'élève écrivit les Actes du martyre de son maître, et versa plus tard aussi son sang pour le Christ. Il se nommait Pierre Tu (*ibid.*, p. 46-53; voir encore *Vie du Vénérable serviteur de Dieu, P. Dumoulin Borie, évêque d'Acanthe*, Paris, 1846). Ne se souvient-on pas du martyr de Carthage, Saturus, donnant son anneau au soldat Pudens, qui à son tour deviendra martyr?

Que de traits encore, ici, font songer aux persécutions antiques! Comme Tarsicius, une femme indigène porte au martyr Théophane Vénard la sainte eucharistie, et la défend énergiquement contre les païens qui veulent la lui prendre (*Vie et correspondance de J. Th. Vénard, prêtre de la Société des Missions étrangères*, 3e éd., 1870, p. 327). Comme Origène, les enfants de Michel Mi, un petit garçon de neuf ans et une petite fille de onze, exhortent leur père au martyre (A. Launay, *Hist. de la Société des Missions étrangères*, t. III, p. 36). Ne retrouve-t-on pas un écho des adieux de saint Laurent à saint Sixte, dans cette lettre du catéchiste martyr Pierre Truat à un missionnaire : « La seule peine que j'éprouve est d'être séparé de mon père. Autrefois réunis, pourquoi sommes-nous séparés l'un de l'autre ? Qui eût dit que les pères et les frères seraient ainsi dispersés par l'orage, comme lorsque les abeilles désertent leurs ruches, ou que les oiseaux effrayés par le bruit errent sur les montagnes...? » (*La Salle des Martyrs*, p. 171) Les renégats se repentent, et redemandent le martyre : un jeune indigène, enfant de quatorze ans à peine, qui avait faibli dans les tourments, vient pleurer près du missionnaire, puis, rempli d'une force nouvelle, se présente devant le mandarin : « Tu as abusé de ma faiblesse, mais mon cœur s'est relevé par la prière : je suis chrétien et je te défie. » La mort ne se fit pas attendre, et le néophyte, racheté par le repentir, périt broyé sous les pieds des éléphants. Le martyr de 1852, M. Bonnard, sent, devant le tribunal, l'assistance promise par l'Evangile : « Dans mes interrogatoires, écrit-il à son évêque, j'ai éprouvé, d'une manière très visible, l'efficacité des paroles de Jésus-Christ à ses disciples : « Ne vous inquiétez pas de ce que vous répondrez aux princes de ce monde; l'Esprit-Saint répondra par votre bouche. » En effet, je n'éprouvais devant le mandarin aucun étonnement, aucune crainte; jamais je n'ai parlé annamite ni mieux ni plus facilement. » (*Hist. de la Société des Missions étrangères*, t. III, p. 273)

Les martyrs annamites appartiennent à toutes les conditions sociales. On voit parmi eux un grand mandarin, Ho-din-Ly, décapité en 1857. « Arrivé au lieu de l'exécution, il s'assit sur une natte, se lava lui-même les pieds et fuma sa pipe; puis il arrangea avec le plus grand soin ses cheveux, ouvrit son habit et se mit à genoux pour recevoir le coup de sabre qui lui ouvrit les portes du ciel. » (*La Salle des Martyrs*, p. 96.) Les militaires sont nombreux : en 1833, Paul Buong, capitaine de la première compagnie de la garde royale, décoré de la plaque d'ivoire; en 1835, André Thong, soldat de la même garde, qui, absent au moment où ses camarades chrétiens ont reçu l'ordre d'apostasier, se présente devant ses chefs, et meurt pour sa foi; en 1858, trois capitaines, Ly, François Trung, Joseph Lô-dang Thi. On trouve encore parmi les martyrs des médecins, des collecteurs d'impôts, des cultivateurs, des maires de village l'un de ces derniers, Michel My, martyrisé en 1838, fit au mandarin, qui voulait le faire marcher sur la croix, cette verte réponse : « Grand homme, si les rebelles arrivaient ici et nous ordonnaient, pour sauver notre vie, de marcher sur votre tête, nous le ferions; mais sur l'image du Dieu que nous adorons, nous n'osons. » (*Ibid.*, p. 101) Les martyrs étaient quelquefois de vieille souche chrétienne : comme ce prêtre Tonkinois, Jean Doan-Trinh-Hoan, dont la famille avait déjà donné à l'Eglise des prêtres, des religieuses, de nombreux confesseurs de la foi, et qui, condamné à être décapité, le 26 mai 1861, passa la nuit qui précéda le supplice à confesser des chrétiens dans la prison.

La vertu des martyrs soit indigènes, soit européens, fit quelquefois une grande impression sur les juges

ou sur les bourreaux. « Nous savons, dit en 1838 au prêtre Tonkinois Vien le mandarin qui venait de le condamner, nous savons que vous ne méritez pas la mort, et nous voudrions pouvoir vous sauver; mais les ordres du roi ne nous permettent pas de le faire. Pardonnez-nous si nous sommes obligés de vous mettre à mort, et ne nous imputez pas ce crime. » Le prêtre inclina la tête en signe de pardon. En 1857, le bourreau qui décapitait le prêtre Tonkinois Paul Tinh brisa son sabre, puis fut obligé de le frapper cinq fois avec une autre arme; le mandarin regarda ce fait comme un signe évident que la condamnation était injuste, et, le soir même, offrit un sacrifice aux mânes de sa victime (*La Salle des Martyrs*, p. 149, 151). Lors de l'exécution de M. Cornay, en 1857, le bourreau, après lui avoir tranché la tête, lécha le sang qui découlait de son sabre, puis, arrachant le foie du martyr, en prit un morceau et le mangea : « témoignage horrible d'estime et d'honneur que les Annamites rendent à ceux qu'ils considèrent comme des héros, parce que, disent-ils, en mangeant leur foie nous deviendrons courageux comme eux. » (*ibid.*, p. 113)

Un traité signé, en 1862, avec la France et l'Espagne accorda enfin, dans tout l'Annam, la liberté religieuse. En vertu de ce traité, la France s'établissait en Cochinchine. La paix religieuse dura jusqu'au jour où, la mauvaise foi annamite ayant obligé le gouvernement français à entreprendre au Tonkin l'expédition où s'illustra l'amiral Courbet, les autorités de l'Annam massacrèrent ou laissèrent massacrer les chrétiens, les livrant sans défense à des bandes d'insurgés ou de brigands aidés par la complicité des mandarins. De 1883 à 1885 furent tués au Tonkin et en Cochinchine quinze missionnaires français (MM. Gelot, Rival, Manissol, Seguret, Antoine, Tamet, Guijomard, Poiron, Guégan, Garin, Macé, Barrat, Dupont, Iribarne, Chatelet), dix-huit prêtres indigènes, cent vingt-trois catéchistes, deux cent soixante-dix religieuses, trente-sept mille sept cent quatre-vingt-quatre chrétiens (*Les Missions catholiques françaises*, t. II, p. 470). Ajoutons que ces chiffres s'appliquent aux sept missions dirigées en Indo-Chine par la Société des Missions étrangères, et qu'il faut y ajouter les prêtres et les fidèles mis à mort dans les trois autres missions qui desservent ce vaste pays, et dont je ne connais pas le nombre.

Tant de sang versé pour le Christ ne demeura pas stérile. Un missionnaire écrivait, en 1888, qu'au moment où la dernière persécution sévissait le plus cruellement, un païen se présenta chez lui pour demander le baptême. « Pourquoi, dit le missionnaire, veux-tu te convertir? — Parce que j'ai vu mourir des chrétiens, et que je veux mourir comme eux. J'en ai vu précipiter dans les fleuves et dans les puits, j'en ai vu brûler vifs et percer de lances. Eh bien, tous mouraient avec un contentement qui me surprenait, récitant des prières ou s'encourageant les uns les autres. Il n'y a que les chrétiens qui meurent ainsi, et voilà pourquoi j'ai voulu me convertir. » (*Annales de la Propagation de la Foi*, janvier 1889, p. 33) Aujourd'hui, c'est par centaines de mille que les chrétiens se comptent en Cochinchine; nulle part les chrétientés ne sont mieux organisées et plus ferventes que dans cette Eglise où le clergé indigène, à lui seul, a donné au Christ plus de cent cinquante martyrs, dont vingt-six ont été déclarés Vénérables (*Les Missions catholiques françaises*, t. II, p. 484; remarquons que ces chiffres s'appliquent seulement aux sept Missions confiées à la Société des Missions étrangères).

Outre les ouvrages déjà cités, voir *I martiri Annamiti e Cinesi* (1798-1856), *solennemente beatificati della Santità di Papa Leone XIII il 27 maggio dell' anno MDCCC*, Rome, typogr. Vaticana, 1900; *Synopsis Actorum et passionis martyrum Tunquinensium sacri Ordinis Praedicatorum*, dans les *Analecta sacri Ordinis Praed.*, t. IV, 1900, p. 577-645; A. Launay, *Les Bienheureux de la Société des Missions étrangères et leurs compagnons*, Paris, 1900; H. Walter, O. S. B., *Leben, Wirken und Leiden der sieben und siebzig seligen Martyrer von Annam und China*, Fribourg-en-Brisgau, 1903.

5. **Inde.** — Quelque opinion que l'on se forme sur l'évangélisation primitive des Indes et sur la tradition qui place à la côte de Coromandel le lieu du martyre et le tombeau de l'apôtre saint Thomas, il est certain que l'immense péninsule indienne et les îles d'alentour eurent de bonne heure des chrétiens. Le voyageur byzantin Cosmas, dans le premier quart du VIe siècle, a rencontré dans l'île de Socotora, κατὰ τὸ αὐτὸ Ἰνδικὸν πέλαγος, une chrétienté où l'on parlait grec, mais dont les clercs avaient été ordonnés en Perse; sur les côtes indiennes du Poivre et de Malabar, il a trouvé des chrétiens à Male et à Quillon (ἐν Καλλιάνᾳ) : dans cette dernière ville, l'évêque avait été aussi consacré en Perse. Il visita encore une chrétienté dans l'île de Taprobane (Ceylan) : il ignore s'il n'y en a pas au delà (*Topogr. christ.*, dans Migne, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 169). On connaît un évêché en Bengale vers le milieu du VIIe siècle. Mais la chute de l'Empire romain, en rompant les relations de ces pays avec l'Occident, et en livrant sans contrepoids leurs chrétientés aux influences hérétiques, détermina une prompte décadence. Ce que nous connaissons vraiment de l'histoire du christianisme aux Indes commence avec les découvertes et les conquêtes des Portugais, à la fin du XVe siècle.

Quand on se rend compte de la répartition actuelle des religions sur le sol indien, on comprend les causes diverses qui y firent des martyrs. A l'heure présente, l'Inde possède environ deux millions de chrétiens : leur nombre, après avoir immensément fléchi à la fin du dix-huitième siècle, après la suppression de la Compagnie de Jésus, est presque redevenu ce qu'il était alors. Mais elle compte près de cinquante-neuf millions de musulmans, sept millions de bouddhistes, deux cent vingt millions de brahmanes. Persécutés au nom de ces diverses religions, les chrétiens virent de nombreux martyrs tomber sous les coups des idolâtres, et d'autres massacrés par la fanatisme des musulmans. Ajoutons que les Hollandais, qui supplantèrent les Portugais aux Indes à partir du dix-septième siècle et y eurent une grande influence, surtout dans le sud, pendant les deux premiers tiers du dix-huitième, immolèrent à l'intolérance protestante beaucoup de catholiques indigènes et surtout de missionnaires : à Ceylan, ils avaient décrété la peine de mort contre quiconque donnerait asile à ceux-ci.

Bien que la plus grande partie de la population hindoue se composât d'idolâtres, sectateurs de Brahma ou de Bouddha, le nombre, cependant très élevé, des martyrs faits par eux ne paraît pas en proportion avec la place tenue dans la péninsule par l'idolâtrie. « Dans la plupart des cas, écrit Mgr Zaleski, délégué apostolique des Indes orientales, c'étaient les musulmans et non pas les Hindous qui torturaient et mettaient à mort les chrétiens qui refusaient de renier leur foi. La raison en est que les païens, aux Indes, ont un caractère plus doux et plus pacifique, et ne font pas de prosélytes. » (*Les Martyrs de l'Inde*, p. 8) Il en fut autrement des musulmans, qui, aux Indes au moins, voulaient contraindre les chrétiens à l'apostasie, et appliquaient

dans toute son étendue leur devise : « Crois ou meurs. »

Citons rapidement les martyrs faits par les païens en diverses régions des Indes : en 1498, le confesseur de Vasco de Gama, don Pedro de Cavilhain, religieux de la Merci, au Malabar; en 1543, à Ceylan, un bonze converti; en 1544, dans l'île de Mannaar, voisine de Ceylan, près de sept cents chrétiens indigènes, massacrés par l'ordre du roi de Jaffna, qui fit mourir, l'année suivante, son propre fils, résolu à embrasser le christianisme. Quand saint François Xavier, en 1545, passa près de l'île de Mannaar, il voulut y débarquer, pour baiser la terre sanctifiée par le sang de tant de martyrs. En 1552, un missionnaire jésuite au cap Comorin, Louis Mendez, est massacré dans l'église, avec toute la population chrétienne d'un village. En 1555, au milieu des sanglantes dissensions qui agitèrent le royaume de Cotta, au sud de Ceylan, beaucoup de chrétiens indigènes et trois Franciscains, les PP. Antoine Pedrao, François de Braga et Jean Salvo, sont mis à mort, avec dix-huit soldats portugais, après avoir refusé de renier leur foi. En 1560, dans le royaume de Jaffna, au nord de la même île, deux autres Franciscains, les PP. Melchior et Jean, sont immolés, refusant de sauver leur vie en adorant une idole : leur mort fut le signal d'une persécution, qui fit de nombreux martyrs indigènes. En 1553, dans la province de Salcette, près de Goa, cinq Jésuites, les PP. Rodolphe Acquaviva, Alphonse Pacheco, Pierre Berna, Antoine Francisco et François Aranha, sont massacrés par les païens : ils ont été béatifiés en 1890 par Léon XIII. En 1554, dans la même province, un catéchiste goanais tombe sous les coups des idolâtres. Prisonniers de chefs païens, à Ceylan, en 1589, le P. Luc et le P. Antoine de Chagas, Franciscains, refusent d'apostasier et sont mis à mort. La même année, plusieurs officiers et soldats portugais, prisonniers, sont immolés pour n'avoir pas voulu invoquer Bouddha. En 1595, plusieurs Franciscains sont massacrés, à Ceylan, par des bouddhistes révoltés. En 1602, le fondateur de la Mission du Bengale, le P. François Fernandez, de la Compagnie de Jésus, est appelé en Birmanie par le roi païen d'Arraka, puis, arrêté à Chittagong, y meurt en prison. En 1636, également en Birmanie, le P. Jérôme de la Passion, supérieur des Dominicains de l'Inde, est surpris par des païens au moment où il cherchait à détruire une pagode : se mettant à genoux avec son secrétaire, le prêtre François Calossa, il fait avec lui le sacrifice de sa vie; tous deux tombent percés d'une lance. Le 4 février 1693, après être resté trente ans aux Indes, et y avoir baptisé plusieurs milliers de païens, le Jésuite Jean de Britto est décapité par l'ordre du rajah de Marava. Il a été béatifié par Pie IX en 1852. « Véritablement grand par ses sacrifices, par ses succès, par son courage, le Bienheureux Jean de Britto doit être considéré comme le patron non seulement du Marava, mais de toute l'Inde méridionale, qu'il a gouvernée et visitée depuis Golconde jusqu'à Titicorin. » (*Les Missions catholiques françaises*, t. II, p. 189) En 1791, dans le royaume de Tomjore, en Maduré, le P. Joseph Carvalho meurt en prison (A. Jean, *Le Maduré, l'ancienne et la nouvelle mission*, 1894, p. 126). Dans le royaume de Mysore, le P. Emmanuel de Cunka meurt à la suite des mauvais traitements des brahmanes. En 1752, Davasagayam Pulley, riche Indien du royaume de Travancore, au sud de l'Inde, arrêté sur la dénonciation des brahmanes, sept ans après s'être converti au christianisme, supporte pendant trois années un emprisonnement mêlé d'horribles tortures, puis est fusillé.

Les plus anciens martyrs faits dans les Indes et dans les régions environnantes par les musulmans sont, probablement, les Franciscains Thomas de Tolentino, Jacques de Padoue, Pierre de Sienne et Démétrius le Géorgien, dont la mort à Thana, en 1321, pour n'avoir pas voulu renier le Christ, a été racontée par leur contemporain, le Bienheureux Odoric de Pordenone (*Acta Sanctorum*, avril, t. I, p. 50-55). Dans la même région, leur compagnon d'apostolat, le Dominicain Jourdain Catalani de Sévérac, fut martyrisé par les musulmans quelques années plus tard. En 1528, quelques jeunes Indiens sont par eux brûlés vifs près de Bombay. En 1549, le premier des innombrables martyrs que donnera la Compagnie de Jésus, le P. Antonio Criminale, meurt par le fer des musulmans pour la défense du peuple qu'il a évangélisé à Punikael. Une lettre du P. Melchior Nuñez à saint Ignace nous apprend le martyre, en 1544, près de Malacca, d'un laïque du nom de Mendez, tué d'un coup de bombarde pour n'avoir pas voulu se faire mahométan, «vrai martyr, dit la lettre, car il mourut uniquement pour la foi». En 1544 encore, dans la même région, eut lieu, ajoute le P. Nuñez, le martyre d'un Portugais, dont il ne nous dit pas le nom : il mourut après trois jours de torture, en refusant de renier le Christ. En 1566, cinq Indiens Paravers sont décapités, pour le même motif, par les corsaires musulmans. Ce sont encore, en 1568, des corsaires qui mettent à mort, après les avoir sommés de se soumettre à Mahomet, un Jésuite, le P. François Lopez, un Franciscain, dont on ignore le nom, et plusieurs chrétiens. En 1570, d'autres chrétiens sont immolés par les musulmans du Malabar; en 1575, de nombreux fidèles de Malacca sont martyrisés par le sultan musulman d'Achin, au nord de l'île de Sumatra; l'un d'eux montra tant de courage que le sultan se fit, dit-on, apporter son cœur pour voir s'il était fait comme celui des autres hommes. En 1578, un jeune page portugais, qui refuse de renier Jésus-Christ, est mis à mort au sud de l'Inde par les musulmans; en 1584, le sultan d'Achin, après avoir pendant plusieurs mois essayé d'obtenir leur abjuration, fait couper les mains et les pieds à Gaspar Gonzalès, à un indigène de Malacca, Dominique Toscano, noyer un jeune garçon, né au même lieu, Mathieu d'Andria, et attacher à un canon le capitaine portugais Madeiro. En 1587, sur la côte occidentale de l'Inde, entre Goa et Bombay, un esclave portugais. Manuel de Oliveyra, que son maître voulait contraindre à invoquer Mahomet, a la tête tranchée. En 1606, le F. Vincent Alvarez, scolastique de la Compagnie de Jésus, est décapité sur la proue d'un vaisseau par des corsaires Malabars, musulmans fanatiques. En 1617, le Dominicain Jean de la Croix est percé de lances par les musulmans à Cochin. En 1621, deux Dominicains indigènes, le P. Simon de la Mère de Dieu, né à Cochin, et le P. Jean-Baptiste, né à Malacca, sont massacrés par eux dans une île de l'Océanie. En 1631, à Agra, de village devenue la somptueuse résidence des rois Mongols, quatre prêtres portugais, faits prisonniers par Shah Jehan, sont sommés de se faire musulmans; sur leur refus, ils sont condamnés à être écrasés par les éléphants. Le roi leur fait grâce de la vie; mais deux d'entre eux, Manuel Garcia, né au Bengale, et le Portugais Manuel Danhaya, meurent en prison (voir Froidevaux, art. *Agra*, dans le *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiatiques*, t. I, col. 1010).

L'année 1638 fut illustrée par le martyre d'un navigateur célèbre, Pierre Berthelot. Né en 1600 à Honfleur, près de l'embouchure de la Seine, d'une famille de marins, il avait, depuis l'âge de dix-neuf ans, navigué au service d'une société commerciale, sur ces mers de l'Inde qu'il ne devait plus quitter.

Ses connaissances nautiques, son intrépidité, le mirent en évidence : il entra au service du gouvernement portugais, qui le nomma pilote-major, cosmographe royal aux Indes, et le décora de l'ordre du Christ. Pendant sa rude vie de marin, il avait toujours été pieux; arrivé maintenant aux honneurs, il se sentit touché de la grâce, abandonna les grandes perspectives d'avenir qui s'ouvraient devant lui, et entra à Goa dans l'ordre des Carmes déchaussés, sous le nom du P. Denis de la Nativité. Mais il dut un jour redevenir pilote pour guider une ambassade portugaise jusqu'à l'île de Sumatra, à travers cet Océan indien dont il avait naguère dressé des cartes savantes et précises, encore conservées aujourd'hui. Arrivée à destination, toute l'ambassade fut arrêtée par l'ordre du sultan d'Achin. Parmi les captifs étaient le P. Denis, un frère Carme, Rédempt (Rodriguez de Cunha), et deux Fransciscains. Devenus esclaves, tous, au nombre de soixante, furent sommés d'embrasser la religion musulmane, et, sur leur refus, condamnés à mort. Le P. Denis parcourait leurs rangs, le crucifix à la main, les exhortant au martyre et, en même temps, prêchant en malais aux spectateurs les vérités de la foi. La foule des chrétiens, Rédempt et les deux Franciscains, furent percés de flèches et assommés avec le kriss. Resté le dernier, Denis eut le crâne fendu par le sabre d'un renégat, et, les éléphants amenés pour l'écraser n'arrivant pas assez vite, on l'acheva d'un coup de kriss. Denis et Rédempt ont été béatifiés par Léon XIII, le 10 juin 1910 (voir Charles Bréard, *Histoire de Pierre Berthelot, pilote et cosmographe du roi de Portugal aux Indes orientales*, Paris, 1889, et Mgr Baunard, *Saints et Saintes de Dieu*, Paris, 1914, p. 311-324).

On signale, de 1688 à 1691, de nombreux martyrs immolés dans le Maïssour par les musulmans. Mais la plus violente persécution fut celle du célèbre rajah de Mysore, Tippoo Saïb (1749-1799), qui fit périr plus de cent mille chrétiens, en donna ou en vendit presque autant comme esclaves, en un seul jour força quarante mille à recevoir la circoncision, signe de l'islamisme. Le persécuteur, cependant, sut parfois s'arrêter : il respecta la foi d'un bataillon de son armée, composé de soldats chrétiens, qui n'eût peut-être pas été aussi patient que le fut la légion Thébéenne, et s'abstint d'inquiéter les missionnaires français. Après sa défaite par l'Angleterre, la plupart de ceux qui avaient été circoncis se repentirent de leur faiblesse, et furent de nouveau reçus dans l'Eglise (A. Launay, *Hist. de la Société des Missions étrangères*, t. II, p. 317-319).

Un mot seulement sur l'intolérance hollandaise. Nous avons vu la part qu'elle eut dans les persécutions du Japon. Elle fit, au XVIIe siècle, des martyrs partout où les Hollandais établirent des colonies. En 1629, un Jésuite, le P. Gilles d'Abreu, destiné aux missions du Japon, est capturé avec le navire qui le portait : emprisonné à Batavia, capitale de l'île de Java, qui appartenait alors aux Hollandais, il y meurt, en 1638, sous les coups de ses geôliers. En 1658, un autre Jésuite, le P. Caldero, est décapité pour n'avoir pas dénoncé un complot qu'il connaissait seulement par les confidences inviolables de la confession (J. Emerson Tennent, *Christianity in Ceylan*, p. 40). A Jaffna, dans la même île, en 1690, trois cents catholiques indigènes avaient été arrêtés par l'ordre du commissaire hollandais, Van Rhée, au moment où, le jour de Noël, ils allaient assister à la messe de minuit. Parmi ceux-ci était un riche Indien, Pedro, de la caste des Vellalas. Jadis, par ambition, il s'était fait protestant; puis, repentant, il était revenu au catholicisme. Van Rhée le somma de retourner à l'hérésie, et, sur son refus, le fit battre de verges si cruellement que, rapporté évanoui dans la prison, il y mourut le jour même. Les sept autres, non moins persévérants dans leur refus d'abjurer, furent condamnés à un emprisonnement perpétuel, et, occupés à de durs travaux, moururent bientôt de fatigue et de misère.

Disons à ce propos que Michelet, dans sa fantasque et haineuse *Histoire de France*, reproche à la Hollande du XVIIe siècle (t. XV, 179, p. 1853) « l'excès de la tolérance! » Il est vrai que, par une curieuse contradiction, il la loue d'avoir, lors des négociations pour la paix de Nimègue, refusé à Louis XIV de rendre la liberté au culte catholique (p. 163 et 206).

6. **Abyssinie.** — Le christianisme pénétra dans l'ancienne Ethiopie vers le milieu du quatrième siècle. Un de ses premiers missionnaires, Frumence, fut consacré évêque par saint Athanase. Une seconde mission évangélisa le pays avec grand succès vers la fin du siècle suivant; mais probablement ces nouveaux missionnaires appartenaient à l'hérésie monophysite. Un troisième groupe de missionnaires est signalé au sixième siècle. C'est au commencement de ce siècle que se place l'expédition du roi abyssin Elesbaan, traversant la mer Rouge pour aller venger les nombreux martyrs himyarites du Yémen, mis à mort en haine du christianisme par un tyran juif (voir les *Acta Sanctorum*, octobre, t. X, p 721; Duchesne, *Eglises séparées*, 1893, p. 317-327; Rubens Duval, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature syriaque*, 1899, p. 148-152).

Depuis la fin du sixième siècle jusqu'au douzième, on ne sait à peu près rien de l'Eglise d'Abyssinie. On connaît, du treizième siècle au quinzième, un mouvement religieux qui produisit, dit-on, des théologiens remarquables, mais toujours dans le sens de l'hérésie et du schisme (voir Guidi, art. *Abyssinie*, dans le *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 213). Vers la fin du treizième siècle, une mission de douze Dominicains fut envoyée dans le Tigre, et ramena de nombreux chrétiens au catholicisme. Mais l'intolérance hérétique intervint, une persécution violente fut suscitée contre les missionnaires et leurs convertis, et les douze Dominicains furent martyrisés.

Au seizième siècle, les Jésuites entreprirent à leur tour la conquête religieuse de l'Abyssinie. On possède, rédigée en portugais, la relation du martyre d'Abraham Georges, S. J., Maronite de naissance, qui, en 1595, se dirigeant vers l'Abyssinie, fut arrêté à Massouah par le gouverneur turc, et, sur son refus d'embrasser la religion musulmane, mourut décapité : *fudit sanguinem in argumentum fidei, vicit Maumetem, sed more martyrum cadendo*, dit une inscription composée en son honneur (Rabbath, *Documents inédits*, t. I, p. 174 et 315). D'autres missionnaires de la Compagnie de Jésus, de nationalité portugaise, parvinrent au dix-septième siècle en Abyssinie, et, après avoir eu le bonheur d'y ramener à l'orthodoxie de nombreux fidèles, eurent la gloire d'y verser leur sang pour la foi. « Un édit de proscription condamna au bannissement ou à la mort le patriarche catholique, tous les missionnaires portugais et les prêtres indigènes. Presque tous, avec une foule d'Abyssins demeurés fidèles, ils périrent, en 1640, dans des scènes horribles, où le fanatisme et la fureur atteignirent le paroxisme de la folie. » (Coulbeaux, dans *Les Missions catholiques françaises*, t. II, p. 14)

Les Franciscains, aussi, cueillirent sur cette terre schismatique la palme du martyre. Les premiers de leurs missionnaires furent décapités à Souakim, et

leurs têtes portées à l'empereur Basilidès. Envoyés en Afrique par la fameuse « Eminence grise », le P. Joseph du Tremblay, d'autres Franciscains, les PP. Agathange et Cassien, furent, en 1638, condamnés à mort par le même prince : on les pendit avec la corde franciscaine et, comme ils respiraient encore, la foule les acheva en leur jetant des pierres. Des signes merveilleux ont suivi leur martyre. Ils ont été béatifiés par Léon XIII en 1903 (voir Ladislas de Vannes, *Deux martyrs capucins, les BB. Agathange de Vendôme et Cassien de Nantes*, Paris, 1905). Trois autres missionnaires franciscains, après avoir réussi à s'implanter sur les monts du Oualkaït, et à y travailler dans le silence, sous le règne et grâce à la faveur du roi Jostos, furent lapidés en pleine place publique de Gondar, en 1752 (*Les Missions catholiques françaises*, t. II, p. 14-26).

Le XIXe siècle vit aussi en Abyssinie des confesseurs et des martyrs. Jaloux des succès apostoliques de Mgr de Jacobis, l'abouna Salama, évêque copte de Gondar, suscita contre les catholiques une violente persécution. « Elle fit bien des ravages dans le bercail à peine formé, et fit discerner ceux qui étaient vraiment catholiques de cœur. Mais les robustes préférèrent l'exil, et trois des plus distingués les chaînes et la torture. D'autres suivirent, et en particulier une jeune vierge de Gonala, Oualette-Semaët, « fille des martyrs », digne de ce nom, et dont le courage sous les verges de l'évêque hérétique rappelle la force surhumaine de Cécile » (*ibid.*, p. 23; lettre de Mgr de Jacobis, 13 décembre 1853).

Sous le règne tyrannique de Théodoros, la persécution redouble de violence. Mgr de Jacobis dut se réfugier à Massouah ; cinq ecclésiastiques indigènes furent emprisonnés par le cruel et dissolu Salama. Quatre d'entre eux purent être délivrés après plusieurs mois de captivité ; l'autre, l'abba Gebra-Michaël, fut conduit au camp de Théodoros. « Ce fut pour lui le martyre, mais un martyre remarquablement glorieux et extraordinaire. Des tortures où tous les témoins le croyaient resté mort sur place, il se relevait paisiblement, sans aucune trace des coups de fouets et des plaies sanglantes. La foule émerveillée criait au miracle, et, dans ses chaînes, garrotté et humilié, le vénérait comme un saint que déjà Dieu glorifiait. Cependant, traîné dans les fers, à la suite des hordes impériales, du Sémien jusque dans le Lasta, il avait perdu ses forces : épuisé de fatigues, accablé de coups, anéanti par la dysenterie, il mourut dans le camp de Théodoros, sur les monts Lasta, le 13 juillet 1855. » (*Ibid.*, p. 27.)

Ce n'est que sous le règne réparateur de Ménélik, à partir de 1889, que le catholicisme put de nouveau se répandre librement en Abyssinie et dans le pays des Gallas.

Voir encore Demimuid, *Vie du vénérable Justin de Jacobis*, Paris, 1906, et *Histoire de la fondation d'une mission catholique au XIXe siècle*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 1915 ; Massaïa, *I miei trentacinque anni di missione dell'alta Etiopia*, Rome, 1885-1888 ; Froidevaux, *Abyssinie (missions au XIXe siècle)*, dans *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 227-235.

7. **Afrique centrale.** — L'Afrique fut toujours la terre des martyrs. Aucune contrée de l'Empire romain n'en compta un aussi grand nombre que les provinces africaines, et les Vandales ariens y répandirent, au VIe siècle, le sang chrétien avec autant de profusion que les anciens persécuteurs. Quand les invasions musulmanes y eurent effacé toute trace de christianisme, de nombreux Européens et même des indigènes convertis moururent pour le Christ dans les divers Etats barbaresques. On vient de voir les martyrs faits depuis le XIIIe siècle jusqu'à une époque avancée du XIXe dans l'Abyssinie schismatique. La persécution avait à peine cessé dans cette contrée à demi civilisée, qu'elle éclatait au centre du continent africain : nous y rencontrons des martyrs qui, malgré les différences de couleurs, d'époques et de races, rappellent, par les sentiments et le courage, ceux des premiers siècles.

Les Pères blancs du cardinal Lavigerie ont pénétré en 1879 dans le royaume de l'Ouganda, au nord du lac Nyanza, voisin des sources du Nil. Les protestants et les musulmans s'y disputaient les âmes des Noirs, fétichistes, mais remarquablement intelligents, qui peuplaient ces régions. Malgré de premiers succès d'évangélisation, les missionnaires catholiques furent bientôt obligés de se retirer. Ils revinrent en 1885 : un nouveau roi, Mouanga, proclama la liberté religieuse ; de nombreuses conversions s'opérèrent. Mais, effrayé par les menées des Anglais et des Allemands sur la côte du Zanzibar, il changea d'idée, et résolut d'anéantir le christianisme. J'emprunte à Mgr Le Roy, supérieur des Pères du Saint-Esprit, le récit de la persécution, qui d'abord atteignit les seuls catholiques :

« La première victime fut Joseph Mkaça, chef des pages et conseiller du roi... Il fut condamné à mort, et, afin qu'il ne pût pas l'attaquer au tribunal de Dieu, Mouanga fit tuer un autre de ses gardes et mêler soigneusement les cendres des deux victimes. Les deux néophytes édifièrent les bourreaux par leur grandeur d'âme. Quelques jours plus tard, le roi perçait lui-même de sa lance un chrétien surpris à instruire un de ses compagnons... Le 16 novembre, il passa la revue de ses pages : « Que ceux qui ne prient pas avec les Blancs passent de ce côté. » Trois pages seulement lui obéirent ; ils étaient païens. « Je vais vous faire mourir », dit-il aux autres. — « Maître, nous sommes prêts. » Déconcerté, le monarque remit l'exécution à plus tard.

« Pendant les nuits suivantes, les catéchumènes, qui avaient à peu près fini leur temps de probation, vinrent demander le baptême. Il y en eut jusqu'à 105 régénérés en une semaine. D'autres venaient recevoir le pain des forts pour se préparer au supplice du lendemain. Comme à l'époque des catacombes, les nuits se passaient en prières et en pieux entretiens.

« Le 26 mai, on conduisit les jeunes pages, au nombre d'une trentaine, sur une colline où étaient amassés des roseaux secs. Les bourreaux en enveloppèrent, à pleines brassées, les corps de chacune des victimes et placèrent les uns à côté des autres ces fagots vivants. On y mit le feu du côté des pieds, dans l'espoir qu'aux premières atteintes de la flamme les enfants demanderaient grâce. Il n'en fut rien, et leurs voix s'éteignirent dans de pieux cantiques. « Si les honneurs des saints leur sont un jour déférés, s'écriait Mgr Lavigerie, nous pourrons nommer les martyrs de l'Ouganda *la masse noire*, pour répondre à la dénomination touchante de *masse blanche* donnée aux martyrs d'Utique ensevelis dans la chaux, au temps de saint Cyprien. »

« Le lendemain de cette exécution, c'était André Kagoua, un des grands chefs du pays, et jusqu'alors l'ami intime du roi, qui était livré au bourreau pour avoir converti au christianisme le fils du premier ministre. Du reste, tous les chrétiens de la cour étaient condamnés, et, l'heure du supplice ne dépendant que des caprices de Mouanga, les exécutions se succédaient assez rapidement. » (Mgr Le Roy, dans *Les Missions catholiques françaises*, t. V, p. 436-438)

Les vingt années qui suivirent furent très agitées. En 1881, Mouanga est détrôné par les musulmans. Tous les chrétiens, catholiques et protestants, sont expulsés. Mouanga, fugitif, leur fait appel et, aidé par eux, reprend le pouvoir. Mais les protestants, appuyés par la Compagnie anglaise de l'Est africain, lui font accepter leur prépondérance, et deviennent persécuteurs à leur tour. Les catholiques sont, en 1892, exilés dans la province de Bouddou, la plus pauvre du pays. Ils y prospèrent, et, dans cette région désolée, se fonde, sous la direction des Pères blancs, une mission florissante. Ils eurent encore, cependant, beaucoup à souffrir pendant la période de troubles et de guerres qui se termine par l'établissement définitif du protectorat anglais dans tout l'Ouganda. Mais, à partir de cet établissement, ils connurent enfin, complète et assurée, la liberté religieuse.

« Née dans le sang des martyrs, écrit Mgr Le Roy, aguerrie par vingt années de persécutions sanglantes ou sournoises, la jeune Eglise de l'Ouganda est douée d'une vitalité extraordinaire, peut-être unique au monde. Nulle part l'action du Saint-Esprit n'est aussi visible et aussi féconde. L'esprit de prosélytisme et l'intensité de la vie surnaturelle des Bagandas chrétiens semblent transporter le missionnaire aux plus beaux temps de la primitive Eglise. » (*Ibid.*, p. 455)

La solidité de ces chrétiens nègres avait été rendue plus grande par les règles qui dirigent leur évangélisation, et qui semblent empruntées aussi aux règlements du christianisme primitif. Ce ne sont pas des néophytes rapidement admis au baptême : ils ont été formés par une longue préparation, comme aux premiers siècles de l'Eglise. En envoyant les Pères blancs évangéliser l'Afrique équatoriale, Mgr Lavigerie leur imposa ces règles : « J'exige que, sauf le cas de mort, les futurs chrétiens passent au moins deux ans dans l'ordre des postulants, puis deux autres dans celui des catéchumènes, et que ce ne soit qu'au bout de quatre années au moins qu'on puisse leur conférer le baptême, s'ils offrent des garanties morales sérieuses de persévérance. » (*Ibid.*, p. 395)

On signale une curieuse et touchante exception à cette règle :

« Un jeune catéchumène vint solliciter des Pères la grâce d'un baptême immédiat. Le malheureux avait commis le crime de lèse-majesté le plus étrange que l'on puisse rêver : il était devenu père de deux jumeaux. Pareil fait était considéré chez les Bagandas comme constituant un sortilège funeste pour le roi. L'auteur de ce « sort » singulier devait, pour en conjurer l'effet, offrir un sacrifice ; or, le jeune converti, n'ayant pas voulu accomplir cet acte idolâtrique, encourait le risque de la peine capitale. » (E. Layer, *Les Pères blancs et la civilisation dans l'Ouganda*, Rouen, 1909, p. 23; extrait du *Précis de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Rouen*)

8. **Amérique.** — « Les noms qui apparaissent au début de l'histoire religieuse de l'Amérique méridionale sont espagnols ou portugais... Les PP. Gonzalez et Rodriguez furent tués dans les forêts de Garo, à coups de macaña, le 15 novembre 1628, et, deux jours après, le P. Jean de Castillo, leur compagnon, était également massacré. En 1634, les Indiens Guapalaches mettent à mort le P. de Espinosa. Le 25 avril 1635, le P. Christophe de Mendoza mourut dans les tortures. Osario et Ripario furent les victimes de la férocité des Chiriguanes, Solnies et Zarate de celle des Tobas et des Macobis, Nicolas Mascaroli de celle des Patagons. » (C. de Rochemonteix, dans *Les Missions catholiques françaises*, t. VI, p. 384.)

C'est également sous les coups des tribus sauvages, auxquelles ils apportaient tout ensemble la foi et la civilisation, que tombèrent les martyrs de l'Amérique du Nord, sur lesquels nous sommes plus abondamment renseignés.

Le christianisme fut répandu au Canada, ou, comme on l'appelait au XVIIe siècle, à la Nouvelle-France, par les Jésuites, les Sulpiciens, les prêtres de la Société des Missions étrangères, et, au XVIIIe, par les Capucins.

Dans leurs courses apostoliques sur les rives du Saint-Laurent et des Grands lacs, les Jésuites versèrent souvent leur sang pour la foi. Bien reçus de plusieurs peuplades, et particulièrement des Hurons, ils avaient trouvé au contraire dans les Iroquois leurs ennemis. En 1641, le P. Buteux est blessé par ceux-ci de deux balles, puis achevé à coups de hache et jeté à l'eau, alors qu'il visitait une tribu convertie des environs de Québec (*ibid.*, p. 23). L'année suivante, commence le terrible et glorieux martyre du P. Jogues.

« Il revenait à Québec par Ottawa et le Saint-Laurent en compagnie du guerrier Ahositari et d'une troupe de Hurons chrétiens. Ahositari était ce chef indigène qui, après avoir été baptisé, avait enrôlé une troupe de convertis, sauvages comme lui, et parcourait la région en s'écriant : « Efforçons-nous de faire embrasser la foi de Jésus au monde entier. » Tout à coup une bande de Bohawks fond sur la petite troupe. Ahositari est saisi et condamné à être brûlé vif. Attaché à un poteau, il chante des cantiques jusqu'à ses derniers moments. Un jeune novice, René Goupil, est tué d'un coup de tomawak, et le Père Jogues est autorisé, à cause de ses infirmités, lui dit-on, à circuler dans la tribu. Son martyre n'en devait être que plus long et plus terrible. Pendant quatre ans, il connut tous les genres de torture. On lui arracha les cheveux et les ongles jusqu'à la racine ; on lui coupa les doigts, phalange par phalange. Des Hollandais payèrent sa rançon. Il se rendit à Rome, et demanda au Souverain Pontife (Innocent XI) une dispense pour pouvoir célébrer la messe avec ses mains mutilées. Le Pape lui accorda volontiers la permission demandée. « Il ne serait pas juste, dit-il, qu'un martyr de Jésus-Christ fût privé du bonheur de boire le sang de Jésus-Christ », *indignum esset Christi martyrem non bibere Christi sanguinem.* Jogues retourna en Amérique, y souffrit encore une fois la torture, et fut enfin mis à mort par les Iroquois, le 18 octobre 1646. On raconte que son bourreau, touché de la grâce à ses derniers moments, mourut chrétien. » (F. Mourret, *Histoire générale de l'Eglise*, t. VI, p. 214. Voir Lallemant, S. J., *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable ès missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle France, en l'année 1647*, reproduite dans Leclercq, *Les Martyrs*, t. IX, p. 214-271)

Deux ans après, les Tsonnoutouans tombent à l'improviste sur les Hurons chrétiens, détruisent et incendient les villages, massacrent hommes, femmes, enfants. Le P. Daniel est tué au bourg de Saint-Joseph. A Saint-Ignace, les PP. de Brébeuf et Gabriel Lallemant sont liés à un poteau ; alènes brûlantes, haches rougies, tisons ardents, eau bouillante, tout est réuni pour les tourmenter. On leur fend la bouche, on leur coupe le nez, la langue, la chair ; enfin, on les grille à petit feu dans une écorce de sapin. Le Père de Brébeuf expire le 16 et le Père Lallemant le 17 mars 1648. Au village de Saint-Jean, le Père Garnier est atteint de deux balles et achevé à coups de hache. Le lendemain, le P. Noël Chabanel est tué par un Huron apostat. En 1693, le P. Delmas est tué par les sauvages dans le voisinage de la baie

d'Hudson. (*Les Missions catholiques françaises*, t. VI, p. 29, 36.)

Il existe deux relations contemporaines du martyre du P. de Brébeuf et du P. Lallemant. On les trouvera dans Leclercq, t. IX, p. 273-283. L'une d'elles raconte que les bourreaux du P. de Brébeuf buvaient avidement son sang tout chaud, dans l'espoir de devenir courageux comme lui : nous avons rencontré des faits analogues dans l'histoire des persécutions asiatiques. L'autre rappelle ce qui a déjà été rapporté d'autres martyrs, à propos de l'assistance personnelle du Christ pendant leurs souffrances :

« Dans le plus fort de ces tourments, le Père Gabriel Lallemant levoit les yeux au ciel, joignant les mains de fois à autres et jetant des soupirs à Dieu qu'il invoquoit à son secours. Le Père Jean de Brébeuf souffroit comme un rocher, insensible aux feux et aux flammes, sans pousser aucun cry et demeurant dans un profond silence qui estonnoit ses bourreaux mesmes; sans doute que son cœur reposoit alors en son Dieu. Puis revenant à soy, il preschoit à ces infidèles et plus encore à quantité de bons chrestiens captifs qui avoient compassion de luy. » (Leclercq, t. IX, p. 281)

Les Sulpiciens s'installèrent vers le milieu du xviie siècle à Montréal, dont ils sont les vrais fondateurs. Tout de suite ils eurent des martyrs. Un de leurs missionnaires, M. Lemaître, fut décapité à Villemarie par les Iroquois, le 29 août 1661, jour de la Décollation de saint Jean-Baptiste. Les sauvages enveloppèrent sa tête dans un mouchoir, et l'emportèrent dans leur pays. « Tous les traits de son visage demeurèrent empreints sur ce mouchoir, écrivirent les Hospitalières de Montréal à leurs sœurs de France, en sorte que plusieurs des nôtres, qui étaient prisonniers dans leur pays, le reconnurent parfaitement. » On ajoute que « le sauvage qui lui avait tranché la tête, et qui s'appelait Hoandoron, eut le bonheur de se convertir, et de mourir à la maison des prêtres de Saint-Sulpice, aussi chrétiennement qu'il avait vécu depuis son baptême ». Peu après, un autre Sulpicien, M. Vignal, fut pris dans l'Ile-la-Pierre, massacré et mangé par les sauvages (Faillon, *Vie de M. Olier*, Paris, 1853, t. II, p. 507-508 et 516).

Au xviiie siècle, jusqu'à l'heure où la conquête du Canada par l'Angleterre en 1763, puis la suppression des Jésuites dix ans plus tard, amenèrent la ruine des Missions établies chez les sauvages, celles-ci se continuent surtout au nord et à l'ouest des Grands lacs, et dans les peuplades répandues sur l'une et l'autre rive du Mississipi, de la source à l'embouchure du fleuve. « Les prêtres des Missions étrangères s'occupent des Tamarois et des Kaokias; les Capucins travaillent à Mobile, à la Nouvelle-Orléans, à la Balize, aux Natchez et aux Apalaches; enfin les Jésuites évangélisent les Outrouais, les Sioux, les Miamis, les Péorias et les Illinois; puis, dans la vallée du Mississipi, les Kaskaskias, les Artansas, les Metchigamias, les Yasous, les Chicachas, les Alibamous, les Chactas, Ouabache et la Nouvelle Orléans. Ces Missions ont été plusieurs fois arrosées du sang des martyrs. Deux prêtres des Missions étrangères, MM. Gaston, envoyé par le séminaire de Québec, et Buisson de Saint-Côme sont massacrés par les sauvages. La Compagnie de Jésus fournit aussi son contingent : le Père Gravier est tué par les Péorias; le P. du Poisson par les Natchez; le P. Souel par les Yasous; le P. Chénat, par les Chicatas, et le P. Pierre Aulneau par les Sioux. » (C. de Rochemonteix, dans *Les Missions catholiques françaises*, t. VI, p. 40)

9. **Océanie.** — Les prédicants wesleyens introduisirent le protestantisme aux îles Sandwich en 1820. Le roi l'embrassa; ses successeurs devinrent, comme lui, d'ardents sectaires. Plusieurs fois les missionnaires catholiques, appartenant à la Société des Sacrés-Cœurs de Picpus, se virent exilés de l'archipel havaïen. Les convertis indigènes furent surtout violemment persécutés. La persécution n'alla pas jusqu'au sang, mais elle suscita des dévouements admirables et d'intrépides professions de foi.

En 1830, plusieurs femmes sont jetées en prison pour avoir refusé de se servir d'un livre de prières protestant. On les laissa trois jours sans nourriture. L'une d'elles était récemment accouchée : son sein tari n'avait plus de lait pour son enfant. Ses compagnes se privèrent pour la nourrir. Elles la portaient sur leurs épaules quand elle ne pouvait plus marcher. Elle mourut, épuisée par la souffrance et les travaux forcés. Une catholique adopta son petit enfant. « En lisant ce trait touchant, écrit un missionnaire, ne pense-t-on pas tout naturellement à sainte Perpétue et aux persécutions de la primitive Eglise? »

Quelques années plus tard, sous le règne de Kaméaméa III, la persécution redouble de violence. Elle est attisée par deux ministres wesleyens, Richards et Bingham. Ceux qui demeuraient fermes dans la foi catholique étaient conduits au port d'Honolulu, et mis en prison. Là, on les enchaînait deux à deux par les poignets et par les pieds, on les suspendait au haut des cloisons qui formaient la séparation des cellules. Un journal protestant, la *Sandwich Islands Gazette* du 29 juin 1839, raconte la courageuse confession de deux femmes, Julienne et Marie-Madeleine, arrêtées « sous l'inculpation du crime de catholicisme ». Le soir venu, dit-il, « ordre fut donné de les mettre à la torture jusqu'à ce qu'elles eussent renié leurs croyances. Alors commença une scène de cruauté que nulle description ne saurait reproduire et dont nous garantissons l'effroyable réalité, défiant qui que ce soit de démentir nos paroles. Conduites au port, à cinq heures de l'après-midi, les deux pauvres prisonnières furent alternativement sommées de renoncer à la religion catholique et d'embrasser la religion de Bingham. Elles répondirent par un refus, préférant les tourments et la mort à l'apostasie. Alors la plus âgée des deux fut traînée sous un arbre mort; ses bras furent attachés à l'une des branches avec des menottes de fer, en sorte que la malheureuse était suspendue par les poignets, l'extrémité des pieds pouvant à peine effleurer la terre. L'autre fut conduite dans une maison dont le toit descendait assez bas sur le sol ; ses bras, croisés autour d'une poutre en saillie, y furent assujettis par des menottes de fer, à une hauteur de six pieds. Dans cette position, on lui attacha les pieds avec une chaîne, et sa face, tournée du côté de la toiture, s'en trouvait tellement rapprochée que les épines mêlées parmi le chaume la mettaient tout en sang. Pendant toute la nuit, une pluie violente tomba par torrents sur les deux infortunées, et le lendemain, quand le soleil se leva dans tout son éclat, quand il versa du haut du ciel ses plus vives ardeurs, ses rayons frappèrent sur la tête des pauvres patientes, dont les forces s'épuisaient au milieu des horreurs prolongées de tant de tortures. Elles furent trouvées dans cette position par une société nombreuse de résidents étrangers qui visitèrent le port vers onze heures du matin, et qui prirent sur eux de les délivrer. Détachées, les mains déchirées, la tête brûlante, elles tombèrent évanouies. Leur tourment avait duré dix-huit heures, et probablement, sans l'opportune intervention des étrangers, elles auraient expiré sur place. » (Traduit par le R. P. Alayard, dans *Les Missions catholiques françaises*, t. IV, p. 23-24)

Imposée par la France, le 9 juillet 1839, la paix religieuse finit par s'établir et se consolider dans l'archipel havaïen, et le nom catholique s'y est immortalisé par le dévouement de l'apôtre des lépreux, le P. Damien.

Deux ans plus tard, dans l'île de Fontouna, l'Océanie vit mourir son premier martyr, un religieux Mariste, le P. Chanel. Il avait commencé à gagner, à force de bonté et de patience, les cœurs de la population sauvage, quand s'émut la jalousie des chefs, et le plus puissant d'entre eux résolut d'arrêter les conversions en supprimant l'apôtre. Le 28 avril 1841, ses affiliés envahirent la case du missionnaire, le frappèrent de leurs casse-têtes, et celui qui les commandait l'acheva d'un coup de hache. « Au même instant, bien que le ciel fût serein, retentit une détonation formidable, semblable à celle d'un violent coup de tonnerre. Ce fait extraordinaire, constaté par de nombreux témoins, jeta les habitants de l'île dans la consternation. Epouvantés, les meurtriers s'enfuirent dans la forêt. » (*Les Missions catholiques françaises*, t. IV, p. 119)

« Qu'importe qu'on me tue ou qu'on me laisse vivre ? avait dit le P. Chanel ; la religion est plantée dans l'île, elle ne se perdra pas par ma mort. » La prédiction s'accomplit, car, dans l'île de Fontouna, maintenant passée sous le protectorat français, existe une chrétienté florissante, et de grandes fêtes, auxquelles on accourut des archipels environnants, y célébrèrent, en 1889, la béatification de son premier apôtre.

Un autre point de l'Océanie fut, quelques années plus tard, sanctifié par le martyre. Le 1er décembre 1845, un navire français débarque dans l'île Isabelle, dépendant de l'archipel Salomon, plusieurs missionnaires, appartenant aussi à la Société de Marie, et ayant à leur tête le vicaire apostolique, Mgr Ecalle. Dès qu'ils eurent mis le pied sur le rivage, une troupe d'indigènes se précipita sur eux : Mgr Ecalle tomba frappé d'un coup de hache ; ses compagnons, quoique blessés, parvinrent à le ramener au navire, où il expira le lendemain. Le capitaine voulut tirer vengeance des assassins ; mais les missionnaires s'y opposèrent : « Nous ne voulons, lui écrivirent-ils, aucun acte de représailles, cela étant contraire à la nature même de notre mission, qui est toute de sacrifice et de paix. »

L'année suivante, dans l'île San-Christoval, du même archipel, trois autres Maristes, les Pères Pajet et Jacquet et le Frère Hyacinthe, furent aussi massacrés par les indigènes.

Enfin, en 1855, un prêtre des Missions étrangères de Milan, le P. Mazucconi, fut également martyrisé (R. P. Hervier, dans *Les Missions catholiques françaises*, t. IV, p. 352, 354, 360, 395).

Conclusion. — Quand on parcourt, même aussi rapidement que nous venons de le faire, l'histoire des martyrs des Missions, on est frappé du démenti donné par leur dévouement et leur sacrifice à l'orgueilleuse théorie de l'inégalité des races humaines, renouvelée de l'antiquité, où elle servait d'excuse à l'esclavage, et remise en honneur par une fausse science.

Pour les missionnaires de la foi catholique, il n'y a pas de races supérieures ou inférieures, parce que, malgré la diversité des couleurs et des traits, quel que soit le niveau de civilisation ou même le degré d'intelligence, ils ne voient que des âmes, créées par Dieu et rachetées par Jésus-Christ. Ils attestent par leur martyre l'unité de l'espèce humaine et l'universalité de la Rédemption. Le martyre de leurs convertis en est une autre attestation, tant il ressemble, même parfois jusque dans les détails, au martyre des chrétiens des civilisations gréco-latines.

Le martyre des Missions modernes diffère sur un seul point du martyre des Missions antiques : sa fécondité est moindre en apparence. Un petit nombre de siècles avait suffi pour gagner au christianisme les pays qui formaient ou avoisinaient l'Empire romain : les conquêtes des missionnaires qui se sont répandus sur le reste du monde, dès le Moyen-Age, et surtout depuis le seizième siècle, ont été beaucoup plus lentes et beaucoup moins nombreuses. Bien des blocs compacts de barbarie, de superstition et de paganisme sont à peine entamés.

Mais il faut se souvenir que les missionnaires des trois premiers siècles avaient trouvé dans le monde gréco-romain l'unité de langue et de gouvernement, la monogamie, l'absence de castes, l'activité intellectuelle, c'est-à-dire, malgré les terribles obstacles que dressaient devant eux les passions humaines et la cruauté des persécuteurs, un champ plus uni que celui qui s'est ouvert devant les missionnaires modernes. Pour avoir planté cependant la croix sur tous les points du monde, pour lui avoir conquis non seulement des millions de fidèles, mais encore, sous toutes les latitudes, des milliers ou des millions de martyrs, il faut que leur martyre à eux aussi ait été bien puissant, et que le miracle de la Pentecôte se soit renouvelé pour eux avec une merveilleuse efficacité.

Quant à la thèse jadis célèbre *De paucitate martyrum*, on peut affirmer qu'elle est désormais balayée de l'histoire. Une science mal informée avait cru pouvoir l'établir à propos des persécutions romaines : nous en avons démontré l'inanité. Aucun sophiste n'essaierait de la renouveler pour les temps écoulés depuis la fin de celles-ci jusqu'à nos jours, et pour l'immensité de l'univers maintenant évangélisé. On ne peut établir, ici encore, aucune statistique ; mais les chiffres partiels qu'il est permis d'entrevoir çà et là sont véritablement énormes. Le lecteur qui nous a suivi a pu constater l'immensité de la « nuée de témoins » qui, à toutes les époques et de tous les points du globe, s'est élevée jusqu'au ciel.

Paul Allard.

MATÉRIALISME. — De toutes les acceptions de ce terme dans l'usage courant, seule sa signification philosophique sera ici retenue : ainsi envisagé, le Matérialisme est un système de métaphysique d'après lequel toute la réalité des choses se réduit à *la matière*, c'est-à-dire à cette substance étendue qui constitue notre corps et les corps étrangers.

I. *Exposé historique*. — II. *Forme actuelle : le monisme de Haeckel*. — III. *Notes critiques*.

I. Exposé historique. — Il suffira d'indiquer ce que fut le Matérialisme d'après Démocrite, et d'où nous vint le mouvement matérialiste au XIXe siècle ; plus de détails sont rendus inutiles par l'immobilité de cette doctrine à travers les siècles.

A) Démocrite (ve s. av. J.-C.), le premier, a bâti un système matérialiste, à l'aide de matériaux plus anciens. En tenant compte des restes de ses écrits et des renseignements fournis par Aristote et Epicure, on peut reconstruire son système comme il suit :

1) Tout d'abord, *deux principes abstraits, métaphysiques : a)* le principe de la *permanence de l'être* : Rien ne sort du néant, et rien de réel ne saurait être anéanti ; mais tout changement est pur assemblage ou bien séparation de parties ; — *b)* le principe de *raison* : Rien n'arrive par hasard ; mais tout a sa raison, car tout arrive nécessairement.

2) Ensuite, *quelques principes concrets de physique générale* : α) Il n'y a de réel que les atomes et le vide; doux et amer, chaud et froid, etc..., simples impressions (opinions); β) il y a infiniment d'atomes, et ils sont de formes et de grandeurs infiniment variées; γ) toute la *diversité* des choses tient à la diversité des assemblages d'atomes : diversité de formes, de nombre et de grandeurs; δ) (*activité*) les atomes tombent éternellement à travers l'immensité de l'espace. Dans cette chute éternelle, les atomes possèdent des vitesses variées comme leurs grandeurs; de là, choc des atomes plus grands sur les atomes plus petits qu'ils trouvent sur leur chemin. Comme ces chocs, règle générale, ne doivent pas avoir lieu suivant la ligne des centres et que, d'ailleurs, les atomes sont de formes diverses, il doit se produire des mouvements latéraux et des mouvements de rotation (billard); et ces mouvements doivent s'enchevêtrer de plus en plus. De là, une infinie variété d'assemblages et de dislocations, et c'est, en définitive, toute l'activité et tout le changement réels.

3) *Principes de psychologie*. L'âme, comme toutes choses, est formée d'atomes; ils sont subtils, sphériques et lisses, semblables à ceux du feu. Ils sont de tous les plus mobiles; et comme ils pénètrent dans tout le corps, leurs mouvements donnent naissance aux phénomènes de la vie.

L'âme, dans ce système, est une matière spéciale, répandue dans tout l'univers; car partout il y a chaleur et vie. L'intelligence, matière à côté d'autres matières, mouvement qui résulte des propriétés mécaniques de certains atomes, est simplement un cas particulier de cette « mécanique universelle ».

4) Couronnement de toute la doctrine : *morale*. — *a*) Notre âme doit être l'objet de nos sollicitudes; car elle est ce qu'il y a de principal en nous : c'est en elle que siège le bonheur, et le corps n'est qu'un logement à son usage. *b*) Le but de la vie, c'est la recherche du bonheur; et le bonheur consiste, — non dans les plaisirs des sens (ils sont trop fugitifs), — mais dans la tranquillité de l'esprit; or elle est assurée à qui pense et agit selon le bien, la vertu. *c*) Qu'est-ce que le bien, la vertu? Démocrite paraît supposer connue la réponse à cette question fondamentale.

Entre les atomes vitaux (ignés) de Démocrite et les « esprits animaux » de Descartes et de ses contemporains, la distance n'est pas grande. Mais Descartes excepte très formellement l'âme humaine, de l'explication mécaniciste qu'il adopte pour le reste des vivants; par cette exception et par l'opposition, qu'il accentue, de l'esprit et de la matière, il fonde le spiritualisme moderne, quelque peu différent du spiritualisme qu'on peut appeler historique. Par contre, la doctrine cartésienne de l'automatisme des bêtes est le point de départ des modernes théories matérialistes de la vie. Pour les en déduire, on raisonne à peu près ainsi. La vie organique (vie végétative et vie sensible) s'explique, au dire de Descartes, sans attribuer aux plantes ou même aux animaux un esprit, une âme. Or, entre la vie des bêtes et celle de l'homme, la différence n'est pas, à beaucoup près, aussi grande que le prétend le dualisme spiritualiste; les faits montrent, ajoute-t-on en guise de preuve, que toute l'activité de l'homme est sous la dépendance de son cerveau, de ses organes, de la matière. Par conséquent, il ne faut pas admettre que l'homme lui-même possède un principe spirituel de vie, une âme immortelle.

On devine par là où doit tendre tout l'effort du Matérialisme moderne : c'est à rapprocher l'homme de la bête. On tait ou l'on atténue de son mieux les différences, on souligne vigoureusement les ressemblances; et comme elles sont nombreuses, plus nombreuses que ne l'ont cru les spiritualistes cartésiens, le Matérialisme a eu la partie belle contre un spiritualisme exagéré.

B) Le Matérialisme au xixe siècle. — *a*) *Origine*. — En 1848, au cours des ardentes discussions politico-religieuses du parlement de Francfort, on entendit un jour cette déclaration brutale de Karl Vogt : « Je suis toujours pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, mais c'est à la condition que ce qu'on appelle l'Eglise soit anéanti. Pour moi, toute Eglise est un obstacle à la civilisation. » Ce cri de haine et de guerre fut entendu. Pour cette guerre à mort, on estima que le Matérialisme serait d'un secours précieux : on prôna le Matérialisme. Dans ce siècle, le prestige des sciences est immense : on donne au Matérialisme des allures scientifiques.

b) *Développement*. — Karl Vogt, zoologiste de valeur en même temps qu'orateur passionné, a préludé par des *Tableaux de la vie des bêtes*, où il ose prédire la découverte « des sortes de pensée et de nourriture qui se conditionnent »; il croit « que, par une nutrition appropriée, on pourrait produire à volonté des hommes d'Etat, des bureaucrates, des théologiens, des révolutionnaires, des aristocrates, des socialistes, etc... »; et « l'ingéniosité consumée jusqu'ici à faire constitutions, lois et ordonnances » lui paraîtrait mieux employée à découvrir « sauces, bouillies et ragoûts », qui auraient même résultat. K. Vogt a joui d'une réputation d'ironiste. Mais que penser du disciple qui, faisant sérieusement les applications, nous enseigne que l'Anglais doit ses qualités d'homme pratique à l'usage du thé associé à l'alimentation carnée; — et que le café rend l'Allemand profond penseur, fertile en systèmes; qu'il « servirait souvent aussi, en matière politique et sociale, à l'éclosion d'excellentes idées, si son action ne rencontrait dans la bière, la pomme de terre et les légumes, un grave obstacle »? (Reich, *Die Nahrungs- und Genussmittel-Kunde*, p. 306) — Dans *La foi du charbonnier et la science*, (1854), se trouve la célèbre *loi de Vogt*, à savoir que : *Les pensées sont au cerveau comme la bile est au foie et l'urine aux reins*. Signalons encore, du même : *Leçons sur l'homme, sa place dans la création et l'histoire de la terre* (1863) († 1895). — Avec K. Vogt, le premier meneur de la campagne matérialiste fut un autre savant, Jacques Moleschott : *Circulation de la vie, réponse physiologique à la lettre chimique de Liebig* (1852); — *L'unité de la vie*, Discours à l'Ecole supérieure de Turin (1862). Moleschott enseigna longtemps la philosophie à Rome. Il est, dit l'historien du Matérialisme, H. Lange, « riche en formules auxquelles on ne peut attribuer aucun sens ». — Pour la vulgarisation des idées matérialistes, l'influence de Louis Büchner fut prépondérante. Son livre, *Force et matière* (1852), encore traduit en français, en 1906, sur la 17e éd. allemande, fut et demeure le manuel populaire du Matérialisme contemporain. La préface contient une vigoureuse protestation contre l'obscurité des philosophes : « De par sa nature, la philosophie est un domaine intellectuel commun à tous. Les démonstrations philosophiques qui ne peuvent être comprises par tous les hommes instruits, ne valent pas l'encre typographique employée. Ce qui est pensé clairement peut aussi être énoncé clairement et sans ambages. » En énonçant ce principe, Büchner, qui était médecin, devait songer aux pilules *mica panis, aqua fontis cum grano salis*. Si Büchner exige la clarté en philosophie, c'est qu'il a pour celle-ci des ambitions modestes : elle doit être le résultat des sciences physiques; nous devons nous contenter de ce que les sciences nous enseignent. Büchner ne méconnaît pas l'existence d'autres problèmes; au

delà de l'objet de nos sens « peuvent certes exister toutes les choses imaginables; mais l'hypothèse ne les fait entrevoir que capricieusement, idéalement, métaphysiquement ». Dans un autre ouvrage, il va jusqu'à des aveux comme celui de « notre ignorance sur le temps et l'éternité, sur l'espace et l'infini ». Et, sans aller chercher si loin, il nous confie que « notre connaissance ne pénètre pas jusqu'au sein de la nature » et que « l'essence profonde, intime de la matière, sera vraisemblablement toujours pour nous un problème insoluble » (*Nature et esprit*, 1857). Tant pis! Mais les recherches empiriques seules peuvent nous conduire à la vérité; franchir les limites de l'expérience, c'est tomber dans l'erreur. La foi peut bien aller s'égarer dans ces régions, situées au-delà des faits; mais la raison ne peut ni ne doit l'y suivre, elle doit se contenter des enseignements des sciences physiques. Ces précautions prises contre les spéculations, Büchner est à l'aise pour exposer son matérialisme.

1) *Principe fondamental* : « Pas de matière sans force, et pas de force sans matière. » Peu importe notre ignorance du fond des choses, la *matière* est un fait d'expérience, et la *force* — nom commun donné aux activités — en est un autre; enfin, l'une n'est jamais sans l'autre : une *matière* sans force, c'est-à-dire inactive, ne se rencontre nulle part; ce serait une substance sans propriétés; est-ce concevable? — une *force* sans matière, cela ne se rencontre pas davantage; nous ne constatons les forces que par les changements matériels qu'elles déterminent; et puis, conçoit-on une force sans point d'application?

A ce principe, se rattache directement la conclusion capitale: « La création est impossible, et le monde est éternel. En effet, ni la matière n'a pu créer la force, ni la force, la matière; car ce qui ne peut être séparé n'a pas pu exister séparément. Donc le monde n'a pas été créé, il est et il sera éternellement. » Cela étant, Dieu n'existe pas.

2) *Attributs de la matière* : *a*) Elle est *immortelle* et *éternelle*. Car rien ne se perd; or ce qui ne finira pas n'a pas commencé; donc, rien n'a été créé. — *b*) Elle est *infinie* dans l'espace: infinie en petitesse (c'est-à-dire, sans doute, divisible sans fin), au témoignage du microscope et de l'analyse spectrale; — infinie en grandeur, comme le montre le télescope. — Il faut en dire autant de la *force*: « Inhérente en quantité infinie à la masse infinie de la substance matérielle, elle parcourt avec elle et dans l'union la plus intime un cercle sans interruption et sans fin. » Les transformations de la force affectent sa qualité, jamais sa quantité. — *c*) La matière, dans son union avec la force, a une *valeur* infinie; car c'est d'elle que dérivent toutes choses. Il faut donc la réhabiliter; la science moderne nous apprend à l'estimer, et à jouir de ses dons, plutôt que de la tourmenter en nous par l'ascèse. — *d*) La matière est animée d'un mouvement universel, inamissible, spontané, variable dans ses formes, invariable en quantité. — De là découlent certaines conséquences:

α) La *forme* n'est pas, dans les choses, un principe spécial, mais un résultat, « le produit des actions et réactions d'une foule de forces aveugles et inconscientes »; — et un résultat nécessaire, les forces ne pouvant faire autrement, en vertu de leur activité universelle, « que de se manifester comme agissant d'après un ordre et un arrangement en séries qui se suivent, graduelles et parfaites ».

β) Les *lois* de la nature sont immuables, car elles ne font qu'un avec la réalité des choses; par conséquent, le *miracle* est impossible, cela est « de toute certitude scientifique ».

3) *Applications du principe fondamental*: *a*) à l'ensemble de la nature; — *b*) à l'homme.

a) — 1. Le *ciel*, le vrai, le seul, c'est l'espace immense et presque vide, désert monotone où les astres sont clairsemés, où notre système solaire n'est qu'un point. Le tout résulte d'une nébuleuse primitive, par le jeu nécessaire des forces matérielles, partout les mêmes sous des noms divers de : forces moléculaires, physiques ou chimiques, ou bien gravitation. Il n'existe rien d'autre, l'astronomie le sait.

2. La *terre* est arrivée à l'état présent, par une série de changements nécessaires; depuis la phase nébuleuse jusqu'à la prise en masse de l'écorce, jusqu'aux périodes géologiques, jusqu'à toujours, la terre se façonne elle-même, par ses propres forces.

3. La *vie* apparut sur la terre, à une époque indéterminée. D'où vient la vie? C'est une forme d'activité propre à la substance organique; celle-ci étant donnée, la vie s'ensuit nécessairement. Mais d'où vient la substance organique? Ayant parcouru diverses hypothèses pour les rejeter, Büchner conclut: « Nous sommes bien forcés d'admettre que cette substance a dû apparaître quelque part, et d'une certaine façon, pour la première fois, sous forme de *protoplasma*, de matière protoplasmique et vitale. » C'est là un « postulat nécessaire »; le nier, c'est admettre la création, c'est « faire une brèche dans le système général de causalité qui régit l'enchaînement naturel des choses ».

De cette vie rudimentaire, en vertu des forces inhérentes à la matière, une série de transformations lente et progressive — *natura non facit saltus* — a tiré le règne végétal et le règne animal, toutes les formes d'êtres vivants que l'on ait jamais vus. C'est là un point de la doctrine, destiné à s'enrichir de nombreux faits, grâce à Darwin et à ses disciples, et de nombreux néologismes dus à l'imagination fertile de Haeckel.

b) *L'homme*, corps et âme, actes et propriétés, retient longuement l'attention de Büchner: « enfant libre et fier de la Nature », il est son chef-d'œuvre.

1. *Origine*. L'homme est le produit du développement du règne animal, dans lequel sont déjà ébauchées toutes les facultés humaines; entre l'homme et la bête, il n'y a que différences de degré, portant surtout sur le système nerveux. — Sur l'antiquité de l'homme, la Bible s'est grossièrement trompée: pour passer de l'homme primitif, encore semblable aux singes, encore dépourvu du langage, jusqu'à l'état où l'histoire le trouve, parlant et raisonnant, un temps considérable a dû s'écouler, comparable aux périodes géologiques; la découverte — sans doute *prochaine* — de l'homme « *tertiaire* », viendra le démontrer.

2. Le *cerveau* est dans l'homme la partie principale, car il est l'organe de la pensée; le cerveau et ce qu'on appelle esprit ou intelligence, c'est tout un. La *pensée* est « une forme particulière du mouvement général de la nature, propre à la substance des centres nerveux, comme la contraction des muscles est propre à la fibre musculaire »; comme le muscle se contracte, le cerveau pense. Il faut corriger la formule de K. Vogt (voir plus haut); parce que la pensée n'est pas, comme la bile ou l'urine, une substance visible, pondérable.

Notons ce passage de Büchner: « La pensée, l'esprit, l'âme, ne sont rien de matériel; ils ne sont pas même de la matière, mais un ensemble de forces diverses converti en unité, l'effet du concours de plusieurs matières douées de forces ou de propriétés. » La force et la matière sont inséparables, c'est entendu; mais la pensée établit une grande distance

entre les deux, « elles vont jusqu'à se nier l'une l'autre ». « Du moins nous ne saurions comment définir l'intelligence et la force, si ce n'est comme immatérielles, excluant naturellement la matière ou lui étant opposées. » Qu'est-ce à dire ? Büchner serait-il dualiste ? Nullement: il veut simplement accentuer sa critique de la « loi de Vogt » ; — ou, du moins, il se hâte de noyer cet embryon de distinction entre matière et intelligence « sous la rapide succession des phrases » (H. Lange). L'intelligence est un mode spécial d'activité, résultant de l'organisation spéciale du cerveau. Cela est si vrai, que l'homme doit sa supériorité intellectuelle aux dimensions, à la délicatesse de structure, au système de circonvolutions, à la richesse en composés phosphorés, de son cerveau.

3. Le *moi*, la *conscience personnelle*, résulte aussi de l'activité cérébrale, dépend des sensations. C'est une illusion d'y voir une entité immuable, illusion basée sur une certaine continuité des sensations; en réalité, le moi se développe avec le cerveau, il change constamment par le renouvellement de la matière cérébrale, il peut disparaître momentanément sous l'effet paralysant de l'hypnotisme, ou même à jamais par destruction d'une partie du cerveau.

4. La *volonté libre*, encore une illusion ; nous sommes nécessairement soumis aux lois qui régissent toutes choses, tout en nous est déterminé par les influences diverses que nous subissons; incapable de choisir le bien, l'homme qui fait le mal est digne de pitié, non de châtiment.

5. L'*immortalité* de l'âme, bien entendu, n'est qu'une chimère; l'âme n'étant que l'activité du cerveau, « l'enchaînement des forces diverses réunies en unité, l'effet d'une concurrence de beaucoup de substances douées de forces et de qualités », il est évident que, cet assemblage détruit, l'âme n'est plus.

On a souvent fait observer que Büchner manque complètement d'idées personnelles ; son mérite, dit Paul Janet, c'est d'avoir « rassemblé ce qui était épars, lié ce qui était incohérent, dit tout haut ce que beaucoup pensent tout bas, et cela dans un livre court, rapide, clair, bien composé ». (*Le matérialisme en Allemagne*, 1864) Ce jugement est trop flatteur; on y tient compte à Büchner du service rendu « en nous donnant un adversaire à combattre au lieu de ces fantômes insaisissables qui, flottant sans cesse entre le matérialisme et le spiritualisme, ne permettent de les atteindre en aucun endroit ». (P. Janet, *Ibid.*) Il est évident que longueurs et redites abondent dans le livre de Büchner, et que tout n'y est pas clair; il serait aisé de montrer que les incohérences n'y sont pas rares. Le mot « Matérialisme » lui-même, le plus positif des termes philosophiques, est pris par B. en des sens très divers : c'est tantôt ce que tout le monde entend par ce vocable, tantôt un synonyme de « Réalisme » ou d' « Empirisme » ; parfois même il désigne le « Scepticisme » ; de même le mot « Idéalisme » prend chez B. nombre de significations, parmi lesquelles celle d'Orthodoxie. Büchner étant arbitraire et indécis dans l'emploi des concepts, remarque Lange, « il ne peut naturel-« lement être regardé comme le représentant d'un « principe nettement exprimé, déterminé et positif. « Il n'est tranchant, impitoyable et logique que dans « la négation ». (Lange, l. c.) En définitive, ce n'est pas encore Louis Büchner qui réussit à faire du Matérialisme un système coordonné d'une manière satisfaisante. « Ce que, dans ces derniers « temps, Feuerbach, Vogt, Moleschott et autres ont « fait dans ce but, écrit un compère, ne consiste « qu'en affirmations, en suggestions partielles qui « sont loin de satisfaire celui qui cherche à appro-« fondir la question. » (H. Czolbe, *Nouvel exposé du sensualisme*, 1855)

— H. Czolbe mériterait plus qu'une brève mention, dans une histoire systématique du Matérialisme. Mais comme il est fort peu connu parmi nous, et que d'ailleurs il se qualifie de « sensualiste », on se contentera ici de donner sur son compte de brèves notes :

1. Son *but* : la réforme de la morale, laquelle a le tort, juge-t-il, de reposer sur des bases métaphysiques. Le premier principe moral doit être : Contente-toi du monde donné. « Les besoins dits moraux, nés « du mécontentement que nous inspire la vie terres-« tre, pourraient, avec une justesse égale, être appe-« lés immoraux... Oui certes, le mécontentement que « nous inspire le monde des phénomènes... est une « faiblesse morale. »

2. Le *moyen* : montrer que le monde donné, exclusion faite de tout « suprasensible », de toute force et de tout être transcendant, se suffit ; pour cela, ramener tout à la matière et à ses mouvements. Czolbe l'avoue, l'élimination du « suprasensible » peut être traitée de préjugé, d'opinion préconçue. De proche en proche, il est conduit à mettre en son système tout autre chose que les simples mouvements de la matière, auxquels il pensait tout d'abord s'en tenir : ainsi, il admettra une espèce d' « âme du monde », composée de sensations invariablement liées aux vibrations des atomes ; ces sensations, en se condensant et en se groupant dans l'organisme humain, y produiraient les effets d'ensemble qu'on appelle la vie de l'âme ; ainsi encore, Czolbe en vient à admettre des formes organiques fondamentales, groupes d'atomes liés de toute éternité, dont l'agencement en mécanismes plus complexes forme et explique les organismes.

3. Au reste, Czolbe n'a guère d'illusions : « Je puis « bien me figurer, dit-il, comment on me jugera, car « il me semble à moi-même que les conséquences, « auxquelles le principe m'a conduit nécessairement, « m'ont fait entrer dans un monde d'idées féeriques. » (*Formation de la conscience.*) — Jamais il n'a cru que le Matérialisme fût imposé par les faits : « J'ai, « dit-il au contraire, toujours été persuadé que les « faits de l'expérience externe et interne se prêtent « à bien des interprétations diverses, et peuvent « aussi, avec un droit inconstestable et sans aucune « infraction à la logique, s'expliquer théologiquement « ou spirituellement par l'hypothèse d'un deuxième « monde. » (*Limites et origines de la connaissance humaine*, 1865.) Et ailleurs : « J'atteste que ce qui « me force à nier l'immatérialité de l'âme, ce n'est « ni la physiologie ni le principe rationnel de l'exclu-« sion du surnaturel, mais avant tout, le sentiment « du devoir envers l'ordre naturel de l'univers ; cet « ordre me suffit. » (*Lim. et or.*)

Au fond, Czolbe fut un idéaliste, rêvant d'une morale esthétique d'où la lutte serait bannie, et qui reposerait sur la bienveillance mutuelle des hommes. On sait si nous avons vu naître et mourir des morales sans métaphysique : leurs inventeurs paraissent à peu près découragés, et bornent maintenant leurs ambitions à faire une science des mœurs.

— David-Frédéric Strauss, connu parmi nous comme auteur d'une *Vie de Jésus* qui inspira celle de Renan, fut aussi un matérialiste, converti de l'hégélianisme. Son dernier ouvrage (*L'ancienne et la nouvelle foi*, 1872) exprime « le dernier mot que l'auteur eût à dire au monde ». Après deux chapitres préliminaires, où nous apprenons : — 1) que nous ne sommes plus chrétiens, mais — 2) que nous avons encore de la religion, si l'on veut dire par là que nous sentons notre dépendance vis-à-vis des forces

de la nature, — Strauss expose sa façon de comprendre l'Univers. — *a*) Celui-ci, dans son ensemble infini, est essentiellement uniforme ; il y a bien, çà et là, formations et distributions de systèmes, mais ces changements se compensent. — *b*) La vie est éternelle ; si, quelque part, elle décline ou s'éteint, elle commence ou elle s'épanouit ailleurs. — *c*) Après une rapide description des époques géologiques, Strauss insiste sur la naissance et le développement des êtres organisés terrestres, et de l'homme ; cette partie de son système est conçue, faut-il le dire, conformément aux idées de Darwin. Contre le darwinisme, on a toujours formulé de graves objections ; si graves, qu'on tombe aujourd'hui assez généralement d'accord de son insuffisance : à l'égard de ces difficultés, Strauss emploie un procédé de discussion bien commode, la simple omission...

II. **Forme actuelle du Matérialisme.** — En ce temps-là, Ernest Haeckel travaillait déjà vaillamment à résoudre toutes les difficultés que rencontre une explication matérialiste de l'Univers. Entre 1863, époque de son adhésion publique au darwinisme et à l'évolutionnisme, et 1899, date de son dernier livre, *Les Enigmes de l'Univers*, Haeckel a déployé une activité littéraire intense. — *Les Enigmes de l'Univers* représentent, au dire de l'auteur, le dernier effort d'un ouvrier qui, ressentant déjà bien des symptômes de la vieillesse, veut, au dernier jour du XIXe siècle, apposer à son travail le trait final... Un vieux projet, celui d'édifier tout un *système de philosophie moniste* sur la base de la doctrine évolutionniste, ne sera jamais mis à exécution : les forces de l'ouvrier ne suffisent plus à la tâche... (*Enigmes*, préface).

Les doctrines matérialistes de Haeckel jouissent d'une vogue considérable en Allemagne ; au cours de ces dernières années, elles furent l'objet d'un grand effort d'exportation, notamment en Angleterre et chez nous. Elles se présentent avec un appareil scientifique « impressionnant ». Tout cela nous décide à les exposer ici avec quelques détails ; nous les emprunterons presque uniquement au livre de Haeckel déjà cité : c'est un tableau d'ensemble, plus facile à retrouver que la plupart des autres écrits philosophiques du même auteur.

Principaux ouvrages matérialistes de Haeckel : *Morphologie générale des organismes* (1866). « Ouvrage prolixe, écrit dans un style lourd et qui n'a trouvé que très peu de lecteurs » (Haeckel).

Histoire de la création naturelle (1868), reprend, sous une forme plus aisée, une partie des idées contenues dans l'ouvrage précédent !

Anthropogénie (1874), tentative pour « rendre accessibles et compréhensibles à un plus grand nombre de personnes instruites les faits essentiels de l'histoire de l'évolution humaine » (Haeckel).

Phylogénie systématique (1891-1897), (Phylogénie = formation de la race), — traite de l'ensemble de la généalogie du monde animal.

Le Monisme, lien entre la religion et la science, profession de foi d'un naturaliste (1892).

Les Enigmes de l'Univers (1899), « complément, confirmation, développement des convictions exposées précédemment, indiquées et défendues... depuis nombre d'années » (Haeckel, Préface des *Enigmes*).

Haeckel a publié nombre d'écrits de science pure, et il y aurait puérilité à méconnaître ses compétences zoologiques ; ses livres philosophiques eux-mêmes témoignent d'une vaste culture scientifique, en quoi il est bien supérieur à Büchner. Mais Haeckel, philosophe, se permet des libertés étranges à l'égard de la science, nous le verrons ; et cependant que ne fait-il pas, pour faire naître et pour enraciner dans l'esprit du lecteur cette persuasion : que « la philosophie moniste » aurait vraiment pour base « l'étude empirique de la nature » !

Exposé de la philosophie moniste de Haeckel. — Elle nous fut présentée, en 1892, comme la religion de l'avenir ; en 1899, comme la solution des énigmes de l'Univers : « L'homme moderne sans culture, tout comme l'homme primitif et grossier, se heurte à chaque pas à un nombre incalculable d'énigmes de l'univers. A mesure que la culture augmente et que la science progresse, ce nombre se réduit. » (*Enigmes*, p. 17) Ainsi, tandis que E. du Bois-Reymond, en 1880, distinguait encore sept énigmes à résoudre, « la philosophie moniste (en 1899) ne reconnaît, finalement, qu'une seule énigme, comprenant tout : le problème de substance. » (*l. c.*) Il y a plus : « Cette loi cosmologique fondamentale... est devenue le guide le plus sûr pour conduire notre philosophie moniste à travers le labyrinthe compliqué de l'énigme de l'univers, vers la solution de cette énigme. » (p. 5) Voici donc, selon Haeckel, l'état de la cause : trois énigmes (— nature de la matière et de la force, — origine du mouvement, — apparition de la simple sensation et de la conscience —) « sont supprimées par notre conception de *la substance* » ; trois autres problèmes (— première apparition de la vie, — finalité, — la raison et la pensée avec l'origine du langage, qui s'y rattache étroitement —) « sont définitivement résolus par notre moderne théorie de l'Evolution » ; enfin la septième énigme, le libre arbitre, « *dogme* pur, ne repose que sur une illusion et, en vérité, n'existe pas du tout. » (p. 18)

Nous exposerons :

I) La loi de substance :

1° La base scientifique ;

2° Les compléments arbitraires ;

II) Les applications principales :

1° Le Cosmos ;

2° Dieu, religion, morale ;

3° L'homme.

I) Loi de substance. — A la base de tout le système de Haeckel, se trouve une loi cosmologique dont la valeur universelle inspire à son inventeur une sorte d'émotion religieuse (p. 391). Il nous confie que « tous les progrès particuliers de la physique et de la chimie, quant à leur importance théorique, sont infiniment dépassés par la découverte de la grande loi où ils viennent converger comme en un foyer, la *loi de substance.* » (p. 5) « Le fait de l'avoir découverte et définitivement établie est le plus grand événement intellectuel du XIXe siècle, en ce sens que toutes les autres lois naturelles connues s'y subordonnent. » (p. 245)

Qu'est-ce donc que cette loi, « la suprême, la plus générale des lois de la nature, la véritable et unique *loi fondamentale cosmologique* » (p. 245), et, en même temps, la dernière énigme, la seule qui reste à deviner ? — C'est, ni plus ni moins, une sorte d'amalgame, la fusion en un seul de deux principes célèbres, celui de la conservation de la matière, et celui de la conservation de l'énergie.

1° *Bases scientifiques.* — *a*) Conservation de la *matière*. Lavoisier s'est immortalisé, vers la fin du XVIIIe s., en établissant par les faits que, dans les réactions chimiques, rien ne se crée, rien ne se perd ; c'est-à-dire que la masse des corps n'est pas altérée dans leurs transformations les plus profondes et les plus diverses. Toute la chimie moderne s'est appuyée avec confiance et semble devoir s'appuyer longtemps encore sur la *loi de Lavoisier*, bien qu'elle ne passe plus pour aussi certaine, depuis un petit nombre d'années. — *b*) Conservation de l'*énergie*.

1. Au milieu du XIXᵉ s., R. Mayer, Joule et Hirn, par des procédés fort divers, ont établi d'une manière suffisamment concordante l'existence de ce qu'on a nommé « l'équivalent mécanique de la chaleur », savoir : qu'il y a un rapport constant entre les quantités de chaleur et les quantités de travail mécanique, lorsque la chaleur est employée à produire un travail (*transformée* en travail, comme on dit), ou inversement. — 2. Par induction, et en se servant du mot « énergie » comme terme universel pour désigner « toute capacité d'agir qui appartient à un corps ou à un système de corps », on a formulé la *loi générale d'équivalence :* « Quand une énergie se « transforme » dans une autre, une quantité déterminée de l'énergie qui disparaît correspond toujours à une quantité déterminée de l'énergie qui apparaît » ; en d'autres termes, il y a un rapport constant, une « équivalence quantitative », entre les énergies diverses (mouvement, chaleur, électricité), qui se « transforment » les unes dans les autres. — 3. Enfin, soit directement par induction, soit indirectement par vérification des conséquences, on se croit autorisé à poser ce principe tout à fait général, que : « Le total des diverses énergies est *une somme constante*, pour l'univers tout entier, comme pour un système fermé quelconque. » (On appelle *système fermé* un corps, ou groupe de corps, sans communication aucune avec le dehors, n'en recevant rien, n'y envoyant rien, bref, sans profits ni pertes d'aucune sorte par influence extérieure.) La formule (3) constitue le fameux *principe de la conservation de l'énergie ;* il forme, avec le principe ou la loi d'*entropie*, la base d'une science relativement jeune, la Thermodynamique.

— Haeckel, tout en rejetant la loi d'entropie (p. 283-284), fait sienne la loi de la conservation de l'énergie, et l'unit à la loi de Lavoisier; venu trop tard pour découvrir ces lois, Haeckel peut, du moins, revendiquer comme sienne l'idée d'en faire un seul principe : conservation de l'énergie, conservation de la matière, deux principes qu'il proclame « inséparables dans leur essence » (p. 245), aussi intimement liés « dans un tout indissoluble », que « les deux objets, la matière et la force ou énergie » ; à les bien prendre, ils « ne sont que deux aspects d'un seul et même objet, le cosmos » (p. 247). A eux deux, ils constituent l'axiome de la constance de l'univers, la *loi de substance.* — L'affirmation intrépide de cette solidarité des deux principes, leur fusion en un seul axiome, constitue la contribution personnelle de Haeckel à ce qu'il appelle « le plus grand événement intellectuel du XIXᵉ siècle ».

2° *Développements arbitraires*, propres à Haeckel.

1) Qu'est-ce que cette *substance*, cette chose constante? — Pour nous l'expliquer, Haeckel commence par résumer les idées de Spinoza. La substance, c'est la même chose que *Dieu*, ou que tout le *monde*, car c'est tout un; c'est le Dieu-Tout. Cette universelle substance, ce « divin être cosmique », nous montre deux aspects de son *essence*, deux attributs fondamentaux : la *matière* (la substance-matière est infinie et *étendue*), et l'*esprit* (la substance-énergie comprenant tout et *pensante*). Tous les objets de l'univers, toutes les formes individuelles d'existence ne sont que des formes spéciales et passagères de la substance, des *accidents* ou des *modes*. Ces *modes* sont des objets corporels, des corps matériels, lorsque nous les considérons sous l'attribut de l'*étendue* (comme remplissant l'espace); ce sont des forces ou des idées, lorsque nous les considérons sous l'attribut de la pensée (de l'énergie). — Ce résumé présenté, Haeckel déclare qu'il fait siennes les idées de SPINOZA : « C'est, dit-il, à cette conception fondamentale de Spinoza que notre monisme revient; pour nous aussi, la *matière* (ce qui remplit l'espace) et l'*énergie* (la force motrice) ne sont que des attributs inséparables d'une seule et même substance ». (p. 249)

2) Depuis le temps de Spinoza, on a expliqué, développé la théorie de la substance, de façons diverses; ainsi les physiciens, très généralement fidèles aux idées de NEWTON, supposent que tout est fait d'atomes « vibrant à travers l'espace vide, et agissant à distance » (p. 250). — A cette « notion de la substance kinétique », Haeckel préfère « la notion de substance pyknotique (principe originel de condensation ou pyknose) ». (p. 251) Il s'agit ici d'une hypothèse aventureuse qui pose, au lieu d'atomes innombrables, une substance unique, tout d'abord homogène; au lieu de *vibrations*, un effort de *contraction*, qui aboutit à la formation de centres de condensation infiniment petits; ceux-ci « possèdent sensation et mouvement volontaire, c'est-à-dire qu'en un certain sens ils ont une *âme* ». (p. 252) Ces « atomes animés » errent non dans le vide, mais dans la partie non condensée de la substance primitive. Ils se groupent en masses de grande étendue, plus denses que la moyenne, — ce sont les *masses* pondérables des corps ; le reste, d'une densité amoindrie (*négative* par rapport à la moyenne), constitue l'éther (matière impondérable). Il y a lutte sans trêve entre les deux portions — condensée et distendue — de la substance : la condensation tend à croître, parce que la masse *positive* éprouve du plaisir ; mais l'éther (négatif), par contre, s'oppose à toute élévation de sa tension, à cause du sentiment de déplaisir qui s'attache à cette tension. Et cette lutte est le ressort de tous les événements de la nature.

Haeckel, sans toutefois se porter garant de la valeur de cette hypothèse, en adopte les principes essentiels, parce qu'ils sont « indispensables à toute conception de la substance vraiment *moniste* » :

I. Les deux éléments principaux de la substance, la masse et l'éther, ne sont pas morts, et mus seulement par des forces extérieures, mais ils possèdent la sensation et la volonté ; ils éprouvent du plaisir dans la condensation, du déplaisir dans la tension; ils tendent vers la première et luttent contre la seconde.

II. Il n'y a pas d'espace vide.

III. Il n'y a pas d'action à distance à travers l'espace vide... (mais tout au plus) « transmission par l'éther » (p. 254).

3) *L'éther.* — Qu'on ne s'étonne pas de le trouver en tout ceci : pour Haeckel, son existence en tant que matière réelle est le plus positif de tous les faits; Haeckel en est aussi sûr « que de sa propre existence, lorsqu'il réfléchit et qu'il écrit sur ces questions ». (p. 260)

Qu'est-ce que l'éther? — Comme on n'en sait rien, chacun est libre, observe Haeckel, d'adopter l'opinion qu'il veut; et voici la sienne. L'éther, qui remplit les intervalles, grands et petits (interastraux et interatomiques) de la matière pondérable, n'est pas, comme celle-ci, composé d'atomes (pyknatomes), mais doué d'une structure particulière, la structure... *éthérique ;* ni gazeux ni solide ni liquide, son état physique est spécial, l'état *éthérique*, comparable peut-être à « une gelée infiniment ténue, élastique et légère » ; — impondérable, il ne l'est sans doute que relativement ; — par condensation, il peut probablement passer à l'état gazeux, et de là aux autres états physiques de la matière pondérable. En attendant, il est infini comme l'espace, et de plus, éternellement en mouvement. Or ce *motus proprius* de l'éther, en réciprocité d'action avec la gravitation

(la partie bonne de la théorie de Newton ou théorie kinétique), est la cause dernière de tous les phénomènes. (p. 260-262)

Après avoir rappelé que force de tension (énergie potentielle) et force vive (én. actuelle) se transforment sans cesse l'une dans l'autre sans changement dans la valeur totale de la somme, et affirmé que cela explique toutes les fonctions vitales, même les phénomènes de vie intellectuelle, Haeckel met à ce chapitre — (XIIe) essentiel, central — une conclusion digne de tout le reste : « Notre ferme conviction moniste, que la loi fondamentale cosmologique vaut universellement dans la *nature entière*, est de la plus haute importance. Car non seulement elle démontre *positivement* l'unité foncière du Cosmos et l'enchaînement causal de tous les phénomènes que nous pouvons connaître, mais elle réalise, en outre, *négativement*, le suprême progrès intellectuel, la chute définitive des trois dogmes centraux de la métaphysique : Dieu, la liberté et l'immortalité ». (p. 265) — Ce chapitre constituant le *suprême progrès intellectuel*, nous avons cru devoir l'analyser en détail. Il suffit désormais d'indiquer les grandes lignes de l'édifice bâti par Haeckel, sur le fondement de *la loi de substance*.

II) Applications de la loi universelle de substance. — 1° *Cosmos.* — Comme *orientation générale*, négation de la création, qui est une hypothèse invérifiable; elle fait place à la loi d'évolution « enfant du XIXe s., au nombre de ses créations les plus importantes et les plus brillantes ». L'évolution étudie en quatre parties l'apparition naturelle : 1° du Cosmos, 2° de la terre, 3° des organismes vivants, 4° de l'homme. A ce sujet, Haeckel rappelle qu'il fut le premier à mener, en 1874, « à bonne fin la tentative de suivre la descendance de l'homme à travers la série entière de ses aïeux (depuis les singes) jusqu'aux plus anciennes formes archigones de *Monères* ». Les monères elles-mêmes, il en a (*Hist. de la Création matérielle*, c. XV) expliqué l'origine par procréation, *abiogénèse* ou *archigénèse*, termes qui, d'après leur créateur, signifient « la première apparition du plasma vivant, succédant aux combinaisons organiques du carbone dont il est issu ». C'est la théorie *carbogène* de la vie : « Les phénomènes caractéristiques de la vie sont simplement les modes d'activité des corps albuminoïdes et autres combinaisons plus complexes du carbone. » — Et par là, comme par un « pont jeté grâce à la théorie moderne de l'Evolution », le domaine de la vie psychique est relié au domaine physique, et « nous en sommes venus à la conviction nette que tout phénomène est soumis à la loi universelle de substance » et le Cosmos retrouve sa belle unité, compromise par tout dualisme.

La procréation, abiogénèse ou archigénèse — l'événement qu'on a coutume de nommer *génération spontanée*, car c'est d'elle qu'il s'agit, *mutato nomine*, — n'a jamais été constatée, les faits dûment interrogés se prononcent contre elle, n'importe ! Elle s'impose à la conviction moniste, sous peine d'admettre la création, le miracle de la création : entre les deux il faut choisir. Et comme le miracle est contradictoire, il faut nier la création de la vie, nier aussi la création du Cosmos, de ses éléments primordiaux ; ils sont éternels, comme le mouvement de l'éther.

2° *Dieu.* — Le choix s'impose aussi entre le *théisme*, « qui distingue Dieu d'avec le monde comme son créateur, son conservateur et son régisseur », — et le *panthéisme*, qui fait de Dieu la substance même du monde. Haeckel ne saurait avoir que du mépris, soit pour le « Monothéisme anthropistique », d'après lequel, assure-t-il, Dieu ne serait, au fond, qu'une sorte de *vertébré gazeux !* (cf. *Morph. gén.*, *Mon.*, *En.*, p. 330); soit pour le « Triplothéisme chrétien » (Trinité), lequel par l'affirmation trois font un, fit jadis hésiter la jeune logique de Haeckel enfant... Mais depuis, quelle triomphante revanche il a su prendre, par des interprétations des dogmes chrétiens comme celles-ci : le Fils du Père est en même temps Fils de la 3e Personne, le Saint-Esprit, et est conçu par l'immaculée conception de la Vierge Marie (p. 319) — la Vierge Marie joue un grand rôle à titre de quatrième divinité, son influence devient prépondérante, si bien « que les trois personnages masculins sont complètement effacés ». (p. 326)... Ces exemples suffisent pour montrer dans quel esprit et avec quel esprit est critiquée la religion chrétienne.

A sa place, Haeckel propose : — *a*) le culte du vrai, du beau et du bien, comme religion de l'avenir, en harmonie avec la science (ch. XVIII); — *b*) et l'équilibre de l'égoïsme et de l'altruisme, comme principe d'une morale vraiment scientifique et moniste (ch. XIX).

3° *L'homme*, dernier terme de l'évolution du Cosmos, a longuement retenu l'attention de Haeckel : la première moitié des « *Enigmes* » (ch. II-XI) lui est consacrée, et elle contient de nombreux renvois aux autres ouvrages.

a) *Le corps.* — Par l'anatomie et la physiologie, par l'embryogénie et la phylogénie, les chap. II-V « tendent à montrer » que l'homme, fils du *Pithecanthropus alalus* (muet), *mammifère* le plus perfectionné, provient de la même souche que les autres et ceux-ci, à leur tour, de la même branche plus ancienne de l'arbre généalogique que les autres vertébrés. L'auteur de nos grandes « chartes d'origine » est « convaincu que la hiérarchie par lui tracée des ancêtres de l'homme répond en gros à la vérité ». (p. 95)

b) *L'âme.* — La psychologie est une partie de la physiologie; car, dit Haeckel, « selon moi, ce qu'on appelle *âme* est, à la vérité, un phénomène de la nature ». (p. 104) Ou plutôt, il considère « *l'âme comme un concept collectif désignant l'ensemble des fonctions psychiques du plasma.* L'âme est une abstraction physiologique... Nous nommons « âme »... le travail du *psychoplasma* », lequel est, « chez l'homme et les animaux supérieurs, un élément différencié du système nerveux, le *neuroplasma* des cellules ganglionnaires et de leurs prolongements centrifuges, les fibres nerveuses ». (p. 128)

Foin de la psychologie dualiste, une « plate conception » spiritualiste, qui repose sur l'hypothèse d'un *monde spirituel*, duquel « nous ne pouvons rien savoir... », et dont les phénomènes « devraient n'être *pas* soumis à la *loi de substance* » ! (p. 104, 105)

La psychologie moniste, elle, réduit toute l'activité psychique supérieure, y compris « les phénomènes merveilleux de la raison et de la conscience », aux « processus de la vie psychique inférieure » (p. 106) ; et les progrès de la psychologie, dus à la théorie évolutionniste, ont abouti à ceci : que nous reconnaissons *l'unité psychologique du monde organique.* » A la psychologie scientifique de l'avenir, Haeckel ne laisse à faire que « l'étude de la longue suite de stades inférieurs qu'a dû parcourir l'esprit humain en se développant. » (p. 127)

Cette tâche, belle mais difficile, de la psychologie moniste, en avait séduit plusieurs dans leur jeunesse, qui l'ont plus tard abandonnée : Virchow, du Bois-Reymond, Wundt lui-même, bien qu'il « possède sur la plupart des autres philosophes l'avantage de connaître à fond la zoologie, l'anatomie et la

physiologie », ont renié leur monisme d'antan, comme « péché de jeunesse ». — Ils pourront bien prétendre que, leur esprit ayant mûri avec l'âge, ils se sont convaincus de leurs erreurs; Haeckel, lui, affirme que l'expérience a troublé leur vue, et qu'« avec la vieillesse survient une dégénérescence graduelle du cerveau, comme des autres organes » (p. 117). C'est tout simple! Mais à quoi pense donc Haeckel quand il affirme, un peu plus loin, que les aptitudes philosophiques sont le privilège de l'âge mûr, et survivent au déclin des autres?

Revenons à sa psychologie évolutionniste : en passant par les « degrés hiérarchiques de l'âme », par « l'embryologie et la phylogénie de l'âme », on finit par aboutir au « Mystère central psychologique », à la « résistante citadelle de toutes les erreurs dualistes et mystiques, à la question de la conscience » (p. 197).

c) *La conscience.* — L'interprétation scientifique de la conscience est extrêmement difficile, concède Haeckel, parce qu'ici le *sujet* et l'*objet* se confondent; toutefois, « nous verrons que la conscience est un *phénomène naturel* », et qu'elle « est soumise, comme tous les autres phénomènes naturels, à la *loi de substance* ».

1. **Notions préliminaires.** — La conscience est une *intuition interne*, comparable à une réflexion ; — elle a un double domaine, l'Univers et le Moi, celui-là de beaucoup le plus étendu; — la conscience n'est pas, tant s'en faut! coextensive à l'activité psychique; et, au surplus, entre l'inconscient et la conscience, il n'y a pas de frontière nette.

2. Théories de la conscience. — Elles se laissent ramener à deux conceptions opposées: la *transcendante* (dualiste) et la *physiologique* (moniste) ; Haeckel, « éclairé par la théorie de l'évolution, a toujours soutenu la seconde ». Mais parce que l'autre s'obstine à vivre malgré sa vieillesse, demeure « de beaucoup la plus répandue, (et) s'est acquis de nouveau un grand renom, grâce à du Bois-Reymond et à son célèbre discours de l'*Ignorabimus* », Haeckel revient sur ce qu'il appelle « le cœur » de cette « question capitale ». Et d'abord : 1) le « joli sermon » qu'est le discours de l'*Ignorabimus* ne méritait pas son succès: la majorité, et surtout le « beau sexe » y ont applaudi; mais Haeckel a eu « le courage moral... de tenir tête aux arrêts sans appel du dogmatique et tout-puissant secrétaire et dictateur de l'Académie des sciences de Berlin »; au surplus, le « physiologiste de Berlin n'a jamais rien fait pour étendre les conquêtes du darwinisme » ; et « les remarques par lesquelles il conteste la valeur de la loi fondamentale biogénétique, le fait qu'il rejette la phylogénie, etc., montrent qu'il n'est ni assez familier avec les faits, ni capable d'apprécier philosophiquement leur importance théorique ». (p. 210)

2) Au reste, voici la théorie physiologique de la conscience: « La nature de la conscience » est un « *problème physiologique*, ramenable aux phénomènes qui ressortissent à la physique et à la chimie »; c'est un « *problème neurologique*, parce que la conscience ne se trouve que chez les animaux supérieurs qui possèdent un *système nerveux centralisé* et des organes des sens » assez parfaits. (p. 210, 11) Haeckel tient pour accordé, parce que bien évident, que les animaux supérieurs — « les singes et les chiens surtout — se rapprochent énormément de l'homme dans toute leur activité psychique... La fonction supérieure d'activité cérébrale, la formation de jugements, leur enchaînement en raisonnements, la pensée et la conscience au sens propre, sont développés chez les animaux tout comme chez l'homme — la différence n'est que dans le degré, non dans la nature ». (p. 201) « Les différences graduelles de conscience entre ces Placentaliens « raisonnables » (les chiens, les singes, les éléphants) et les plus inférieures des races humaines (Weddas, nègres de l'Australie) sont moindres que les différences correspondantes entre celles-ci et ce qui existe chez les hommes raisonnables les plus supérieurs (Spinoza, Gœthe, Lamarck, Darwin, etc.). La conscience n'est ainsi qu'une *partie de l'activité psychique supérieure*, et comme telle elle dépend de la structure normale de l'organe de l'âme auquel elle est liée, du *cerveau* ». (p. 211) La physiologie sait depuis 20 ans (Haeckel écrit en 1899) que l'écorce grise des hémisphères cérébraux est le *siège* (ou mieux l'*organe*) de la conscience »; grâce aux progrès de l'*anatomie microscopique du cerveau* dans ces dernières années, « la preuve morphologique de ces faits physiologiques a pu être établie ». Le plus important de ces faits est la découverte (par Flechsig) des *organes de la pensée*. Ce sont les « centres d'association » de Flechsig, que Haeckel appelle les « quatre grands *foyers de la pensée* », « *organes réels de la vie de l'esprit* », « les véritables *organes de la pensée*, les seuls organes de notre conscience ». (p. 211-12)

Après les localisations cérébrales de Flechsig, la pathologie et l'ontogénie de la *conscience* sont invoquées pour nous convaincre clairement de ce fait qu'elle n'est pas une « essence immatérielle », mais une « fonction physiologique du cerveau ». (p. 213,14) La phylogénie de la conscience, enfin, n'est pas moins « certaine, en principe »; mais les faits manquant ici, on ne peut « édifier sur elle des hypothèses précises ». (p. 215)

Nous avons jugé utile de rapporter ici, plus abondamment que de coutume, les paroles mêmes de Haeckel. Il en ressort à l'évidence que, pour lui, constater *une dépendance quelconque* de la conscience à l'égard du cerveau et de ce qui peut le modifier, c'est réduire la conscience aux phénomènes physiques et chimiques. Qu'entre ces deux choses: *dépendance* et *identité*, il puisse exister une différence, Haeckel semble l'ignorer bien sincèrement. Car aussitôt il passe à la réfutation de la thèse dualiste de l'immortalité personnelle de l'âme humaine.

d) Immortalité de l'âme (*athanatisme*) : « suprême domaine de la superstition, citadelle des idées dualistes et mystiques » ce dogme « est inadmissible en face des données empiriques de la biologie moderne » (p. 219). Tout d'abord, ce dogme n'a pris toute son « importance que par suite de son rapport étroit avec le *Christianisme* ». Or, le dogme chrétien: « Je crois à la résurrection de la chair, je crois à la vie éternelle », est d'un bout à l'autre *matérialiste* et anthropistique. — Ce n'est pas tout. Que la « résurrection de la chair » soit impossible, c'est ce que savent tous ceux qui ont la moindre connaissance de l'anatomie et de la physiologie. » Et « la résurrection du Christ est un pur mythe ». (p. 227) — Enfin l'athanatisme métaphysique (Platon), et la métempsychose qui lui est annexée, sont à leur tour exécutés au nom de « l'anatomie et de la physiologie », et grâce « aux progrès de l'histologie et de l'ontogénie ». (p. 229)

Nous terminerons cet exposé par une remarque: nos lecteurs, ceux du moins qui n'ont jamais lu Haeckel, pourront être tentés de croire qu'on a voulu faire ici une caricature de ses idées ; qu'on a recherché dans ses livres les mots barbares, ainsi que les affirmations outrancières, afin de les souligner; et qu'enfin on a supprimé les preuves robustes dont, sans doute, un homme aussi célèbre doit accompagner ses thèses principales... Il n'en est rien, et les lecteurs de Haeckel le savent bien : formules

agressives et termes blessants, ou baroques tour à tour, foisonnent presque à chacune de ses pages, — et notre résumé en contient relativement peu. Quant au sérieux de la discussion, aux preuves des assertions les plus capitales et les plus audacieuses, qu'il s'agisse de construire ou de démolir, Haeckel n'en a cure : ne lui suffit-il pas, en preuve de ses dires, d'en appeler à ses « convictions monistes » ? Tout au plus pourrait-on voir des essais de démonstrations dans des comparaisons et des rapprochements, parfois fort inattendus, arbitraires toujours, et enfin susceptibles de plus d'une interprétation. Tout cela ne manque pas d'intérêt, pour les esprits curieux de vastes systèmes...; mais entre cela et des preuves, il y a un abîme.

D'autres en ont jugé comme nous, qui pourtant étaient sympathiques à l'œuvre de Haeckel : tels, le Dr J. Maxwell (Bordeaux) et Sir Oliver Lodge, Recteur de l'Université de Birmingham et physicien illustre. « J'admire sincèrement, dit J. Maxwell, l'œuvre scientifique du savant biologiste d'Iéna, mais je n'ai pas la même admiration pour ses conceptions philosophiques. J'avais été frappé, en lisant ses *Enigmes de l'univers*, de la témérité de quelques-unes de ses affirmations, et de l'inexactitude de certaines d'entre elles. J'avais songé à les mettre en évidence et à essayer de montrer l'erreur fondamentale des philosophes qui, comme lui, jugent nos connaissances assez complètes pour en inférer une explication systématique de l'univers, fondée sur des actions et des réactions mécaniques... » (J. Maxwell, trad. du livre de O. Lodge, *La vie et la matière*, Préface, p. 1. Alcan, 1907)

Ce n'est pas que le Dr Maxwell obéisse à des préjugés, soit contre l'évolutionnisme, soit en faveur de la religion chrétienne; qu'on en juge par ce qu'il ajoute, quelques lignes plus bas : « Les découvertes des dernières années du xixe siècle ont eu des conséquences désastreuses pour certains concepts religieux trop étroitement attachés à la lettre de leurs révélations. Le triomphe des idées de Lamarck et de Darwin a eu notamment un tel effet. L'idée d'une évolution progressive des espèces est inconciliable avec celle de la création, telle que l'expose par exemple la Genèse. » (p. 2, 3)

Ce serait nous écarter de notre sujet, que de discuter ici de pareilles affirmations.

Sir Oliver Lodge n'est pas plus hostile au monisme, que son traducteur français à l'évolutionnisme : « La vérité, dit-il, est que toute philosophie tend à devenir moniste; il faut qu'elle vise à l'unification, quelque difficile qu'elle soit. Un philosophe, qui en abandonnerait la poursuite,... paraîtrait abandonner sa profession de philosophe... » (*La matière et la vie*, p. 16) — Lodge va plus loin : il estime que « les livres de Haeckel ne peuvent faire que du bien aux personnes qui ont reçu une éducation et une instruction complètes. Ils peuvent, il est vrai, ne rien leur apprendre de particulièrement nouveau, mais ils offrent une intéressante étude d'histoire scientifique et de développement mental ». (p. 14) — Mais, avec une nuance de commisération pour les milliers d'ouvriers de son pays qui, dit-on, lisent les livres de Haeckel, l'écrivain anglais continue ainsi : « Ils peuvent faire du mal à des lecteurs sans instruction, sans jugement, sans notion de la mesure et sans beaucoup de critique. Ils peuvent faire du mal, à moins d'être accompagnés d'une sorte d'antidote, spécialement contre le parti pris de certains de leurs chapitres consacrés à une œuvre de destruction hâtive et dédaigneuse. » Offrir cet antidote est le but spécial de Lodge : « Je dirais à l'ouvrier intelligent, ou à tout autre lecteur à tête dure, qui considérerait la foi chrétienne comme minée... par la philosophie... prônée... par le professeur Haeckel, je dirais... : « Ne croyez pas avoir en main un traité où la vérité définitive et ultime de l'Univers soit enfin proclamée, où la pure vérité ait été séparée de l'erreur des âges précédents; ne le croyez pas, mon ami, il n'en est rien ! » (p. 14) — Un peu plus loin, nous lisons que : « Pour apprécier la valeur du système de l'Univers exposé par le professeur Haeckel, il suffit de se cantonner sur le terrain de la science.. Les faits qu'il affirme et ceux qu'il nie énergiquement sont choisis par lui suivant qu'ils cadrent ou ne cadrent pas avec son système philosophique. » (p. 17)

Très accueillant pour les « contributions positives soit aux faits, soit à leur systématisation », le savant écrivain anglais souhaite qu'on marque plus de défiance aux « critiques négatives ou destructives », à « tout ce qui évite ou rejette une partie de l'expérience humaine parce qu'elle ne s'accorde pas avec un système... moniste ou autre. La fabrication d'un pareil système négatif et destructif, spécialement lorsqu'il s'accompagne d'un dogmatisme sans gêne, devrait éveiller automatiquement le soupçon et la répulsion ».(p. 18)

Sir O. Lodge tenait ce langage en 1905. Qu'aurait-il dit trois ou quatre ans plus tard, après la retentissante affaire Brass-Haeckel, au cours de laquelle celui-ci fut contraint d'avouer qu'il avait falsifié de nombreux dessins, dans le but de fonder sa fameuse théorie de l'évolution embryogénique des êtres ? (Cf. *Rev. prat. d'Apolog.*, t. IX, p. 276-280; — t. XII, p. 109-115.)

Nous pourrions rapporter d'autres jugements encore sur *les Enigmes de l'Univers*, comme celui du professeur Paulsen : « J'ai lu ce livre avec la plus grande honte, j'ai rougi en pensant à quel degré d'abaissement est tombé le niveau philosophique de notre peuple. C'est une honte, qu'un tel livre puisse être imprimé, acheté, lu par un peuple qui a eu l'honneur de posséder un Kant... » Mais est-il besoin de multiplier les témoignages ?

III. **Critique et conclusion.** — Il n'est pas question d'instituer ici une discussion en règle, soit du Matérialisme en général, soit même du système moderne exposé par Haeckel; elle ferait double emploi avec une partie fort notable du *Dictionnaire* [voir, entre autres articles : Ame, Dieu, Homme, Libre arbitre...] On s'en tiendra donc à quelques observations critiques, visant surtout à préciser l'état des questions essentielles : I) au sujet de Haeckel, on aura surtout en vue d'esquisser les limites qui séparent ses thèses des résultats scientifiques; ce sera montrer que le Matérialisme scientifique est redevable au professeur d'Iéna de nombreux néologismes et d'audacieuses affirmations, bien plus que de progrès sensationnels; — II) relativement au Matérialisme pris en général, on précisera le point du débat le plus facile à circonscrire, à savoir la nature intime de notre vie intellectuelle.

I) Critique de la loi de substance : 1° sa constitution; — 2° son interprétation moniste; — 3° psychologie de Haeckel.

1° *Constitution de la loi de substance : a*) les matériaux; — *b*) leur assemblage.

a) — 1) *Principe de Lavoisier*, ou *conservation de la matière*. — Inutile d'entrer dans les discussions actuellement pendantes, sur la variabilité de la masse des corps en de certaines conditions de déplacement, ou bien la constance absolue que comporte la loi de Lavoisier. Etant escomptée la victoire de ceux qui tiennent pour la seconde alternative, nous avons ici, strictement parlant, une hypothèse raisonnable, une

généralisation autorisée, si l'on veut, par toute l'expérimentation scientifique. Le principe de Lavoisier n'est rien de plus : ni évident par lui-même, ni susceptible, dans son universalité, d'une démonstration purement expérimentale.

2) *Principe de conservation de l'énergie.* — Il a, *tout au plus*, la même valeur que le précédent : une hypothèse scientifique, assez appuyée par les faits. (Voir : DÉTERMINISME PHYSIQUE, t. I, p. 934 du *Dictionnaire*)

b) — *L'assemblage* des deux lois ci-dessus rappelées, l'union des deux principes de conservation dans un seul, dans l'axiome ou la loi de substance, est la propriété de Haeckel : non pas seulement parce que c'est ici son œuvre, mais encore en ce sens qu'il risque fort d'être seul à voir dans cet assemblage un progrès merveilleux; lui seul, enfin, peut apprécier les raisons qu'il doit avoir — mais qu'il ne dit pas — d'affirmer la parfaite identité : 1) de la *force* et de *l'énergie* ; — 2) de la *force* ou *énergie* et de la *matière* ou *masse*. — 1) Les physiciens distinguent les notions de *force* et *d'énergie*, l'une étant beaucoup plus générale que l'autre; Haeckel trouve que c'est là une pure subtilité : libre à lui; mais alors, le principe de conservation de l'énergie est-il encore soutenable ? — 2) On ne songe guère à contester l'union intime, dans la réalité corporelle, entre sa *masse* et ses *énergies*. Mais qu'elles soient la même chose, c'est ici une affirmation gratuite au premier chef, et, de plus, manifestement erronée : en effet, dans l'hypothèse de l'identité, l'énergie ne pourrait ni croître, ni diminuer, dans une matière déterminée; le principe de conservation de l'énergie regarderait, non plus seulement un « système clos », ou l'ensemble du monde matériel, mais aussi toute portion de la matière ! Inutile d'insister. D'autant plus qu'on ne voit ni avantage ni inconvénient, du point de vue matérialiste ou bien du point de vue spiritualiste, à réunir dans une seule loi les deux principes de conservation.

2° *Interprétation moniste de la loi de substance.* — Ayant emprunté à la science deux formules célèbres pour en constituer sa *loi* unique de *substance*, Haeckel prend ensuite *la substance* dans un sens très particulier ; dès lors, plus rien ne l'autorise à parler de résultats acquis ou même d'hypothèse scientifique, lorsqu'il dogmatise ainsi : *a*) il n'existe qu'une seule et unique réalité, la substance, à la fois matière et esprit, Dieu et monde corporel; — *b*) la substance (matière et force) est infinie, et éternelle; — *c*) la substance, ici consciente et là inconsciente, est vivante partout ; — *d*) elle travaille *avec plaisir* à se concentrer ; mais aussi, *douloureusement tiraillée* par le fait même, elle résiste à son propre effort de concentration ; — *e*) cela explique les phénomènes de la nature.

Il importe peu, à la vérité, que le monisme de Haeckel ait besoin de semblables hypothèses ; mais il faut redire qu'elles sont parfaitement étrangères à la science. O. Lodge les traite de « prétentions extravagantes » (*l. c.*, p. 23); et il estime que le monisme du professeur Haeckel « apparaîtra aux philosophes rudimentaire et vieilli, tandis que les savants le tiendront pour dénué de preuves, hypothétique, erroné dans quelques-unes de ses parties, et en somme peu convaincant. » (p. 17) En effet ! Et souvenons-nous que Sir O. Lodge est lui aussi moniste, par provision peut-on dire, en attendant l'apparition d'un monisme acceptable : ses critiques, bienveillantes par principe, n'en sont que plus significatives. Indiquons brièvement les nôtres :

a) Le principe : il n'existe qu'une seule réalité..., formule un panthéisme caractérisé. Or il est tout à fait impossible que le monde soit vraiment Dieu (voir : MONISME et PANTHÉISME). Haeckel le sait bien : il rappelle que le panthéisme est un athéisme poli ; et c'est justement pour évincer Dieu, qu'il affirme... (Il affirme l'éternité...)

b) L'éternité en même temps que l'infinité de la substance (matière et force). Mais de quel droit ? Et qu'en sait-il ? — 1. Sur *l'origine première* des choses, les sciences ne peuvent rien nous apprendre de positif : faites surtout de la constatation du présent, elles permettent de jeter, soit en avant, soit en arrière, un regard d'autant moins assuré qu'il veut porter plus loin ; il suffit, pour s'en bien convaincre, de voir par quels tâtonnements se construit une hypothèse cosmogonique présentable, par exemple, celle de Laplace-Faye-Ligondès. Encore importe-t-il de le remarquer : ces hypothèses n'ont point la prétention de nous renseigner sur la toute première origine du monde : celle-ci, de toute nécessité, exige un Créateur (voir : CRÉATION). — 2. *L'infinité actuelle* du monde, tout aussi complètement que l'infinité de sa durée passée, échappe aux prises de la science positive : le télescope assez puissant pour atteindre aux limites d'un monde simplement *fini*, mais un peu vaste, n'est pas découvert ; et de prétendre que, grâce au télescope, nous savons que la place manque pour une autre vie, c'est se moquer, sans plus !

c) L'assertion suivante, savoir : que la substance unique est vivante en toutes ses parties, mérite tout particulièrement les qualifications de « vieillie », et « dénuée de preuves ». C'est, en effet, le pur HYLOZOÏSME, la plus vieille des doctrines cosmogoniques grecques ; et il reste toujours vrai que cette antique hypothèse se heurte violemment contre les données les plus positives de l'expérience vulgaire et de l'expérience scientifique. Ou plutôt, avec les progrès de cette dernière, le conflit est devenu plus aigu : car si la vie était partout cachée dans la matière, elle devrait se développer et apparaître partout, à de certaines conditions de milieu, faciles à préciser. En est-il ainsi ? Non. Depuis les expériences de Pasteur, nous sommes certains que, même dans les milieux les plus favorables, la vie ne se développe et n'apparaît jamais qu'à partir de germes déjà organisés, ayant appartenu à des êtres incontestablement vivants. Toute matière sûrement dépouillée de tels germes, est et reste indéfiniment stérile en fait de manifestations vitales. La démonstration scientifique est faite. Les célèbres « monères » sont une pure invention de Haeckel.

Enfin les derniers éléments *d*) — *e*) de la doctrine de la substance sont encore moins fondés, si possible ; et, sans doute, Haeckel en conviendrait : il les a pris dans la théorie *pyknotique* de la substance, construite par Vogt ; or celle-ci est rejetée par la physique moderne ; elle est « très imparfaite, et les spéculations de Vogt » doivent être « souvent des erreurs ». Haeckel se déclare « trop peu familier avec la physique et les mathématiques, pour pouvoir séparer leurs bons et leurs mauvais côtés ». Et cependant, Haeckel emprunte à une théorie si suspecte plusieurs de ses affirmations; pourquoi ? Parce qu'il les tient « pour indispensables à toute conception de la substance vraiment moniste ». (*Enigmes*, p. 253) Voilà bien la grande raison, la raison unique et déterminante ! Libre à Haeckel de s'en contenter. Mais, en bonne logique, une hypothèse gratuite ne gagne aucun poids en s'accrochant à des hypothèses aventureuses. Il ne faut point parler ici de données, ou de résultats, ou de bases scientifiques ; les éléments de la doctrine de Haeckel ont un tout autre caractère, et notre but a été de le montrer sur quelques exemples. Il nous suffira d'ajouter peu de mots, relativement à sa

psychologie, et cela va nous conduire à notre critique générale du Matérialisme.

3° *Psychologie de Haeckel.* — Relevons d'abord une équivoque, relative au mot *naturel.* Ce terme se dit, en général, de tout ce qui appartient ou convient à une nature, à une chose donnée, quelle qu'elle soit; mais sur les lèvres de Haeckel parlant psychologie, naturel veut dire *physiologique* : un phénomène psychique naturel, est un phénomène susceptible d'une explication purement physiologique, c'est-à-dire, en fin de compte, matérialiste; et ce qui ne comporterait pas semblable explication, ne serait pas naturel, selon la langue de Haeckel. Or cet accaparement d'un vocable commun en faveur d'une vue très personnelle, n'est pas tout à fait innocent : il permet d'accoler aux idées combattues les fâcheux et injustes qualificatifs de *mystiques*, de *surnaturelles*, de *transcendantes*. Assurément, une psychologie est jugée, qui admettrait une âme *surnaturelle*, une conscience *transcendante*, et des idées *mystiques* : la conscience est un phénomène *naturel*, on ne saurait en douter; l'âme est tout aussi *naturelle*, et nul spiritualiste ne le contesta jamais. Seulement, reste à savoir quelle est la *nature* de l'âme, la *nature* de ces « phénomènes merveilleux de la raison et de la conscience ».

Nous avons dit l'opinion de Haeckel : *a*) l'*âme* n'est qu'un « concept collectif désignant *l'ensemble des fonctions psychiques du plasma* » (p. 123); — *b*) la *conscience*, ou intuition interne, n'est qu'une partie de l'activité psychique supérieure (p. 211); — *c*) or l'activité psychique supérieure se ramène aux « processus de la vie psychique inférieure » (p. 106); — *d*) car elle dépend du cerveau : on a découvert (Flechsig) les « véritables organes de la pensée », les « organes de notre conscience », et l'on sait que des lésions cérébrales ont leur retentissement dans la conscience (p. 211-14). Bref, il n'y a pas d'âme-substance, mais des phénomènes psychiques, et ceux-ci sont sous la dépendance du cerveau. Ces idées de Haeckel, tout matérialiste les a toujours partagées, elles constituent le fond et l'essence du système. Il nous reste à les juger.

II) Afin de pouvoir commencer par une concession, reprenons ces idées en remontant : — 1) Il est très vrai que tous les phénomènes psychiques se trouvent, de façon ou d'autre, sous la dépendance du cerveau; si on l'a contesté, c'est chez les spiritualistes cartésiens, ou bien chez nos contemporains parallélistes. Mais un autre courant spiritualiste a toujours existé, autrement profond que celui qui se rattache à Descartes, plus proche de la complexe réalité, qui comporte un regard plus aigu et plus soutenu sur les modalités de la vie de l'esprit : le spiritualisme historique d'Aristote et des Scolastiques n'éprouve, lui, ni difficulté sérieuse ni fausse honte à faire son profit des progrès de la physiologie, et à trouver une place, dans ses cadres, aux faits rappelés par Haeckel, tout comme à ceux de la psychologie expérimentale. Volontiers nous le reconnaissons : si, pour défendre le spiritualisme, il fallait attribuer à l'homme une vie intérieure parfaitement à l'abri de toute influence physiologique ou même externe, il serait très vrai de dire que les faits et les vraisemblances sont contre un dualisme si radical. L'homme est un seul être, où tout, de près ou de loin, peut influer sur tout : voilà qui est entendu.

2) C'est une tout autre question, de décider en quoi consiste la dépendance de la vie de l'esprit vis-à-vis du cerveau : confondre deux choses, par la raison que l'une exerce sur l'autre quelque influence, est un procédé trop simpliste!

Or l'identité de la pensée et de phénomènes cérébraux quelconques, est totalement inadmissible; cela, pour des raisons *de fait* très nettes et très positives, qui établissent avec certitude l'immatérialité intrinsèque de certaines de nos opérations psychiques, en particulier de nos idées intellectuelles, des *idées* proprement dites. (Voir : Ame humaine.)

Matérialisme et sensualisme s'efforcent bien de confondre les *idées* avec les *images*, mais la tentative est vaine : un exemple vaudra mieux ici que de longues explications. Comparons l'*idée de triangle*, et l'*image interne* qu'on peut se former d'un triangle : pour l'intelligence, le triangle est une figure — toute figure — fermée par trois lignes; c'est là toute l'*idée* de triangle, idée très précise. Or il est essentiel de le remarquer : cette *idée* s'applique, avec la plus *parfaite exactitude* et avec une *perfection égale*, à *tous* les triangles possibles, et à tous à la fois, quelque différents qu'ils soient entre eux : équilatéraux, scalènes ou isocèles, peu importe. Peu importe encore que la figure soit sur un plan ou sur une surface courbe, de courbure d'ailleurs quelconque : tous les triangles sont *également* une figure fermée par trois lignes. Au contraire, *l'image* d'un triangle, la figure triangulaire que j'imagine, est inévitablement ou scalène ou isocèle ou équiangle, sans que jamais elle puisse être à la fois scalène et, par exemple, isocèle; si ses éléments sont rectilignes, ils ne peuvent être en même temps curvilignes, et ils sont forcément l'un ou l'autre... C'est pourquoi aucune *image* de triangle ne répond avec une perfection égale à tous les triangles possibles; qu'un triangle imaginé représente précisément certains triangles, par le fait même il ne se projette plus exactement sur les autres, il n'est pas leur image. L'*idée* de triangle, elle, est l'idée de tout triangle. C'est là une différence, et aucune négation n'est capable de la supprimer. Inutile de recourir aux images « composites » : elles représentent par *à peu près quelques* individus *assez ressemblants entre eux*, et c'est tout. Rien de cet à peu près ni de ces restrictions, dans le cas de l'idée · *l'idée est universelle, l'image est particulière.*

Ce caractère distinctif, bien compris, trace une limite infranchissable entre le domaine *sensible* et le domaine vraiment *intellectuel.* Si *l'image* est forcément *particulière*, cela tient à sa nature de *représentation sensible* : non pas seulement représentation d'un objet sensible (ceci ne la distingue pas nécessairement de l'idée, dont l'objet peut être sensible aussi, comme dans notre exemple), mais encore et surtout *représentation sensible elle-même, matérielle en un sens très vrai*, en même temps que psychique : parce que matérielle, cette représentation n'est superposable (en imagination) qu'à des objets déterminés. Il en serait de même de l'*idée* (intellectuelle), si elle aussi était matérielle par quelque côté. Si donc elle exprime avec une perfection totale et *uniforme* les objets (dans le cas, les triangles) les plus divers, c'est que *l'idée*, considérée en elle-même, intrinsèquement, *n'est plus matérielle à aucun degré.* Caractère *matériel* d'un côté, caractère *immatériel* de l'autre : en voilà bien assez pour mettre entre *l'image* et *l'idée* une irréductible opposition; et les « admirables ressources » de l'Evolution ne peuvent rien là-contre.

3) Après cela, il importe assez peu de savoir au juste en quoi consiste et comment s'exerce l'influence de la vie sensible sur la vie intellectuelle, et *vice versa;* de préciser en quel sens large, très large, on peut parler des « organes de la pensée ». N'eussions-nous, sur ces points et bien d'autres semblables, que de simples conjectures, les faits demeurent, et nulle théorie ou doctrine n'a le droit d'en rejeter systématiquement une catégorie ou l'autre.

Un de ces faits, répétons-le, c'est l'influence de la vie organique et sensible, sur la vie intellectuelle; un autre fait, c'est que l'activité psychique supérieure est essentiellement différente des activités « cérébrales » : celles-ci sont à l'égard de celle-là des conditions, des concomitants..., elles ne sont pas ses *éléments constitutifs*.

Le vrai spiritualisme n'a jamais méconnu le premier de ces deux faits; il suffit, pour en être bien convaincu, de ne pas ignorer la théorie scolastique de l'origine des idées. Que des biologistes, philosophes à la façon de Haeckel, multiplient les preuves du fait en question, c'est fort bien, quoique assez inutile; mais que l'on s'imagine avancer par là les affaires du Matérialisme, ce n'est plus qu'un de ces cas appelés en logique *ignoratio elenchi*.

Le Matérialisme, lui, ne peut absolument pas s'accommoder du second fait : n'y eût-il qu'un seul phénomène immatériel, il suffirait à barrer la route au Matérialisme; si celui-ci n'explique pas *toute la réalité* conformément à ses principes, il est logiquement irrecevable, même à titre de simple hypothèse.

Mais est-il bien utile d'insister sur des preuves d'un caractère technique? Sans doute, à l'heure où nous sommes (fin 1917), cette simple réflexion aura une plus grande force persuasive, que : pour le Matérialisme, les termes de *vérité* et d'*honneur*, de *vie morale* et de *religion*, de *droit*, de *devoir* et de *justice*, sont forcément des mots vides de sens. Essayez plutôt de leur en attribuer quelqu'un, si rien n'est réel que les choses matérielles. Or s'il arrive, à certaines époques, que sous l'influence d'un dilettantisme sceptique l'on s'abandonne mollement au flot berceur des sophismes les plus audacieux, il est aussi des heures où l'on voit, où l'on sent, où l'on voudrait crier la réalité et la valeur de ces « choses impondérables ». Et qui donc, aujourd'hui, voudrait rester sourd et aveugle à la leçon des événements, et attribuer, par exemple, d'une part, même valeur à telle décision tragique dictée par l'honneur et la fidélité, — et, d'autre part, à telle course au succès, écrasant avec une féroce brutalité tout ce qui gêne?... Ce serait pourtant dans la logique du Matérialisme, et cela le démontre erroné et malfaisant.

Conclusion. — Il y aurait cependant naïveté à croire que le Matérialisme, dûment réfuté, soit appelé à disparaître sans retour. Trop de raisons s'y opposent, parmi lesquelles : l'effort de réflexion nécessaire pour comprendre les réfutations elles-mêmes, — les raisons d'ordre pratique et moral qui solliciteront toujours l'humaine lâcheté dans le sens d'une doctrine si commode, — le fait même de l'intime union constatée en chacun de nous, entre la vie supérieure, intellectuelle, et la vie sensible; ce seul fait exposera toujours à confondre ces deux classes de phénomènes, et cette confusion est, dans l'ordre des idées et de la spéculation, la principale source de vitalité pour le Matérialisme. C'est pourquoi l'on a, dans cet article, insisté quelque peu sur ce point-là, central et délicat tout ensemble.

Il ne faut pas compter davantage, pour arrêter en chemin les conséquences pratiques d'un Matérialisme qui serait devenu populaire, sur les préférences idéalistes que manifestent aujourd'hui nombre de penseurs. L'idéalisme, pour la foule, sera toujours « viande creuse »; et, vraiment, on ne saurait montrer qu'en ceci la foule ait tort. Seule la vérité peut satisfaire toutes sortes d'esprits et d'âmes : et la vérité est que l'homme est un être complexe, à la fois matière caduque et âme immortelle; — que ni l'homme ni l'univers ne se suffisent en rien; — qu'à l'origine comme au terme final de toute la création, il y a Dieu.

Indications bibliographiques. — A) *Exposés* du matérialisme. — Le meilleur est encore le poème de Lucrèce, *De natura rerum;* le plus tapageur est le livre de Haeckel, *Les Enigmes de l'Univers* (1899), qui s'est substitué à celui de Büchner, *Force et matière* (1855). L'un et l'autre furent, assez récemment, mis ou remis à la portée du grand public français, par les soins des éditeurs Schleicher frères. Notons en passant que, du mouvement matérialiste dont la France fut le théâtre au xviiie siècle, l'un des trois protagonistes était venu d'Allemagne, le baron d'Holbach; un autre, Helvetius, était petit-fils d'un Allemand; quant au troisième, La Mettrie, il s'en alla mourir en Prusse, auprès de Frédéric II.

B) *Critiques* du Matérialisme. — P. Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne*, Germer-Baillière, 1864. — F.-A. Lange, *Histoire du m.* (1866) : t. I, *Hist. du m. jusqu'à Kant*; t. II, *depuis Kant*. Trad. fr. par B. Pommerol, Paris, 1877-1879. — E. Caro, *Le matérialisme et la science*, Hachette, 1868. — L. Bossu, prof. à l'Univ. de Louvain, *Réfutation du matérialisme*, Louvain, Ch. Peeters, 1869. — S. Oliver Lodge, *La vie et la matière* (1905); trad. fr. par J. Maxwell, Alcan, 1907. — B. Saulze, *Le monisme matérialiste en France*, Beauchesne, 1912.

J.-M. Dario.

MIL (L'AN). — Les historiens du xviiie et du xixe siècle ont unanimement raconté qu'au xe siècle les populations de l'Occident chrétien s'attendaient à la fin du monde pour l'an mil. Plusieurs d'entre eux, Sismondi, Ginguené, Michelet, Carducci, Gebhart, ont développé d'une manière dramatique le tableau des terreurs grandissantes dans lesquelles on voyait arriver l'échéance fatale, de l'effroyable nuit de la Saint-Sylvestre 999, et de la joie délirante avec laquelle on salua le soleil se levant vers le 1er janvier 1000. Ces pages pathétiques ne provoquent plus que des sourires, aujourd'hui que de la légende des terreurs de l'an mil il ne reste que le souvenir d'une des plus bizarres bévues de l'érudition moderne.

A entendre ceux qui se sont faits les propagateurs de la légende, les terreurs relatives à l'an mil seraient nées d'un passage de l'Apocalypse (xx, 1-7) où il est dit qu'un ange enchaînera l'antique serpent pour mille ans; que pendant ce temps les justes régneront avec le Christ, qu'après cela Satan sera déchaîné et séduira les nations, mais que le feu du ciel descendra sur lui et sur elles et qu'ensuite apparaîtront un ciel nouveau et une terre nouvelle. Entre ce passage obscur et l'attente de la fin du monde pour l'an mil, il n'y a aucun lien logique, et il n'y a pas la moindre preuve qu'au xe siècle on ait pensé à en trouver un. C'est sur la foi d'un raisonnement, et non d'un témoignage, comme il convient en matière historique, que les historiens modernes ont introduit dans l'historiographie les terreurs de l'an mil. Aussi est-il arrivé de temps à autre que des érudits sérieux, mais qui écrivaient sur la suggestion de la légende, aient constaté avec un étonnement naïf qu'ils ne rencontraient nulles preuves de ces terreurs cependant universelles. *Mirum est*, écrivent les auteurs du *Recueil des historiens de Gaule et de France*, *nullam de fine mundi injectam fuisse mentionem, siquidem per animos fere omnium jam pervaserat summi hujus discriminis opinio*; tome X, p. 123. De cette constatation à la conclusion qu'il s'agissait d'une légende, il n'y avait qu'un pas; toutefois on mit plus d'un siècle à la franchir.

Ce fut en 1873 que Dom Plaine, dans le tome XIII

de la *Revue des Questions historiques*, s'avisa de soumettre l'opinion reçue à un contrôle sérieux. Il ne lui fut pas difficile de constater qu'elle ne reposait sur rien, et qu'elle était démentie directement et indirectement par l'unanimité des sources. Depuis lors, d'autres chercheurs ont repris et complété la thèse de dom Plaine, les uns, comme ROSIÈRE, VON EICKEN, ORSI, dans des aperçus encyclopédiques, les autres, dans des monographies épuisant le sujet à un point de vue local, comme Mgr SCHOOLMEESTERS l'a fait pour le pays de Liége.

La fausseté de la légende se déduit de preuves tant négatives que positives. Si, pendant le xe siècle, on avait attendu la fin du monde pour l'an mil, les chroniqueurs du temps n'auraient pas manqué de nous l'apprendre; or, ni ceux qui ont écrit avant cette date ne disent rien de l'épouvante dans laquelle on l'aurait attendue, ni ceux qui ont écrit après ne parlent des transports de joie avec lesquels on aurait salué le premier soleil de 1001. Le silence des uns et des autres, alors que, si la légende disait vrai, ils n'eussent pu guère parler d'autre chose, est déjà à lui seul un argument qui suffit. Mais ce n'est pas tout. Tous les documents qui nous restent du xe siècle nous montrent une société vaquant à ses occupations quotidiennes dans une sécurité aussi grande qu'en tout autre temps.

Des catastrophes de tout genre s'y produisent sans que personne pense à y voir le prélude de la fin du monde; on enregistre avec la plus grande sérénité des incendies, des pestes, des famines, des inondations, des tremblements de terre, voire même des éclipses totales de soleil, alors que, si les prétendues terreurs avaient existé, ces phénomènes eussent dû être commentés dans le sens d'une prochaine arrivée du dernier jour. C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple entre mille, que lors de l'éclipse totale du soleil qui épouvanta l'armée d'Othon le Grand pendant une campagne en Italie (22 décembre 968), non seulement les trembleurs ne se demandèrent pas pourquoi le dernier jour arrivait trente-deux ans avant l'échéance, mais l'évêque de Liége Eracle rassura les soldats en leur disant qu'il n'y avait là qu'un phénomène naturel et que sous peu ils reverraient la lumière. (ANSELME DE LIÉGE, dans *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, t. VII.)

Ce qui est vrai, c'est que de tout temps, au sein des peuples chrétiens, on a considéré ce monde comme périssable et passager, et que partout on s'est attendu à le voir périr bientôt. Ce sentiment a trouvé une expression chez plus d'un Père de l'Eglise des premiers siècles; le haut Moyen-Age en a été tout rempli, comme on le voit par ses chroniqueurs et même par les fascicules de ses actes publics (*appropinquante mundi termino*, etc.). Cependant la plupart écartait toute discussion sur la date en alléguant le passage de l'Evangile de S. Matthieu, XXIV, 35 : *De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli caelorum, nisi solus Pater.* D'autres ont cru à la fin du monde de leur vivant, comme S. Martin qui se persuadait que l'Antéchrist était déjà né, comme une femme de Mayence qui l'annonçait pour l'année 847 (*Annales Fuldenses*), comme un voyant de 1210 qui déclarait que ce grand ennemi du Christ était déjà adulte. (SIGEBERT DE GEMBLOUX, *Chronic. contin.*) Il n'est donc pas étonnant que, parmi les dates diverses qu'il a plu à l'imagination des visionnaires ou des charlatans de mettre en avant, se soit aussi rencontrée une ou deux fois celle de l'an mil. Déjà du temps de saint Augustin elle était parmi celles que l'on proposait, comme on le voit par un passage de ce saint, qui semble avoir échappé aux propagateurs de la légende : *Frustra igitur annos qui remanent huic seculo computare ac definire conamur, cum hoc scire non esse nostrum ex ore Veritatis audiamus; quos tamen alii quadringentos, alii quingentos, alii etiam mille ab ascensione Domini usque ad ultimum ejus adventum compleri posse dixerunt.* (*De Civit. Dei*, XVIII, LIII.)

De même, vers la fin du xe siècle, un prédicateur se mit en tête de prêcher dans une église de Paris que l'Antéchrist apparaîtrait après la fin de l'an mil et que peu après aurait lieu le jugement dernier. Mais ABBON DE FLEURY, qui était parmi ses auditeurs, n'eut pas de peine à réfuter cette affirmation en s'appuyant sur l'Evangile, l'Apocalypse et le livre de Daniel, comme il nous l'apprend lui-même (*Apologeticus* dans Migne, *P. L.*, t. CXXXIX, 1471). Le même Abbon, quelque temps auparavant, fut chargé par son abbé Richard de rassurer des Lotharingiens qui se persuadaient que la fin du monde arriverait quand l'Annonciation coïnciderait avec le Jeudi saint, ignorant que cette coïncidence se produit en moyenne deux ou trois fois par siècle. En d'autres termes, la croyance à la fin du monde en l'an mil n'apparaît timidement vers la fin du xe siècle, que pour être aussitôt réfutée de la manière la plus péremptoire.

Tous les autres textes invoqués par les patrons de la légende sont sans valeur démonstrative aucune, et même celui de RAOUL GLABER, dont ils aiment à faire état, se retourne en réalité contre eux. Raoul Glaber (III, IV) dit que vers l'an 1003 il y eut encore une renaissance de l'art architectural et qu'on bâtit une multitude d'églises, et l'on n'a pas manqué d'en conclure que c'était pour remercier Dieu d'avoir épargné au monde la catastrophe tant redoutée. Mais Raoul Glaber pense tellement peu à mettre ce *revival* en rapport avec les prétendues terreurs de l'an mil, que c'est 1033 qui est pour lui la millième année après l'Ascension du Sauveur, et s'il nous dit qu'en cette année on craignait de voir la fin du monde, c'est simplement à cause de la terrible famine qui sévissait pour lors depuis trois ans et qui poussait les populations au désespoir (IV, IV). Les autres textes allégués ne méritent pas même l'honneur d'une discussion, car si, par exemple, le concile de Trosly en 909 parle vaguement du dernier jour, où l'on sera obligé de rendre ses comptes, qu'est-ce que cela prouve, sinon la persistance de préoccupations que les chrétiens ont eues dès l'origine et qu'ils ont encore aujourd'hui ?

La question des terreurs de l'an mil est donc rayée du programme des questions débattues ; les ennemis de l'Eglise n'y rencontreront que déceptions, et pour les apologistes elle n'aura désormais plus qu'un intérêt historique.

BIBLIOGRAPHIE. — Dom Plaine, *Les Terreurs de l'An Mil* (*Revue des questions historiques*, t. XIII, 1873). — (Schoolmeesters) *Les Terreurs de l'An mil* (*Mémorial*, 1874). — R. Rosière, *La légende de l'An mil* (*Revue politique et littéraire*, 1878, puis réimprimé dans *Recherches critiques sur l'histoire religieuse de la France*, 1879). — R. von Eicken, *Die Legende um der Erwartung des Weltunterganges und der Wiederkehr Christi* (*Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. XXIII, 1883). — J. Roy, *L'An mil*, 1885 (*Bibliothèque des merveilles*). — P. Orsi, *L'anno mille* (*Rivista storica italiana*, t. IV, 1887, puis à part, Turin, même année). — F. Duval, *Les Terreurs de l'an mil*, Paris 1908 (Collection *Science et religion*).

Godefroid KURTH.

MIRACLE. — Le miracle doit être ici traité, conformément à la nature de ce dictionnaire, au point de vue exclusif de l'apologétique. Ainsi considéré, il constitue un argument en faveur de la religion fondée par Jésus-Christ et représentée par l'Eglise catholique. Cet argument repose sur les deux propositions suivantes :

1° Des faits extérieurs et discernables peuvent se produire, qui trahissent une intervention spéciale de Dieu en ce monde et sa volonté de garantir certaines doctrines religieuses.

2° Des faits de ce genre se sont produits en faveur des doctrines enseignées par la tradition judéo-chrétienne-catholique, — et jamais en faveur d'un enseignement contraire.

La seconde de ces propositions, ou plutôt l'ensemble des propositions qui se groupent sous le n° 2, a été ou sera développé en divers articles de ce Dictionnaire (voir les mots : Apocryphes, Actes des Apôtres, Convulsionnaires, Critique biblique, Fétichisme, Guérisons miraculeuses (où sont étudiées la question de la *suggestion*, et celle des miracles chez les païens, les musulmans, les bouddhistes, les hérétiques, etc.), Hystérie, Inde, Islamisme, Jansénisme, Janvier (Miracle de Saint-), Jésus-Christ, Jonas, Langues, Lourdes, Magie, Occultisme, Théosophie, Sorcellerie, Spiritisme, etc.). Le point central du sujet, le miracle évangélique a été mis en belle lumière dans l'article Jésus-Christ : il y est envisagé selon la méthode comparative, en regard du merveilleux étranger au Christianisme. Par ailleurs, il appartient aux auteurs qui traitent ici des diverses religions, sectes, superstitions, pratiques « psychiques », etc., de renseigner les lecteurs sur la réalité et la valeur du merveilleux qui pourrait s'y rattacher.

Mais toutes ces études supposent et appliquent des principes généraux qu'elles n'ont point à justifier. La première des propositions qui fondent l'argument du miracle n'est donc nulle part étudiée *ex professo* dans ce Dictionnaire. C'est ce qui délimite la matière du présent article. Nous avons à passer l'idée même de miracle au crible de la critique philosophique et historique, et à montrer qu'elle en sort intacte. Nous avons à prouver qu'aucune raison *a priori* ne vaut contre le miracle, et qu'au contraire une saine philosophie et une bonne méthode de constatation doivent rester prêtes à l'accueillir[1].

Position de la question. — Quelle idée mettons-nous sous le mot miracle? De quoi parlons-nous ici? Y a-t-il vraiment un problème du miracle, en quoi consiste-t-il, et pourquoi est-on obligé de le poser?

Tandis que le monde suit son cours, déroulant la trame des événements ordinaires, ourdie par les lois naturelles et la liberté humaine, il est parfois question entre les hommes de faits mystérieux, d'apparence intentionnelle, qui seraient comme un accroc dans la trame unie, ou plutôt qui s'y inséreraient, comme l'ouvrage d'un collaborateur inattendu. Beaucoup de personnes sont convaincues qu'en réalité ces faits sont l'affleurement dans notre monde des influences de l'au-delà ; et il est impossible de décider, sans forme de procès et sans aucun considérant, qu'elles ont tort toujours et dans tous les cas. — Voilà un problème posé. Nous l'appellerons le problème du merveilleux.

En conséquence, nous qualifierons de merveilleux, au cours de cette étude, *les phénomènes, extérieurement vérifiables, qui peuvent suggérer l'idée qu'ils sont dus à l'intervention extraordinaire d'une cause intelligente autre que l'homme*. Cette définition ne préjuge rien sur la nature des faits, ni sur leur origine. Elle se borne à constater une simple apparence, fondement de l'opinion qui attribue les faits en question à des personnalités surnaturelles : Dieu unique ou dieux multiples, esprits, anges, génies, démons, âmes des morts. Elle ne préjuge même rien sur la réalité des faits : il restera à rechercher s'il y en a eu qui aient présenté ne fût-ce que cette simple apparence. C'est donc ici une définition toute nominale et extrinsèque, qui ne peut entrer en conflit avec aucune doctrine, et qui n'a pour but que d'indiquer ce dont nous allons nous occuper. Quelques mots suffiront pour en délimiter la portée.

a) Nous parlons de phénomènes *extérieurement vérifiables* au sens large, c'est-à-dire, non seulement de ceux qui sont susceptibles d'être directement observés, — comme une guérison soudaine, — mais aussi de ceux dont la réalité serait simplement conclue d'événements extérieurs, — comme une prophétie qui s'accomplirait. Nous avons principalement en vue des événements d'ordre physique. C'est là notre objet direct et immédiat; c'est autour de lui que les discussions se sont surtout déroulées. Ce que nous dirons pourra néanmoins s'appliquer, *servatis servandis*, à ce que l'on appelle parfois le « miracle moral » : effet singulier, auquel coopèrent l'intelligence et la volonté humaines, mais qu'elles ne semblent pas suffire à expliquer. En effet, là aussi, il y a apparence qu'une intervention supérieure, extérieurement vérifiable, s'est exercée. Nous ne laissons donc complètement en dehors de notre champ d'investigation que les phénomènes purement internes et psychologiques, que seul le témoignage du sujet qui les éprouve peut nous révéler : par exemple les visions subjectives ou ce que les mystiques appellent du nom d'états surnaturels. Et cependant, là encore, les principes que nous posons auraient lieu de s'appliquer : par exemple, si un individu, croyant éprouver ces phénomènes, entreprenait de les juger.

b) Il est question, en outre, dans notre définition, de l'intervention *extraordinaire* d'une intelligence. En effet, l'aspect habituel du monde, l'ordre qui y règne, les marques de desseins suivis qui y sont

1. Ce qui va être exposé dans cet article, sous forme succincte, se trouve développé dans notre ouvrage : *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle* Paris, Beauchesne, 1916. — La nécessité de traiter ici les choses en résumé et en gros nous a fait effacer bien des nuances et des précisions de pensée, renoncer à pousser certaines discussions jusqu'à leur pointe la plus subtile, supprimer enfin certaines justifications utiles, sinon indispensables. En quelques endroits, nous avons dû nous contenter d'affirmer, la preuve complète étant impossible à fournir sous une forme brève. Les exemples concrets ont presque complètement disparu. L'exposé des opinions adverses est devenu tout à fait sommaire; nous n'avons gardé d'elles que tout juste ce qu'il fallait pour faire entendre les difficultés qui pouvaient se poser contre nos thèses, et l'on aurait tort de juger certains systèmes d'idées, parfois fort compliqués, sur le peu que nous en disons ici. Nous avons dû aussi alléger cette étude de la masse des références contenues dans le livre. — Donc, bien que l'*Introduction* soit plus d'une fois explicitement citée, nous y renvoyons, une fois pour toutes, les personnes que ne contenteraient pas les développements et les preuves que nous présentons ici. Nous croyons cependant que cet exposé est complet à la façon d'un résumé, et que tout l'essentiel y est, sinon exprimé, du moins indiqué. Par exception tout à fait rare, quelque point particulier pourra se trouver ici traité plus précisément que dans le livre, grâce à de nouvelles réflexions sur le sujet ou à des critiques que nous avons jugées fondées. Voir p. ex. col. 549 note 2, 562 à 564, 573 à 577.

empreintes, peuvent déjà suggérer l'idée qu'une Intelligence supérieure y agit. Mais cette action constante, commune, attendue, n'ayant rien d'exceptionnel, se trouve, par là même, en dehors de notre sujet.

Pour introduire la distinction toute superficielle, qui nous suffit à ce début d'étude, entre l'ordinaire et l'exceptionnel, nous ne mettons en œuvre aucune philosophie; nous ne faisons appel à aucune conception particulière des « lois » de la nature; nous ne cherchons point à définir ce que c'est que rareté ou fréquence. Nous prenons pour accordé un seul point, que peu de personnes assurément seront disposées à contester : c'est qu'il y a moyen de discerner les interventions d'une liberté quelconque du train ordinaire des choses; c'est qu'un effet voulu en particulier, un arrangement intentionnel de circonstances en vue de fins spéciales tranche sur l'ordre général. Nous acceptons le terrain sur lequel Renan a posé le problème. Dans l'univers, dit-il, « tout est plein d'ordre et d'harmonie; mais dans le détail des événements, rien n'est particulièrement intentionnel... S'il y avait des êtres agissant dans l'univers comme l'homme agit à la surface de sa planète... *on s'en apercevrait* ». C'est cela même. Mettant à part les œuvres de la nature et de l'homme, nous cherchons s'il y a encore autre chose.

c) Un phénomène ne sera point, pour nous, réputé merveilleux par le seul fait qu'il sera nouveau, insolite, rare, ou que la cause en sera inconnue. Il faudra, de plus, qu'il présente quelque apparence d'être l'effet des volontés particulières d'un être intelligent autre que l'homme. Les propriétés nouvelles découvertes chez les agents physiques, — transmission des ondes herziennes, radioactivité, etc., — pour déconcertantes qu'elles soient, n'ont évidemment à aucun degré ce caractère.

Nous appellerons MERVEILLEUX RÉEL celui pour lequel cette apparence se trouverait conforme à la réalité.

Nous réserverons le nom de MIRACLE à une catégorie particulière de merveilleux : celle qui serait attribuable à l'intervention d'un Dieu unique et distinct du monde, tel que celui des chrétiens ou des simples spiritualistes.

Pourquoi faut-il poser le problème du merveilleux et du miracle? Pour la même raison qu'il faut poser le problème religieux. L'idée de prodige surnaturel ou extranaturel est une des idées les plus répandues, les plus fondamentales dans les religions positives. On ne peut résoudre le problème religieux sans prendre parti sur elle. Je dis : sur elle, sur le miracle en général, et non sur quelque histoire de merveilles qui, de prime abord, peut sembler à bon droit inacceptable. Il ne s'agit pas de tel ou tel détail; il s'agit de l'ensemble. Est-il permis d'écarter le bloc sans examen? Pouvons-nous, sous l'empire d'un mépris préjudiciel ou d'un dégoût instinctif, rejeter l'hypothèse même des interventions surnaturelles en ce monde? Si pourtant, derrière quelqu'un de ces événements extraordinaires, le divin se cachait? Si, sous ces humbles formes sensibles, une invitation, un ordre peut-être, venait vers nous de l'infini? Ne serions-nous pas coupables de les avoir négligés? Tant que la supposition n'est pas jugée évidemment absurde, le devoir subsiste d'examiner. Dès là qu'on admet qu'il y a une question religieuse et que tout homme doit la poser et la résoudre, sans en biffer aucune donnée, il est impossible de se réfugier ici dans l'abstention. En présence d'une idée aussi persistante et aussi ancrée parmi les hommes que celle du miracle, en présence de faits qui, s'ils étaient établis, modifieraient peut-être l'assiette de notre vie morale, aucun homme sincère avec lui-même ne peut se contenter de hausser les épaules et de passer. Il faut qu'il aborde le troublant sujet, ne fût-ce que pour se prouver à lui-même qu'il peut légitimement s'en désintéresser.

La plupart des négateurs du miracle ont contre lui un parti pris d'ordre philosophique ou critique. Ils ne jettent les yeux sur les faits et les documents que persuadés d'avance, soit de son impossibilité ou indiscernabilité, soit du moins de l'imprudence qu'il y aurait, critiquement, à l'admettre. Dès lors la conclusion de leurs enquêtes est prédéterminée : elle ne saurait être que négative. Ce sont donc les présupposés qui importent ici plus que tout, et c'est en eux que se trouvent, sinon les seules, du moins les principales difficultés. Voilà pourquoi nous examinerons, en deux parties successives, les attitudes philosophiques et les attitudes critiques antérieures à l'étude des faits, opposant partout l'attitude correcte à celles que nous aurons montrées défectueuses.

Ire PARTIE. — LES ATTITUDES PHILOSOPHIQUES PRÉSUPPOSÉES A L'ÉTUDE DES FAITS

Parmi les attitudes philosophiques exclusives du miracle, celles-là seules ont le droit de trouver place ici qui dirigent contre lui des arguments directs et particuliers. Il y en a d'autres qui l'excluent par voie de conséquence nécessaire et sans avoir à s'occuper spécialement de lui. Il se trouve, par exemple, évidemment inconciliable avec l'athéisme, le matérialisme, le fatalisme. Dans ces doctrines, la négation du surnaturel n'est que le pur corollaire, sans intérêt ni difficulté spéciale, d'un système général du monde. Et il est clair qu'avec ceux qui ont une fois accueilli de pareilles prémisses, c'est elles qu'il faut débattre, et non la question du merveilleux. Laissant donc ces systèmes de côté, nous nous attacherons à ceux qui en veulent particulièrement et directement à l'idée du miracle. Les principaux et les plus actuels peuvent se grouper sous trois chefs : Naturalisme, Déterminisme, Philosophies de la Contingence.

Chapitre I. — Le Naturalisme.

EXPOSÉ. — Le naturalisme consiste précisément dans la négation *directe* du miracle *en tant que fait surnaturel*. Pour lui, le monde que nous habitons est un système clos, où rien ne pénètre du dehors. Les événements qui s'y passent, si étranges soient-ils, doivent tous trouver leur explication dans les forces ou les éléments qui le constituent, dans les influences qui s'y exercent de façon régulière. Contingent ou nécessaire, réductible à la matière ou à l'esprit, ou, au contraire, résultant de facteurs divers, le développement des êtres et des choses s'exerce selon un mode unique et toujours identique à lui-même. « En ce qui me concerne, écrit T. H. Huxley, je suis obligé d'avouer que le terme *nature* enveloppe la totalité de ce qui existe... Je suis incapable d'apercevoir aucune raison pour couper l'univers en deux moitiés, l'une naturelle et l'autre surnaturelle ». « Ou cela n'est pas, dit Anatole France, ou cela est, et, si cela est, cela est dans la nature et par conséquent naturel. » Tout est donc explicable de la même manière que ce qui est déjà scientifiquement expliqué. Pour trouver la raison de n'importe quoi, nous n'avons à mettre en œuvre que les données physiques, chimiques, biologiques, psychologiques, etc., que nous offre l'univers.

en face de nous, il n'y aura jamais qu'elles, celles que nous connaissons déjà, et peut-être, derrière celles-ci, d'autres données analogues, que nous pourrons découvrir un jour. S'il y a ici-bas de la liberté, c'est dans l'homme qu'il faut la chercher : cette liberté-là est du monde et, bien qu'elle soit le contraire de la nécessité, elle se révèle infailliblement, à un moment ou à un autre, dans le train ordinaire des choses. S'il existe des esprits, nous n'avons affaire qu'à des esprits incarnés, et l'usage que d'autres pourraient faire de leur liberté échappe à notre observation. S'il y a un Dieu présent et agissant dans son œuvre, son action s'enveloppe dans celle des causes secondes et ne se montre jamais à part.

Ces thèses foncières se nuancent diversement chez les différents philosophes : les uns admettent une divinité dont les invariables décrets ne souffrent point d'exception (déistes vulgaires) ; les autres l'identifient avec la nature, ou l'esprit, ou la réalité (panthéistes, monistes) ; d'autres déclarent vaine toute tentative pour dépasser l'expérience et chercher, par exemple, les causes d'un phénomène (agnostiques, positivistes), etc. En dehors du monde philosophique, le naturalisme se répand comme un esprit, et nombre de savants, de littérateurs, d'historiens prennent d'instinct, en face de tout événement extraordinaire, l'attitude intransigeante que nous avons entendu définir par Huxley et Anatole France. Les cercles religieux et même chrétiens ne restent pas réfractaires à la contagion. Depuis Reimarus (*Fragments de Wolfenbüttel* publiés par Lessing en 1777 et 1778), et Paulus (1761 à 1851), une exégèse est née qui, à propos de tous les récits contenus dans les Livres sacrés, se propose de résoudre les deux questions suivantes : 1° le fait raconté s'est-il réellement produit? 2° comment a-t-il pu naturellement se produire[1]? Depuis Schleiermacher (1768 à 1834), il s'est trouvé des théoriciens du dogme qui ont tenté de donner aux symboles de foi un sens purement naturel, et d'effacer la ligne de démarcation entre le miracle et les autres événements. Tels sont les protestants libéraux et les modernistes du catholicisme[2]. Tous reprennent à l'envi, de façon plus ou moins nette, plus ou moins enveloppée, la définition de leur ancêtre commun : « Le miracle n'est que le nom religieux d'un événement. Tout événement, fût-il le plus naturel et le plus commun, dès qu'il se prête à ce que le point de vue religieux soit, à son sujet, le point de vue dominant, est un miracle. Pour moi tout est miracle. Plus vous serez religieux, plus vous verrez le miracle partout. »

Critique. — On voit que le naturalisme est une doctrine protée, capable de pousser sur les systèmes les plus variés, d'épouser les formes les plus disparates. Il n'importe point, pour le juger, de le suivre dans toutes ses évolutions; au contraire, une bonne méthode exige qu'on l'envisage dégagé de ses alliances occasionnelles, réduit à ses arguments propres, et aussi affranchi des restrictions artificielles qu'il pourrait subir ici ou là.

Laissons donc de côté les cas où il apparaîtrait commandé par des principes étrangers de portée générale, tels que ceux de l'agnosticisme ou du positivisme. Réservons de même les objections qu'il pourrait prendre à son compte contre l'intervention du Dieu des spiritualistes et des chrétiens. En effet, celles-ci ne lui sont point particulières. Elles n'impliquent point sa thèse fondamentale. Elles ne s'en prennent point au surnaturel en général, mais à un certain surnaturel, et cela pour des motifs spéciaux, pour des raisons de circonstance, parfois simplement dirigées *ad hominem* contre les tenants du théisme. (Ces objections seront examinées quand nous passerons en revue les divers agents possibles du miracle. Ci-dessous, chapitre IV, section I, col. 535 sq.).

Pris à l'état pur et dans toute son extension, le naturalisme peut se présenter comme une vue de l'esprit évidente par elle-même, ou bien comme une doctrine raisonnée, soutenue d'inductions ou de déductions.

On se tromperait en croyant que la première variété est rare. C'est le contraire qui est vrai. Elle se rencontre fréquemment, surtout chez des savants, des littérateurs et des historiens, pour qui le naturalisme est devenu une sorte d'instinct. Beaucoup se dispensent d'en formuler le principe, tellement il leur semble aller de soi : ils se contentent de le supposer partout. D'autres l'énoncent comme un axiome, certains disent comme un « postulat », dont l'esprit ne saurait se passer. — Or le moins qu'on puisse dire, c'est que cet axiome ou ce postulat n'est point évident. Comment savoir d'emblée qu'il n'existe point, au delà du monde livré à nos libres investigations, un monde réservé, dans lequel nous ne saurions pénétrer de plain-pied? Peut-être y a-t-il divers plans de réalité sans intersection nécessaire. Peut-être existe-t-il des êtres dont l'influence ne se mélange aux actions et réactions cosmiques que de façon accidentelle, en vertu d'une libre décision de leur part. Si la divinité est perpétuellement présente au monde pour le conserver et le régir, peut-être a-t-elle à sa disposition plusieurs modes d'agir, dont l'un n'est employé qu'en de rares occasions. Autant de problèmes qui n'apparaissent point absurdes de par leur seul énoncé. Nous les examinerons pour notre part et nous nous efforcerons de leur donner une solution motivée. (Cf. ci-dessous ch. IV, section II.) Constatons pour le moment que la lumière du naturalisme n'est pas tellement éclatante qu'elle les fasse évanouir, et que par conséquent cette doctrine ne va pas de soi et ne s'impose point comme un axiome. Il faut lui chercher des raisons.

Reste donc la seconde espèce de naturalisme celui qui entreprend de se démontrer. Ses arguments sont exactement les mêmes que ceux du déterminisme; nous allons les examiner immédiatement dans le chapitre qui suit celui-ci. Tout est naturel, dira Spinoza, parce que la réalité ne peut être qu'une dans son essence. Tout est naturel, diront Hume ou Renan, parce qu'une induction suffisante établit que jamais activité surnaturelle n'a interféré avec les activités cosmiques. Pour avoir le détail de ces arguments et de la critique qu'il convient de leur opposer, le lecteur n'aura qu'à remplacer ci-dessous le mot et l'idée de déterminisme par ceux de naturalisme.

Chapitre II. — Le déterminisme.

Le déterminisme dont nous allons parler maintenant n'est pas celui qui nie le libre arbitre humain — et auquel un article précédent de ce dictionnaire a été consacré (Déterminisme par le P. de Munnynck, t. I. col. 928 sq.), — mais celui qui refuse à des agents surnaturels la faculté de modifier, par l'exercice de leur liberté, le cours ordinaire des choses. Il peut se fonder sur la déduction ou sur l'induction.

1. Voir *Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Lichtenberger, t. X, p. 303.
2. Voir de nombreux exemples et références dans notre *Introduction*, p. 22 sq.

I. *Déterminisme déductif.*

Une certaine forme de déterminisme universel et absolu fait de la nécessité la loi essentielle de l'être, et en conclut l'impossibilité du miracle. Elle consiste donc en une thèse de métaphysique, dont un simple corollaire concerne le merveilleux. A ce dernier elle n'oppose aucune objection directe et spéciale : elle l'exclut en vertu d'une prémisse générale et de la même façon, par exemple, que la création libre. En rigueur de méthode, nous devrions donc ne pas nous en occuper ici. Cependant, afin d'être à peu près complet, nous dirons quelques mots d'un auteur qui a pris cette position pour attaquer explicitement et longuement le miracle : Spinoza.

Exposé. — D'après Spinoza, une seule substance existe : la substance divine, avec ses attributs et ses modes. « Les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes. » La détermination de ces modes provient des nécessités de l'essence divine. La contingence est donc bannie de la réalité. Il n'y a point deux catégories d'effets, les uns attribuables à la nature, les autres à des volitions divines particulières, puisque les lois de la nature sont des décrets divins et qu'il n'y a pas d'autres décrets divins que les lois mêmes de l'essence divine.

Cette nécessité de toutes choses forme l'assise de notre édifice mental. Les partisans du miracle l'ébranlent en introduisant l'arbitraire dans le monde. Nous avons besoin de la nécessité pour vivre et pour penser. En particulier, pour démontrer l'existence de Dieu, il nous faut des notions nécessaires et cadrant infailliblement avec la réalité. Si nous les croyions modifiables par quelque puissance que ce soit, si nous soupçonnions que leur exactitude peut s'altérer, nos conclusions sur l'existence de Dieu s'effondreraient et nous ne pourrions plus être certains de rien. Renonçons donc au miracle pour sauver notre croyance en Dieu et la solidité de notre raison[1].

Critique. — Nous n'avons pas à faire ici le procès du panthéisme. De ce « système d'identité », nous n'avons à considérer que la face qui regarde le miracle. Celui-ci est exclu au même titre que la création libre, parce que des effets contingents ne sauraient, pense-t-on, émaner d'un être nécessaire. Mais, en vérité, le panthéisme est bien mal venu à formuler une telle objection, lui qui présente des phénomènes qui varient et s'évanouissent sans cesse, non comme les œuvres, mais comme les modes propres, les stades d'évolution intrinsèque et les expressions naturelles d'une existence infinie, éternelle et nécessaire. Cette unification étroite installe la contradiction au cœur même de l'être. Au contraire, établir entre le nécessaire et le contingent un simple rapport de cause à effet, c'est éviter cet écueil. Car alors les deux éléments restent distincts : ils ne sont plus un seul être, mais plusieurs. Et le rapport que l'on affirme entre eux, non seulement ne répugne pas, mais est impérieusement réclamé par la nature des choses. En effet, l'événement variable et passager exige l'être nécessaire comme son principe originel et son indispensable appui. Pour rendre entière raison du changement, il faut bien arriver, non à une cause qui change elle-même pour le produire, mais au contraire, en dernière analyse, à une cause immuable. Tant qu'on s'arrête à la première, l'explication ultime n'est pas fournie, puisqu'il reste à rendre raison de cette cause elle-même et de son changement à elle. Force est donc de placer au sommet et au principe de toutes les contingences, un *primum movens immobile*. — On voit que toute cette discussion ressortit à la métaphysique générale : le miracle est envisagé ici comme un cas particulier des rapports du fini avec l'infini. Nous n'avions qu'à rappeler au lecteur les éléments d'un problème qui n'est point de notre ressort et qui est traité à fond aux articles Création et Panthéisme.

Quant à l'objection que le miracle ferait évanouir la nécessité et, par conséquent, les points de départ de tout raisonnement, elle repose sur une incroyable *ignoratio elenchi*. Le miracle ne transforme pas nécessairement le monde en un royaume de l'arbitraire, où plus rien n'est stable ni assuré. On peut le concevoir comme une exception extrêmement rare, motivée chaque fois par de graves raisons — qui doivent apparaître, — entourée de circonstances spéciales et tout à fait caractéristiques, qui empêcheront de confondre le cas de miracle avec aucun autre. En outre, cette exception, à supposer qu'elle se produise, ne sera jamais qu'une *vérité de fait*. Elle ne dérogera en aucune façon aux premiers principes ni aux évidences rationnelles, puisqu'elle se tiendra dans un domaine qui n'est point le leur : celui des événements contingents. La sphère de la nécessité restera intacte, inviolée, avec ses limites anciennes[1]. Et enfin, pour être admissible, l'exception miraculeuse elle-même, — loin d'être un caprice qui bouleverserait l'ordre sans égard à rien, une fantaisie que nul lien ne rattacherait à l'ensemble des choses, — devra au contraire s'intégrer harmonieusement dans un système général du monde (cf. ci-dessous, ch. IV, sect. II, col. 543 sq.). Nous verrons qu'on peut y croire en même temps qu'à l'existence de Dieu et sans renoncer aux principes absolus de la raison.

II. *Déterminisme inductif.*

Bien plus répandu que le déterminisme métaphysique est celui qui fait appel à l'expérience et qui s'appuie sur l'induction. C'est lui que l'on découvre chaque jour au fond des objections des historiens et des savants qui rejettent le miracle. On dit parfois que cette négation est chez eux *a priori*. C'est à la fois vrai et faux. C'est vrai, en ce sens qu'ils se croient en possession de certitudes définitives qui les dispensent désormais d'examiner, à propos d'aucun cas particulier, si le merveilleux existe. C'est faux, en ce sens qu'ils prétendent bien avoir tiré ces certitudes de l'expérience seule. Nous allons examiner le procédé qu'ils emploient.

§ Ier — Induction prétendant a la certitude

A. *Objection directe.* — L'induction est le raisonnement par lequel on dégage une loi générale d'un certain nombre de cas observés. Appliquée avec circonspection à des phénomènes suffisamment nombreux et variés, elle conduit à des conclusions certaines. Elle est à l'origine de toutes les lois physiques, que l'expérience confirme chaque jour. Or on prétend l'appliquer à la question du miracle. En effet, dit-on, dans des circonstances innombrables et infiniment variées, en présence des témoins les plus divers, la nature s'est montrée constamment d'accord avec elle-même. Aucune expérience n'a été poussée plus loin ni étendue sur une plus large portion de réalité que celle-là. On peut donc en dégager, par le procédé inductif, cette légitime conclusion : que le cours de la nature se déroule de la façon la plus uniforme, sans laisser place à aucune contingence, à aucun miracle. Ainsi raisonnent Hume, Stuart Mill, Renan, etc.[2].

1. Cf. ci-dessous col. 543.

1. Cf. ci-dessous col. 527 et 543.
2. Textes et références dans *Introduction*, p. 38 *sq*.

Discutons ce raisonnement. Quelle est cette expérience dont on nous parle?

Est-ce l'expérience des *phénomènes ordinaires ?* — Il est bien vrai qu'une expérience longue, et qui porte sur des régions historiques très vastes, ne nous révèle, dans les événements de ce monde, que la continuité naturelle la plus imperturbable et la plus serrée. S'il existe quelque part des faits d'apparence merveilleuse, il faut avouer qu'ils ne tombent point sous l'expérience vulgaire. Sur mille personnes, neuf cent quatre-vingt-dix-neuf n'en ont vu et n'en verront jamais aucun. Mais ce qui sort de là, c'est une conclusion tout justement opposée à celle que l'on tire. L'expérience commune porte exclusivement sur des faits étrangers à la question : elle est, par conséquent, incompétente pour en rien décider. Si la masse des hommes était mise directement en présence des faits d'apparence merveilleuse, elle pourrait avoir sur eux un avis motivé. Mais il n'en va pas ainsi; et la plupart n'ont, comme base de leur induction, que les événements dépourvus de cette apparence. De quel poids est dès lors l'opinion qu'ils peuvent se former des autres ? Ce qu'établit l'induction du sens commun, c'est qu'il y a un train ordinaire des choses, moralement constant, que la prudence nous commande de vivre et de raisonner comme si le miracle ne devait jamais surgir sur notre route ; et qu'enfin, pratiquement, « cela n'arrive pas ». Or le merveilleux et le miracle se donnent précisément pour des exceptions, pour des anomalies extrêmement rares et pratiquement négligeables dans l'usage de la vie. Ils supposent que l'uniformité est la règle. L'expérience commune leur fournit donc précisément la condition qu'ils requièrent pour être discernables ; elle tend, pour ainsi dire, le fond terne sur lequel ils viendront, s'ils existent, se détacher en lumière. Mais à leur sujet, pour ou contre eux, elle n'a rien à dire. Elle opère dans le compartiment de la réalité où, par hypothèse, ils ne sont pas contenus.

Ce qu'il faut examiner, ce sont donc les *phénomènes qui présentent au moins l'apparence du merveilleux.* L'expérience qui s'y applique est seule compétente ici. Fournit-elle la base d'une induction solide contre le miracle?

Fausse induction. — N'oublions pas que, faute d'avoir discerné entre les phénomènes des rapports de nature, la généralisation est illégitime. Ce n'est plus une induction ; c'est le vulgaire sophisme : *ab uno* ou *a quibusdam disce omnes.* Renan le commet quand il raisonne ainsi : les prodiges rapportés par Tite Live et Pausanias sont controuvés, donc il en est de même des miracles évangéliques, et ceux-ci doivent être rejetés sans examen. Trois références à la *Gazette des Tribunaux* suffisent au même écrivain pour étayer cette assertion « qu'aucun miracle contemporain ne supporte la discussion [1] ». Le procédé est un peu léger.

Induction vraie : a) son rôle positif: découverte des causes. — En procédant avec plus de maturité, ne pourrons-nous tirer de l'induction quelques certitudes? Je collectionne, par exemple, un très grand nombre de cas où, dans des circonstances fort diverses, la fraude, l'ignorance, la crédulité, une imagination exaltée rendent raison de la croyance au miracle. Je remarque que, quand ces conditions sont présentes, les légendes merveilleuses éclosent spontanément, et que leur développement est d'autant plus facile que les conditions susdites sont plus largement réalisées. De ces observations j'induis une loi générale : c'est qu'il y a une liaison naturelle et causale entre la crédulité, l'ignorance et l'admission des prodiges. *Posita causa ponitur effectus; variata causa variatur effectus.* Mon induction aboutit à une conclusion positive inattaquable.

Fort bien ; mais cette conclusion n'exclut nullement la possibilité du merveilleux. Que l'ignorance ou la crédulité soient souvent à l'origine de la croyance au merveilleux, personne n'en doute ; mais la question est de savoir si elles y sont toujours et si elles y sont seules; en d'autres termes, si, avec elles, nous tenons l'explication unique et universelle. Pour le moment, il n'est pas prouvé que quelque chose d'autre, — par exemple, la réalité des faits, — ne les puisse suppléer dans la production de la croyance. La troisième loi du raisonnement expérimental n'a pas été appliquée : *sublata causa tollitur effectus.*

L'enchaînement des causes et des effets n'est pas toujours réciproque, même dans les phénomènes physiques, et de ce que telle cause est suivie infailliblement de tel effet, il ne s'ensuit pas que l'effet ne puisse procéder d'une autre. Ici même, d'après la teneur de l'objection, ne voyons-nous pas déjà l'imagination exaltée et la fraude, — qui sont des antécédents parfaitement hétérogènes, — aboutir à un résultat identique : la croyance? Il n'est nullement démontré que celle-ci ne puisse avoir encore d'autres origines. Dans les domaines différents, l'ignorance, la crédulité, etc., ont aussi leur rôle dans la genèse des croyances : cela n'empêche pas la vérité objective d'y jouer concurremment le sien. Les hommes croient indûment à des récits mensongers, parce qu'ils se trompent ou parce qu'on les trompe, mais ils croient aussi parfois pour de bonnes raisons et parce qu'ils ont trouvé de solides garants. Quel motif a-t-on pour dire qu'il en va autrement dans la question du merveilleux?

Induction vraie : b) son rôle négatif ; exclusion des causes. — Les résultats positifs de l'induction ne suffisent pas à détruire la possibilité du merveilleux. Mais l'induction peut avoir aussi un rôle négatif. Elle est capable d'indiquer, non seulement ce qui agit, mais aussi ce qui n'agit point. Elle arrive parfois à éliminer définitivement certains phénomènes du nombre des causes possibles. C'est elle qui nous apprend, par exemple, que jamais un chêne ne sortira d'un grain de blé ; que jamais nous n'obtiendrons de l'acide chlorhydrique en faisant réagir de l'oxygène sur du carbone. Pourquoi ne pourrait-elle pas nous apprendre de même que jamais un fait surnaturel véritable n'est l'origine de la croyance au merveilleux ?

Aucune parité n'existe entre les exemples cités et le cas du merveilleux. Dans les premiers, l'induction opère sur des couples de données dont l'expérience lui fournit les deux termes. Dans le second, elle est censée, d'après l'objection, n'en posséder qu'un seul. Nous connaissons empiriquement ce que c'est qu'un chêne et qu'un grain de blé, et voilà pourquoi nous pouvons nier avec assurance qu'ils aient entre eux certains rapports. Au contraire, s'il s'agit du merveilleux et de la croyance dont il est l'objet, on suppose que nous n'atteignons que la seconde. Nous ne pouvons donc pas juger directement de ses relations avec un autre terme qui nous échappe.

Indirectement, à la vérité, l'induction parvient à éliminer l'inconnu. Mais c'est uniquement dans les cas où elle a quelque chose de connu à mettre à sa place. Par exemple, je sais que l'eau se produit immanquablement chaque fois que je mets en présence dans un ballon de verre l'oxygène, l'hydrogène et l'étincelle électrique. Ces antécédents-là sont donc suffisants pour amener le résultat. Quand ils seront

1. *Introduction*, p. 41, 44.

là, il sera vain de chercher en dehors d'eux l'explication des phénomènes. L'expérimentateur ne sera point tenté d'attribuer dans ce cas l'origine de l'eau à l'influence des planètes ou à quelque cause inconnue dont l'action resterait voilée[1]. Pourquoi? Parce que la place est occupée; la raison suffisante est découverte : les concomitants quelconques et l'inconnu lui-même sont écartés comme superflus, sans qu'on ait à s'occuper d'eux directement. Mais il n'y a rien en tout ceci qui ressemble à l'élimination totale du merveilleux, fondée sur l'observation de certains cas d'erreur ou de fraude. Appliqué à notre sujet, le procédé prouvera simplement qu'il est inutile de recourir à une cause surnaturelle quand on a découvert une explication naturelle suffisante, ce qui est une vérité de La Palisse. Le merveilleux sera exclu indirectement, toutes les fois qu'une causalité naturelle sera démontrée présente. Rien de plus, et c'est peu.

L'induction n'aboutit donc à aucune conclusion décisive contre le merveilleux. C'est qu'en effet elle ne s'occupe pas des questions de possibilité ou d'impossibilité. Elle s'en tient aux *règles de fait.* Elle ne dit pas : « Ce phénomène doit nécessairement accompagner ou suivre toujours cet autre » ; mais : « Ce phénomène suit ou accompagne cet autre quand les conditions voulues sont réalisées. » Elle ignore si des agents inconnus pourraient modifier, suppléer, ou entraver l'activité de ceux qu'elle a découverts.

B) *Objection indirecte : les conséquences antiscientifiques de l'admission du merveilleux.* — L'admission du miracle est, dit-on, incompatible avec la science expérimentale. Fondée sur l'observation et l'induction, celle-ci existe et réussit : elle constitue un fait énorme et qui s'impose. Or, l'âme de la science ainsi construite, c'est le *principe du déterminisme.* Ce principe suppose que « *les conditions d'existence de tout phénomène sont déterminées d'une manière absolue.* Ce qui veut dire, en d'autres termes, que la condition d'un phénomène une fois connue et remplie, le phénomène doit se reproduire toujours et nécessairement, à la volonté de l'expérimentateur. La négation de cette proposition ne serait rien autre chose que la négation de la science même. » (Claude Bernard.) « Tout calcul est une impertinence, s'il y a une force changeante qui peut modifier à son gré les lois de l'univers... » (Renan)[2].

Nous avons ici affaire à une déformation grossière de la thèse attaquée. On peut accepter le miracle sans le mettre partout. La plupart de ceux qui y croient voient en lui une exception rare, vraisemblable seulement en certaines circonstances, et justifiée chaque fois par des motifs qu'un examen attentif peut discerner. Les objectants le supposent vraisemblable partout et toujours. On le signale dans les églises et les pèlerinages : c'est assez, disent-ils, pour qu'on l'attende dans les laboratoires... — L'idée du miracle implique celle de la constance habituelle du cours de la nature, objet de la science expérimentale, car, s'il n'y a point de règle, il ne peut y avoir d'exception. Les objectants supposent au contraire que le miracle abolit tout l'ordre de l'univers. Comme si une dérogation, qui suspend la loi pour un seul cas parmi des billions et des trillions de cas semblables, la détruisait, ou même était capable d'empêcher qu'on ne la vît désormais fonctionner d'une manière habituelle, et qu'on en pût prédire l'application avec une certitude pratiquement infaillible!

1. Sur le détail des raisonnements qui rendent cette conclusion assurée, voir *Introduction*, p. 59.
2. Cf. ci-dessous, col. 543.

§ II. — Induction amenant de simples conjectures

D'après Matthew Arnold, il faut concéder qu'il n'y a pas contre le miracle d'induction complète et rigoureuse. Mais il y a, pense-t-il, dans ce sens, des présomptions sans cesse grandissantes. A mesure que l'humanité devient plus savante et plus critique, l'interprétation par le merveilleux recule. N'est-ce pas là une indication que cette dernière finira, avec le temps, par disparaître?

Cette objection se subdivise en deux parties fort distinctes. La première s'appuie sur les *faits réels, censés jadis miraculeux* et que la *critique scientifique* a remis à leur place. La seconde porte sur des *faits miraculeux, censés jadis réels,* et que la *critique historique* a reconnus controuvés.

1° *a*) Il y aurait fort à dire sur le fondement de la première partie de l'objection. Car certains auteurs l'élargissent à plaisir, pour les besoins de leur cause. Renan, Loisy (sous le pseudonyme Firmin) nous parlent d'une époque où l'humanité voyait le miracle partout, où l'idée d'un ordre de la nature n'existait même pas dans les esprits. Affirmation d'un caractère hautement fantaisiste, car les anciens, si crédules qu'ils fussent, distinguaient cependant le prodige du cours ordinaire des choses : la preuve en est l'attention même qu'ils lui ont donnée et le soin qu'ils ont mis à le noter. Aussi bien dans la Bible que chez les historiens classiques, par exemple, une suite d'événements normaux est présupposée, que les merveilles n'interrompent, en somme, qu'assez rarement. En outre, un très grand nombre d'événements présentés comme extraordinaires par les anciens, mériteraient encore, s'ils étaient réels, cette qualification. Et enfin, il reste à savoir si le merveilleux déclassé par la critique scientifique moderne l'a été à bon droit. On ne nous demandera sans doute pas de l'admettre les yeux fermés, sur la foi des objectants. Les tenants du naturalisme le plus radical reconnaissent ouvertement l'inexactitude et parfois le ridicule de certaines explications inventées par leurs devanciers. Il serait donc parfaitement déraisonnable de conférer d'avance un caractère indiscutable aux explications naturelles proposées en si grand nombre. Il faut voir ce qu'elles valent; et, puisque nous traitons le problème par la méthode inductive, le moyen unique que nous ayons, pour cela, c'est de les examiner, une par une, quand elles se présenteront à propos des faits. Cet examen peut seul nous renseigner, et ni nous, ni personne, n'avons le droit d'en escompter dès maintenant les résultats. — Si l'on tient compte de ces diverses remarques, le fondement de l'objection va se rétrécir singulièrement. On ne verra plus un si grand nombre de faits réputés jadis miraculeux, et tenus maintenant, de façon indiscutable, pour réels et naturels. Surtout l'hypothèse du merveilleux *primitivement installé partout* apparaîtra historiquement comme une pure fiction.

b) Mais quand bien même toutes les prémisses de l'objection tiendraient bon, rien de décisif ne s'ensuivrait. En effet, elles supposent que le merveilleux n'est pas expliqué tout entier : puisque les explications passées sont seulement présentées comme le gage d'explications futures, non encore trouvées. Or il est impossible de conclure des unes aux autres.

De cette circonstance qu'un grand nombre de cas ont été résolus, on ne fera jamais sortir, je ne dis pas la certitude, mais une probabilité positive que les autres le seront aussi et de la même façon. Car ils sont peut-être hétérogènes : c'est ce « peut-être », dont on ne se débarrassera que par la métaphysique, qui tient ici tout en échec. Il jaillit des faits eux-mêmes, car, à ne regarder qu'eux, nous pourrions

aussi bien former une conjecture inverse de celle qu'on nous propose. Si le résidu, attaqué par des réactifs énergiques, n'a pas fondu, c'est peut-être qu'il est solide; si certains éléments, traités par les mêmes procédés qui ont eu raison des autres, résistent, c'est apparemment qu'ils sont d'espèce différente. Probabilité pour probabilité, chacun choisira celle qui lui agréera davantage; mais leur opposition empêchera les conjectures de s'affermir, soit dans un sens, soit dans l'autre.

2° Le travail de la critique historique a été beaucoup plus efficace que celui de la critique scientifique. C'est surtout en contestant les témoignages relatifs au merveilleux que l'on s'est débarrassé de lui. Nous jugerons plus loin en détail les principes et la méthode qui ont présidé à ce labeur. Nous ne faisons aucune difficulté d'avouer dès maintenant la valeur d'une bonne partie de ses résultats. Mais rien n'autorise la conjecture qu'il doive un jour faire disparaître le merveilleux dans son entier. Car les épurations de la critique ont eu lieu en bien d'autres domaines, où personne ne songe à prédire qu'elle supprimera tout. Il y a eu des légendes, non seulement d'un contenu merveilleux, mais aussi d'un contenu purement naturel. On a inventé des actions d'éclat, des négociations d'un intérêt passionnant, des paroles historiques d'un beau relief. Et le nombre des faits naturels scientifiquement établis a diminué sur toute la ligne. Cela annonce-t-il qu'il faudra un jour biffer l'histoire entière? Quelques-uns des bons mots de Henri IV sont apocryphes : est-ce à dire qu'il n'en a prononcé aucun ? Que la critique en ait diminué le nombre, cela nous autorise-t-il à soupçonner que les autres soient pareillement destinés à disparaître?

Evoquer dans l'avenir des objections irréelles, qui sont censées valoir des objections véritables, bien qu'elles ne soient actuellement qu'un pur néant, c'est une méthode critique un peu ridicule. On pourrait l'appliquer à tout. Et à ce compte, nous devrions nous défier de tout ce que nous tenons pour certain, en nous disant qu'à la vérité, pour le moment, nous le voyons ainsi, mais que peut-être, dans l'avenir, surgira une objection insoupçonnée qui démolira tout. Ce serait le scepticisme universel. On peut l'adopter; mais alors qu'on le dise, au lieu de présenter une objection particulière contre le merveilleux.

Chapitre III. — Les philosophies de la contingence et de la continuité.

Ces philosophies se placent aux antipodes du déterminisme. Au lieu de repousser le miracle, elles s'en emparent, mais pour le faire fondre dans un milieu où ne subsiste, parmi les phénomènes, aucune différence d'espèce ni même aucun caractère individuel. Si tout est également imprévu et continu, le miracle ne peut plus faire saillie, ni comme acte libre, ni comme fait distinct.

Pris sous sa forme radicale et poussé à l'extrême, le système de la contingence exclurait l'idée de continuité, et consisterait à se figurer l'univers comme un ensemble chaotique d'événements sans dépendance, sans lien, sans ordre. Sous le règne du changement incohérent, tout pourrait arriver après n'importe quoi, et donc rien ne serait particulièrement miraculeux. L'expérience de tous les jours — celle précisément où nous avons vu le déterminisme chercher un appui — donne un éclatant démenti à cette rêverie paradoxale, qu'aucun philosophe n'a adoptée. Nous pouvons la laisser de côté.

Philosophiquement élaborée, la doctrine maintient en relation étroite les deux idées de continuité et de contingence, et en tire des arguments convergents. Ainsi entendue, elle se rencontre surtout chez deux penseurs chrétiens qui y ont appuyé des théories sur le miracle : MM. Maurice Blondel et Edouard Le Roy. Nous ne pouvons ici analyser leur pensée dans toutes ses nuances et variations. Nous avons fait ailleurs cette étude de détail, et nous nous permettons d'y renvoyer pour justifier ce que nous allons dire[1].

Exposé. — Avec des différences que nous négligerons ici, les deux auteurs cités s'accordent en substance sur les points suivants, d'où part toute leur critique du miracle.

1° *La contingence.* — La réalité est nouveauté incessante, variation perpétuelle; elle ne se répète jamais exactement. Il n'y a pas deux événements parfaitement semblables. Les lois uniformes qui prétendent exprimer la nature n'en présentent qu'une image fausse. C'est en laissant de côté tout ce qui n'est point intéressant ou utile, qu'on arrive à les constituer. Elles sont un schème commode pour agir, mais spéculativement inexact. — Cela posé, la notion de miracle (telle du moins que nous l'entendons ici) se dissout. L'uniformité, le déterminisme n'existant nulle part, une exception réelle est évidemment inconcevable.

2° *La continuité.* — Tout tient à tout. Rien ne peut être isolé de l'ensemble sans perdre son véritable aspect. Le « morcelage » est introduit par les sens et par l'intelligence, qui nous font considérer à part ce qui est un dans la réalité. C'est donc une opération déformante. Par conséquent, le miracle n'existe pas comme un fait à part, sur lequel nous pourrions fonder un argument valide. Du reste, tout argument spécial est, à son tour et doublement, un morcelage : d'abord, parce qu'il est composé d'idées abstraites, et ensuite, par le simple fait qu'il est spécial et censé valable par lui-même. Impossible donc de conclure à une intervention divine en partant du merveilleux et du miracle.

Critique. — 1° *La contingence.* — *a*) La réduction de toutes choses à la contingence est un défi aussi fort au bon sens que leur réduction au déterminisme. Irrémédiablement nous nous trouvons, dans le monde, en présence de deux éléments, dont aucun ne saurait absorber l'autre. L'action de la liberté humaine tranche sur le cours de la nature, et quelque opinion métaphysique que l'on se fasse de l'une ou de l'autre, il est impossible de les confondre, au simple point de vue de l'expérience. Ce sont là des phénomènes différents et discernables. Donc si quelque autre liberté que la nôtre intervient ici-bas, il sera pareillement possible de discerner son actions En signalant dans les phénomènes physiques cette diversité du détail, ces variations continuelles, cette survenance de l'inattendu, qui rendent difficile une prévision exacte et sûre à leur égard, on n'a pas du tout prouvé leur « contingence », mais seulement la complication extrême de leur déterminisme. Il n'y a là rien d'analogue à des actes de liberté, et c'est un pur jeu de mots de confondre, sous une même rubrique, des choses si parfaitement hétérogènes. S'il est difficile de prédire les phénomènes physiques dans le dernier détail, si parfois même la prévision est démentie en son entier, il reste que, pour qui s'en tient à la moyenne des cas et à la substance des faits, les

1. Voir : *La notion de vérité dans la « philosophie nouvelle »*, 1908. — *Dieu dans « l'Evolution créatrice »*, 1912. (ou *Etudes*, 5 mars 1908 et 20 février 1912). — *Immanence : essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, 1913; et enfin *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, 1916. Voir aussi, à la fin de ce chapitre, les Notes additionnelles A et B.

résultats sont bien ceux que l'on attendait. Le savant se trompe dans ses pronostics, mais non pas comme s'il avait affaire à des volontés capables d'indépendance et de caprice. Quand il raisonne d'après ce qu'il appelle ses « lois », la plupart du temps il conclut juste, et ici c'est l'erreur qui est l'accident. Au contraire, on signale comme une exception rare, comme un fait invraisemblable, la vérification d'une prophétie portant sur des futurs libres. Les cas sont inverses. Tout cela sépare la réalité en deux zones bien distinctes, dont il est paradoxal d'effacer les limites.

b) Les « lois » scientifiques ne sont pas des constructions purement arbitraires. Elles dépendent de deux éléments, dont les contingentistes oublient le second : la commodité de l'expression, et la donnée qu'il s'agit d'exprimer. L'expression peut être conventionnelle, et symboliser le réel au lieu de le représenter; le point de départ de la science et l'orientation de sa marche ont pu être conditionnés par des circonstances de hasard ou des convenances pratiques : tout cela n'empêche pas que, dans une langue ou sous des signes quelconques, le réel ne soit exprimé. Abordez-le de la façon qui vous plaira : vous n'êtes pas maître d'y voir ce qu'il vous plaira. En particulier, l'uniformité des lois repose sur un fondement objectif : *la similitude* des phénomènes entre eux. « Cas singulier » peut-être par certains détails, chaque événement est banal par beaucoup d'autres. La nature a ses coutumes, et il suffit d'ouvrir les yeux pour voir qu'elle ne s'en dérange guère. Il est légitime de classer dans une formule unique ces similitudes. Ceux qui en font abstraction, pour ne considérer que la diversité, déforment la réalité autant que ceux qui ne voient qu'elles. Si, comme MM. Blondel et Le Roy, on dépouille l'idée et l'observation de toute valeur de connaissance, il est logique de rejeter, comme une « idole », l'idée d'une nature régulière et stable. Mais cette dernière exclusion, qui entraîne celle du miracle, n'est elle-même que le pur corollaire d'une théorie générale sur la valeur des opérations de l'esprit, que nous n'avons pas à étudier ici[1].

c) Moins paradoxale et plus directe est l'objection que l'on tire de l'instabilité des constructions scientifiques. Comment admettre cette uniformité de la nature, qui est le repoussoir obligé du miracle, puisque les « lois », admises pour un temps, sont modifiées ensuite, et incessamment, par les découvertes ? — Mesurons cependant la portée du fait allégué. Sans doute la nature ne s'est pas révélée en bloc à l'humanité. La connaissance que nous en acquérons progresse, s'approfondit, se précise et se corrige, comme toutes nos autres connaissances. *Mais ce que l'on découvre est de même espèce que ce que l'on savait;* le nouveau est semblable à l'ancien. On corrige la « loi de Mariotte », mais par des « lois » nouvelles. La régularité des faits est mieux comprise, mais c'est toujours la régularité. Rien en tout cela n'a un air de liberté ou d'arbitraire : ce qui montrera une telle apparence tranchera sur le reste.

2° *La continuité.* — C'est encore la philosophie générale et tout un système du monde qui se trouvent impliqués dans l'objection inspirée par le principe de continuité : tout est intérieur à tout, ou, du moins, tout tient à tout. Nous ne pouvons traiter ici ces difficultés qui dépassent de beaucoup notre objet et même celui de l'apologétique. Bornons-nous à énoncer, sans en fournir la preuve, ce que nous avons démontré ailleurs.

1. Nous l'avons fait dans *La notion de vérité*, p. 61 sq; et surtout dans *Immanence*, 2e Partie, chap. II. Cf. aussi : *Introduction*, p. 113 sq.

Le principe de continuité ou d'interdépendance universelle n'est ni évident par lui-même, ni déduit de prémisses qui soient telles. — L'expérience ne nous fait point apercevoir, en chaque phénomène, l'influence de tous les autres[1]. — Bien au contraire, l'expérience nous montre, entre les événements et les objets, des limites parfois flottantes et parfois nettes. — Il y a dans le monde, des séries entières de phénomènes qui se comportent entre elles comme des étrangères. — Même dans ce qui change, quelque chose dure; et les rapports éphémères, les menus accidents qu'engendre dans l'ensemble chaque modification du moindre élément, laissent pourtant subsister, bien reconnaissable, la substance des autres. — Même parmi les phénomènes reliés entre eux par des influences réelles et profondes, certains antécédents peuvent être remplacés par d'autres, sans que le conséquent subisse une altération correspondante. Enfin, la connaissance partielle a une valeur et n'est point nécessairement déformante[2]. — On peut donc considérer certains faits à part, et fonder sur eux des raisonnements distincts, sans s'écarter de la vérité.

Notes additionnelles au chapitre précédent

Note A. — *Sur l'interprétation des écrits de M. Blondel.*

La nécessité de ne pas dépasser les limites fixées à cet article m'a contraint d'exposer sous la forme la plus succincte les opinions de ce philosophe. On a pu voir cependant que je prenais à son égard une position toute différente de celle que les auteurs d'un précédent article (*Méthode d'immanence*, ci-dessus t. II, col. 579 sq.) ont adoptée. On le verra encore par la suite (ci-dessous col. 540). Les raisons que j'ai de le faire sont développées dans mon ouvrage *Immanence* et dans deux courtes publications, où j'ai répondu, point par point, aux réclamations de M. Blondel (1° *Observations* parues dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 15 janvier 1913; 2° *A propos d'une brochure récente de M. M. Blondel*, Paris, Beauchesne, 1913). C'est là que ceux qui ont le souci de juger avec impartialité cette controverse voudront bien les trouver.

Je dirai seulement ici qu'il m'a été impossible, à mon grand regret, d'accepter l'interprétation actuelle que M. Blondel donne de ses ouvrages. Son exégèse me paraît en effet violente, arbitraire, inspirée par la préoccupation, fort honorable sans doute, mais quelque peu fiévreuse, de défendre l'orthodoxie de ses textes. Le désaccord entre autrefois et aujourd'hui ne porte pas seulement sur des mots et des détails, mais sur les lignes organiques de la pensée. Il y a, dans *l'Action*, dans la *Lettre sur l'Apologétique*, etc., bien autre chose qu'une « apologétique du seuil ». Il y a une philosophie générale, une théorie de la connaissance, une métaphysique, une logique, des fragments de théologie, etc. Impossible de réduire ceci à cela. Aucun de ceux qui ont lu en entier les écrits de M. Blondel ne pourra accepter cette équivalence, fût-ce sur la parole de l'auteur. Même cette « apologétique du seuil », — dont j'ai plaisir à dire que je l'accepte entièrement, sous la forme que lui a donnée M. Auguste Valensin, — ne présente plus du tout le même aspect, quand on la considère en fonction du reste de la doctrine. Elle est intrinsèquement transformée, radicalement transposée, selon qu'on l'isole ou qu'on la rapproche d'une philosophie dont elle n'est à l'origine que l'aboutissement, et qui donne un sens spécial à ses formules les plus anodines d'aspect. Cette philosophie très neuve, très hardie, très exclusive, comprend une partie négative des plus accentuées, qui ne se laisse pas biffer, sans que l'ensemble en demeure faussé. — De tout ceci, de l'existence de cette philosophie et de son importance, on trouvera la preuve détaillée, appuyée de citations extrêmement nombreuses et, je le crois, décisives, dans *Immanence* et les deux

1. *Immanence* : 2e partie, ch. I.
2. *Ibid.*, p. 71 sq. — *Introduction*, p. 116 sq.

courts écrits signalés plus haut. Assurément il est possible de fausser l'esprit d'un texte que l'on cite; mais on m'accordera qu'il est encore plus facile de le faire quand on ne le cite pas. Le document résiste, par sa seule présence, à certaines interprétations. Se tenir perpétuellement en contact visible avec lui, est sans doute la meilleure garantie contre l'erreur, et la suprême honnêteté d'un critique envers son auteur et ses lecteurs.

Pourtant, je me rends compte que, malgré tous les efforts pour donner au débat une base documentaire aussi large que possible, il ne saurait être vidé à fond que devant un public qui aurait sous les yeux les ouvrages mêmes. Malheureusement ce public n'existe pas. Les ouvrages de M. Blondel sont depuis longtemps introuvables en librairie; les brochures où il a réuni ses plus importants articles n'ont même jamais été mises dans le commerce. Dès lors la doctrine contenue dans ces écrits se trouve dans une condition singulière. Objet d'explications, de rectifications, de discussions sans fin, soutenue par une propagande très active et très ardente, elle reste inaccessible en sa teneur originelle. Aussi donne-t-elle à beaucoup l'impression d'une chose insaisissable et fuyante, dont l'aspect se modifie selon les moments et les circonstances. Très peu de personnes, même parmi celles qui étudient par profession la philosophie religieuse, sont en mesure de contrôler les dires de l'auteur et de ses amis sur le sens et le contenu de ses écrits.

Pourtant ces dires ne possèdent point, par eux-mêmes, une autorité indiscutable. L'histoire littéraire abonde en exemples d'auteurs qui, prétendant expliquer leurs propres œuvres, y infusèrent en réalité un sens tout nouveau. Les causes de ces changements sont assignables. Elles se trouvent d'ordinaire dans l'évolution intérieure des écrivains. (Il est à peine besoin d'ajouter que ces interprétations fantaisistes peuvent être accompagnées de la plus parfaite bonne foi : ceci a lieu surtout chez les esprits, — souvent distingués par ailleurs, — dont les qualités maîtresses ne sont point la précision et la fermeté). Or, après avoir fait des ouvrages de M. Blondel l'étude la plus attentive et suivi patiemment la polémique qu'il a soutenue pendant vingt ans, contre tous ses critiques, pour les justifier, j'ai acquis la conviction que tel est son cas. Et le moins que puisse m'accorder ici un lecteur équitable, c'est, je crois, que la parole de l'auteur ne suffit pas à décider la question.

Au surplus, tout le monde reconnaîtra que la critique a lieu de s'exercer sur les affirmations d'un homme qui parle d'un sujet où il est très fort intéressé, et qui le fait avec une émotion extrême. Elle en a le devoir impérieux, sous peine de n'être plus ni impartiale ni objective, lorsque des contradictions semblent se dessiner, et que, par exemple, les démentis de l'auteur portent sur des faits aussi palpables et aussi faciles à contrôler que l'emploi matériel de certaines expressions significatives. (Cf. *Revue pratique d'Apologétique*, 15 janvier 1913, p. 596; *Immanence*, p. VIII, IX, 151, 152, 155, 212 sq., 297, etc. *A propos d'une brochure...* p. 5 à 7). Je regrette d'avoir à entrer ici dans ces explications et ces précisions, mais je ne pouvais me dispenser de les fournir au lecteur, sous peine de laisser dépourvues de toute justification les appréciations émises au cours de cet article sur les idées de M. Blondel.

Pour être juste, je dois ajouter que, depuis mes discussions avec cet écrivain, un fait nouveau, et tout à son honneur, s'est produit. Par une lettre adressée à la *Revue du Clergé français* (15 juillet 1913), — sans admettre encore à la vérité le bien fondé d'aucune critique, — il s'est pourtant décidé à déclarer que *l'Action* ne représentait plus ses idées actuelles, et que ce livre aurait besoin de « modifications importantes », qui en feraient « un ouvrage renouvelé ». Je prends acte de cette déclaration, et je déclare à mon tour que ce que je critique, ce n'est pas les idées actuelles de M. Blondel, — sur lesquelles je ne possède au surplus que des renseignements insuffisants, — mais les idées exposées dans ses ouvrages.

Note B. — Sur la partie constructive de la théorie de M. Le Roy.

Nous retrouverons, au cours de cette étude, plusieurs objections particulières de M. Le Roy, qui ne tiennent pas essentiellement à la philosophie de la contingence, et dont il n'y avait pas lieu de s'occuper à propos d'elle. Quant à la partie constructive de la théorie, nous l'avons pareillement laissée hors de cause, parce qu'elle ne représente qu'une forme rajeunie du naturalisme. Cependant, comme elle a joui, à son heure, d'une certaine notoriété, nous en plaçons une brève analyse dans cet appendice.

Pour M. Le Roy, comme pour M. Bergson dont il est le disciple, un courant unique de vie est à l'origine du monde. De ce courant procèdent pareillement les esprits et la matière, mais la matière est dérivée et l'esprit est primitif. (Voir le détail de cette conception, impossible à exposer en quelques lignes, dans l'*Introduction*, p. 89 sq.) Une liberté latente est donc au fond de tout. Elle n'arrive à se manifester pleinement que dans l'homme; mais les inventions, les variations incessantes de la nature sont aussi de sa part des efforts d'affranchissement plus ou moins entravés. Le miracle est une de ses réussites exceptionnelles. L'esprit, source première et, en droit, maître des corps, n'en fait pas, pour l'ordinaire, ce qu'il veut. A de rares intervalles seulement, monté pour ainsi dire à un potentiel d'énergie élevé, sous l'influence de la foi religieuse, il éclate dans le monde en œuvres imprévues. Sa maîtrise, son pouvoir créateur s'affirment soudain, puis tout retombe dans le calme et la routine.

On le voit, d'après cette théorie, c'est l'énergie naturelle et innée de l'esprit qui se fait jour dans le miracle; la puissance de Dieu n'y agit point à part et au-dessus des causes secondes. Une guérison est l'œuvre de la foi, considérée non point comme une convenance morale, comme une préparation aux faveurs divines ou un mérite de l'âme, mais comme l'agent direct d'une transformation physique. Et cette foi est efficace plutôt en vertu de son intensité, de son aptitude à imprimer une secousse physiologique, que de sa perfection. Elle développe ses contre-coups fatalement, à la façon d'une « force de la nature ».

Une telle construction n'enferme contre le miracle, aucune difficulté *a priori* autre que celles du naturalisme et du déterminisme. Celles-là mises à part, il ne reste plus qu'à attendre l'enquête sur les faits, pour savoir ce que la foi guérit, et si ce n'est pas une fantaisie dépourvue de vraisemblance que de lui attribuer des prodiges tels qu'une résurrection, une multiplication de pains ou une marche sur les eaux. (Voir dans l'*Introduction*, l'Appendice II.)

Chapitre IV. — L'attitude qu'il faut adopter, explications naturelles et explications surnaturelles.

Après avoir repoussé les préjugés qui prétendaient s'imposer à nous sur la question du merveilleux, il nous reste à dessiner l'attitude que nous adopterons pour l'étudier. Ce sera la moins exclusive. Nous n'écarterons *a priori* aucun principe de solution, aucune explication plausible. Il est possible que les faits merveilleux dont on parle soient controuvés. Il est possible que des explications scientifiques acceptables soient fournies à leur sujet. Il est possible même que l'action de forces naturelles inconnues présente, de prime abord, l'aspect de libres interventions surnaturelles : nous verrons plus loin si l'on peut discerner les premières des secondes [1]. Mais ce que nous ne ferons pas, c'est de décréter d'avance que les explications indiquées suffisent pour tous les cas. Nous ouvrons donc immédiatement la question des explications surnaturelles. Parmi elles, la première qui se présente, celle sur quoi roule tout le principal des discussions, c'est l'explication par Dieu, par un Dieu personnel, intelligent, libre et maître souverain du monde. Plusieurs admettent son existence, qui rejettent le miracle. Des doctrines, qui ne font appel à aucune révélation, prétendent la démontrer. Nous supposons cette démonstration faite (Voir article Dieu, ci-dessus,

1. Ci-dessous, col. 552 sq.

t. I, col. 941 sq.). Nous avons donc à faire voir ici, d'abord par la solution des difficultés (section I), ensuite par des raisons positives (section II), comment le miracle s'encadre dans un système théiste. Loin de partir du miracle pour prouver Dieu, nous avons au contraire et avant tout à défendre sa possibilité contre ceux qui s'appuient, pour la nier, sur l'existence et les attributs divins.

Section I. — Les objections contre l'intervention de Dieu dans le monde[1].

1° Le miracle rabaisse Dieu au rang des causes secondes (A. Sabatier, Tyrrell, M. Loisy).

Quelques théoriciens des choses religieuses ne veulent pas que Dieu se manifeste en certains événements de l'histoire plus spécialement que dans les autres. Ce serait pour lui, pensent-ils, quitter le plan de l'absolu et entrer dans celui du relatif, descendre de l'infini au fini : une telle transposition, une telle descente leur semble, à bon droit, une contradiction, une absurdité. L'intervention de Dieu dans le miracle ferait de lui « une cause phénoménale et particulière semblable aux autres ». (A. Sabatier.) « Par une sorte de limitation de lui-même, il quitterait sa position de cause première et dernière et prendrait la place de quelque cause seconde et finie. » (Tyrrell.)

Toutes ces observations portent un peu à côté de ce que soutiennent les partisans du miracle. En effet, on ne suppose pas que Dieu *quitte* sa place de cause première pour se réduire au rôle de cause seconde. On prétend au contraire qu'il garde son rôle essentiel et normal et que, *même en tant qu'il supplée les causes secondes, il n'agit pas comme une cause seconde*. Il ne peut être question d'établir aucune parité entre la cause seconde, qui ne fait jamais que mettre en œuvre une énergie venue d'ailleurs, et la cause première, source unique de la sienne. Le miracle, terme de l'action divine, est, à la vérité, un fait parmi les autres faits, mais sa cause n'entre point pour cela dans le tissu des phénomènes, dans la mêlée des éléments cosmiques. Elle reste ce qu'elle était, toujours inaccessible à l'expérience et mystérieuse. D'ailleurs, d'après l'hypothèse des partisans du miracle, le fait miraculeux lui-même, par sa structure et ses entours singuliers, permet de conclure qu'il n'est pas un fait comme les autres, et qu'il dépend de la cause première d'une façon spéciale. Cette façon consiste à procéder immédiatement de Dieu, en se passant des intermédiaires communs. Pour que l'objection portât, elle devrait prouver que le Premier Etre ne peut exercer son influence que d'une seule façon : par les causes secondes. C'est ce qu'elle ne fait pas. C'est ce qu'elle ne peut faire, sans contredire formellement ses présupposés, car quiconque admet, en face des activités créées, un Dieu créateur et souverain, est obligé de lui reconnaître deux espèces d'actions : l'action immédiate de la création, du don de l'être, à laquelle nul intermédiaire ne collabore ; et l'action médiate, qui consiste à obtenir un résultat en actionnant les causes secondes. Le miracle est l'analogue de la première.

1. Dans la discussion de ces objections, nous relatons ce que peuvent répondre des partisans du miracle, sans parler encore de façon définitive. Nous voulons montrer que les objections ne valent pas, plutôt qu'exposer une doctrine. Ce qui est affirmé ne l'est donc que d'une façon hypothétique et provisoire. Une condition est partout sous-entendue, qui est celle-ci : *s'il y a, par ailleurs, des raisons positives d'admettre le miracle en principe.* Ce n'est que quand nous aurons donné ces raisons-là, que ce qui est dit ici prendra toute sa valeur.

2° Le miracle implique en Dieu mutabilité ou impuissance (Voltaire, M. A. France, etc.).

Cette objection suppose que la fin du miracle est de corriger dans le monde quelques défauts physiques : « Dieu ne pouvait déranger sa machine que pour la faire mieux aller. » (Voltaire.) « La lourde machine a besoin... d'un coup de main du fabricant. » (A. France.) — L'objection suppose encore que Dieu change d'idées, qu'ayant construit le monde selon un certain plan il se ravise pour y introduire des modifications. On nous fait le tableau ridicule d'un Dieu qui se résout à « changer ses éternelles idées » (Voltaire), à faire de temps en temps quelques « retouches timides » à son œuvre (A. France).

Tout cela est parfaitement absurde. S'il y a des gens qui mêlent à la conception du miracle de pareils enfantillages, il faut le regretter pour eux. Mais aucun esprit sensé et tant soit peu cultivé philosophiquement ne s'y arrêtera. Pourquoi assigner au miracle un but purement physique ? N'est-il pas concevable avec des fins plus hautes et proprement morales ? Il ne s'agit point de faire mieux marcher une machine, mais, par exemple, de rendre l'homme attentif à une révélation divine. Le miracle ne reprend pas une œuvre que la création aurait manqué ; il en commence une autre, toute différente. Il est le point de contact de deux ordres, le lieu où, dans l'ordre naturel, un ordre supérieur vient s'insérer.

Et quel anthropomorphisme naïf de se figurer qu'un effet nouveau et différent des autres requiert en Dieu un changement d'avis, une succession de pensées diverses ! Comme Dieu choisit, par un seul décret infini, — qui s'identifie à son essence, — la diversité innombrable des êtres et des lois, il veut aussi, d'un même dessein éternel, l'ordre de la nature et les exceptions miraculeuses. Il n'y a là que deux termes hétérogènes, également contingents, également subordonnés, de l'activité divine. *Entre eux*, ils forment contraste ; ils s'opposent et se succèdent l'un à l'autre ; de l'un à l'autre il y a changement ; — mais ni l'un ni l'autre n'est en contraste avec une volition divine quelconque ; ni l'un ni l'autre ne suppose en Dieu une volition spéciale, qui serait sa raison suffisante, à lui exclusivement, et à laquelle une autre volition pourrait s'opposer.

3° Le miracle implique en Dieu un manque de sagesse ou de dignité (Voltaire, M. Séailles, etc.).

Dans le miracle tout est mesquin. Le but d'abord. Ceux qui en bénéficient sont quelques individus pris au hasard, ou tout au plus, l'humanité, c'est-à-dire quelque chose comme « une petite fourmilière » (Voltaire) dans l'immensité du monde. Il n'y a aucune proportion entre une interruption de l'ordre général et de si minimes intérêts. — Les moyens mis en œuvre ne sont pas plus relevés : quelques misérables « accrocs faits arbitrairement » (Séailles) par Dieu à un ordre grandiose qu'il a lui-même établi ; quelques guérisons réussies çà et là, succès dérisoire, si on le compare aux innombrables cures obtenues chaque jour par la médecine humaine (Séailles). Tout cela est indigne de la grandeur comme de la sagesse divine.

Ces difficultés, comme la précédente, trahissent une incompréhension totale du miracle. Sa nature morale, la fin que ses partisans lui assignent, sont ici derechef complètement oubliées. Les « accrocs » minimes, dont on parle, s'ennoblissent par leur but grandiose. L'instruction, la moralisation, la sanctification de l'humanité ne sont pas des objets mesquins. Il ne s'agit pas pour Dieu de rivaliser avec la

médecine humaine, d'éclipser les forces thérapeutiques naturelles qu'Il a lui-même créées, mais de parler aux âmes. Encore la manière souveraine et immédiate dont Il opère l'œuvre matérielle, et jusqu'à ces marques de bon plaisir qu'Il y imprime, choisissant « arbitrairement » ses moments et les sujets de ses faveurs, ont-ils une allure indépendante qui convient à la Liberté suprême. Sans doute un homme isolé ou même le genre humain tout entier sont peu de choses, quant à leur masse matérielle, dans l'Univers. Mais est-ce ici une question de masse? « Quand l'Univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue... » Et l'on comprend que les valeurs spirituelles attirent de préférence le regard du « Père des esprits », qu'elles soient pour Lui d'un plus grand intérêt que tout le monde matériel. Sans doute encore, ni une âme individuelle, ni même toutes les âmes ensemble ne *méritent* les sollicitudes divines. Rien n'a, en face de Dieu, une *dignité* qui préexiste à son choix. Il faut renoncer à trouver, dans le fini, un objet *proportionné* à l'action de l'Infini. Mais on conçoit que, si les créatures ne peuvent s'égaler à Lui, sa condescendance l'incline vers elles. Rien n'est trop petit pour échapper à l'Intelligence sans bornes ; rien de moral n'est indifférent à la Justice absolue ; rien n'est trop bas pour la Miséricorde et l'Amour éternels. Voilà qui explique que Dieu puisse déployer des soins excessifs en des sphères parfois minuscules ; voilà quelques-uns des motifs qui peuvent rendre plausible *a priori* une intervention extraordinaire de Dieu, soit en faveur de l'humanité entière, soit à l'égard de quelques privilégiés.

4° *Le témoignage de l'expérience infirme la probabilité d'une intervention divine* (*Hume et Stuart Mill*).

Nous avons vu (ch. II) que Hume et Stuart Mill se servent de l'induction contre le miracle. Leur raisonnement n'a rien de particulier si ce n'est que, par une tactique destinée à embarrasser les croyants, au lieu de faire du déterminisme une simple loi naturelle, ils le présentent comme une règle du gouvernement divin. Cela ne change rien à la substance de la difficulté.

Ce qui est neuf, ce sont les autres thèses polémiques dont Stuart Mill l'a entourée. Son coup d'œil exercé de logicien lui a montré le point précis où il fallait toucher l'argumentation de ses adversaires pour l'énerver. Il s'est efforcé de *déprécier le genre même des preuves* qu'on lui opposait. Voici comme il s'y prend[1].

1° En premier lieu, dit-il, l'enchaînement régulier des phénomènes, sur lequel se fonde le déterminisme, est objet d'expérience ; tandis que la possibilité ou la réalité d'une intervention divine ne peuvent jamais s'appuyer que sur une « inférence spéculative », procédé beaucoup moins immédiat et par conséquent moins sûr.

Réponse. — *a*) Il est faux que le naturalisme déterministe se passe d'inférences spéculatives et se borne à enregistrer les faits. Lui aussi raisonne, et beaucoup. — D'abord, même s'il ne cherche, en les baptisant du nom de causes, que des antécédents invariables, ce n'est pas l'expérience brute qui les lui fournira. Stuart Mill lui-même a posé les règles logiques par lesquelles on arrive à dégager de tels antécédents dans la masse amorphe des faits. Il s'agit d'*interpréter* l'expérience, de découvrir entre les phénomènes des liens de connexion nécessaire, de consécution infaillible ou, comme dit Stuart Mill, « inconditionnelle » : tout cela ne se fait pas en ouvrant simplement les yeux. Tout cela consiste en somme à faire entrer les données expérimentales dans certains cadres « spéculatifs ». Mais si l'on donne au mot cause son sens plein d'antécédent efficace et déterminant, — ce qui est très souvent le cas dans les sciences[1] — alors, la métaphysique elle-même entrera en jeu. Partout la causalité est *conclue* et *pensée*; nulle part elle n'est vue et touchée par les sens ou saisie par les instruments. — Enfin, puisque la discussion porte ici sur les phénomènes d'aspect merveilleux, c'est-à-dire par hypothèse, *sans cause naturelle actuellement apparente*, il faut bien que tous, déterministes ou non, nous cherchions, hors de l'expérience, l'explication que celle-ci ne nous fournit pas. Et c'est ce que font ouvertement Stuart Mill et les autres, lorsque, au lieu de remonter à Dieu, ils nous proposent d'admettre une cause naturelle *cachée*. C'est avouer que, l'expérience étant muette, il faut faire appel à des inférences, à une spéculation, pour se décider.

b) Soit, dira-t-on ; mais la spéculation qui conclut à une cause naturelle cachée est celle qui nous écarte le moins de l'expérience. Cette cause, que nous imaginons, a l'avantage d'être analogue aux causes que nous observons. Elle est conçue d'après leur modèle. Elle pourra, un jour, se manifester parmi elles et comme elles. Tandis que Dieu est, pour toujours et par essence, un être extra-expérimental. — Fort bien ; mais ceci ne prouve pas du tout ce qui est à prouver : savoir, que cette conclusion soit obtenue par un procédé *plus immédiat* que l'inférence. Ne confondons pas le terme et le chemin. C'est par un raisonnement que l'on essaie d'établir la supériorité du concept calqué sur l'expérience. Ce raisonnement ne peut passer à aucun titre pour un procédé « expérimental ». Il est vain de vouloir l'identifier, — je ne dis pas même à l'expérience pure, — mais aux opérations logiques qui s'appliquent à l'expérience et qui l'interprètent. Ici, nous sommes incontestablement dans l'abstrait. C'est guidé par un *a priori*, d'ordre rigoureusement métaphysique, que l'on rejette, ou que l'on relègue parmi les choses douteuses, tout ce qui est inaccessible à l'observation. C'est en instituant une critique de la connaissance, une hiérarchie entre nos facultés et un triage entre leurs données, que l'on fait ressortir la valeur de l'expérience. On manie les idées de certitude, d'erreur et de vérité. On fait de la métaphysique, de la « critériologie ». Si toutes ces opérations ne constituent pas un ensemble d' « inférences spéculatives », je me demande à quoi on donnera ce nom. La philosophie de Stuart Mill, même appliquée au miracle, n'est pas la science, mais, comme toutes les philosophies, une doctrine qui surgit au delà de la science. Elle n'a donc aucun caractère plus « immédiat » que ses rivales.

Il faut ajouter que, dans l'espèce, elle est aussi un beau spécimen de spéculation sophistique. Si l'on met en forme les propositions de Stuart Mill contre le miracle, on aboutit à de véritables monstruosités logiques. Qu'on en juge : l'expérience nous apprend qu'il existe des phénomènes, certainement naturels, dont la cause est ignorée ; donc tous les phénomènes dont la cause est ignorée sont naturels[2] ; — l'expérience est un procédé plus immédiat que l'inférence ; cela suffit pour qu'elle en annule la valeur et en abolisse les résultats.

2° Mais, étant admise la valeur de l'inférence

1. Une difficulté sérieuse se pose à propos du sens que Stuart Mill donne au mot « cause ». Nous avons montré, dans l'*Introduction*, p. 151 sq., que ce sens devait être ontologique pour que les difficultés de Stuart Mill eussent elles-mêmes une signification.

1. Cf. *Introduction*, p. 59 et 153.
2. Cf. *Introduction*, p. 160 sq.

spéculative, on peut encore contester, particulièrement, celle qui prétend démontrer le miracle. C'est ce que fait Stuart Mill. D'après lui, cette démonstration est tenue en échec par deux difficultés. La première est que la présence latente d'une cause naturelle reste toujours probable. La seconde est que ce que nous savons des voies de Dieu dans l'univers nous laisse en doute sur la convenance du miracle avec ses attributs.

Nous verrons plus loin (ci-dessous Section II, col. 552 sq.) si, comment, et dans quels cas, la cause naturelle inconnue peut être exclue avec certitude. — Quant à la question des attributs divins, elle se subdivise.

a) La *bonté* de Dieu et sa *toute-puissance* sont mises en avant par les croyants pour rendre le miracle vraisemblable *a priori*. Or, remarque Stuart Mill, les faits mêmes, où cette bonté et cette puissance sont censées se manifester, les rendraient plutôt douteuses. En effet, de l'aveu de tous, les miracles sont une rare exception. Comment se fait-il qu'une bonté infinie se manifeste si parcimonieusement? Pourquoi une puissance sans bornes se contiendrait-elle en de si étroites limites?

Sur ce sujet, nous nous contenterons de faire remarquer que les questions posées rentrent dans un problème plus vaste, et qui relève de la théodicée: c'est celui des limites que la Liberté Souveraine donne à son action extérieure, du mal qu'elle laisse subsister sans le guérir. Nous n'avons pas à le résoudre ici (Cf. articles Dieu et Providence).

b) La manière dont la *sagesse* divine gouverne l'univers fournit à Stuart Mill un argument distinct. En effet, dit-il, nous voyons que Dieu agit ordinairement par les causes secondes, par le cours normal des événements. Si donc Il a voulu que l'Humanité embrassât certaines doctrines, il a dû disposer des causes, des événements naturels pour cette fin, plutôt que d'agir par lui-même, miraculeusement. Il est donc croyable, par exemple, qu'il a fait éclore le Christianisme à son heure, comme le fruit du développement de l'esprit humain, plutôt que de chercher à l'imposer à coup de prodiges. — Une telle hypothèse est précisément le négation de l'idée de révélation. Si Dieu veut révéler à l'homme une doctrine qui contienne quelque mystère, si même Il veut couvrir de son autorité, pour leur assurer une diffusion plus large et plus facile, des vérités naturelles, il faut absolument qu'il fournisse une marque de son dessein. Or quel autre signe qu'un « fait divin » pourrait servir à ce propos ? La révélation n'est pas un événement nécessaire: c'est, de la part de Dieu, un acte libre. Elle doit donc prendre forme dans une manifestation extérieure de même nature, dans un fait qui soit, à la fois, contingent et divin. Or qu'est ceci sinon un miracle? Miracle extérieur ou miracle intérieur et psychologique, miracle moral et social ou miracle physique, il faut, de toute façon, que le signe soit autre chose qu'un « développement naturel » des forces de l'esprit, de la matière ou de la société. Il faut qu'on y sente une intervention supérieure indiscutable, quelque chose d'extrinsèque à la nature. C'est là le seul moyen approprié pour authentiquer une révélation. Et la sagesse divine, à supposer qu'elle ait voulu cette fin, ne pouvait faire l'économie de ce moyen.

5° *De la toute-puissance de Dieu on ne peut pas conclure à la possibilité positive du miracle (M. E. Le Roy).*

Comme Stuart Mill, mais à un autre point de vue, M. E. Le Roy attaque l'argument de la toute-puissance de Dieu et les comparaisons dont on se sert pour l'éclaircir (pouvoir de l'ouvrier sur sa machine, du roi sur son royaume, etc.). « Dieu, dit-il, peut tout, sauf l'absurde », le contradictoire. Or peut-être le miracle est-il contradictoire. Peut-être y a-t-il, dans l'immense et insondable réalité, quelque obstacle, à nous inconnu, qui s'oppose à son accomplissement. Nous n'en savons rien; impuissants à embrasser la réalité totale, nous n'en pouvons rien savoir. L'argument de la toute-puissance se réduit donc à « un simple *Qui sait?* » auquel personne ne saurait donner de réponse positive.

On reconnaît ici le fameux principe d'immanence ou d'interdépendance universelle : tout tient à tout, tout est dans tout, rien ne peut être connu à part avec certitude. Nous avons étudié ailleurs ce principe et nous en avons montré l'outrance et la gratuité[1]. Nous avons vu qu'une science partielle peut être exacte. En particulier, pour ce qui est des possibilités, il est certain que nous en jugeons fort bien d'avance et sans avoir de l'univers une connaissance exhaustive. Par exemple, nous sommes sûrs que les théorèmes mathématiques et même les lois physiques, — qu'on les prenne pour des vérités ou, comme M. Le Roy, pour des recettes, — se vérifieront dans des milliers d'événements et d'êtres que nous n'avons jamais vus, et dont bien des traits seraient pour nous complètement nouveaux et peut-être bien déconcertants. Mais surtout, l'argumentation de M. Le Roy, comme celle de Stuart Mill, va contre tout usage spéculatif et transcendant de la raison. Si l'esprit humain est confiné dans l'expérience et dans son interprétation immédiate, s'il ne peut rien décider dans l'abstrait et en raisonnant sur les idées, c'est toute la métaphysique qui est condamnée, y compris la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. M. Le Roy admet d'ailleurs cette conséquence. Encore une fois, pour apprécier ces positions extrêmes, ce n'est pas sur le miracle, mais sur la métaphysique ou la critériologie générale qu'il faudrait faire porter la discussion.

Pour ne pas sortir de notre sujet, nous ferons seulement remarquer que M. Le Roy prête aux partisans du miracle une position toute différente de la leur. Pour eux, la possibilité du miracle n'est point une possibilité en l'air, dépourvue de preuves spéciales, sur laquelle tout renseignement direct ferait défaut, et que l'on se bornerait à déduire confusément, avec les autres, du principe général de la toute-puissance de Dieu. On ne dit pas: Dieu peut tout, par conséquent Il doit pouvoir aussi cela; mais, très précisément: Il est impossible que Dieu ne puisse pas, en particulier, cela. Non seulement le miracle n'apparaît pas contradictoire, mais c'est son impossibilité qui apparaît telle. Ceci, nous l'espérons, deviendra tout à fait visible, quand nous aurons exposé les raisons positives dans lesquelles s'enracine la possibilité du miracle[2].

6° *Garantir une révélation par des prodiges est un procédé indigne de Dieu, parce que trop simple, trop brutal, trop extrinsèque à la vérité proposée et à l'esprit auquel on s'adresse (MM. Séailles, Blondel et E. Le Roy).*

Le raisonnement qui passe d'un miracle dûment établi au fait d'une révélation divine a un « caractère artificiel » (Blondel). Clair et facile, il n'a rien des « méthodes savantes et complexes » (Blondel), qui plaisent aux penseurs. Les simples peuvent s'y laisser prendre, mais non « les esprits capables de réflexion et ceux qui ont quelque sens de la vie intérieure » (Le Roy). Si on prend le miracle en

1. Références et résumé ci-dessus col. 532.
2. Ci-dessous, *Section II*, col. 543, 544.

lui-même pour un motif suffisant de créance, si l'on ne « complique quelque peu » (Le Roy) la démonstration qui s'y appuie, par exemple en étoffant les faits de quelque symbolisme, ils restent sans rapport avec la vérité qu'ils sont censés attester. Employer ainsi « l'argument du miracle, c'est faire comme un mathématicien qui dirait à ses élèves : « Voici l'énoncé d'un théorème ; vous n'êtes pas assez intelligents pour en saisir la démonstration: mais je vais vous prouver qu'il est vrai en opérant sous vos yeux une série de tours merveilleux qui vous montreront combien je suis fort. » (Le Roy.)

a) Le reproche de simplicité trop grande, adressé à une démonstration du fait de la révélation, est pour le moins étrange. Si Dieu veut parler pour tous, il est nécessaire qu'il parle simplement. S'il agit pour l'humanité entière, et non seulement pour les « esprits capables de réflexion », il faut que son œuvre soit populaire, que les simples soient capables de l'interpréter par des raisonnements peu compliqués. Si Dieu veut être compris de l'homme, il doit lui parler un langage « anthropomorphique ». Et parlant en général, on peut dire que la Bonté infinie se doit à elle-même de mettre à la portée de tous les vérités qui sauvent. Il ne faut pas que les plus mystérieuses même — telles que l'action divine dans le monde — soient des vérités réservées, à l'usage exclusif des gens distingués, des âmes exquises et profondes. Les humbles, les grossiers même, doivent être capables de s'en faire, au moyen par exemple de ces comparaisons si dédaignées, une idée qui ne soit pas déformante.

b) Quant à la nature du raisonnement critiqué, elle apparaîtra mieux quand nous le reprendrons pour notre compte. Disons seulement qu'il n'y a aucune parité entre le boniment de foire imaginé par M. Le Roy et l'« argument du miracle ». En effet, sans même qu'il soit un symbole ou une parabole en action, le miracle doit avoir des caractères moraux. L'argument le suppose. Car, pour être attribuable à Dieu, il faut que le prodige, par ses caractères intrinsèques, par la manière dont il s'accomplit, se trouve en harmonie avec notre sens moral. Il en va de même de la doctrine à laquelle le prodige rend témoignage. Celle-ci peut dépasser nos aspirations les meilleures, mais non les contredire, être au delà d'elles, mais dans la même direction.

En outre, le miracle divin enferme une signification qui lui est intérieure et essentielle, indépendamment des sens allégoriques qui peuvent lui être surajoutés. C'est elle que dégage le raisonnement critiqué par MM. Blondel et Le Roy. Le miracle annonce que Dieu intervient, que Dieu parle et que dès lors l'homme doit écouter à genoux. Il porte, pour ainsi dire, les marques de la majesté suprême et de la souveraine puissance. Il est la voix de Dieu, et il prend par là un caractère auguste. Cette signification religieuse est inséparable de lui et le relie intrinsèquement, non pas au contenu, mais à la forme du message qu'il atteste. Dans l'exemple caricatural que M. Le Roy assimile au raisonnement qu'il combat, les preuves n'ont aucun rapport avec la conclusion : un tour de bateleur ne prouve pas la science mathématique. Dans le raisonnement, même le plus « extrinséciste » sur le miracle, les termes sont du même ordre : il y a une connexion essentielle entre la puissance et la véracité divine; ici, l'on va de Dieu à Dieu, on conclut de Dieu manifesté par une œuvre surnaturelle à Dieu auteur d'une révélation[1].

1. Si l'on prétendait opposer à l'argument du miracle extérieur, considéré comme trop grossier, une autre *démonstration* apologétique plus délicate, fondée sur les phénomènes psychologiques et moraux, il faudrait se souvenir que ceux-ci ne font preuve que dans la mesure où ils se distinguent des phénomènes naturels. (Voir ce que nous avons dit, col., 539 à propos de Stuart Mill, et *Immanence*, Appendice II.) — Cette remarque ne vise d'ailleurs point les deux auteurs dont nous réfutons les objections. Tous deux entendent l'*apologétique interne* dans un sens tout différent et moins intellectualiste. (Cf. *Immanence*, p. 174 sq., 188 sq. *Notion de vérité*, p. 35 sq.

7° *Le miracle, étant lui-même un événement douteux, ne saurait garantir avec certitude une révélation (J.-J. Rousseau).*

J.-J. Rousseau professe l'individualisme le plus complet. D'après lui, tout émane de l'individu, aussi bien les raisons de croire que l'autorité et les liens sociaux. Il voudrait une révélation faite directement à lui-même, un tête-à-tête avec Dieu, comme Moïse. Il lui répugne d'admettre, comme signe de la vérité qu'il doit croire, des prodiges attestés par d'autres. « Quoi! s'écrie-t-il, toujours des témoignages humains!... Que d'hommes entre Dieu et moi! » Les témoignages humains ont eux-mêmes besoin d'attestation, et nous voici dès lors engagés dans une « horrible discussion » avant d'atteindre la révélation divine elle-même.

Ces exigences impliquent le rejet de la valeur du témoignage humain. S'il n'y a de sûr pour l'individu que ce qu'il a pu percevoir et expérimenter par lui-même, toute certitude historique disparaît. Au contraire, si l'on pense que le témoignage est un canal à travers lequel la vérité peut circuler, si on l'accepte par exemple, comme Jean-Jacques, quand il s'agit de l'histoire profane, on ne peut plus, logiquement, refuser à Dieu la faculté de s'en servir. — Mais, insiste l'auteur de l'*Emile*, Dieu pouvait bien s'en passer et me parler directement. — Sans doute! mais y était-il obligé? Pourquoi lui interdire un moyen en lui-même apte à son but, et conforme aux habitudes de la société humaine, où tant de vérités — surtout morales et religieuses — se transmettent par témoignage? L'on ne voit pas pourquoi, à ce moyen naturel et simple, Dieu serait tenu de préférer les innombrables et incessants miracles psychologiques que suppose la révélation individuelle. Si le surnaturel effarouche quand il apparait au dehors, il est curieux qu'on en exige la multiplication indéfinie à l'intérieur. — Mais enfin la révélation individuelle serait plus certaine, plus facile à saisir par chacun. — Peut-être; mais il suffit que la révélation connue par témoignage soit accessible aussi, moyennant quelque effort de bonne volonté, et qu'elle puisse, sous certaines conditions, produire la certitude. Cela posé, elle est possible, et l'on s'explique que Dieu la choisisse. D'ailleurs, l'expérience est là pour montrer que le moyen, contre lequel proteste Jean-Jacques, est efficace. Il réussit. Quoi qu'on pense de la réalité des miracles, et en particulier de ceux de Jésus-Christ, il est incontestable que, si la doctrine chrétienne s'est répandue dans le monde, c'est par la voie de témoignages qui rapportaient ces miracles-là. L'humanité a cru, non point sur la garantie de cette raison individuelle, dont Rousseau voudrait faire l'arbitre de tout, mais sur l'autorité de prodiges dont quelques hommes seulement ont pu être témoins.

8° *Le miracle ruinerait les fondements de la certitude et de la moralité. Dieu ne saurait donc l'opérer (Spinoza, Kant, Renan, etc.).*

Cette objection reprend, développe et complète certaines idées que nous avons déjà rencontrées. Notre vie psychologique et morale suppose, comme condition, un certain ordre de choses qui soit fixe

et sur lequel il soit possible de s'appuyer. Pour raisonner, nous avons besoin de notions rigoureusement déterminées et invariables. Pour agir, nous avons besoin de croire que les données acquises par nos expériences antérieures restent les mêmes. Or le miracle fait vaciller et brouille tout cela. Nous ne pouvons plus nous fier à la science, si nous croyons qu'au lieu d'obéir à des lois stables, les phénomènes sont gouvernés par des volontés arbitraires. Pour que le sens de la responsabilité subsiste, il faut que le sujet conscient soit sûr d'être le maître de ses actes humains, à l'exclusion de toute cause surnaturelle occulte. Enfin, la foi au miracle, en permettant à l'homme de tout espérer et de tout craindre indépendamment de ses efforts personnels, lui ôte l'idée de s'aider lui-même, le sentiment des conditions réelles où son action peut être féconde.

Toutes ces conclusions ont un vice commun. Elles supposent que le miracle, du moment qu'il entre dans le monde, y envahit tout. Rien n'est plus faux. Encore une fois, le miracle est conçu, par la plupart de ceux qui l'admettent, comme une exception extrêmement rare, et *pratiquement négligeable* dans la conduite de la vie comme dans la construction de la science. Pour être admissible dans tel cas concret, cette exception doit être entourée d'indices qui la rendent vraisemblable *hic et nunc*. De plus, la zone où elle peut se produire est strictement délimitée : c'est le domaine des événements contingents. Tout ce qui porte le caractère de la nécessité reste en dehors : et de ce nombre sont les évidences de la raison et de la conscience. Enfin, dans la sphère où il pourrait se produire, le miracle, même en le supposant accompli par des agents surnaturels pervers, reste soumis, comme tout événement, au contrôle d'un Dieu sage et équitable, qui ne peut permettre n'importe quoi[1].

Section II. — La conception du monde où s'encadre le merveilleux divin

I° La possibilité physique et la cause efficiente du miracle

1° Le monde a une cause distincte de lui, Puissance infinie, créatrice, conservatrice et ordonnatrice de tout, maîtresse absolue de son œuvre. En toute activité finie, elle agit : c'est-à-dire que d'elle seule, non seulement dérive originellement et actuellement toute puissance, mais aussi dépend toute mise en train. Non seulement elle découpe, pour ainsi dire, dans le champ indéfini du possible, la structure précise et l'architecture spéciale des causes créées, mais c'est elle qui les tient en existence et en activité, — *rerum Deus tenax vigor*, — et qui, de leurs profondeurs, exprime et fait jaillir l'action.

2° La cause suprême est libre. Rien ne la nécessite. Son indépendance à l'égard de tout ne peut être qu'absolue. Et il est *contradictoire dans les termes* de supposer qu'elle ait été obligée de créer, ou qu'elle ne puisse suspendre ou modifier, en tout ou en partie, les existences et les virtualités qui procèdent d'elle. Sans doute Dieu ne peut réaliser à la fois des effets qui s'excluent, doter le même sujet, au même instant, de caractères opposés, conférer par exemple au cercle les propriétés du carré. Mais aussi le miracle n'est-il point cela. C'est une façon d'être, d'agir ou de pâtir qui succède à une autre, un changement, une suppression ou une addition, introduits dans l'œuvre par la volonté de l'Auteur. M. Le Roy se demande si cela n'est point contradictoire. Nous lui répondons très décidément : non, car *c'est le contraire qui le serait*. Nous repoussons l'impossibilité du miracle pour la même raison qui nous fait repousser le cercle carré. Impossible en effet de faire coexister ces deux idées : une cause libre, de laquelle essentiellement et perpétuellement tout procède, et une réalité à laquelle cette cause ne pourrait rien changer. Si le tout comprend des éléments distincts et indépendants les uns des autres[1], il est contradictoire qu'il repousse toute modification partielle. C'est ici qu'apparaît la raison positive de la possibilité du miracle, puisque notre esprit, non seulement n'aperçoit à cette possibilité aucun obstacle, mais trouve encore le contraire inconcevable.

3° Si Dieu accomplit des miracles, cette opération n'est pas plus incompréhensible que ses autres opérations extérieures. Comme le répète si souvent saint Augustin, il y a autant de mystère dans la production du fait que nous appelons ordinaire que dans celle du miracle. L'un et l'autre a ses racines dans l'Infini, et pour comprendre à plein et à fond l'un ou l'autre, il faudrait voir clair dans le grand abîme. L'action de Dieu dans le prodige n'est ni plus forte, ni plus compliquée, que dans le plus mince événement. Le développement d'un grain de blé est une merveille aussi déconcertante pour l'esprit qui la scrute, que la multiplication des pains. Le flot de la Toute-Puissance reste le même, soit qu'il atteigne immédiatement un but, soit qu'il se canalise pour ainsi dire, afin de traverser et de mettre en jeu les causes secondes. Le déclanchement des ressorts finis par l'action divine, et le secret de leur coopération avec elle, ne sont assurément pas des questions plus simples que celle du miracle. Nous ne croyons donc pas en un Dieu absent du monde, extérieur au monde, qui, après l'avoir créé, l'aurait abandonné à lui-même, et qui n'y rentrerait qu'exceptionnellement par le miracle, pour y changer quelque détail. Cette ridicule imagination est, au point de vue métaphysique, l'absurdité même. Nous croyons que Dieu habite toujours son œuvre, aussi intimement présent aux événements les plus ordinaires qu'aux prodiges les plus étonnants.

Telle est la cause efficiente à laquelle nous attribuons le miracle. Voilà ce qui le rend physiquement possible. Dans une telle conception du monde, il n'apparaît plus sans lien, sans attaches avec le reste, invraisemblable et inconcevable *a priori*. Il a sa place dans un ensemble et dans un système. Car un ensemble est autre chose que l'uniformité d'une loi ou d'une formule; un système n'est pas nécessairement déterminisme universel, monisme ou immanentisme.

Prenons maintenant les choses par l'autre bout et considérons l'action divine du côté de son terme.

1° En lui-même, et par sa *matière*, le phénomène dit miraculeux prend rang au milieu des autres. Il est perceptible et observable comme les autres. Il a des tenants et des aboutissants. Il n'est pas une déchirure, un trou dans la trame des événements. Il a sa place dans le temps et dans l'espace. Il est défini, au point de vue historique et scientifique, par ses rapports avec le reste du monde. La science positive et l'histoire, si elles pouvaient se dégager complètement de toute métaphysique, devraient se borner à l'enregistrer, comme un phénomène quelconque, qui apparait à son tour dans le déroulement, non des causes et des effets, mais des antécédents et des conséquents. Seule la métaphysique est qualifiée pour percer jusqu'à la région sous-jacente des causes, ou plutôt pour les découvrir dans les matériaux

1. Sur tout ceci, cf. ci-dessus, col. 524, 527.

1. Ci-dessus col. 532.

que les autres disciplines lui ont livrés. Une fois qu'on est sur ce terrain, il n'y a plus qu'à décider quelle est la meilleure métaphysique... Aussi longtemps donc que la science n'assimile aucune donnée proprement philosophique, elle n'a pas à se prononcer sur les causes réelles. Elle n'a point à affirmer ou à nier le caractère miraculeux d'un phénomène. Elle est tenue seulement de le laisser intact, lui et ses entours, sans le déformer ni le réduire; de constater par exemple, s'il y a lieu, qu'il s'est montré sans aucun des antécédents ordinaires, connus, et réputés suffisants.

« On ne peut pas, objecte ici M. Le Roy, tenir pour *donné à titre de phénomène* ce à quoi on commence par attribuer des caractères inverses de ceux qui composent la notion de *phénomène donné*... La réalité d'un fait, c'est l'entrecroisement des rapports qu'il soutient, la convergence des liens dans la trame desquels il est engagé et forme centre... Il faut le concevoir comme un nœud de relations, comme une onde stationnaire dont l'immobilité naît par interférence de mouvements contraires. » D'où M. Le Roy conclut que le miracle, étant par hypothèse un phénomène qui ne tient à aucune condition phénoménale, est « impensable ». — Mais, je le demande, en s'exprimant ainsi, M. Le Roy entend-il parler le langage de la science ou celui de la métaphysique? A-t-il en vue l'interférence des conditions vraiment efficaces, au sens ontologique du mot, le point d'intersection des influences causales, — ou simplement le confluent des données diverses, le tissu des phénomènes entrecroisés? Il semble que sa pensée oscille d'une signification à l'autre. Il va et vient des phénomènes aux causes et des causes aux phénomènes. De ce que tout phénomène doit avoir des tenants et des aboutissants d'*ordre phénoménal*, il conclut qu'un événement, qui n'a point de *cause ontologique efficiente* en ce monde, ne peut y apparaître comme phénomène. On voit à plein le vice du raisonnement. Il faut choisir. Si l'on se tient en dehors du plan métaphysique, si l'on exclut la considération des causes, au sens fort et scolastique du mot, on n'a plus devant soi que des successions de phénomènes, qui, pour être constantes, ne sont point, du même coup, nécessaires. Aux yeux de la pure expérience, la nécessité n'existe pas. Dire qu'un phénomène antérieur exerce une influence sur ceux qui suivent, qu'il les soutient et leur fournit les éléments qu'ils s'assimilent, établir entre eux et lui un lien de proportionnalité, de raison suffisante, ou de succession infaillible, ce n'est plus observer, c'est philosopher. On pense alors, qu'on l'avoue ou non, à quelque « vertu » invisible qui s'exerce des uns aux autres, à quelque transfusion de forces ou d'éléments. Si l'on passe au contraire dans le plan métaphysique, toutes ces spéculations seront à leur place. On pourra s'arrêter, par exemple au postulat déterministe, qui explique tout par des lois rigides et des connexions infaillibles. Mais alors il ne faudra plus parler simplement de « phénomène donné ».

Pour éviter toutes ces confusions, nous dirons donc que le miracle, s'il existe, est un phénomène apparu dans le monde sensible, encadré d'autres phénomènes, en relation intime avec eux, mais que les causes, également invisibles, des uns et des autres, ne sont pas identiques.

2° En lui-même encore, mais dans sa *forme*, c'est-à-dire considéré comme intervention d'une liberté parmi des phénomènes sensibles, le miracle soulève le même problème que notre liberté créée, que les réactions de l'esprit sur la matière. Un certain déterminisme matérialiste ne craint pas d'unir le sort du miracle et celui du libre arbitre. « Du principe déterministe, dit M. Goblot, on tire immédiatement ces deux corollaires : 1° Il n'y a pas de miracle; 2° Il n'y a pas de libre arbitre. » Cela est, au fond, très logique. De part et d'autre, en effet, il s'agit d'une énergie d'ordre spirituel, qui ne tombe point sous l'expérience sensible, qui ne se mesure ni ne se pèse, qui n'agit point nécessairement, et que pourtant modifie le jeu du déterminisme matériel. N'ayons pas la naïveté de nous représenter la liberté divine sur le modèle exact de la nôtre; n'oublions pas que nous expérimentons celle-ci, tandis que nous concluons celle-là; il reste après tout qu'une expérience irrésistible nous met justement en face de ce que les adversaires du miracle répugnent si fort à admettre : *des modifications matérielles sans cause du même ordre*, des phénomènes sensibles qu'aucun antécédent nécessaire ne suffit à expliquer.

De la convergence des idées que nous venons d'indiquer ressort, ce semble, la possibilité physique du miracle. Nous possédons une vue du monde où elle se dessine sans incohérence. Celui qui accepte cette vue pourra, sans heurt et sans coup d'état intérieur, sans bouleversement des principes et des fondements de sa vie mentale, admettre la réalité d'une intervention extraordinaire de Dieu, si quelque jour elle s'impose à lui.

II° La possibilité morale et la cause finale du miracle

Cependant le point de vue que nous venons d'indiquer est encore trop restreint et trop superficiel; il demande à se situer dans un autre, plus ample et plus profond. Celui-ci n'a jamais été mieux exposé que dans quelques pages de Newman, dont nous donnerons ici la substance et parfois la traduction[1].

1° L'EXISTENCE DU SYSTÈME MORAL. — Aux yeux de quiconque admet un Dieu sage et bon, le système physique du monde ne peut être qu'un fragment dans un ensemble plus vaste. Il doit s'enchâsser dans un système moral et s'y subordonner de façon absolue. Car Dieu n'est pas seulement « le Grand Architecte », l'ouvrier du monde. Il est surtout le Bien et la Vérité première, l'Amour, la Justice et la Sagesse infinie. Et ses fins suprêmes ne peuvent être que des fins de vérité, de justice et d'amour.

En particulier, pour ce qui concerne l'homme, nous pouvons déduire de la seule notion de Dieu que les intentions divines sur lui sont qu'il s'oriente vers la vérité et la vertu, et que ce monde physique, — dans la mesure où il est en relation avec l'homme, — n'a pas d'autre fin que de l'y aider.

Mais pour ceux à qui cette métaphysique ne se ferait pas entendre, les faits parleront sans doute un langage plus clair. On se souvient que c'est sur ce terrain des faits que Hume voulait nous conduire[2]. Nous ne pouvons, disait-il, savoir ce que Dieu veut faire ou fera qu'en examinant ce qu'il fait en réalité. Soit. Admettons-le pour un instant. Mais précisément ce que Dieu fait n'est pas tout entier d'ordre physique. L'œuvre divine contient des éléments moraux que personne ne peut méconnaître, et que l'expérience aussi nous révèle. On trouve ici-bas des réalités morales : certaines lois concernant le bien et le mal se manifestent à notre

1. *Essays on miracles*. Essay I, p. 16 à 22.
2. Ci-dessus, col. 539.

conscience ; il y a pour l'homme un perfectionnement spirituel, fort différent de son perfectionnement physique. Le sentiment de la responsabilité, l'approbation instinctive du bien et la condamnation spontanée du mal, tous ces traits fonciers de notre nature morale ne viennent pas moins de Dieu que la structure de nos organes. De même l'orientation de notre esprit vers la vérité; le désir inné de connaître, surtout les causes et les fins suprêmes; le besoin d'éclaircir à fond le secret de notre destinée spirituelle, et de savoir ce qu'il y a derrière le voile de la mort : tout cela est comme une impulsion de Dieu qui nous pousse dans une certaine direction. Un jugement, que nous portons nécessairement, prononce d'ailleurs que ces valeurs spirituelles sont les principales et que tout le physique y est, dans le plan divin, subordonné.

2° Le système moral et la révélation. — Or ces aspirations et ces tendances de notre nature se continuent en de vagues appels à un secours divin qui nous aiderait à les satisfaire. Le besoin d'observances religieuses positives, qui complètent, concrétisent, ou plutôt absorbent en les transformant les obligations morales, est presque universellement ressenti : dans son ensemble, l'humanité ne pense pas pouvoir être morale sans relations avec la divinité. La conscience, sitôt qu'elle dépasse les premières notions du bien et du mal, est sujette à des hésitations; elle se trouble en découvrant l'antagonisme de ses propres jugements avec ceux des autres consciences. Si indépendante qu'elle soit, elle estime, à certaines heures, le bienfait d'être guidée de l'extérieur par une loi infaillible et précise, par une autorité qui soit en même temps une lumière. L'âme aspire à posséder les vérités nécessaires d'une façon ferme et stable; elle les veut soustraites aux disputes, et accessibles à tous. De là naît dans l'humanité l'aspiration vers « quelque guide céleste », et « ce désir inextinguible d'un message divin qui de tout temps conduisit les hommes à accepter des révélations fausses, plutôt que de se passer de la consolation qu'elles apportaient »[1]. Qu'on relise le Phédon, et les mélancoliques paroles de Simmias sur la difficulté d'arriver, par la raison seule, à la certitude sur le problème de notre destinée : « Prendre ce qu'il y a de meilleur dans les doctrines humaines (ἀνθρωπίνων λόγων) et se risquer sur cet esquif pour faire la traversée de la vie », tel est notre sort, « à moins que nous ne trouvions à nous embarquer sur un véhicule plus solide ou sur une doctrine divine (λόγου θείου)[2] ». — Voilà quelles aspirations sont diffuses dans l'humanité, quels prolongements pousse le système moral du côté de Dieu.

Assurément, c'est là une matière indécise et flottante, que l'on dénaturerait si on voulait la durcir en exigences rigoureuses, ayant pour objet le surnaturel au sens strict. Mais l'imprécision même de ces commencements opérés par Dieu les rend aptes à recevoir des achèvements et des couronnements de plus d'une sorte. Et donc une révélation, qui viendrait en aide à de pareilles tendances, qui les dirigerait et les ferait aboutir, qui remédierait divinement aux tâtonnements de la conscience morale et aux défaillances de l'esprit dans la recherche de la vérité nécessaire, — une telle révélation n'apparaît pas comme une chose improbable d'avance et invraisemblable. Que si quelqu'un, au nom des méthodes de la science positive, refusait de reconnaître ces indices, il faudrait lui dire que les moules trop étroits, où s'est coulée son intelligence, laissent fuir ce qu'il y a de plus délicat, de plus vivant et de plus profond dans la réalité humaine.

1. Newman : *loc. cit.* p. 19.
2. Phédon, ch. 35.

3° La place du miracle dans le système moral, comme moyen d'une révélation. — Le monde physique est donc pénétré et enveloppé par le monde moral. Les deux ne forment qu'un tout. Et si le miracle se produisait, ce ne serait qu'une modification de la partie inférieure au profit de la partie capitale et dominante. Cette modification n'impliquerait d'ailleurs aucune incohérence intrinsèque, aucun manque d'harmonie dans le système total, mais au contraire la subordination des parties entre elles : de même que l'on voit, dans une machine, certains ressorts commander, contrebalancer et, au besoin, arrêter les autres, au profit du mouvement d'ensemble et selon le but visé.

Or si nous avons pu marquer dans l'œuvre divine la place possible et convenable d'une révélation, nous y avons marqué du même coup la place du miracle. Il est en effet le moyen et la condition nécessaire de la révélation. Nous l'avons expliqué à propos des objections de Stuart Mill et de MM. Blondel et Le Roy[1]. La révélation est un enseignement qui se présente comme fondé sur l'autorité de Dieu. C'est là son titre distinctif et particulier de créance, la raison formelle et décisive de l'adhésion qu'elle réclame. Par conséquent, le moins qu'on puisse exiger pour y croire, c'est que l'autorité en question se montre, qu'elle atteste son intervention actuelle. Le signe de cette intervention ne peut être qu'un fait, et un fait contingent. Car la révélation elle-même est, d'abord, un fait de ce genre. Elle ne se présente pas comme une doctrine *déduite*, comme la conclusion de principes nécessaires ou de données possédées par la raison. D'autre part, les aspirations naturelles et les anticipations imprécises dont nous avons parlé ne font qu'établir sa convenance et sa probabilité. Elles ne certifient point son existence. Elles portent à regarder d'un certain côté, à ne point tenir la découverte comme improbable, peut-être même à l'espérer[2] : mais elles ne la font point elles-mêmes. Encore moins pourraient-elles suffire à déterminer la qualité et la teneur de la révélation. C'est ce que semblent oublier ceux qui voudraient que le message divin s'y référât comme à sa garantie propre. Les convenances internes préparent en nous la place de la vérité surnaturelle ; elles y conforment notre âme par avance; elles font que, descendue en notre intérieur, la nourriture céleste y pourra être assimilée ; elles sont la condition qu'une révélation doit remplir : mais elles n'en peuvent être la garantie spéciale, le signe caractéristique et distinctif. Car une religion d'origine terrestre, une vieille institution par exemple, modelée par le temps sur les besoins de l'homme, pourrait offrir aussi de remarquables convenances avec notre nature, et fournir à l'individu un appui moral. Une sage doctrine traditionnelle, élaborée par les ancêtres, œuvre de raison et de poésie, pourrait procurer d'appréciables satisfactions à la conscience et à l'esprit. Au point de vue des convenances, elle aurait même cet avantage sur une doctrine censée révélée qu'elle ne contiendrait aucun mystère, aucun fait surprenant. Tout cela est bien éloigné d'une preuve d'origine surnaturelle. Une révélation divine ne saurait évidemment contredire ce qu'il y a de légitime en nos aspirations ; mais c'est là une qualité toute négative, et après en avoir pris acte, on attend toujours l'argument positif. —

1. Ci-dessus, col. 539, 541 note.
2. Au moins dans sa généralité, comme un secours dont on ne sait s'il sera surnaturel ou simplement providentiel.

Davantage, si l'on réfléchit à tout ce que la science et l'amour infinis de Dieu peuvent nous découvrir d'inattendu, à l'ampleur des courants de vérité et de grâce qu'il est capable de déverser sur nous, on conçoit qu'une révélation puisse être autre chose que l'explicitation de nos besoins intérieurs, qu'elle ne soit pas mesurée et, pour ainsi dire, dessinée d'avance par eux, qu'elle puisse les déconcerter autant qu'elle les comblera. Le mystère attire parfois; mais aussi il choque et rebute. Il ne saurait donc, en aucun cas, être sa preuve à lui-même. Un signe sûr et d'interprétation facile[1] doit l'accompagner, pour montrer aux plus simples comme aux plus doctes que c'est Dieu qui le présente et qu'il faut absolument s'incliner. Encore une fois, en dehors du miracle au sens strict, c'est-à-dire du miracle physique extérieur ou de l'un de ses équivalents, on se demande quel signe pourrait remplir ce rôle[2].

Avant donc toute constatation positive du miracle, on est amené à en admettre la vraisemblance. Une fin religieuse élevée ou, selon l'expression de Newman, « un grand objet moral » apparaît comme un motif suffisant à légitimer une interruption de l'ordre physique. Et ce motif s'adapte sans heurt à ce que l'expérience naturelle nous fait connaître des intentions de Dieu sur le perfectionnement spirituel de l'humanité; il cadre avec ce que la raison nous apprend du but suprême pour lequel nos âmes ont été semées dans cet univers visible.

Conclusion. — Si donc nous concluons quelque jour à la réalité du miracle, ce ne sera pas uniquement parce que nous nous serons trouvés à court d'explications physiques. Nous ne ferons pas appel à la causalité divine en désespoir de cause. Dieu ne sera pas pour nous l'inconnue, l'x que l'on suppose derrière les événements dont la raison échappe, le nom que l'on donne à une difficulté irrésolue. Le surnaturel ne sera pas le fonds de réserve où l'on puise des explications, invérifiables mais commodes pour les cas embarrassants, la région obscure dont on ne sait rien et dont on peut, par conséquent, tout supposer. Un tel recours au surnaturel ne serait pas raisonnable. Cette fuite vers les ténèbres, ce « saut dans le noir » légitimerait, pour le coup, les railleries des incrédules, les reproches de faiblesse d'esprit ou d'excentricité.

Le miraculeux ne sera pas non plus pour nous le résidu toujours provisoire que la science laisse après elle, la *terra incognita* dont les limites diminuent à mesure que les explorations se poursuivent, l'ilot dont les rivages sont incessamment rongés par le flot montant des découvertes, et dont on peut prévoir qu'il finira un jour par disparaître. Non, ces caractères tout négatifs ne sont point, à nos yeux, ceux du miracle. Nous sommes amenés à l'admettre comme possible et vraisemblable par des raisons positives, d'ordre philosophique, qui resteront les mêmes, quels que soient les progrès futurs de la science. Il sera éternellement vrai qu'il y a un Dieu et que ce Dieu peut intervenir dans son œuvre, que des motifs se présentent capables de légitimer son intervention; et qu'enfin tout ceci s'accorde avec les indices du dessein moral que nous relevons dans le monde. Les miracles ne se présentent pas à nous « comme des accidents sans lien et sans signification, mais comme tenant leur place dans le vaste plan du gouvernement divin, comme complétant un système moral [déjà connu par ailleurs], comme reliant l'homme à son créateur et comme prétendant lui fournir les moyens de s'assurer le bonheur dans un autre monde éternel »[1].

III° Comment se ferait l'application des principes posés aux cas concrets?

1° Les conditions requises pour l'attribution d'un prodige a Dieu. — D'après ce qui précède, ce ne sera pas un phénomène extraordinaire quelconque qui nous fera penser au surnaturel. Et tout ce que l'on dit parfois sur le caractère « merveilleux » des découvertes scientifiques, sur leurs analogies avec le miracle, est ici complètement hors de propos. Il n'y a aucune apparence que les propriétés singulières du radium soient dues à une intervention spéciale de la divinité; et même les gens les moins instruits raisonneraient mal s'ils prenaient pour des miracles le phonographe ou le téléphone. En effet, ces phénomènes sont d'abord constants, semblables à eux-mêmes, et sans savoir les expliquer, on peut connaître les conditions fixes de leur apparition ou même le moyen de les obtenir. Devant eux, on est en présence d'une loi, inconnue peut-être, mais régulière. De plus, rien dans leurs entours ne peut faire soupçonner quelque intention religieuse ou morale, pour laquelle Dieu les aurait produits[2].

Les seuls phénomènes extraordinaires qui puissent être candidats au titre de miracle sont donc, en premier lieu, des phénomènes d'exception; des événements qui portent la marque de la liberté et qui aient au moins l'apparence d'avoir pour origine les intentions d'une volonté maîtresse de ses fins et de ses moments. En outre, ceux-là seuls seront susceptibles de s'encadrer dans le plan du gouvernement de l'univers qui fourniront l'indice que Dieu se sert d'eux comme truchement. Non seulement rien en eux ne devra contredire la droite raison ou choquer le sens moral bien développé, mais encore ils ne devront point être des phénomènes neutres et muets qui, par la façon dont ils se produisent, ne disent rien à l'âme préoccupée des problèmes religieux. Un

1 Quelles que soient les discussions théoriques sur le miracle, il est certain qu'en pratique et chez la moyenne des hommes, ce signe amène une conclusion rapide et persuasive. Cf. ci-dessus, col. 542.

2. Cf. ci-dessus, col. 539. Je parle d'équivalence exacte. On ne peut conclure rigoureusement à une révélation divine proprement dite, en partant d'un miracle par à peu près et au sens large, d'une action providentielle quelconque.

Quelques-uns cependant opposent à l'argument du miracle le motif de crédibilité tiré du fait de l'Eglise. Prévenons à ce sujet une confusion d'idées.

L'Eglise peut être considérée sous deux aspects. D'abord, comme constituant elle-même un « fait divin », c'est-à-dire une réalité que les forces humaines ou naturelles ne suffisent pas à expliquer et qui requiert une intervention divine extraordinaire, bref, comme un véritable miracle social. En ce sens, elle est, dans son ordre, un fait de même espèce que le miracle physique dans le sien. Elle lui équivaut rigoureusement; elle exhibe le même titre marqué du même sceau.

L'Eglise peut aussi être considérée sous un aspect tout naturel, abstraction faite de ses causes et de ce qui l'explique en dernière analyse. Elle apparaît alors comme la plus vénérable et la plus bienfaisante institution de l'humanité, comme une incomparable éducatrice morale, etc., et donc comme éminemment digne de foi. Dans ce cas, elle n'est qu'un témoin du surnaturel, et non le surnaturel lui-même. Alors, si on ajoute foi à ce qu'elle dit, on croit d'abord, sur son témoignage, à une intervention divine extraordinaire, puis, à cause de cette intervention divine, au caractère divin de la doctrine proposée.

En résumé, pour accepter une doctrine *comme révélée*, il faut accepter d'abord *le fait de la révélation* : or ce fait implique toujours quelque espèce de miracle. Dire : « Dieu a révélé », cela revient à dire : « Dieu a montré, par des signes surnaturels, qu'une certaine doctrine était sienne. »

1. Newman : *op. cit.*, p. 22.

2. Cf. ci-dessus col. 519. c, et 527, B.

commentaire sera requis pour qu'ils prennent leur signification : commentaire explicite fourni, soit par la prédication d'un thaumaturge, soit par la prière des croyants; ou commentaire en action, donné par les circonstances ambiantes, par l'atmosphère spirituelle où les faits éclosent. « Un seul caractère, écrit M. l'abbé Bros, donne à ces faits, outre leur étrangeté, une forme particulière : c'est que, soit avant, soit après, soit pendant leur production, ils sont liés à des phénomènes religieux; ces phénomènes varient sans doute, c'est tantôt une prière, parfois un ordre au nom de Dieu, ou bien un simple acte de confiance en une puissance surnaturelle; mais ils ont tous un point commun, et cela est assez frappant pour être remarqué par un savant impartial; il y a là les indices d'une causalité qu'il serait peut-être facile de découvrir. »

Par tout ceci, l'on voit qu'un miracle divin n'est pas un pur prodige, τέρας, mais un signe, σημεῖον. Matthew Arnold prête gratuitement des absurdités à ses adversaires lorsqu'il résume ainsi leur opinion : « Si je pouvais, de façon visible et indéniable, changer la plume, avec laquelle j'écris ceci, en essuie-plumes, non seulement ce que j'écris acquerrait un titre à être admis comme vérité absolue, mais moi-même je me trouverais investi du droit d'affirmer — et d'être cru en affirmant — les propositions les plus ouvertement opposées aux faits ordinaires et à l'expérience. » C'est là défigurer entièrement la notion du miracle divin et la confondre avec celle de la magie ou de la simple prestidigitation. Qu'un escamoteur nous fasse voir un tour de sa façon, qu'un sorcier, s'il en existe, stupéfie ou épouvante ses clients, cela ne donne ni à l'un ni à l'autre même l'apparence d'être les porte-parole de la vérité infaillible. Il reste à voir par quels moyens le prodige a été accompli, si c'est par des trucs proportionnés au résultat obtenu, ou sans moyens naturels assignables; et dans ce dernier cas, la question n'est pas encore vidée. Il faut maintenant décider, d'après les caractères du fait, de son milieu et de ses entours, par l'enseignement même dont il s'accompagne et qu'il est censé autoriser[1], s'il est susceptible d'être pris pour une œuvre divine. Tant que ce dernier point est en suspens, le phénomène demeure à tout le moins équivoque, énigmatique, suspect. C'est un hiéroglyphe dont les spectateurs intrigués considèrent la structure bizarre sans pouvoir le déchiffrer, une missive venue on ne sait d'où, tracée par on ne sait quelle main.

2° L'attribution même; ses procédés et sa valeur. — Supposons maintenant un homme, muni de toutes les certitudes philosophiques et de toutes les indications de fait que nous avons dites, et qui, rencontrant le merveilleux sur sa route, l'attribue à une intervention extraordinaire de Dieu. Quel est ici le procédé logique et psychologique employé? et que vaut-il?

A) L'hypothèse est la suivante. Les faits qu'il s'agit d'interpréter sont des événements réels, bien constatés, indiscutables, et que la science laisse sans explication. Ils s'accomplissent en faveur d'une certaine doctrine, qui prétend être une révélation : ils l'annoncent ou la confirment. Ils se passent dans les sanctuaires d'une certaine religion, à l'invocation de son Dieu ou de ses saints, au commandement de son fondateur ou de ses apôtres. Par ailleurs, la façon dont s'opèrent les prodiges, les idées qu'ils attestent, les circonstances qui les accompagnent ne sont pas seulement irréprochables au point de vue moral, mais encore de nature à élever les âmes vers Dieu, à les ennoblir, à les pousser vers le bien. Si quelque mystère est proposé, rien en lui de puéril, ou qui ressemble à ces absurdités gratuites et stériles, inventées à plaisir pour amuser ou scandaliser la raison. De ses ténèbres émergent des apparitions lumineuses, dont l'intelligence ne sait si elles sont réelles ou non, mais où elle n'aperçoit du moins aucune difformité évidente. Enfin la bienfaisante efficacité de la doctrine en question se trouve confirmée par son influence dans la société humaine. Faut-il donc conclure que les prodiges opérés en sa faveur sont divins? et que, par conséquent, elle n'est pas une doctrine humaine, où de l'or pourrait être emprisonné dans une gangue, mais la pure révélation de Dieu? Ne vaudrait-il pas mieux suspendre son jugement, se dire qu'on se trouve devant l'inexplicable, devant des coïncidences, singulières à la vérité, mais peut-être fortuites, amenées par le jeu de causes naturelles inconnues? Nous ne connaissons pas le tout de la nature, ses puissances et virtualités cachées. L'inconnu est peut-être là. Qui sait? L'avenir peut-être et les futures découvertes scientifiques le démasqueront. Comment donc l'exclure légitimement? Nous voici rendus au point le plus délicat et le plus difficile de l'interprétation des faits.

Pourquoi préférer Dieu à l'inconnu? Parce que toutes les raisons *positives* sont pour Dieu, tandis qu'il n'y en a aucune en faveur de l'inconnu. J'ai par devers moi une explication pleinement satisfaisante, et qui répond exactement à toute la question posée. Je connais une cause capable de produire le résultat; je la sais présente; je la vois, tout à l'entour de l'événement merveilleux, plier la matière à des fins intelligentes et morales, analogues à celle que je pressens ici; de plus, tous les indices recueillis me rendent son action vraisemblable en l'occurrence. Pourquoi lui donner l'exclusive et me réfugier dans l'inconnu? Celui-ci, en vertu de l'hypothèse même, est un pur x dont j'ignore tout, l'existence, la présence, l'action, et qui ne se manifeste par aucun indice; sans cela, il ne serait plus l'inconnu. C'est donc une simple possibilité abstraite et indéterminée, dénuée de probabilité positive, que je ferais surgir uniquement pour éviter de conclure à Dieu. Cette manière de raisonner ne serait employée en aucun autre domaine. Toutes les fois que l'homme ne connaît à un événement qu'une seule cause vraisemblable, il conclut que c'est elle qui agit et non point un x. Lorsque le savant a relevé les conditions d'un phénomène, qu'il les sait présentes et qu'il les suppose libres d'opérer, il prononce sans hésiter qu'elles agissent et leur attribue le résultat. Et jamais il ne lui viendra en pensée que quelque cause inconnue s'est glissée à leur place pour mimer leur façon d'agir.

Qu'on ne s'y trompe pas en effet : conclure à une cause parce qu'elle est la seule vraisemblable, n'est pas un « hapax » de raisonnement, un procédé qui ne sert qu'en apologétique. Partout on raisonne de même. Nulle part, — nous avons eu plus d'une occasion de le rappeler, — on ne voit la cause produire l'effet. L'influx causal n'est pas objet d'expérience, ni de science positive. De la liaison de deux faits on

1. Nous avons dit ailleurs comment ce dernier trait pouvait entrer en ligne de compte sans cercle vicieux. « On doit juger du prodige, non point directement par la doctrine qu'il atteste ou qu'il exprime, mais de cette doctrine, et conséquemment, du prodige lui-même, par *une autre doctrine* indépendante... Pour apprécier le fait et la doctrine attestée, je me sers de principes venus d'une source différente ; avant de considérer l'un et l'autre, j'avais déjà une conscience formée, certaines idées sur l'honnêteté et la décence, certaines convictions philosophiques ou religieuses. » *Immanence*, p. 225.

conclut leur rapport causal. Mais à qui dirait, par exemple : le premier fait n'est qu'un antécédent sans efficacité, et c'est d'une cause occulte que vient l'effet, — il n'y aurait rien à répondre d'immédiatement évident au point de vue de l'expérience et du raisonnement scientifique. Et c'est pourquoi l'*occasionalisme*[1] est si difficile à réfuter. On ne le réfute pas sur le terrain des faits. Il ne nie aucune évidence d'observation. On le réfute uniquement par un appel au principe de raison suffisante, en tout semblable à celui dont on se sert dans le cas du miracle. Par exemple, on dira que le charbon incandescent approché du bois est la cause de la brûlure. Pourquoi ? parce que nous avons en lui une cause proportionnée à l'effet, capable de le produire, possédant en elle l'analogue de ce qui apparaîtra dans le résultat. Nul motif n'existe de chercher plus loin. Il n'y a pas à penser, bien que, si l'on met de côté le principe de raison suffisante, la chose soit théoriquement possible, que quelque « malin génie », comme disait Descartes, substitue son action à celle du feu et produit à sa place la brûlure. De même, dans le cas du miracle, la seule cause vraisemblable est Dieu. Il n'y a pas à penser, bien que ce soit théoriquement possible, abtraction faite du principe de raison suffisante, qu'une cause occulte agit là où Dieu semble agir, où il a toutes les raisons d'agir. Et voilà pourquoi tombe à faux l'objection d'apparent bon sens que l'on formule parfois contre le recours à la causalité divine. L'action de n'importe quelle cause naturelle, dit-on, est plus vraisemblable qu'une action miraculeuse de Dieu. Au contraire, répondrons-nous ; il y a des cas où cette dernière, de par toutes les considérations que nous avons rappelées, est plus vraisemblable que n'importe quelle autre, et même la seule vraisemblable.

De quelque façon que l'on retourne la difficulté des causes inconnues, on n'y trouvera pas autre chose à opposer au miracle qu'une pure possibilité négative. Les faits passés auxquels on essaie de l'appuyer, les prévisions de l'avenir vers lesquels on la tend, n'y ajoutent rien et n'en changent point la nature. Pour épuiser le sujet, il reste à le rappeler en quelques mots.

Des faits, censés jadis miraculeux, ont été expliqués scientifiquement. Donc conclut-on, tout ce qui n'a pas aujourd'hui d'explication naturelle peut demain en recevoir une. Pour que nos considérations sur le plan divin et la vraisemblance antécédente du miracle ne restent pas à l'état de pure théorie sans application concrète, une condition est requise : c'est qu'il y ait des faits naturellement inexpliqués. Or cette condition varie avec le développement scientifique. La perfectibilité indéfinie de la science évoque devant nos yeux la perspective de la disparition progressive du miracle. Dès lors, notre conclusion, appuyée sur un fondement qui se rétrécit et qui menace de disparaître, devient elle-même branlante. — Nous avons déjà rencontré ces idées et, tout en réservant notre réponse de fond qui ne saurait précéder l'examen des faits, nous avons observé que la perfectibilité indéfinie de la science était un simple postulat, que rien n'appuie positivement[2]. Rien ne nous assure que la science doive, un jour, tout expliquer. Nous avons noté aussi, dans l'argument, un passage indu à la limite. Il est entendu qu'une cause inconnue peut simuler le miracle, et qu'on peut s'y tromper, et qu'on s'y est trompé. Seulement il ne suit pas de là qu'on ait le droit de *soupçonner partout* la présence de l'erreur. Nous verrons bientôt avec quel degré de rigueur elle peut être exclue[1]. Quoi qu'il en soit, si l'on raisonnait en d'autres matières comme nos adversaires le font dans la question du miracle, aucune certitude n'y tiendrait. Parce que certains calculs se sont trouvés faux, faut-il n'accepter aucun calcul qu'à titre provisoire ? Parce que certaines explications scientifiques ont été reconnues inexactes, a-t-on le droit de se méfier de toute la science ? Est-il *positivement probable*, à cause de ces rectifications partielles, que tout y est faux ? et par exemple, que l'on découvrira un jour que l'hydrogène et l'oxygène ne sont pas les composants de l'eau, mais qu'elle provient d'un *tertium quid*, resté jusqu'ici dans l'ombre ? Sans doute la matière du miracle, — matière religieuse, psychologique, historique et métaphysique, — est infiniment plus délicate à manier que ces grosses évidences scientifiques. Mais le bon de celles-ci est précisément qu'elles font saillir brutalement la difformité d'un procédé qui se dissimule ailleurs. Laissons donc de côté ces soupçons généraux, qui ne sont que des nuées. Il n'y a ici que des questions d'espèces. Dans le problème du miracle, comme partout, il arrive que l'on confonde une cause apparente avec une cause réelle. Parfois aussi, comme partout, entre deux causes vraisemblables au premier coup d'œil, un examen plus approfondi permettra de choisir. Parfois enfin, comme partout, la question pourra demeurer indécise. Voilà un terrain concret et solide, où l'on peut se tenir et avancer. Mais dire : « parce qu'on s'est trompé quelquefois, peut-être se trompe-t-on toujours », c'est reprendre, à propos d'un sujet spécial, le « Qui sait ? » du scepticisme universel ; c'est émettre une assertion en l'air et évoquer une possibilité sans fondement positif.

B) Quels sont les caractères et la qualité de la certitude dont nous venons de décrire l'acquisition ?

a. — *Le minimum de la certitude.* — En général, elle implique au moins ceci. La nue possibilité théorique et négative des causes inconnues ne constitue pas un motif suffisant de douter. Le doute reste possible, mais il ne saurait être fondé en raison. La prudence permet, conseille l'assentiment. Car l'inconnu est improbable ; il n'est pas seulement dépourvu de raison, il y a des raisons de l'exclure. Dans les sujets neutres, que nous avons rapprochés de celui du miracle, personne, à moins d'une originalité d'esprit exceptionnelle, ne préférera la nue possibilité à une vraisemblance positive. La chose pourtant, là aussi, serait faisable. Mais ce serait caprice évident, bizarrerie sans intérêt et sans fruit. Au contraire, la question du miracle a de tels tenants et aboutissants, elle commande de façon si immédiate l'aménagement de notre vie morale, que le recul de l'esprit devant une conclusion positive est ici concevable. On voit que la certitude dont il s'agit n'est pas celle d'une démonstration mathématique, où la vérité s'impose de toute nécessité, investissant l'esprit de toute part sans qu'il trouve un coin d'ombre pour lui échapper. C'est une certitude où la sagesse pratique, la volonté droite, la prudence ont leur rôle à jouer.

b. — *Le maximum de la certitude.* — Souvent ce-

1. On sait que cette doctrine de Malebranche dénie toute efficacité réelle aux causes secondes.

2. Ci-dessus col. 527 et 528. Nous avons vu à cet endroit que les cas d'explications naturelles données à de prétendus miracles ont été relativement rares. Si l'on met à part la catégorie des maladies nerveuses, simulant des maladies organiques et guéries instantanément par suggestion, ils se réduisent presque à rien. La masse du merveilleux a plutôt été réduite par la critique historique que par les explications naturalistes.

1. Cf. ci-dessous, B. Il y a des cas où elle est métaphysiquement impossible.

pendant, il y aura, dans l'affirmation du miracle, beaucoup plus que nous n'avons dit. Des cas se présenteront où la nue possibilité de l'inconnu naturel n'existera même pas. On a beau insister sur les virtualités secrètes de la nature physique ou psychologique, et sur notre ignorance à leur égard : il y a de ce côté des bornes qu'une intelligence saine refusera obstinément de franchir. Nous ne connaissons pas les limites positives des forces naturelles, mais nous en connaissons certaines limites négatives. Nous ne savons pas bien jusqu'où elles vont, nous croyons pouvoir affirmer qu'elles ne vont point ici et là. En combinant de l'oxygène et de l'hydrogène, on n'obtiendra *jamais* du chlore; en semant du blé, on n'obtiendra *jamais* des roses; et de même une parole humaine ne suffira *jamais* par elle-même à calmer les tempêtes ou à ressusciter les morts[1]. Contre cela, il n'y a pas de possibilité, même négative, qui tienne, pas de « peut-être », si en l'air qu'on le suppose, qui puisse subsister. Si quelqu'un, en semant du blé, croit que *peut-être* des rosiers vont sortir de ses graines; si, en combinant de l'oxygène et de l'hydrogène, il croit que *peut-être* il obtiendra du chlore; où s'il pense que *peut-être* sa parole aura pouvoir sur les morts et les tempêtes, c'est un anormal. Des expériences en nombre infini et infiniment variées, instituées dans toutes les circonstances imaginables depuis que le monde est monde, nous assurent que ces résultats sont purement impossibles pour la nature laissée à elle-même. Si elle avait la vertu de les produire, sans doute, une fois ou l'autre, dans cette infinie différenciation des circonstances, elle les eût produits. Mais c'est surtout dans certaines coïncidences, évidemment amenée par une Volonté maîtresse des choses, que ces impossibilités apparaîtront. « En ouvrant la bouche d'un poisson pris dans le lac, il est possible que j'y trouve un didrachme; mais que Jésus, quand on demande à Pierre si son maître ne payera pas, lui aussi, l'impôt pour le temple, dise à Pierre : « Je pourrais ne « pas payer; mais, pour ne pas les scandaliser, va à « la mer, jette l'hameçon, prends le premier poisson « qui montera, ouvre-lui la bouche et tu y trouveras « un statère : prends-le et paye pour moi et pour « toi », et que tout se passe comme il le dit, comment se refuser à voir là un miracle? On peut nier le fait, mais nul ne niera, dans les circonstances ainsi données, le caractère transcendant du fait[2]. » L'accumulation de coïncidences semblables finit par former un poids si lourd que, *à supposer les faits réels*, il devient presque impossible d'y résister. « Voilà un homme qui se donne comme l'envoyé de Dieu et qui fait des miracles pour accréditer sa mission... Cet homme est entouré d'ennemis qui l'épient en toutes ses démarches, ils ont tout intérêt à le montrer comme un imposteur, à démasquer ses faux miracles, et nous les voyons qui s'y essaient de leur mieux. Or jamais ils ne l'ont surpris à feindre, et eux-mêmes sont les premiers à reconnaître qu'il a guéri, qu'il a ressuscité, qu'il a fait toutes sortes de miracles... Et cet homme ne fait pas seulement quelque prodige, de telle espèce déterminée, dans telle et telle circonstance; mais il en fait des centaines en tout genre, de toutes les façons : il dit à la mer de se calmer, et elle se calme, à des morts de se lever, et ils se lèvent; il multiplie les pains, il change de l'eau en vin; il maudit un arbre et l'arbre se dessèche; il dit : *C'est moi*, et les soldats qui viennent le prendre tombent à la renverse; il dit : *Jetez vos filets de ce côté*, et les filets sont tout à coup remplis, après mille essais infructueux durant toute une nuit; il guérit toutes les maladies d'un mot, ou par simple attouchement, de près, de loin, tantôt exigeant la foi, tantôt opérant sans que le malade se doute de rien, etc., etc... Je ne sais pas tout ce qu'on peut attendre de la nature; mais je sais bien qu'elle n'est pas ainsi à la disposition des hommes; devant cette multitude de faits, cette variété de circonstances, toutes les causes d'erreur sont éliminées ; la transcendance du fait devient manifeste[1]. » Enfin si tout ce merveilleux se trouve mis au service d'une révolution morale, la plus profonde et la plus bienfaisante qu'ait subie l'humanité, l'intervention divine apparaît si évidente qu'aucune échappatoire ne reste ouverte.

Malgré tout cependant, j'estime qu'un esprit, qui a fermement pris parti contre le surnaturel, peut se roidir encore contre ces évidences. Peut-être n'affirmera-t-il pas carrément qu'il possède une explication satisfaisante dans les causes naturelles inconnues, mais du moins il se refusera à conclure en aucun sens. J'ai dit : *à supposer que les faits soient réels*. Dans les cas dont nous parlons, c'est en effet à propos de cette réalité que le doute sera plus aisé. On échappera surtout au miracle en se rejetant sur les difficultés critiques, sur l'authenticité et l'interprétation des documents[2].

c. — *La certitude en question est une certitude morale. Rôle de la volonté.* — La certitude dont nous parlons peut donc être appelée *morale*, au sens qu'Ollé-Laprune a donné à ce mot. C'est en effet une certitude qui porte sur des questions religieuses et morales, où le doute est toujours possible, où il peut être suggéré comme écarté par les dispositions de la volonté. Ce peut être, en beaucoup de cas, sinon en tous, une certitude libre, ce qui ne veut pas dire une certitude arbitraire ou mal fondée. Elle ne consiste pas en effet à tordre son esprit pour le tourner violemment du côté d'une hypothèse préférée; elle ne fait pas voir réel, en vertu d'un décret subjectif, ce qui ne l'est pas. Mais elle résulte d'une volonté loyale et franche, qui n'a pas peur de la lumière, et qui prend librement et méritoirement la position qu'il faut pour bien voir. On ne voit pas ce que l'on veut, mais on est libre de prendre la position où l'on verra ce qui est. La nue possibilité de la cause naturelle inconnue est une chose trop vide et trop légère pour que l'esprit s'y suspende; mais des apports étrangers, préventions ou intérêts, peuvent l'étoffer et la remplir. Pour déterminer l'esprit à embrasser cette hypothèse, il faut chez lui la répugnance invincible, le parti pris contre le surnaturel. Avec cela, elle pourra suffire : sans cela, non.

Cette influence des dispositions morales est surtout visible chez les esprits que j'appellerai critiques, sans attacher aucun sens favorable ou péjoratif à ce mot : je veux dire ceux qu'un motif quelconque, de l'ordre intellectuel ou de l'ordre affectif, aura poussé à la recherche curieuse des raisons de douter. D'autres, — la plupart assurément parmi ceux qui admettent les certitudes antécédentes que nous avons dites, — n'auront même pas l'idée du doute. La possibilité abstraite des causes inconnues ne se présentera même pas à eux, et c'est d'instinct, tout naturellement, qu'ils adopteront l'hypothèse seule appuyée de motifs suffisants, la seule cause positive

1. On se souvient de l'objection adressée par M. Loisy à M. Le Roy : le pouvoir de l'esprit sur la matière ne va certainement pas jusqu'à la réanimation des cadavres.
2. J.-V. Bainvel : *Nature et surnaturel*[4], p. 299.

1. *Ibid.*, p. 299 et 300.
2. Ces questions seront examinées dans la IIe Partie de cet article.

et satisfaisante qu'ils connaissent. Ceci n'implique cependant pas que la volonté ne joue, en ce cas, aucun rôle. Elle peut avoir des habitudes profondes, des attitudes prises non sans mérite, une absence de passions qui rende raison de ses démarches les plus instinctives en apparence.

Tout ce qui précède ne doit pas donner l'idée que la certitude du miracle soit une certitude mal appuyée. Ce serait en effet une grossière méprise que de confondre les dispositions du sujet avec les motifs de ses jugements. Il ne faut pas croire qu'à une certitude, où la volonté intervient, orresponde nécessairement un objet vacillant ou incertain. On sait assez qu'en philosophie, par exemple, aussi bien qu'en histoire, les thèses les mieux appuyées ne sont pas à l'abri de contestations, dont l'origine est très souvent la variété des tendances du sentiment. Et il est superflu d'insister sur ce fait bien connu que la claire vision de certaines vérités, nécessaires pourtant, — telles que l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme — requièrent, pour l'ordinaire au moins, une préparation morale. L'Eglise catholique enseigne aussi que la certitude de la foi est une certitude libre et cependant la mieux fondée de toutes. De même, le caractère moral de la certitude du miracle n'ôte rien à sa solidité. Il suffit que les motifs en soient bons et qu'ils s'imposent à une vue que rien n'offusque.

d. — Le lien du miracle et de la vérité qu'il atteste. — Quelle est enfin la fermeté du lien qui rattache à la certitude du miracle, celle de la vérité qu'il atteste? Nous n'avons pas à nous demander si, une fois la première acquise et tant qu'elle subsiste, la seconde peut venir à manquer, à cause par exemple d'une défaillance de la volonté. Ce serait aborder une question qui n'offre pas d'intérêt direct pour notre recherche actuelle. Mais nous devons dire que, si la certitude du miracle disparaît, la certitude de la vérité qu'il atteste ne peut absolument pas subsister. Que le fondement s'écroule, et ce qui est bâti dessus tombera du même coup. Or, comme la première certitude dépend, ainsi que nous l'avons vu, de dispositions morales, la seconde en dépend donc aussi et dans la même mesure.

Et par conséquent enfin, ces dispositions de la volonté doivent persévérer sous l'acceptation de la vérité attestée, comme une condition indispensable. — Mais, cela entendu, il importe, ici plus encore qu'ailleurs, de se souvenir de la distinction établie entre les motifs de la créance et les dispositions du croyant. Que celles-ci soient contingentes, cela n'empêchera pas le fondement de la créance d'être métaphysique et absolu. Dans le cas présent, il n'est autre que la véracité divine. Dieu ne peut ni opérer des miracles, ni permettre qu'il en soit opéré au profit du faux. Si des faits certains, et tels que nous les avons décrits, étaient présentés à l'homme, et si l'homme se trompait en les jugeant comme nous avons dit, c'est Dieu même qui l'induirait en erreur. En effet, dans l'espèce, le miracle est mis en connexion expresse avec la doctrine. Le thaumaturge, par exemple, s'y réfère comme à la preuve de ce qu'il enseigne. Il dit à ceux qui l'écoutent : « Pour vous prouver que je viens de la part de Dieu, je vais faire marcher ce paralytique. » Et le paralytique marche. D'autres connexions du même genre sont fournies par les circonstances où le miracle s'opère. Devant un tel spectacle, partout et toujours, l'homme moyen, qu'aucune passion ne préoccupe, dira : le doigt de Dieu est là. Il le dira instinctivement, spontanément, naturellement. D'autre part l'homme averti de la difficulté, l'esprit critique arrivera aux mêmes conclusions, si sa réflexion suit la marche tracée en ce chapitre, conformément aux règles de la logique, de la prudence et de la droiture morale. Il conclura à écarter toute autre explication que l'explication surnaturelle. Et néanmoins l'un et l'autre se tromperaient! Ils se tromperaient, non pas accidentellement, par suite d'une circonstance personnelle, temporaire ou locale, d'une ignorance ou d'une dépravation particulière, mais normalement, naturellement, en suivant la droite pente de leur raison, en faisant usage de toute leur intelligence, de toute leur loyauté et de toute leur prudence. Ce serait l'erreur forcée, invincible. Et cette erreur porterait sur les plus importants problèmes : sur les volontés de Dieu à l'égard de ses créatures, sur le chemin du vrai et du bien en matière religieuse et morale, sur le chemin du salut. Tout ceci paraît incroyable, s'il existe un Dieu juste et véridique. Ce Dieu ne peut permettre les événements qui détermineraient une pareille erreur; il ne peut laisser s'établir ces connexions intimes, expresses entre une doctrine fausse et des prodiges indiscutables, portant le cachet divin. Car elles amèneraient infailliblement les conditions funestes et irrémédiables dont nous parlons. Pour la même raison, Dieu ne saurait permettre que des prodiges, apparents ou réels, opérés au profit de l'erreur par un agent quelconque, soient, en droit et par eux-mêmes, indiscernables des miracles divins [1]. L'impossibilité devient plus criante à mesure que l'on prête à l'erreur une plus grande durée et une extension plus large. Qu'une pareille duperie parvînt à s'accréditer durant des siècles, auprès d'une portion notable de l'humanité, ce serait le plus grand scandale qu'il soit possible d'imaginer. Si donc Dieu s'intéresse au sort moral de ses créatures, il se doit à lui-même de détourner d'elles cette fatalité. Autrement elles auraient le droit de reprendre, pour s'excuser et pour l'accuser, le mot célèbre: *Domine si error est, te ipso decepti sumus!*

N. B. — 1° *Les agents surnaturels inférieurs.* — Au-dessous de Dieu, on peut imaginer, comme auteurs des faits merveilleux, divers agents surnaturels bons ou mauvais : esprits, démons, etc. Nous ne connaissons aucun argument *a priori* contre leur action en notre monde.

Il est très facile de se moquer de la croyance aux « esprits », et de plaisanter ceux qui l'admettent. Il est très vrai que nombre de personnes s'y arrêtent pour des motifs parfaitement ridicules. La question actuelle n'est pas là. La raison fournit-elle, oui ou non, des arguments qui démontrent l'inexistence des êtres en question ou l'impossibilité de leur action autour de nous? Non. La science positive présente-t-elle des preuves expérimentales allant dans le même sens? Des preuves contre des interventions surnaturelles analogues à celles de la liberté humaine, discernables comme elles et ordinaires comme elles, oui assurément. Les acteurs mystérieux dont nous nous occupons ne sont pas à demeure sur la scène du monde. Mais de preuves scientifiques, établissant par avance l'impossibilité de leur apparition occasionnelle, il n'y en a pas. Nous avons suffisamment établi ce point en parlant de l'induction.

En revanche, nous ne voyons non plus rien de décisif à alléguer en faveur de la possibilité ou de la

1. Dieu pourrait-il même laisser s'autoriser de la sorte une doctrine dont le contenu serait vrai, mais qui se prétendrait faussement révélée? Je ne le pense pas, si l'attestation portait précisément sur l'origine de la doctrine. Car ce serait encore couvrir l'erreur et induire l'homme à l'idolâtrie qui consiste à adorer comme divine une parole humaine.

probabilité antécédente de ce surnaturel spécial. Indépendamment d'une révélation, qui a elle-même besoin d'être prouvée, son existence ne peut être démontrée que par des constatations de fait.

Nous nous bornerons à les attendre. La constatation sera très difficile à faire, s'il s'agit d'êtres surnaturels opérant en qualité d'instruments de Dieu, car comment discerner à coup sûr leur action de la sienne? Heureusement, il importe peu, au point de vue pratique, de distinguer un effet provenant immédiatement de Dieu seul, d'une action conduite par ses ordres. Au contraire, des agents préternaturels mauvais, agissant pour des fins immorales, seront, de ce chef, certainement reconnaissables. Si donc on peut montrer, dans tel ou tel cas, qu'on se trouve en présence d'une liberté perverse, différente de la liberté humaine, la preuve expérimentale du surnaturel non divin sera fournie. Pour le moment, nous resterons à son égard dans l'ignorance : ignorance sans parti pris, qui ne s'érige pas en attitude définitive et irréformable, et qui se tient prête au contraire à recevoir des faits tous les enseignements qu'ils peuvent contenir. Remarquons toutefois, ici encore, que ces enseignements, — si intéressants et utiles qu'ils soient, — n'auront pas une importance capitale. L'intérêt est beaucoup moindre pour nous de déterminer avec précision la cause positive, naturelle ou préternaturelle, d'un phénomène reconnu non divin, que de savoir si Dieu s'est révélé à l'humanité. Ce qui ne vient pas de Lui ne peut avoir, sur l'orientation religieuse et morale de notre vie, qu'une portée indirecte : et l'explication en peut être, sans grand dommage, différée ou supprimée.

2°. *Les cas sans explication.* — Il serait téméraire de prétendre qu'une enquête sur le merveilleux donnera, pour tous les cas, des explications pleinement lumineuses et satisfaisantes. Nous devons nous attendre à rencontrer des points obscurs, peut-être des énigmes insolubles. Nous n'en serons ni étonnés, ni troublés. Un reliquat inexpliqué ne détruit pas les explications acquises. Un groupe de faits peut avoir montré sa cause, alors que des voisins demeurent impénétrables. La science partielle est valable et n'implique pas l'omniscience.

Telle est l'attitude philosophique que nous préconisons pour l'étude du merveilleux. C'est la seule qui ne risque de fermer aucune route devant le chercheur de bonne foi. Elle lui permet d'employer les principes de solution les plus nombreux et les plus variés, tous ceux dont l'esprit humain s'est jamais avisé dans la question présente. Erreur ou fiction, forces naturelles connues ou inconnues, interventions de la divinité ou même, — au cas où leur existence deviendrait certaine, — d'autres agents surnaturels : rien n'est écarté *a priori*. Chacune de ces hypothèses peut valoir à sa place : il ne faut permettre à aucune d'étouffer les autres. C'est l'examen de chaque cas particulier qui fera voir laquelle convient dans l'espèce. Et si aucune n'autorise de solution décisive, il faudra savoir rester modestement dans le doute. La critique détaillée que nous avons faite des positions différentes a toujours eu la même issue : montrer leur étroitesse et leur exclusivisme. Nous admettons tout ce qu'elles admettent comme chefs d'explication, et encore autre chose. Il y a, dans la réalité, du déterminisme et de la contingence, du naturel et *peut-être* aussi du surnaturel. Ceux qui n'admettent pas cette dernière possibilité ont une liberté d'appréciation bien plus rétrécie que la nôtre. « Dans bien des cas, qui *peuvent*, mais ne *doivent* pas nécessairement s'expliquer par le surnaturel, nous avons le droit de réserver notre jugement. Eux, ils ne l'ont jamais .. Dès qu'ils se trouvent placés en face d'un événement ou d'un récit merveilleux,... *il faut* qu'ils tranchent par la négative, quels que soient les témoignages, l'état du texte, son origine, le sens obvie de l'auteur et ses facultés d'informations. » (B. Allo.)

IIe PARTIE. — LES ATTITUDES CRITIQUES PRÉSUPPOSÉES A L'ÉTUDE DES FAITS

Ce n'est pas tout d'avoir déterminé l'esprit philosophique dans lequel on abordera l'étude des faits. Cette étude elle-même peut être conduite selon des méthodes bien diverses; et il est bon, ici encore, d'éclairer le terrain devant soi, afin de choisir sa route en critique comme en philosophie. Car des personnes qui seraient d'accord sur la métaphysique pourraient néanmoins se disputer sur l'histoire; et plusieurs, qui n'auraient rien à objecter contre les possibilités dont nous avons parlé jusqu'ici, trouveront au contraire les régions de l'expérience hérissées de difficultés. Nous allons donc nous demander quelle méthode il convient d'employer pour examiner les faits d'apparence merveilleuse et se faire une opinion sur eux.

Chapitre I. Les faits dont nous serions nous-mêmes les témoins

Quelques brèves remarques suffiront ici, car les difficultés naissent plutôt à propos de la critique historique. Celles qui se présentent dès maintenant se retrouveront, grandies et universalisées, sur ce terrain-là.

En présence d'un fait d'apparence merveilleuse, le témoin, selon ses idées et son humeur, peut se trouver sollicité par des tendances opposées, qui l'empêcheront de bien voir ou d'interpréter correctement ce qu'il aura vu. — Il y a d'abord les tendances favorables au merveilleux. Crédulité, amour de l'extraordinaire, exaltation religieuse, impressionnabilité excessive rendant l'âme toute perméable aux contagions mentales, hâte à conclure, désir de trouver dans les faits des arguments apologétiques, etc. : rien de tout cela n'est niable universellement, et contre tout cela nous devons être en garde, aussi bien chez nous-mêmes que chez les autres.

A l'opposite, se présentent les tendances défavorables au merveilleux, les préjugés négatifs. Le scepticisme empêche de regarder. L'individualisme religieux ou philosophique se méfie de tout ce qui vient du dehors. Une demi-bonne foi craint les grosses questions religieuses liées à la constatation du miracle. Le dédain de ce qui charme les simples, le respect humain, la crainte de se disqualifier en prêtant attention à l'extraordinaire, font que l'esprit se détourne, ou se contente d'explications quelconques.

Tout ceci est plus ou moins directement inspiré par le sentiment ou la passion. Mais voici des instincts purement intellectuels. L'extraordinaire est suspect au sens commun comme à l'esprit scientifique. Il bouleverse leurs habitudes : habitudes inconscientes ou réfléchies, mais toutes éprouvées par l'usage, formées par lui, et démontrées excellentes pour l'usage ordinaire de la vie. Plutôt que d'accepter un fait étrange, on se figurera donc avoir mal vu ou mal jugé, avoir été le jouet d'une illusion ou même d'une hallucination. Or cette prudence confine au parti pris. Se dire que l'on a mal jugé n'est ni toujours raisonnable, ni même toujours possible. Il y a des constatations si simples et si évidentes (une plaie ouverte ou fermée, un os brisé et ressoudé), qu'il n'y a pas moyen de s'y soustraire. Il y a des jugements si réfléchis et si mûris qu'il y aurait de la

versatilité à les remettre en question. L'hypothèse de l'hallucination, un peu humiliante mais si facile, ne peut être employée sans motif spécial : autrement, c'est la véracité même de nos facultés qui serait mise en question, et le problème soulevé ressortirait à la psychologie générale. Si donc l'on n'a contre le merveilleux aucun parti pris d'ordre universel, il est clair que le recours à cette hypothèse ne sera légitimé que par des circonstances accidentelles concernant le sujet, le milieu, etc...

Chapitre II. Les faits attestés par le témoignage d'autrui. La critique historique du merveilleux.

Section I. Règles générales

Tout le monde sait que des jugements psychologiques et métaphysiques sont incorporés dans les appréciations historiques. L'*histoire pure* n'existe pas. De là les divergences qui se produisent parfois entre historiens également bien informés. En ce qui concerne la critique du merveilleux, un problème surtout donne lieu à discussion : c'est celui du rôle que doivent jouer, dans la matière, les notions philosophiques de probable et d'improbable, de possible et d'impossible. Soit du côté des tenants du miracle, soit du côté de ses adversaires, les opinions sont loin d'être unanimes.

Première opinion : le miracle écarté au nom des notions de possible et d'impossible, fournies par les sciences expérimentales, quels que soient les témoignages qui l'attestent. — Quand « un fait obtenu par conclusion historique », affirment MM. Langlois et Seignobos, est « en contradiction avec une loi scientifique,... la solution du conflit est évidente » : c'est l'histoire qui doit céder : le fait doit être écarté. — Cette opinion radicale est inadmissible. Les sciences d'observation se contentent de dire ce qui est, et ne fournissent aucune donnée sur le possible et l'impossible : nous l'avons démontré à propos du déterminisme inductif[1]. Les questions de possibilité doivent donc être débattues à un autre tribunal que le leur : celui de la philosophie. Et c'est ce qu'avouent, avec une singulière inconscience, MM. Langlois et Seignobos. Du reste, le « conflit » signalé est purement imaginaire. L'histoire qui enregistrerait un fait merveilleux ne contredirait nullement les sciences. Celles-ci nous donnent la « loi », c'est-à-dire la formule de ce qui arrive communément. Un fait merveilleux isolé, une exception produite par l'interférence d'une cause ordinairement absente, ne détruirait pas cette loi. Et enfin il serait tout à fait déraisonnable, même au point de vue scientifique, de poser en règle générale qu'un fait n'est admissible qu'autant qu'il est conforme aux faits antérieurement connus. Ce serait supposer qu'il n'y aura jamais de faits nouveaux, et mesurer l'extension de l'idée de possible à celle de la science actuelle. L'application de ce système a donné lieu aux résultats les plus regrettables. Des faits munis d'excellentes attestations (aérolithes, stigmates, etc.) ont été jadis exclus de l'histoire comme impossibles. MM. Langlois et Seignobos, qui en conviennent, sont obligés d'avouer que le motif de cette exclusion fut tout bonnement l'ignorance.

Deuxième opinion : Le miracle écarté au nom des notions de probable et d'improbable — Une inexactitude, innocente ou voulue, dans le témoignage humain, est toujours infiniment plus probable qu'une exception surnaturelle aux lois de l'univers. Donc il est sage, en toute occurrence, de s'arrêter plutôt à la première explication qu'à la seconde. Entre deux miracles, il faut choisir le moindre. Ainsi raisonnent Hume et Stuart Mill. Cette opinion est spécieuse, parce qu'elle utilise des principes indiscutables dans leur généralité : son seul tort est de les y laisser.

A prendre les événements en général, et dans l'ensemble, il est sûr que le miracle, exception rare, intervention surnaturelle requérant de graves motifs, est beaucoup moins vraisemblable *a priori* que l'erreur ou le mensonge, événements banaux. De ce point de vue, on aura raison de s'attendre à trouver, dans le domaine du merveilleux, plus de fables que de réalités. Mais ceci ne donne la solution d'aucun cas particulier.

De même, on établit une excellente règle générale de critique en disant que, parmi plusieurs explications possibles, on doit choisir la plus vraisemblable, « le moindre miracle ». Mais après cela, il faut aborder les faits, un par un, et trouver cette « explication la plus vraisemblable » pour chacun d'eux. Alors l'aspect de la question se métamorphose complètement. Ce qui est le plus fréquent dans l'ensemble, *le plus probable par rapport à la totalité des cas, n'est pas le plus vraisemblable pour chaque cas en particulier*. Ceci se vérifie dans tous les domaines, dans les plus éloignés de la critique du merveilleux. Tout le monde sait que des phénomènes rares, singuliers, anormaux, monstrueux, — par exemple certaines perversions morales, — apparaissent, après enquête, comme seuls vraisemblables en certaines circonstances données. On ne fait point difficulté de les admettre, quand des attestations sérieuses s'en portent garant. Pourtant, *a priori* et au regard de l'ensemble, ils constituaient l'hypothèse la moins vraisemblable. Le principe critique invoqué laisse donc, s'il est seul, toutes les questions en suspens. On y ajoute quelque chose, et beaucoup, quand on pose subrepticement l'équivalence du « vraisemblable » et du « naturel » : ces mots-là ne sont nullement synonymes, et c'est faire une grosse pétition de principe que de les supposer tels.

Appliquons donc aux faits les règles formulées[1]. Les espèces qui peuvent se présenter se réduisent à deux.

1er cas. — Une histoire merveilleuse se trouve relatée dans un document. J'en examine la structure interne. Je conclus que le surnaturel *pourrait* être là ; des indices nombreux convergent dans ce sens. Voici donc une probabilité qui se forme, une vraisemblance qui se concrétise autour de l'événement rapporté. Vis-à-vis d'elle, il est vrai, j'en aperçois une autre : celle de l'erreur ou du mensonge. A ce moment de la recherche, ces explications restent encore probables. Mais pourquoi seraient-elles censées *plus probables*? Du point de vue philosophique que j'ai adopté[2], et après avoir constaté les

1. Ci-dessus, col. 524 sq.

1. L'alternative dont il est question doit être envisagée avec une précision rigoureuse. Il s'agit de choisir entre deux hypothèses considérées comme possibles, et entre elles seulement, *avant d'avoir pris parti sur la réalité du fait matériel*. En effet : 1° le miracle est expressément supposé possible, et c'est en quoi cette seconde opinion se distingue de la première ; faute d'inclure la possibilité du miracle, l'alternative n'aurait plus de sens, un de ses termes se trouvant aboli. 2° Les deux explications en présence sont exclusivement : d'une part, le miracle, de l'autre, l'erreur ou le mensonge, — et non point, par exemple, la cause naturelle inconnue. 3° L'appréciation des vraisemblances précède le jugement d'existence : autrement elle perdrait sa raison d'être.

2. Cf. ci-dessus, Partie I, chapitre IV, section 2.

vraisemblances concrètes qui se dessinent dans le récit, il m'est impossible d'accorder aucune faveur préjudi- cielle à ces explications défavorables. Peut-être même le caractère des événements rapportés, leurs connexions avec de hautes vérités et des faits certains par ailleurs, leur beauté morale, leurs résultats féconds diminuent-ils encore la probabilité antécédente du mensonge ou de l'erreur. Mais en définitive, tant que cette probabilité subsiste, la parole reste aux documents. C'est eux, et eux seuls, qui départageront les hypothèses en conflit.

Or il se rencontre, en histoire, des documents irrécusables, qui permettent d'écarter, à coup sûr, la possibilité même de l'erreur et de la fraude. Je suppose que ce soit ici le cas. Dès lors la question est tranchée. Le fait est réel et c'est un miracle. Comment éviter cette conclusion? Elle est amenée par les principes mêmes de Hume et de Stuart Mill. Étant donné le caractère des témoignages produits, la non-existence du fait serait un vrai prodige moral, « un plus grand miracle » que son existence; car que des témoins compétents, sincères et bien informés attestent l'erreur, ce serait un phénomène purement inexplicable, disons même absurde et contradictoire.

2e cas. — Poussons l'analyse du problème jusqu'au point où elle suscite un conflit. Voici des conjonctures plus délicates pour la critique que les précédentes. J'ai affaire cette fois à des récits d'un merveilleux étrange. A prendre en lui-même et isolément le fait raconté, je n'y découvre aucune vraisemblance positive en faveur du surnaturel divin. C'est une merveille obscure, sans retentissements spirituels considérables, sans grande utilité apparente, accomplie au bénéfice d'un individu ou d'un groupe restreint, pour donner satisfaction à quelque pauvre désir, pour augmenter d'un rayon fugitif l'auréole de quelque saint personnage. Sans doute Dieu est infiniment bon, très capable de condescendre à exaucer les aspirations d'une piété enfantine, et enfin ses desseins peuvent nous échapper. Il reste pourtant qu'*a priori* aucune raison positive n'apparaît pour qu'il se soit manifesté ainsi, et là plutôt que dans toute autre circonstance. Le contraire est plus probable. Par ailleurs, impossible d'accepter ici l'idée d'un surnaturel inférieur, et par exemple diabolique: le milieu moral, le caractère du thaumaturge, les résultats du fait, le voisinage d'autres merveilles authentiquement divines, etc., s'y opposent. Nulle probabilité non plus en faveur d'une cause naturelle inconnue, intervenant là *ad nutum* pour ne plus reparaître... Non, la seule apparence fondée, c'est celle d'une pieuse invention. Il y a probabilité antécédente, vraisemblance très forte que nous sommes dans la légende. Avant de consulter les témoignages, nous nous sentons très légitimement inclinés à admettre ici l'erreur ou la fraude.

Mais voici que les documents viennent donner à ce diagnostic un éclatant démenti. C'est un coup de théâtre. Appuyé par eux de la façon la plus nette, le fait apparaît réel. Dépourvu de vraisemblance antécédente, n'ayant en sa faveur qu'une simple possibilité, il s'impose. Il n'y a pas à biaiser avec lui:

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.

On ne décide pas de la réalité par une simple balance de probabilités. Il faut qu'un élément réel lui-même se manifeste, et que, comme un poids irrésistible, il entraîne avec lui, dans la sphère des certitudes, l'élément contesté. Ici, ce sont les témoignages qui jouent ce rôle. Le moindre atome de réalité pèse plus, à lui seul, que toutes les vraisemblances accumulées. — Mais dans l'hypothèse ainsi révolutionnée, à qui attribuer le prodige? Impossible de continuer maintenant à faire abstraction des vraisemblances. Un fait certifié vrai peut se passer d'être vraisemblable. Mais une explication invraisemblable ne serait pas une explication. L'influence causale qui produit un événement ne se constate pas comme lui. Le raisonnement va la chercher dans l'inconnu. Il la détermine, en se fondant sur son caractère plausible. Il la choisit entre plusieurs, soit à cause de sa probabilité supérieure, soit du moins parce que toutes les autres apparaissent positivement improbables. Or, dans le cas qui nous occupe, une seule cause n'a pas été absolument exclue. Nous avons noté, en faveur de l'intervention divine, quelques probabilités fuyantes, ténues, contre-balancées par des probabilités très fortes en faveur de l'invention du récit (*mais non en faveur d'une autre cause, à supposer que le fait fût réel*). Du moment donc que l'invention est exclue, l'intervention divine reste seule admissible. Elle devient *vraisemblable a posteriori*, par le changement considérable que la réalité du fait, maintenant acquise, introduit dans les données du problème. Par conséquent, si aucun indice nouveau ne vient bouleverser l'état de la question, force nous sera de conclure humblement que nous sommes ici en présence d'un miracle inattendu et pourtant réel.

Troisième opinion : dans la critique du merveilleux, on ne doit tenir aucun compte des notions de possible ou d'impossible, mais seulement de la valeur des témoignages. — Plusieurs apologistes du christianisme soutiennent cette opinion, qui a sa place exactement aux antipodes de celles que nous venons d'examiner. Nous la jugeons exagérée. Nous estimons que la vraisemblance intrinsèque des faits est une donnée réelle et nullement fantaisiste, sur laquelle la raison et la réflexion ont prise, et que, par conséquent, elle doit entrer en ligne de compte. Nous allons le montrer en justifiant l'opinion suivante, que nous faisons nôtre.

Quatrième opinion : les notions de possible ou d'impossible, de probable ou d'improbable doivent se combiner avec l'estimation de la valeur des témoignages. — Pourquoi ferions-nous, en faveur du miracle, une exception à la méthode que nous suivons dans toutes les autres matières ? Les faits proposés à notre acceptation portent toujours à nos yeux un double coefficient : celui de la valeur du témoignage qui les appuie, et celui de leur possibilité ou probabilité intrinsèque. Et si l'un de ces coefficients est faible, nous exigeons que l'autre se renforce en proportion. Une histoire banale, relatant des faits vulgaires, quotidiens, est admise sur un témoignage quelconque : il n'y a pas d'apparence qu'elle ait été inventée. Il n'en va pas de même d'une histoire très curieuse, très piquante, très surprenante : nous demandons, pour la croire, des garanties meilleures. Et enfin, il y a des histoires si extravagantes que nous ne pouvons absolument y ajouter foi. Ainsi parle le sens commun. Le sens critique ne parle pas autrement. Les historiens, les théoriciens de la méthode historique, les croyants et les incroyants, le P. de Smedt aussi bien que MM. Langlois et Seignobos, reconnaissent à l'envi la valeur du critère interne. Dès lors, comment s'y prendrait-on pour en démontrer l'illégitimité dans un sujet spécial, tel que le merveilleux?

Ce que redoutent les apologistes, c'est que le miracle, phénomène extraordinaire, ne résiste pas à l'emploi de ce critère. Ces craintes sont tout à fait gratuites. Les jugements de possibilité et de probabilité ont leur place et leur utilité dans l'étude des documents relatifs au merveilleux, autant et plus qu'ailleurs.

a) Jugements de probabilité. — Nous venons d'en montrer l'emploi, à propos de la deuxième opinion examinée. Le miracle, considéré en général, est plus invraisemblable que n'importe quel phénomène naturel. Pour qu'il devienne *admissible a priori*, il faut que des circonstances particulières spéciales, exceptionnelles à leur manière, corrigent cette invraisemblance en un cas particulier. Pour qu'il soit *admis*, il faut des témoignages entourés de garanties sévères, d'autant plus sévères que les vraisemblances concrètes seraient moindres. Ainsi l'entendent tous les croyants éclairés, et les tribunaux de canonisation discutent les miracles avec un luxe de précautions dont ils se passent, quand il s'agit d'établir d'autres traits importants de la vie des saints.

b) Jugements de possibilité. — Ici, la question devient beaucoup plus délicate. Un fait absolument impossible ne saurait jamais être admis. Tel est le cas de ce qui est intrinsèquement contradictoire, de ce à quoi on ne saurait assigner aucune cause capable de le produire, aucune fin capable de le justifier. Que l'on admette Dieu, et les esprits, et les démons, on n'est point pour cela fondé à leur attribuer n'importe quoi. Ce ne serait pas logique. Car ces êtres surnaturels ont aussi leur « nature », qui leur interdit certaines actions ou manifestations. Par exemple, l'inepte et l'immoral sont hors du pouvoir de Dieu. Pour juger que le merveilleux d'un conte de fées est irréel, il n'y a pas à chercher sur quels témoignages il s'appuie : le caractère intrinsèque des événements suffit à les classer. Il en est de même du merveilleux sans frein et sans but, relaté dans certaines légendes religieuses.

Souvenons-nous seulement que le critère dont nous parlons ne saurait être manié avec trop de circonspection. Nous avons vu plus haut quelles sottises avaient été le résultat de son emploi passionné et précipité [1]. Ne confondons pas l'inexpliqué avec le contradictoire, une loi physique dont la nécessité n'est pas absolue, avec une vérité mathématique ou métaphysique. Songeons que les conseils de Dieu peuvent nous dépasser et nous déconcerter. Ne prononçons donc le mot impossible que devant l'absurdité évidente.

Faut-il poser le cas extrême, où un conflit se dessinerait entre le témoignage et la possibilité intrinsèque des faits? Les deux coefficients peuvent-ils être de sens inverse et s'annuler mutuellement? Que résoudre, si une attestation excellente avait pour objet une évidente absurdité? Conflit beaucoup plus aigu et plus radical que celui dont nous avons parlé plus haut, et qui naissait de la simple invraisemblance. En définitive, peut-il se produire? — Il est sûr d'abord qu'un conflit de ce genre ne saurait appartenir à la réalité. Les apparences seules seraient ici en cause, car ce qui ne peut exister ne saurait être observé et valablement attesté. Mais de plus, il semble bien difficile que ces apparences restent indestructibles aux efforts d'un chercheur éclairé et loyal. D'ordinaire, un examen plus approfondi et plus impartial des questions philosophiques impliquées dans le jugement de possibilité, une considération plus attentive des témoignages fera découvrir, ici ou là, quelque faille. Quoi qu'il en soit, et jusqu'à ce que le problème s'éclaircisse, le devoir du critique est certain : se garder du concordisme pressé et désireux d'aboutir à tout prix ; ne supprimer aucun des termes de l'énigme, et la laisser subsister entière, sans y toucher.

1. Col. 561. Cf. plusieurs exemples dans l'*Introduction*, p. 270, note 2.

Section II. Règles particulières aux diverses espèces de critique

§ I. — Critique textuelle ; critique de provenance ; critique d'interprétation.

Nous serons brefs sur ces premières opérations de la critique, non pas qu'elles n'offrent point de difficultés à l'égard du merveilleux, mais parce que ces difficultés sont des difficultés d'application, impossibles à bien entendre sans des détails et des exemples, dont la place n'est point en ce résumé.

1° La *critique textuelle*, qui consiste à établir la teneur exacte d'un document, peut être influencée par des préoccupations relatives au merveilleux : telle lecture du texte l'y introduit, telle autre le supprime.

2° A propos de la *critique de provenance*, qui recherche l'origine du document, son auteur, ses sources, etc., il convient de rappeler deux lois de psychologie générale, très importantes pour le sujet qui nous occupe. — *a*) Les données historiques, non encore fixées, sont sujettes à se transformer à proportion du nombre des intermédiaires qui les transmettent : cette transformation se fait surtout dans le sens du grossissement et de l'embellissement. — *b*) Plus les faits sont éloignés dans le temps ou dans l'espace, plus cette déformation est facile ; plus ils sont proches, et moins il est à croire qu'elle ait pu se produire. — D'où les conséquences suivantes. Le merveilleux, transmis de bouche en bouche pendant un temps notable, sera très légitimement suspect de s'être embelli en chemin, et d'autant plus que le chemin aura été plus long. Le merveilleux contenu dans un écrit de date tardive sera également sujet à caution, parce qu'il a eu le temps de se former par l'effet des lois précitées. Il en est autrement des prodiges rapportés par un voisin et un contemporain des faits. — Réciproquement, le merveilleux pourra servir à dater un document. Très abondant dans un écrit de date incertaine, il constituera une probabilité défavorable à son antiquité.

3° La *critique d'interprétation* a pour but de déterminer le sens du document, ce que l'auteur a voulu dire, ce qu'il entend nous faire croire. Elle comprend tout un ensemble d'analyses délicates, où interviennent également les compétences du philologue ou de l'humaniste, et le flair du psychologue. Les mêmes mots peuvent être pris au sens figuré ou au sens propre. Parmi des propositions de forme affirmative, les unes veulent énoncer une ferme vérité historique, les autres ne sont là que pour l'expression, la description ou l'ornement. Tel auteur peut avoir eu le dessein de composer, un apologue, une allégorie, une narration symbolique, un roman historique, une fiction pieuse, et non une histoire au sens strict. Comment pénétrer ses intentions et distinguer la réalité qu'il entend notifier des artifices littéraires dont il se sert ? Plusieurs indices peuvent nous y aider. Citons par exemple : la nature des événements relatés, le ton grave ou léger de l'écrivain, la technique de la composition, la manière d'agir et la psychologie plus ou moins vraisemblables des personnages mis en scène, le caractère plus ou moins artistique du récit, l'emploi de lieux communs de description, de clauses de style, de canevas employés ailleurs, les liens plus ou moins lâches avec la réalité concrète, la présence ou l'absence de détails permettant de situer le fait dans le temps et dans l'espace, etc. On voit combien tout cela est complexe et comment un récit tissu de merveilles peut n'enfermer aucune attestation de leur réalité.

§ II. — Critique du témoignage, ou critique historique proprement dite.

Une fois connus la teneur, le sens exact, l'auteur et la date d'un document, le moment est venu d'en tirer parti au point de vue historique. Quelle est la valeur du témoignage qu'il nous apporte ? Pour que ce témoignage puisse être reçu, certaines conditions sont requises, les unes relatives aux faits attestés, les autres à la personne des témoins.

1° Conditions relatives aux faits. — *a.* Suivant que les faits sont d'ordre public ou privé, connaissables par perception ou par conjecture, accessibles à tous ou à quelques-uns, d'un contrôle aisé ou difficile, on les accueillera avec plus ou moins de précautions. Des prodiges étalés au grand jour seront moins suspects que ceux qui se seront enveloppés de mystère.

b. Le miracle, fait extraordinaire et qui peut se produire quand on ne l'attend pas, n'est point, de ce chef, comme l'a prétendu M. E. Le Roy, essentiellement inobservable. En effet, un spectateur peut voir et très bien voir un événement qui le prend à l'improviste. La surprise n'a point que des effets funestes : elle excite puissamment l'attention, et il arrive qu'elle aiguise les facultés d'observation au lieu de les émousser. D'ailleurs, en certains lieux et autour de certaines personnes, le miracle pullule. Ces conjonctures, exceptionnelles à la vérité, mais dont il se rencontre des cas à presque toutes les époques, en favorisent singulièrement l'observation. — Le miracle n'est pas non plus, comme le soutient encore le même auteur, un phénomène essentiellement « fugitif », quelque chose comme un insaisissable éclair. Car, la plupart du temps, on peut observer à loisir l'état des choses avant et après, par exemple lorsqu'il s'agit d'un os brisé puis ressoudé, d'une plaie suppurante puis cicatrisée, etc...

c. Pour être suffisamment contrôlé, est-il nécessaire que le miracle se comporte comme un fait de laboratoire, productible et réitérable à volonté, dans les circonstances choisies par l'expérimentateur ? Voltaire et Renan ont exprimé ces exigences. La « commission de physiologistes, de physiciens, de chimistes, etc. », imaginée par le second, est demeurée célèbre. D'autres protestent hautement qu'ils ne croiront à rien, à moins que certains procédés de contrôle, qui ne sont pas les seuls possibles, — par exemple la radiographie, s'il s'agit d'une fracture, — aient été employés.

Ces exigences sont déraisonnables. Pourquoi requérir tels moyens d'observation, si d'autres suffisent ? Une fracture peut être constatée de la façon la plus certaine, sans avoir été radiographiée.— D'autre part, il existe des certitudes d'observation pure, non moins fermes que les certitudes d'expérimentation. L'astronomie, qui est une science fort solide et fort exacte, en contient un grand nombre, car les astres ne descendent point dans les laboratoires pour se laisser manier et gouverner par les hommes. Bien plus, il y a dans la nature nombre de phénomènes rares, singuliers, erratiques, que l'on est réduit à enregistrer là, où, et quand ils se produisent. Ils échappent non seulement à notre action, mais même à nos prévisions. Matériaux excellents de la science future, ils ne laissent point, pour le moment, deviner leurs lois ; ils ne se réitèrent qu'à des intervalles longs et irréguliers. Les rejettera-t-on pour cela ? On le devrait, si on leur appliquait les mêmes exigences qu'au miracle. Une scène historique ne se passe qu'une fois : demandera-t-on qu'elle se répète à volonté pour y croire ? Nous devons prendre les faits tels qu'ils sont, avec les circonstances concrètes qui les revêtent, et non leur imposer l'uniforme officiel qu'ils devront endosser, sous peine de n'être pas reçus. Nous n'avons pas à leur fournir un programme, mais à nous conformer au leur. Cela seul est scientifique ; et les exigences hautaines de séances d'amphithéâtre et de commissions académiques, imaginées par Voltaire ou Renan, le sont fort peu. Selon une formule célèbre, l'esprit scientifique consiste dans la « soumission aux faits ». Puis, si c'est vraiment un agent libre qui produit le merveilleux, qui vous dit qu'il consentira à en passer par tous vos caprices, qu'il trouvera bon, utile, convenable à sa dignité et à ses fins, d'agir ou de s'abstenir d'agir, précisément dans les conditions que vous aurez imaginées ? Et si cet agent est un Dieu infini, digne de respects souverains, si c'est vraiment Celui dont on dit qu'il résiste aux superbes et qu'il donne sa grâce aux humbles, pensez-vous qu'une telle attitude le décide à se manifester ? Si vous avez, dans ce qui est mis sous vos yeux, tout ce qu'il vous faut pour être convaincu, à condition que vous consentiez à l'étudier, pourquoi voulez-vous qu'on vous donne davantage ?

2° Conditions relatives aux personnes. — Toutes les difficultés se résument ici en un certain nombre d'exceptions que l'on oppose aux attestations du merveilleux. Certaines catégories de personnes, qui embrassent la majeure partie, sinon la totalité des témoins possibles, sont exclues tout d'abord, comme suspectes. Quelques généralités sur le manque de critique des anciens, sur le mensonge congénital à certaines races, sur l'esprit passionné des croyants, sur l'incompétence du vulgaire ou la trouble psychologie des foules, etc., suffisent à établir une prévention d'ensemble contre les témoignages favorables au merveilleux. On s'en débarrasse ainsi à bon compte. Il est absolument nécessaire d'y regarder d'un peu plus près.

A. — *Les Anciens.* — L'idée d'une « permission de mentir » sérieusement accordée aux auteurs dans l'antiquité, est tout à fait fantaisiste : elle repose sur une fausse interprétation de textes [1]. On n'est pas plus près de l'exactitude en prêtant aux « anciens » indistinctement cette conception que l'histoire n'est qu'une matière à développements littéraires ingénieux. Il se trouve parmi eux des écrivains que la vérité objective de ce qu'ils racontent intéresse indiscutablement : Thucydide et Tacite par exemple. La formule célèbre, si souvent citée, où se résument les devoirs de conscience de l'historien : « *ne quid falsi audeat, ne quid veri non audeat* », est de Cicéron.

Ce qu'il faut concéder, c'est que des deux moments du travail historique, recherche des documents et composition, les anciens (certains anciens du moins, car ce n'est même pas vrai de tous) ont surtout décrit et peut-être apprécié le second. D'instinct, les plus intelligents et les plus sincères d'entre eux accomplissaient un labeur critique. Mais il est évident qu'ils n'en avaient point approfondi la méthode, comme on l'a fait depuis trois ou quatre siècles. Ils n'avaient point pris possession, de façon réfléchie et analytique, des règles de cette science délicate et compliquée, dont la théorie est toute récente. Ils n'en estimaient peut-être pas comme il convient l'importance et les difficultés. En revanche, le souci artistique était très développé chez eux. Cicéron nous répète que l'histoire a besoin d'être « ornée » : ce qui ne veut pas dire qu'on doit embellir les faits, mais qu'il faut les mettre en beau style. C'est une manière de les orner sans les altérer. Du reste, le souci

1. Cf. *Introduction*, p. 329, note 3.

littéraire n'a pas disparu chez les modernes. Il ne peut disparaître de l'histoire, étant dans la nature de l'œuvre.

A l'égard des anciens, et des héritiers de leur manière aux époques postérieures, il est donc équitable et prudent de ne procéder point par exclusives générales. Parmi eux nous trouverons d'aimables conteurs, d'impudents faussaires et aussi de consciencieux érudits. Il faut regarder chacun à part, pour voir le degré de confiance qu'il mérite ; il faut étudier chaque ouvrage, en particulier, pour discerner dans quelle mesure le souci de faire beau y a pu prévaloir sur celui de faire vrai.

B. — *Le Moyen âge*. — *a*). — Au Moyen âge, les mœurs littéraires n'étaient pas ce qu'elles sont aujourd'hui, et à ce point de vue, il ne faut point faire difficulté d'avouer que nous sommes en progrès. Le plagiat n'était pas alors considéré comme un vol. On pillait sans scrupule les ouvrages d'autrui, on en tirait des descriptions, des raisonnements, des discours appropriés au but que l'on se proposait. Des miracles « clichés » ont passé ainsi d'une vie de saint dans une autre. Une critique d'attribution rudimentaire permettait au genre pseudépigraphe de fleurir et de décevoir le candide lecteur. On voyait, par exemple, circuler des récits hagiographiques qui, pour acquérir autorité, se couvraient du nom des disciples ou compagnons des saints. — Mais ces fraudes naïves se laissent, la plupart du temps, aisément reconnaître. Les procédés de truquage sont simples et gauches, et notre critique moderne ne trouve pas là matière à des opérations bien compliquées. D'ailleurs, et c'est ceci surtout qui importe, ces défauts ne discréditent pas le Moyen âge dans son ensemble. Car, à côté des plagiats et des écrits pseudépigraphes, il existe, même dans la littérature hagiographique de cette époque, des récits parfaitement authentiques et originaux, œuvres de témoins qui ont cru voir des merveilles et qui les racontent avec une indiscutable sincérité.

b) Ce qui est plus grave, sinon au point de vue moral, du moins au point de vue historique, c'est la crédulité proverbiale de nos ancêtres et leur attrait pour le merveilleux. Si vraiment les excès en ce genre furent tels et surtout aussi universels qu'on le prétend, c'en est fait : tous les documents médiévaux sur le miracle demeurent frappés de suspicion. — Mais en y regardant mieux, on s'aperçoit que cette dépréciation globale implique une généralisation et un grossissement tout à fait illégitimes. L'enseignement de l'Eglise, généralement accepté au Moyen âge, a toujours placé, dans la vie des saints, les miracles au second plan. On sent l'influence de cet esprit parmi les hagiographes de cette époque. Il s'en trouve qui réservent leur attention et leur faveur à la sainteté plutôt qu'aux prodiges. On en rencontre qui se bornent à décrire les vertus et l'activité extérieure de leurs héros, sans leur mettre au front l'auréole de thaumaturge. On entend des narrateurs de miracles, des *mirabiliarii*, — qui doivent être apparemment les plus épris de merveilleux, — rabaisser les miracles physiques au-dessous des merveilles intérieures de la grâce. Il y a plus. La tendance critique est un instinct trop profond de notre esprit, pour qu'on puisse vraisemblablement s'attendre à le voir subir nulle part une éclipse totale. L'homme s'est toujours méfié de la parole de l'homme. Aussi y a-t-il même au Moyen âge, même parmi les prêtres et les moines, des gens qui ne se soucient aucunement d'être dupes, des « destructeurs de légendes », des écrivains qui dévoilent le faux merveilleux, qui s'en indignent ou s'en gaussent [1]. Donc, encore ici il est prudent de ne se prononcer que sur les cas individuels. Pour être indigne de créance, il ne suffit pas qu'un auteur soit du Moyen âge.

C. — *L'Orient*. — Les mêmes remarques seraient à répéter à propos de la psychologie de « l'oriental », dessinée par Renan. Insouciance complète à l'égard de la vérité matérielle, incapacité d'adopter, à propos des faits, un point de vue qui ne soit pas celui de l'art, de l'intérêt ou de la passion : tels seraient les traits de tout narrateur oriental. Il y aurait là comme un défaut congénital à une race, une tare incurable. Et ces généralités servent à étayer des conclusions très particulières contre la Bible et les Evangiles. — Cependant l'Orient, et spécialement cet Orient dont parle Renan, n'a pas produit que des légendes. Il y a, aussi bien parmi les écrits canoniques qu'en dehors d'eux, des ouvrages qu'aucun critique, si peu croyant qu'il soit, ne se permettrait de négliger. Le juif Flavius Josèphe, malgré tout ce qu'on peut lui reprocher, est un véritable historien. Les auteurs des *Livres des Rois* ou du premier livre des *Macchabées* sont des annalistes sérieux, qui prétendent nous renseigner exactement sur les faits, et non des « agadistes » indifférents à la vérité et à l'erreur. Saint Marc est le type du narrateur sans artifice, convaincu et candide. Saint Luc est un écrivain consciencieux et préoccupé de critique. Tout cela n'est pas niable. On rencontre, en Orient comme ailleurs, des sources historiques dignes de foi, et la preuve en est que, sans croire aucunement au miracle, on y puise largement et, avec confiance, pour écrire des *Vies de Jésus* ou des *Histoires du peuple d'Israël*.

D. — *Les non-professionnels*. — Une culture spéciale est-elle nécessaire pour constater le miracle? Nous avons entendu Voltaire et Renan requérir, à cette fin, la formation de commissions scientifiques. Et de nos jours, des médecins incroyants, qui discutent les guérisons de Lourdes, récusent en bloc tous les témoignages qui n'émanent pas de leurs confrères. Ce procédé est évidemment très efficace pour se débarrasser du miracle. Mais il n'a aucun droit à prendre rang parmi ceux qu'inspire une critique impartiale. Pourquoi refuser toute valeur au témoignage d'un homme de sens et d'esprit sains, qui parle d'événements qui se sont étalés devant lui ? La formation médicale peut affiner l'observation, diriger l'attention dans certaines directions importantes ; mais est-ce à dire que tout échappe à quiconque ne l'a pas reçue ? qu'un phénomène extérieur, simple et frappant, une hémorrhagie, une suppuration, etc., requière, pour être *perçu*, des connaissances scientifiques ? Le savant sera seul à même d'interpréter, de façon complète, les phénomènes mais non pas de les constater. D'ailleurs, le diagnostic des médecins repose pour moitié sur les renseignements recueillis près du malade ou de son entourage : ils avouent par là même que les observations faites par des profanes ont une valeur à leurs yeux. L'un d'eux l'a dit, sous une forme humoristique, à propos des controverses récentes : « Il n'est pas besoin d'être tailleur pour voir qu'un habit a des trous. » — Sans doute un phénomène extraordinaire demande un contrôle plus rigoureux, mais ceci ne veut pas dire qu'un spécialiste soit *seul* capable, ni même *toujours capable* de l'exercer. De même qu'un médecin, en dépit de ses aptitudes, peut être distrait, regarder superficiellement ou de travers, et mal noter ce qu'il perçoit, de même un profane peut mettre en œuvre un coup d'œil sagace et une attention scrupuleuse. Il s'agit uniquement de savoir si le phénomène a été vu et décrit tel

1. Cf. *Introduction*, p. 340 à 346.

qu'il était. Du moment que la preuve de ceci est faite, la profession des témoins importe peu.

E. — *Les foules : contagion mentale et hallucinations collectives.* — L'infériorité critique des foules peut être envisagée à deux points de vue différents. On peut se plaindre que l'examen des faits y soit difficile, parce que l'observateur s'y trouve noyé, parce que les rumeurs y naissent, indéfinies et vagues, susceptibles de grossir en circulant. Il n'y a là qu'un ensemble de phénomènes *normaux*. Ces inconvénients d'ailleurs ne sont ni universels ni insurmontables. Certains événements sont assez visibles pour qu'un nombre considérable de personnes puissent s'en assurer à la fois; bien souvent d'ailleurs, chacun peut les revoir à loisir et les vérifier en son particulier; et même dans une foule, — nous en avons tous fait l'expérience, — un homme avisé n'est point fatalement entraîné par le courant des nouvelles diffuses, dont l'origine lui échappe. La multitude a d'ailleurs certaines supériorités sur les témoins isolés. Si les individus qui la composent demeurent dans leur état normal, ils constituent un tribunal, où des juges nombreux, divers d'opinions et de caractères, font des critiques indépendantes qui se contrôlent l'une l'autre, où la publicité même de l'épreuve est une garantie contre la fraude.

Mais la pathologie des foules nous ouvre un autre point de vue. Elle nous signale l'éclosion dans les multitudes de phénomènes *anormaux*. Dans les foules, la persuasion se produit sans motifs de raison, sans moyens logiques; l'idée, l'image deviennent hallucinatoires; la contagion mentale se propage. La cause principale des hallucinations collectives est ce que l'on a appelé « l'attention expectante. » « L'attente, dit Renan, crée d'ordinaire son objet. » Ces phénomènes morbides se produisent, d'après le Dr Gustave Le Bon, même dans les groupes restreints. « Dès que quelques individus sont réunis, ils constituent une foule... La faculté d'observation et l'esprit critique, possédés par chacun d'eux, s'évanouissent aussitôt. »

Dans ces théories, il y a incontestablement une part de vérité. L'attention expectante peut, *en des circonstances spéciales*, produire l'hallucination. La contagion mentale est un fait. Mais il ne faut pas ériger l'anomalie en règle universelle. Il n'est pas vrai que des personnes normales, par le seul fait qu'elles font partie d'une foule, perdent leur don de voir et de juger, pour devenir aveugles et hallucinées. La personnalité ne s'abolit point dans ce milieu; les opinions divergentes y subsistent. L'affluence des croyants dans les lieux où le miracle est censé s'opérer ne suffit pas à en évincer les incroyants. C'est ce que nous voyons de nos jours à Lourdes. Une foule peut être divisée. Dans ces grandes nappes humaines circulent souvent des courants de sens contraire, aussi puissants les uns que les autres. Et alors les affirmations des croyants exaltés se heurtent à des oppositions fortes et à des contrôles dépourvus d'indulgence. Il n'y a que Renan pour risquer, d'une plume alerte, ce gros aphorisme que « l'attente crée *d'ordinaire* son objet ». On voit bien souvent à Lourdes, l'attente la plus passionnée, le désir le plus impérieux du miracle, les supplications les plus enflammées n'aboutir à rien. Les cas d'hallucinations collectives des foules sont une exception. Nous nous sommes tous mêlés plus d'une fois à des foules, même enthousiastes, sans avoir rien constaté de pareil. En somme, une foule est bien plus souvent non-hallucinée qu'hallucinée.

Du reste, sous sa forme radicale, et telle que la professe le Dr G. Le Bon, la théorie aboutit à des conséquences vraiment absurdes. « Il n'est pas besoin, dit cet auteur, qu'une foule soit nombreuse » pour être suspecte d'hallucination... Cela admis, il n'y a pas de témoignage historique qui puisse tenir On pourra tout nier en se référant à l'hallucination collective. La concordance même des observations, loin d'être une garantie, deviendra une raison de se méfier.

F. — *Les croyants.* — Voici la classe la plus importante des témoins récusés, celle en qui l'on a cru découvrir le plus de vices rédhibitoires. La foi religieuse, dit-on, donne à l'esprit le pli de la crédulité; elle l'habitue à s'incliner devant l'irrationnel; elle tue en lui la faculté critique. D'autre part, elle attaque la moralité de l'homme : elle donne naissance à la passion religieuse, pour qui le juste et l'injuste n'existent plus, mais seulement l'intérêt d'une cause sacrée... Ainsi parlent Hume, Renan, et des milliers d'autres. Il nous faut discuter à fond ce réquisitoire.

1° Pas de connexion constante entre la foi et l'erreur ou la fraude.

a) Les faits d'erreur ou de fraude allégués à la charge des croyants n'autorisent aucune conclusion générale. Que ceux-ci aient compté dans leurs rangs des naïfs et des dupes, aussi nombreux qu'on le voudra, que l'intérêt de la religion ait parfois inspiré des supercheries, cela ne suffit à établir aucune liaison constante entre les croyances religieuses et ces misères. Pour avoir prouvé que certains croyants sont des témoins récusables, on n'a pas créé une prévention d'ensemble contre tous les témoignages des croyants.

b) Aussi bien, des faits non moins caractéristiques peuvent être allégués en sens inverse. Ils sont même si nombreux, et si évidents pour un esprit non prévenu, qu'on éprouve, à le faire, quelque embarras. La chasse à l'erreur et à l'imposture a été menée vigoureusement, par exemple, dans l'intérieur du christianisme, du catholicisme. De robustes croyants, qui n'étaient certes touchés d'aucun scepticisme à l'endroit du miracle, s'y sont employés. Par exemple, les jésuites belges, qui ont rendu célèbre le nom de Bollandistes, se sont fait, depuis le dix-septième siècle, bien des ennemis par leur impitoyable franchise en matière d'hagiographie. Les enquêtes épiscopales ou pontificales sur les phénomènes merveilleux aboutissent à en éliminer plus des deux tiers. La suspicion de fourberie, que Hume et Renan essayent de faire planer sur tous les croyants, pour atteindre, en particulier, les chrétiens, est spécialement mal fondée. Une alliance naturelle entre la foi chrétienne et la malhonnêteté serait une chose bien étrange. Dans le christianisme, en effet, le mensonge est un péché. Cela est écrit en vingt endroits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Et le service du Dieu des chrétiens n'autorise point à mentir : *Numquid indiget Deus mendacio vestro?*... En vérité, ne serait-il pas psychologiquement invraisemblable qu'un précepte aussi net s'obscurcît toujours, comme par enchantement, chez les personnes qu'on nous représente justement comme les plus zélées au point de vue religieux? Quel incroyant, de bonne foi lui-même, et de sang-froid, oserait affirmer qu'il en est ainsi? Quel est celui qui ne connaît point, parmi les chrétiens dont il est entouré, quelques âmes assez hautes pour être incapables de s'abaisser à la supercherie religieuse? Le moins qu'on puisse dire, c'est que la sincérité et l'honnêteté ne sont pas le privilège des incrédules.

c) Bien plus, l'incrédulité peut, elle aussi, s'allier avec les défauts dont on accuse la foi d'être la source. Les incroyants ne sont pas tous des gens

éclairés et sagaces, et le rationalisme « primaire » invente parfois de bien plaisantes explications du merveilleux. La passion antireligieuse peut aveugler l'esprit et faire gauchir la volonté : et il n'est pas sans exemple qu'elle ait inspiré des attaques déloyales et des accusations calomnieuses. Personne n'en conclura que ces bassesses soient le fait, ni même la tentation de tous les incroyants. Que l'on évite de même de généraliser, lorsqu'il s'agit des croyants.

d) Une conviction quelconque, vraie ou fausse, positive ou négative, peut être l'occasion, dans l'esprit qui en est imbu, de fâcheux accidents. Il est porté à lui chercher, à temps et à contre-temps, des justifications, à la défendre par des arguments de rencontre, à se précipiter à l'aveugle vers toute conclusion qui la confirmerait. D'autre part, dans l'emmêlement inextricable de nos puissances de voir et d'aimer, il arrive parfois que l'âme mette quelque déloyauté ou perfidie au service de ce qu'elle estime être la vérité. Ces abus-là ne sont nulle part nécessaires; ils se produisent partout, et, par conséquent, ils ne donnent lieu à aucune prévention contre qui que ce soit en particulier.

2° Rapport des croyances religieuses avec l'erreur ou la fraude.

L'exception générale que l'on voulait opposer à tout témoignage émané d'un croyant n'est donc pas recevable : ce que nous avons dit suffit à le prouver. Mais il nous faut étudier la question de façon positive, et voir quelles influences la croyance religieuse peut exercer sur une attestation de miracle.

La croyance *au merveilleux même qui fait l'objet du témoignage* ne saurait créer de difficulté. Par elle-même et à elle seule, elle n'autorise ni le soupçon de partialité ni celui de fourberie. En effet, le préjugé est absent ici, puisque l'influence d'une croyance antérieure est exclue de l'hypothèse ; et il n'y a pas non plus de fourberie, puisque, par hypothèse encore, le témoin croit ce qu'il dit. Au surplus, en aucune matière, on ne saurait exiger que des témoins ne se fassent aucune idée du sens et de la portée de ce qu'ils racontent. L'homme ne peut se réduire au rôle d'un simple appareil enregistreur, et la paralysie de ses facultés d'interprétation n'est point requise pour sauvegarder la fidélité de ses impressions et de ses comptes-rendus.

Passons donc au cas qui peut donner lieu à discussion et à doutes : celui où des *croyances antérieures* existent, capables d'influencer la constatation du merveilleux et le témoignage qui en est rendu. — — D'abord, est-il vrai que l'incroyance soit la position critiquement préférable, et le refuge de l'impartialité ?

A. *Valeurs critiques respectives de la croyance et de l'incroyance* [1].

Une *crédibilité accidentelle* s'attache à un témoignage contraire aux convictions de son auteur. Il est évident qu'un fait merveilleux attesté, en sa matérialité, par un incrédule, devient beaucoup plus croyable. Il est non moins certain qu'un miracle, rejeté par ceux dont il eût confirmé la foi, et qui se trouvaient disposés à l'admettre en vertu de cette foi même, ne possède plus grand crédit. A ce point de vue tout extérieur, c'est tantôt l'incrédule et tantôt le croyant qui possède, par occasion, l'autorité : les avantages sont inverses et s'équivalent. Sur ce point, aucune contestation n'existe.

Mais nous avons à comparer deux attitudes intellectuelles, considérées en elles-mêmes, au point de vue de l'autorité qu'elles confèrent, *naturellement et en général*, à ceux qui les ont prises. C'est ainsi que l'objection les met en contraste. Sans juger l'objet de la croyance, sans apprécier les motifs de l'incrédulité, on les oppose l'une à l'autre, au point de vue des avantages qu'elles offrent pour une enquête sur le merveilleux. Et l'on affirme que le croyant, par le seul fait qu'il est croyant et quelle que soit sa croyance, se trouve dans un état d'infériorité. C'est ce que nous allons discuter.

Aucun lien perpétuel, aucune nécessité n'attache la foi à la partialité ou à la sottise, l'incroyance à la rectitude du jugement et de la volonté; toute idée, toute conviction peut contracter, dans les âmes diverses, des alliances utiles ou funestes, qui n'entament point sa valeur propre. Cela est entendu [1]. Il reste cependant que la croyance antécédente au miracle incline naturellement l'esprit dans un certain sens, qu'elle facilite l'acceptation d'un merveilleux nouveau. En effet, dans l'esprit du croyant, la question du merveilleux n'est plus intacte. Elle est résolue en principe : pour lui, le miracle est possible et il y a des miracles. Dès lors, qu'il y en ait un de plus ou de moins, ceci ne soulève aucune difficulté spéciale, aucun problème d'espèce distincte. De même, il est clair qu'un intérêt existe pour le croyant à voir sa croyance justifiée par des preuves nouvelles, qu'il aime à la voir partagée. Et ceci peut donner lieu à la partialité, à l'usage de moyens quelconques de persuasion. — En vérité, tout cela est indéniable, mais l'incrédulité offre précisément des inconvénients identiques. Elle aussi forme un préjugé. Supposons l'incrédule appliqué, avec son voisin croyant, à une enquête sur le merveilleux. Ni l'un ni l'autre n'est indifférent à l'issue de cette recherche. Chacun souhaite naturellement qu'elle aboutisse à justifier ses convictions, à les mettre en un jour meilleur aux yeux de tous. Si donc on pose en principe que, pour bien apercevoir les faits et les attester avec sincérité, il faut n'y avoir aucun intérêt, croyants et incroyants seront des témoins également suspects.

D'autre part, celui qui croit au merveilleux a sur l'incrédule des avantages marqués. D'abord pour la question préalable de la possibilité du miracle, c'est lui qui tient la position correcte. S'il est possible que le merveilleux se réalise, — comme nous l'avons démontré, — il faut être prêt à le reconnaître, le cas échéant. L'incroyant n'a pas cette disposition indispensable que le croyant possède. Bien plus, l'incroyant a établi sa position intellectuelle sur une erreur de principe. Or, une erreur de ce genre est, directement et par elle-même, une source d'erreurs ; un principe vrai est au contraire un instrument de recherche exact et ce n'est que par accident qu'on en peut mal user. Allons plus loin : en vertu de son présupposé même, l'impartialité sera, — toutes choses égales d'ailleurs, — plus facile au croyant. Il a, en effet, autour de lui, plus d'espace libre où se mouvoir. Ses enquêtes sur le merveilleux peuvent avoir plus d'une issue. Leurs résultats peuvent être positifs ou négatifs, favorables ou défavorables. Il n'est pas obligé de conclure, dans tous les cas, au miracle. Rien ne s'oppose à ce qu'il admette, en grand nombre, des faits de supercherie, d'illusion, ou des faits inexpliqués. Pour l'incroyant au contraire, la route est rigoureusement jalonnée

1. L'incroyance dont il s'agit n'est pas le doute méthodique et provisoire, toujours prêt à se rendre aux preuves de fait. C'est l'attitude négative arrêtée, qui tient pour certain qu'il n'y a pas de merveilleux réel et qu'il ne peut y en avoir. — La croyance est prise ici simplement pour l'acceptation du merveilleux ou de quelque autre donnée qui conduit à cette acceptation.

1. Cf. col. précédente.

et le point d'arrivée marqué d'avance. Pour lui, il faut absolument que tout soit erreur ou illusion. Il ne peut admettre le moindre cas de merveilleux réel, car une seule exception constatée ferait crouler sa thèse [1]. Enfin, outre que le croyant apporte une curiosité plus aiguisée et plus sympathique, un goût plus vif à l'étude des faits censés merveilleux, il a le plus grand intérêt à savoir si Dieu intervient vraiment, à ne pas confondre les influences divines avec les autres. Ce sont là d'excellentes dispositions critiques. Sans doute, elles peuvent être accidentellement entravées ou recouvertes par d'autres. Il reste qu'elles sont naturelles au croyant en vertu de sa croyance même.

B. Valeurs critiques respectives des diverses croyances. — Tout ceci pourtant n'épuise pas la question. Impossible d'en atteindre le fond en continuant de faire abstraction de la qualité des croyances, de leur vérité et de leur fausseté. Nous avons vu ce qu'implique toute croyance, ce qu'elle vaut par rapport à l'incroyance, par le seul fait qu'elle est une croyance. Mais ce fonds commun peut s'améliorer ou s'altérer selon la façon dont il est employé. Il est temps de distinguer les diverses espèces de croyance, de formuler les règles que la critique doit suivre à l'égard de chacune d'elles et de ses tenants.

a) Croyance mal fondée. — Le critique peut être certain de la fausseté, de l'absurdité des croyances antécédentes du témoin qu'il examine. Il est obligé de faire entrer en ligne de compte l'influence funeste qu'elles peuvent exercer sur lui. Des contes ineptes, des mythologies bizarres, des légendes où pullule un merveilleux sans frein et sans règle, faussent l'esprit, dépravent en lui le sens du possible et du vraisemblable. Certaines pratiques de sorcellerie ou de théurgie, la terreur ou l'avidité du surnaturel enfièvrent l'âme, l'empêchent de bien voir, l'affolent et parfois l'hébètent. En outre, les absurdités dogmatiques peuvent avoir des contre-coups pratiques. Il y a des légendes à la fois merveilleuses et immorales, pleines d'exemples et d'incitations perverses. Et si, comme il arrive en certains milieux troubles, tout cela s'associe avec le charlatanisme, les jongleries ou pire encore, il est superflu d'insister sur les réserves qu'appelleront les « témoignages » qui sortiront de là. — Sans aller jusqu'à ces extrêmes, tout cas résolu à faux crée un précédent fâcheux pour la solution de cas semblables. Il peut se faire aussi, vu l'importance religieuse de la question du miracle, qu'une erreur de croyance en cette matière ait de funestes répercussions morales. Seul, l'examen des circonstances concrètes révélera ce qu'il en est. Enfin, la façon dont l'erreur se sera introduite pourra également manifester, chez l'individu, des tares de légèreté, de passion aveugle, etc., qui créeront contre lui une légitime prévention.

Il est clair que, dans tous ces cas, les avantages possédés par la croyance sur l'incrédulité seront contrebalancés par des inconvénients plus ou moins notables. C'est une erreur qui s'opposera à une erreur inverse, chacune ayant partiellement raison contre l'autre. Il est difficile de décider dans l'abstrait laquelle vaudra le moins. Le caractère, la mentalité des individus, la nuance des erreurs particulières professées seront ici des éléments indispensables d'appréciation.

b) Croyance vraie. — Nous avons reconnu la possibilité du merveilleux. Cela nous oblige à envisager l'hypothèse où il se réaliserait quelque part, où un témoin aurait de bonnes raisons d'y croire.

Si cela se trouvait établi, il est évident que le témoin en question ne serait nullement disqualifié par sa croyance, et que ses témoignages subséquents garderaient toute leur valeur. Bien plus, sachant qu'il est dans le vrai sur un point connexe à ceux qu'il s'agirait d'élucider, nous devrions plutôt avoir une estime spéciale de son jugement. La vérité est une semence de vérité. Celui qui la possède, entré plus avant dans le réel, est mieux placé pour le voir. Elle est aussi une semence de justice. Une saine appréciation des choses divines et humaines est le fondement d'une pratique droite. Ceux-là seraient donc, — toutes choses égales d'ailleurs, — les plus dignes de confiance, dont les idées religieuses seraient les plus justes. Et si des interventions surnaturelles authentiques avaient sanctionné une règle de conduite, ceux qui s'en inspireraient auraient par là des chances d'être les plus intègres. Car une morale confirmée par l'autorité divine serait évidemment la meilleure. Elle serait aussi le frein le plus efficace contre la déloyauté. Nulle part une alliance de la religion et de la fraude ne serait moins probable que là où une telle morale serait reconnue.

Mais, dira-t-on peut-être, chez le croyant, cette tendance dont nous avons parlé et qui incline naturellement l'homme à la partialité pour l'objet de ses convictions, n'est pas abolie. Evidemment. Le croyant n'a pas contre elle cette défense sans pareille *qui est l'incrédulité même*. On ne peut pas raisonnablement lui demander de sortir de la condition commune à tous ceux qui professent une opinion arrêtée sur quoi que ce soit. Mais en tout cas, ceci n'est pour lui qu'une tentation, c'est-à-dire un mal purement possible, et qui peut rester tel. Tandis que les avantages signalés plus haut sont des avantages réels et actuellement efficaces. En vérité il serait étrange que le fait d'être dans le vrai spéculatif et moral créât une prévention contre qui que ce fût; que la vérité acquise fût considérée comme un danger d'erreur!

c) Croyance de valeur problématique. — Mais bien souvent, il sera difficile de juger préalablement la valeur objective des croyances du témoin. Il ne restera alors qu'à l'apprécier lui-même. Est-il grave et droit, simple ou habile, d'imagination fruste ou féconde ? S'est-il trouvé en posture de bien observer le fait dont il témoigne? A-t-il eu les moyens de tromper, à supposer qu'il l'ait voulu ? Les réponses à ces questions rendront le plus souvent inutile toute autre inquisition.

En effet, tout en ayant des croyances erronées, le témoin peut avoir bien regardé et parler sincèrement. Si nous avons la preuve de ceci, le reste importe peu. Du moment qu'il s'est trouvé dans l'impossibilité de dire faux, il n'y a plus à s'occuper de toutes les causes antécédentes qui *auraient pu* l'y porter.

A supposer donc que le témoin ajoute foi à un merveilleux que nous sommes incapables de contrôler, que nous estimons irréel ou même déraisonnable, nous pourrons cependant, en certaines circonstances, faire cas de sa déposition.

Parfois, la croyance au merveilleux renforce à peine l'idée de la possibilité du miracle, laquelle est, ne l'oublions pas, une idée juste. On croit d'une croyance habituelle, impersonnelle, d'une opinion générale et vague, qu'il y a parfois des miracles, qu'il y en a eu jadis. Il s'agit d'événements anciens, dont les couleurs et le relief sont atténués par la distance, effacés par l'usage que l'enseignement religieux en a fait. On serait bien étonné de rencontrer leurs pareils dans la réalité vivante. Cela n'ajoute en vérité que bien peu de chose à la simple et nue conception du miracle possible.

[1] Cf. 1e Partie. Conclusion, col. 559, 560.

Parfois aussi, l'interprétation surnaturelle où se reflètent les croyances d'un auteur, est une interprétation purement explicative, logiquement et chronologiquement postérieure aux faits : elle laisse donc intactes les données de l'observation. Et quand bien même on la jugerait erronée, on pourrait être amené à conserver la matière solide, qu'elle enveloppe légèrement sans la déformer.

Parfois enfin des croyances, même fausses, même absurdes, laisseront parfaitement intactes les facultés d'observation. Des personnes qui croient avoir vu, la nuit, quelque fantôme, ne seront pas pour cela incapables de constater, en plein jour, qu'une jambe cassée est remise. D'autres, qui accueillent trop facilement les rumeurs qui circulent dans une foule, sauront pourtant dire avec précision ce qu'elles ont personnellement vu. Certes, il y a des faits de pénombre et de brume, des phénomènes fugitifs et imprécis qu'une opinion préconçue pourra déformer. Mais « il y a des faits si gros qu'il est difficile de les voir de travers » : ils s'imposent lourdement, et leur poids étouffe, pour ainsi dire, dans l'esprit, la faculté d'interprétation. Donc on pourra parfois affirmer que la croyance antérieure a dû être sans influence sur l'observation.

En tout cas, le fait de ne pouvoir contrôler les opinions d'un témoin sur le merveilleux n'autorise pas à rejeter, sans plus ample informé, toutes les attestations qu'il en fournit. Car, d'abord, ces opinions ne sont pas évidemment absurdes, puisque, par hypothèse, on ne sait à quoi s'en tenir sur elles. En outre, bien que créant, comme nous l'avons dit, un précédent, elles ne possèdent pas une influence déterminante sur l'appréciation des cas nouveaux. Nul chemin logique, nulle impulsion irrésistible ne mène du miracle admis ici et là, au miracle admis partout. Sans doute, le sophisme qui consiste à conclure, d'un cas particulier, à un ou plusieurs autres cas, est possible, mais il n'est pas fatal, même chez les simples. Et il faut avoir quelque raison pour supposer qu'il a été commis.

La qualité problématique d'une croyance antérieure ne saurait non plus suffire à disqualifier un témoin au point de vue moral. En effet, sans connaître ce qu'elle vaut, on pourra souvent apprécier le caractère plus ou moins direct, plus ou moins actif, plus ou moins étendu de ses influences pratiques. Toute erreur n'infecte pas nécessairement toutes les démarches. Et il y en a beaucoup d'où l'on ne pourra faire sortir, avec tant soit peu de vraisemblance, aucune incitation positive à la déloyauté.

CONCLUSION

Tels sont les principes généraux qui gouvernent la question du miracle. Leur complexité se résume dans la proposition apologétique que nous avions entrepris de démontrer : il peut y avoir du merveilleux divin et il existe des moyens sûrs de le discerner. Ils n'en sont, à vrai dire, que le déploiement complet. Ils font voir que cette proposition s'appuie, en chacun des points qui la constituent, sur des motifs que l'intelligence peut contrôler, sur des arguments de philosophie naturelle ou de critique historique. C'est sur eux qu'un incroyant qui aborde la question du merveilleux, doit, ce nous semble, d'abord prendre parti. Et si nous ne nous trompons, ils sont capables de l'amener à distribuer cette vaste matière comme les chrétiens catholiques..., et peut être ensuite, moyennant la grâce divine, à conclure comme eux.

Bibliographie. — On trouvera une bonne bibliographie sur la question du miracle à la fin du chapitre III de l'article Jésus-Christ, col. 1411 et 1412. Je ne vois rien d'important à y ajouter.

Joseph de Tonquédec.

MITHRA (LA RELIGION DE). — I. *Rencontre avec le christianisme.* — II. *Le culte de Mithra.* — III. *Les doctrines.* — IV. *Morale mithriaque.* — V. *Conclusions.* — *Bibliographie.*

I. Rencontre avec le christianisme. — Au moment où le christianisme commençait à rayonner sur le monde antique, une religion orientale, issue du mazdéisme persan, prenait position sur divers points de l'empire romain et poursuivait ses conquêtes dans les milieux populaires. Après avoir figuré au second rang dans le panthéon iranien, Mithra était devenu l'objet d'un culte autonome, qui, sous les rois Achéménides, évolua au contact de l'astrologie chaldéenne, puis, à l'époque hellénistique, subit l'influence des autres cultes répandus dans l'Asie Mineure. Sa haute fortune est attestée par la fréquence du nom de Mithradate et autres semblables noms théophores dans l'onomastique d'Arménie, de Cappadoce, de Pont, de Commagène. Parallèlement à ce mouvement religieux, se poursuivait en Orient le mouvement zoroastrique, destiné à trouver sa dernière expression, après le début de l'ère chrétienne, dans le recueil, des livres avestiques, où revit pour nous quelque chose de la physionomie primitive de Mithra. (Sur ce mouvement religieux et sur le recueil avestique, voir ci-dessus l'article Iran [Religion de l']). Mais c'est en Occident qu'il nous faut chercher l'image authentique du Mithra gréco-romain. Plutarque (*Pompée*, xxiv) rattache au souvenir des pirates ciliciens, capturés et vendus comme esclaves par Pompée, l'introduction de Mithra en Italie ; toutefois il faut attendre ensuite plus d'un siècle pour retrouver sa trace certaine : les légions romaines, recrutées pour une grande part dans les provinces d'Asie, ont porté son culte sur toutes les frontières, de la mer Noire à l'Ecosse et aux gorges de l'Atlas, mais tout particulièrement sur la ligne du Danube et du Rhin, où, de nos jours, les mithréums sont exhumés en grand nombre. Peu à peu il pénétra dans les hautes classes de la société romaine ; l'empereur Commode s'y fit initier.

Entre ce culte déjà répandu dans les masses et le christianisme grandissant, une rencontre était inévitable : nous la voyons se produire vers le milieu du IIe siècle. Mithra se présente alors avec les attributs d'une divinité solaire, et ce caractère permet de mesurer l'opposition irréductible qui existe entre ses mystères et la religion du Christ. Enveloppé dans la réprobation universelle dont les Pères de l'Eglise poursuivaient toutes les formes du polythéisme, il obtient parfois dans leurs écrits une mention spéciale, à cause de la vogue récente qui en faisait un ennemi particulièrement redoutable. Nous sommes d'autant plus surpris d'entendre les premiers apologistes chrétiens signaler, dans les mystères mithriaques, de multiples analogies avec des rites chrétiens, analogies si remarquables qu'ils se refusent à y voir l'effet du hasard, et y soupçonnent quelque manœuvre du diable, démarquant les créations de l'Esprit divin.

Le parallèle, ainsi ébauché par saint Justin et Tertullien, devait être repris, d'un tout autre point de vue, par le syncrétisme de nos jours. Tantôt l'on interroge la mythologie de Mithra, et l'on y relève des traits qui rappellent la figure historique du Christ ; tantôt l'on rapproche ses préceptes moraux des préceptes de l'Evangile, avec l'intention plus ou moins avouée de confondre le christianisme dans la foule des cultes éclos durant l'ère des Césars. Entreprise

audacieuse et d'avance condamnée, vu le petit nombre et l'imprécision des textes anciens qui nous font connaître cette religion éteinte. Nous avons du moins la bonne fortune de trouver aujourd'hui tous ces textes réunis dans l'ouvrage monumental de M. Franz Cumont, le maître incontesté des études mithriaques. On ne saurait puiser à meilleure source les éléments d'un aperçu sommaire sur le culte, les dogmes et la morale de Mithra, ainsi que sur ses relations avec la religion du Christ (Voir notre *Bibliographie*).

II. Le culte de Mithra. — L'initiation mithriaque comprenait sept degrés, que saint Jérome (*Epist.*, cvii, *Ad Laetam*) énumère dans l'ordre suivant : *Corax, Cryphius, Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater*. Les trois premiers constituaient un stade préliminaire, une sorte de catéchuménat. Tertullien parle déjà des *soldats* (*De baptismo*, v ; *De praescriptione haereticorum*, xl ; *De corona*, xv) et des *lions* de Mithra (I *Adv. Marcionem*, xiii), et nous donne quelque idée des épreuves par lesquelles le myste s'élevait à un degré supérieur. Au *soldat*, on présentait une couronne sous le tranchant d'un glaive : après l'avoir reçue, il devait la repousser de la main, en déclarant que Mithra serait désormais sa seule couronne ; et dès lors il ne se laissait plus couronner. Le *Père*, — *Pater, Pater sacrorum*, — présidait aux initiations (allusion probable chez Tertullien, *Apologeticus*, viii, éd. Oehler, p. 75. — Voir Cumont, *Textes et monuments*, t. II, p. 459), et réglait le détail des cérémonies. Le rituel mithriaque comportait encore (Tertullien, *De praescriptione*, xl) des ablutions symboliques, l'impression d'un signe sur le front, l'oblation de pain et d'eau (Saint Justin, I *Apolog.*, lxvi. — Cf. Cumont, *Textes et monuments*, t. I, p. 320), des onctions de miel (Porphyre, *De antro nympharum*, xl) : thèmes de rapprochements faciles avec les sacrements chrétiens. L'Occident paraît avoir réservé aux hommes l'accès des mystères mithriaques : les femmes n'étaient généralement admises qu'à ceux de la *Mater Magna*, qui en formaient le pendant. Mais en Orient elles recevaient communément certains degrés d'initiation, et jusque dans l'Afrique latine, le sol d'Œa (Tripoli) nous rendait récemment la tombe d'une *lionne* : on a retrouvé les sépulcres de deux époux, avec des peintures représentant un lion et une lionne bondissants, et ces inscriptions : *Quae lea jacet ; Qui leo jacet.* (Communication de M. Clermont-Ganneau à l'Académie des Inscriptions, 20 février 1903)

Les premiers sanctuaires de Mithra, en Perse, furent des grottes naturelles, arrosées par des sources. Plus tard, à défaut de grottes, on aménagea des cryptes, dont le nom (*spelaeum, specus, spelunca, antrum*) rappelait ces lointaines origines. De nos jours, bon nombre de *mithréums* ont été mis au jour, et l'archéologie supplémente heureusement une tradition littéraire très incomplète.

De dimensions toujours assez restreintes, car les collèges mithriaques ne dépassaient guère une centaine d'initiés, ces édicules reproduisent presque invariablement les mêmes dispositions d'ensemble. Au bas des degrés donnant accès dans la crypte, s'ouvre une galerie centrale : c'était la partie réservée aux ministres du culte. Au fond se détache le groupe hiératique de Mithra tauroctone ; devant l'image du dieu, le feu sacré brûlait sur un autel. Parallèlement à cette galerie centrale, s'étend, de chaque côté, une estrade en maçonnerie, pour les assistants. Un récipient pour l'eau lustrale est placé près de l'entrée. La lueur mystérieuse des lampes, l'éclat des mosaïques et des stucs, la complexité des symboles astronomiques figurés sur les voûtes et les murs, complétaient le décor. Nous sommes réduits aux conjectures quant au détail du rituel, et en particulier quant à l'ordonnance de la grande fête célébrée en Orient sous le nom de *Mithracana*.

Albert Dieterich a pourtant publié une soi-disant *liturgie de Mithra*, d'après un papyrus de Paris, Bibl. nat., supplément grec, papyrus 574. (*Eine Mithrasliturgie erlaütert*, Leipzig et Berlin, 1903 ; 2e éd. par R. Wünsch, 1912). Voici le jugement de M. Cumont, *Les mystères de Mithra*[3], p. 153, n. 1 : « A mon avis, ce morceau n'est ni liturgique ni mithriaque. J'ai exposé les raisons de mon scepticisme, *Revue de l'instruction publique en Belgique*, t. XLVII (1904) p. 1ss., cf. *Religions orientales*, 2e éd., p. 300. Je puis d'autant mieux me dispenser de m'étendre sur cette question, que la controverse provoquée par la thèse de Dieterich a été résumée par M. Wünsch dans la 2e édition de sa *Mithrasliturgie* (1909) p. 227 ss. Nous nous rallions volontiers à sa conclusion que *eher wir hier sicher zu urteilen vermögen, muss die Geschichte des Synkretismus in Aegypten viel klarer vor uns liegen.* » — Il est probable que le nom de Mithra servit simplement à mettre en circulation une contrefaçon égyptienne.

III. Les doctrines. — Sur le fond de la doctrine mithriaque, notre information est encore plus précaire. Ecoutons M. Cumont, *Les mystères de Mithra*[3], préface, p. 18 : « D'un côté nous ignorons jusqu'à quel point l'Avesta et les autres livres sacrés des Parsis représentent les idées des mazdéens d'Orient ; de l'autre, nous n'avons guère que ce commentaire pour interpréter la masse considérable de monuments figurés qui ont été peu à peu recueillis. Les inscriptions sont un guide toujours sûr, mais leur contenu est, somme toute, assez pauvre. Notre situation est à peu près celle où nous serions s'il nous fallait écrire l'histoire de l'Eglise du moyen âge en ne disposant pour toute ressource que de la Bible hébraïque et des débris sculptés de portails romains et gothiques. Dès lors, l'exégèse des représentations mithriaques ne peut souvent atteindre qu'un degré plus ou moins grand de vraisemblance. »

Un premier regard sur les traditions mithriaques y distingue trois stratifications. La plus ancienne représente l'antique naturalisme des tribus iraniennes : Mithra apparaît déjà comme dieu de la lumière solaire, dans ces conceptions mazdéennes dont l'apothéose des éléments constitue le fond primitif.

La Chaldée y superposa une astrolatrie savante, imprégnée de fatalisme. A son tour, la Syrie apporta son contingent de mythes : Attis, Mên, Cybèle entrent tour à tour dans l'orbite du dieu persan. La célèbre inscription d'Antiochus de Commagène (69-34 av. J.-C. ; Cumont, *Textes et monuments*, t. II, p. 188) montre la fusion accomplie entre la légende persane et les divinités helléniques : Antiochus, rejeton des Achéménides et des Séleucides, institue des fêtes en l'honneur de Zeus-Oromasdès (*Ahura-Mazda*), d'Apollon-Mithra et d'Hercule-Artagnès (*Verethraghna*).

L'art grec, après s'être prêté à la traduction de la donnée persane, lui imposa certaines formes consacrées, que l'Occident latin copia indéfiniment. La mort du taureau, motif obligé des bas-reliefs mithriaques, symbolise la victoire de Mithra sur cette première créature sortie des mains du dieu suprême. Coiffé du bonnet phrygien, la chlamyde au vent, du genou gauche faisant ployer l'échine de sa victime, de la main gauche lui tenant les naseaux, de la main droite lui plongeant au flanc un large couteau, le jeune dieu, entre deux dadophores dont l'un tient une torche droite, l'autre une torche renversée, personnifie, aux yeux de ses adorateurs romains, le soleil vainqueur des ténèbres. Le taureau expirant donne naissance à toute la

création mazdéenne : de son sang sortiront toutes les espèces végétales, de son sperme toutes les espèces animales ; son âme divinisée deviendra la gardienne des troupeaux.

Ce mythe un peu confus présente des aspects multiples : un heureux choix de traits fera aisément saillir des analogies entre le personnage légendaire de Mithra et la figure historique du Christ. C'est à quoi, dès la fin du XVIIIe siècle, Dupuis consacrait bien des pages (*Origines de tous les cultes*, ou *Religion universelle*, par Dupuis, citoyen français. Paris, l'an III de la République, 3 vol, in-4° avec atlas; t. II et III, passim). Nous citerons de préférence M. Salomon Reinach, qui a l'avantage de la nouveauté, de la précision et de la brièveté. *Cultes, Mythes et Religions*, t. II (Paris, 1906), p. 226.

« Mithra est un jeune dieu, beau comme le jour, qui, vêtu du costume phrygien, a séjourné autrefois parmi les hommes et gagné leur affection par ses bienfaits. Il n'est pas né d'une mère mortelle. Un jour, dans une grotte ou une étable, il est sorti d'une pierre, à l'étonnement des bergers qui seuls assistèrent à sa naissance. Il grandit en force et en courage, vainqueur des animaux malfaisants qui infestaient la terre. Le plus redoutable était un taureau, divin lui-même, dont le sang, répandu sur le sol, devait le féconder et y faire germer de magnifiques moissons. Mithra l'attaque, le terrasse, lui plonge un couteau dans la poitrine, et, par ce sacrifice, assure aux hommes la sécurité et la richesse. Puis il remonte au ciel, et, là encore, il ne cesse pas de veiller sur les mortels. Ceux qui le prient sont exaucés ; ceux qui, dans des cavernes analogues à celles où il a vu le jour, se font initier à ses mystères, s'assurent sa protection puissante, au lendemain de la mort, contre les ennemis d'outre-tombe qui menacent le repos des défunts. Bien plus, il leur rendra un jour une vie meilleure, et il leur promet la résurrection. Quand le temps fixé par les destins arrivera, Mithra égorgera un taureau céleste, source de vie et de félicité, dont le sang réparera l'énergie affaiblie de la terre et rendra l'existence, une existence bienheureuse, à ceux qui auront cru en Mithra. »

Cette page donnerait aisément, au lecteur non averti, l'impression d'une légende très riche en traits évangéliques. La vérité est que, pour composer cette mosaïque, il a fallu trier les fragments et les sertir avec beaucoup d'art. On voudra bien nous dispenser d'une contre-épreuve, destinée à montrer la distance énorme qui sépare du divin Enfant de Bethléem le « dieu né de la pierre », Θεὸς ἐκ πέτρας (Voir saint Justin, *Dial.*, LXX ; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, XX, etc.) Il suffira d'attirer l'attention sur la ténacité de ce polythéisme naturaliste qui demeure au fond des mystères mithriaques et en détermine le vrai caractère. (Voir Cumont, *Textes et monuments*, t. I, p. 311 ; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, Paris, 1906, p. 545, 546). — On peut comparer encore les expositions indépendantes de M. Gasquet, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra* (Paris, 1899), et de M. Toutain, *La légende de Mithra étudiée surtout dans les bas-reliefs mithriaques*. Mémoire présenté au Congrès international d'Histoire des religions, 4 septembre 1900 (Paris, 1902).

De ce caractère, procède sûrement, pour une large part, la haute fortune des dogmes persans parmi les Romains de l'époque impériale. Une religion qui divinise toute la nature a facilement prise sur les âmes populaires ; celle-ci les attirait d'autant plus sûrement qu'elle ouvrait à ses adeptes des perspectives d'apothéose. D'ailleurs le mithriacisme faisait des recrues par toute sorte de moyens, et dans tous les rangs de la société. Culte hospitalier entre tous, il paraît avoir suivi dans sa propagande une marche directement opposée à celle du christianisme. Tandis que celui-ci se devait à lui-même de déclarer la guerre à tous les dieux, le mithriacisme multipliait les alliances et faisait des avances à tous les sacerdoces. Les innombrables adorateurs du soleil saluaient tout naturellement dans Mithra leur dieu rajeuni, et de nos jours la mythologie comparée a souvent peine à le distinguer de mainte autre divinité solaire, y compris ce *Sol invictus* qui faillit devenir, sous Aurélien, le dieu officiel de l'Etat romain. Le culte de la Mère des dieux, qu'il avait rencontré en Asie, compléta la liturgie du *taureau* par le rite sanglant du taurobole; bien d'autres cultes encore subirent son attraction ; la philosophie elle-même ne s'en défendit point, et le stoïcisme mit à son service les ressources de son exégèse mythique. Mais nulle part le « dieu invincible » ne compta plus d'adorateurs que dans les camps ; les nombreuses dédicaces *Deo Soli invicto Mithrae* attestent sa popularité auprès des légions, tandis que la consécration divine qu'il apportait au pouvoir suprême lui valait la faveur des Césars.

Fort de tant d'appuis, le mithriacisme pouvait marcher hardiment à la conquête du monde. De fait, son influence ne cessa de croître jusqu'au déclin du IIIe siècle, époque à laquelle la perte de la Dacie et celle des Champs décumates la brisèrent sur le Danube et sur le Rhin, et tout concourt à montrer en lui, à ce point de son histoire, l'un des plus notables adversaires qui se dressaient en face du christianisme, la tête la plus formidable peut-être de l'hydre polythéiste.

Tel il apparaît, du moins, à qui consulte les annales militaires de l'empire : on est sûr de le rencontrer là où des soldats sont réunis en grand nombre. (Voir Renan, *Marc-Aurèle*, p. 579; Paul Allard, *Revue des Questions historiques*, avril 1904, p. 685-686). Au reste, le champ reste largement ouvert à la discussion. M. Allard n'est-il pas bien pressé d'admettre qu'au temps des Sévères les sectateurs de Mithra égalèrent en nombre ou même surpassèrent les chrétiens? Selon M. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. II, p. 270 sqq., le mithriacisme ne fut jamais pour le christianisme un rival sérieux.

En réalité, le mithriacisme n'avait pas pénétré les provinces, surtout en Orient, et tout le domaine de l'hellénisme, Grèce et Macédoine, Syrie, Egypte, lui demeura rebelle. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil sur la carte dressée par M. Cumont : elle suggère l'image d'une gigantesque araignée blottie dans Rome et agissant par ses fils aux extrémités. Le jour où sa vie fut frappée au cœur de l'empire, le mithriacisme déclina rapidement. Ce fait, déjà connu, reçoit une confirmation remarquable des œuvres, récemment mises au jour, de Nicéta, l'évêque de Rémésiana en Dacie, vers l'an 400 (*Niceta of Remesiana. His life and works*, by A. E. Burn, D. D., Cambridge, 1905). Dans cette région danubienne, où le culte de Mithra avait poussé de si profondes racines au cours du siècle précédent, on voit l'évêque missionnaire occupé de prémunir ses néophytes contre diverses superstitions ambiantes; le nom de Mithra n'est pas prononcé : sans doute ce n'était plus un péril. Après avoir couru aux extrémités du corps romain, la fièvre mithriaque était tombée tout d'un coup. Il n'en restait que le souvenir d'un syncrétisme à la mode, et déjà la donnée persane empruntait le masque d'un pseudochristianisme pour ressusciter sous la forme manichéenne.

IV. Morale mithriaque. — Faut-il parler d'une morale mithriaque? Oui sans doute, si par là on entend seulement affirmer l'existence de certaines tendances pratiques, proposées par la secte à ses initiés, et qui ont dû communiquer un puissant ressort à ce culte de soldats. Mais il semble qu'on en ait dit tour à tour trop de mal et trop de bien.

Nous nous garderons d'accueillir sans preuves les insinuations malveillantes lancées dans l'ardeur du combat par tel apologiste chrétien : non seulement il y aurait injustice à admettre sur de vagues rumeurs que l'ombre des mithréums recélait d'abominables mystères, mais le silence d'un ennemi tel que Tertullien, qui dénonce dans le mithriacisme le plagiat diabolique des rites chrétiens sans incriminer ses mœurs, témoigne plutôt en sa faveur. Si le païen Lampride rapporte avec horreur que Commode souilla les mystères de Mithra par un homicide réel (*Commode*, IX : Sacra mithriaca homicidio vera polluit), c'est donc que les meurtres rituels y étaient d'ordinaire fictifs, et que ce caprice d'un tyran constitua, aux yeux des initiés, une anomalie monstrueuse. En somme, nous ne relevons dans les souvenirs laissés par la religion mithriaque rien qui nous la désigne particulièrement comme une école d'immoralité. On lui a même fait honneur de certaines tendances ascétiques, probablement imaginaires : quelques-uns de ses adeptes se seraient voués à la virginité ou à la continence. Cette opinion ne repose que sur une simple méprise Fût-elle mieux fondée, elle prouverait seulement que de tels exemples se rencontraient à l'état d'exception parmi les adorateurs de Mithra, comme parmi ceux d'Isis, de Vesta et autres divinités. Elle accuserait nettement ces aspirations vers la pureté morale, qui se manifestent, à la même époque, dans plus d'une secte orientale.

L'idée qu'une partie des sectateurs de Mithra se vouaient à la virginité ou à la continence, procède uniquement de ce passage de Tertullien, *De praescriptione*, XL : Sequetur a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciant? A diabolo scilicet, cujus sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit; et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem) et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam. *Quid ? quod et summum pontificem unius nuptiis statuit ? Habet et virgines, habet et continentes.* Ceterum si Numae Pompilii superstitiones revolvamus, si sacerdotalia officia, insignia et privilegia, si sacrificalia ministeria et instrumenta et vasa ipsorum sacrificiorum ac piaculorum et votorum curiositates consideremus, nonne manifeste diabolus morositatem illam iudaicae legis imitatus est ? Qui, etc. — Voir, sur ce passage, Cumont, *Textes et monuments*, t. I, p. 338 sq.; et article *Mithra*, p. 1949 : « Tertullien parle encore de *virgines* et de *continentes*, ce qui semble impliquer l'existence d'une sorte de monachisme mithriaque. » — Il me semble que le texte doit être examiné de plus près. Tertullien énumère les contrefaçons diaboliques des rites chrétiens, et en particulier celles que pratique la secte de Mithra Ces mots : *Signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam*, ont pour sujet Mithra, si tant est qu'il faille lire *Mithra* au nominatif, avec Rigault et Oehler, et non : *si adhuc memini Mithrae*, avec Beatus Rhenanus et autres. *Mithrae* est la leçon de trois mss., parmi lesquels deux ont une valeur hors ligne : l'*Agobardinus*, du IXe siècle, et le *Seletstadiensis*, du XIe. Le dernier éditeur du traité *De praescriptione* y est revenu fort sagement. (*Tertulliani liber de praescriptione haereticorum;* edidit G. Rauschen, Bonnae, 1906). Quoi qu'il en soit, les mots suivants ne renferment aucun sujet exprimé : *Quid ? quod et summum pontificem unius nuptiis statuit ? Habet et virgines, habet et continentes.* Faut-il encore les rapporter à Mithra ? C'est fort douteux, d'autant qu'ils expriment une pensée qui se retrouve plusieurs fois chez Tertullien sans nulle allusion à Mithra. En particulier, l'expression *summus pontifex*, qui ne répond à aucune réalité connue dans la secte mithriaque, aurait dû éveiller la défiance. On lit, I *Ad uxorem*, VII : Sacerdotium viduitatis et celebratum est apud nationes, pro diaboli scilicet aemulatione. *Regem saeculi, pontificem maximum*, rursus nubere nefas est; *De exhortatione castitatis*, XIII : Flaminica nonnisi univira est, quae et flaminis lex est. Nam prior cum ipsi *pontifici maximo* iterare matrimonium non licet, utique monogami gloria est; cum autem Dei sacramenta Satanas affectat, provocatio est nostra, immo suffusio, si pigri sumus ad continentiam Deo exhibendam, quam diabolo quidam praestant, nunc virginitate, nunc virduitate perpetua; *De monogamia*, XVII : *Pontifex maximus et flaminica* nubent semel. Dans ces divers passages, Tertullien énumère les exemples de chasteté qu'offraient plusieurs sacerdoces antiques; il ne fait aucune allusion au culte de Mithra, et, selon toute apparence, c'est le *flamine dial* qu'il désigne par cette expression *pontifex maximus*. (Voir Marquardt et Mommsen, *Manuel des antiquités romaines*, trad. fr., t. XIII, p. 11). Dans le passage du *De praescriptione*, les mots *Quid? quod...* n'ont vraisemblablement rien à voir avec Mithra : ils se rapportent au *diable*, sujet logique de tout ce développement, demeuré présent à la pensée de l'auteur. Le changement de sujet grammatical et le retour à un sujet précédent n'ont d'ailleurs rien que de conforme aux habitudes capricieuses du style de Tertullien. — Cette discussion doit croyons-nous, faire évanouir le fantôme d'un monachisme mithriaque. Il y avait dans diverses branches du paganisme des exemples de personnes vouées à la virginité et à la continence : mais nous n'en connaissons point dans la secte de Mithra.

J'émettais ces idées en 1907 avec quelque réserve, par égard pour l'autorité très particulière de M. Cumont. Depuis lors, j'ai eu le plaisir de recueillir son adhésion explicite. Il écrit, dans *Les mystères de Mithra*³, p. 170, n° 4 : « Un texte de Tertullien (*De praescriptione haeret.*, 40) : *Quid? quod et summum pontificem in unius nuptiis statuit? Habet et virgines, habet et continentes*, nous avait conduit à admettre l'existence d'une sorte de monachisme mithriaque, ce qui eût été d'autant plus remarquable que le mérite attaché au célibat est contraire à l'esprit du zoroastrime. Mais M. Adhémar d'Alès, en rapprochant d'autres passages de l'apologiste, a montré (*Revue pratique d'Apologétique*, III, 1907, p. 20), qu'il parle de sacerdoces romains (*flamen dialis, vestales*) et non de Mithra. Le sujet de la phrase est *diabolus*, non *Mithra* ». Dans le même sens, R.P. Lagrange, *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 113.

Mithra est législateur, et impose aux siens des préceptes, dont il promet de récompenser l'exécution en ce monde et au delà. Mentionnons le respect de la vérité, la fidélité au serment, l'horreur du mensonge personnifié dans Ahriman; les relations fraternelles entre initiés : relations assez éloignées, semble-t-il, de l'amour du genre humain, et donnant plutôt l'impression d'une certaine camaraderie militaire. Puis, le culte de la pureté physique et morale : l'initié doit écarter de sa personne toute souillure; il doit aussi respecter les éléments, tels que l'eau et le feu, et s'abstenir de les souiller. La morale mithriaque est essentiellement active, agonistique. Les victoires du soldat de Mithra sur les bas instincts de la nature sont des exploits guerriers; elles lui assurent une gloire immortelle. Mithra juge l'âme après la mort; s'il la trouve juste, il l'emmène avec lui, avec les esprits bienheureux, non pas dans ce royaume souterrain auquel nous ont habitués les autres cultes antiques, mais à travers les espaces éthérés, dans la lumière, jusqu'au trône de Jupiter Ormuzd; le corps même doit revivre et boire un breuvage d'immortalité. Quant aux méchants, ils seront livrés au feu et consumés avec Ahriman

Par la trempe énergique qu'il communiquait aux âmes, par l'attitude virile qu'il préconisait, le culte de Mithra était prédestiné à devenir avant tout un

culte de soldats. C'est le plus vaillant, et à certains égards le plus élevé, des cultes antiques. On peut lui accorder cela, sans croire qu'il fut précisément une école de moralité, moins encore une école de continence, comme on a cru, à tort, le lire chez Tertullien. Son association étroite avec le culte de la Grande mère en dit assez long. Le R. P. Lagrange écrit très justement, *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 113, Paris, 1915 : « Loin de nous la pensée de rabaisser un culte dont la morale fut probablement supérieure à l'immoralité discrète du culte d'Isis. Toutefois, avant de donner à un mithriaque la communion sans confession, demandons-lui quels rapports il entretient avec la grande déesse? S'il n'en fréquente pas les mystères, il y envoie du moins sa femme et ses filles ». Sur la base ruineuse du dualisme persan, la religion de Mithra constitua un abri temporaire, conforme au goût des légions romaines. C'est son principal mérite

Fussent-ils réels, des exemples isolés de vertus bien rares chez les païens ne constitueraient pas la religion mithriaque dans un état d'opposition violente à l'égard du polythéisme ambiant. Elle s'en distinguait même si peu que le restaurateur officiel de ce polythéisme après le milieu du IVe siècle, l'empereur Julien, a fait dans son panthéon une place d'honneur à Mithra.

Julien a trouvé de nos jours des panégyristes, qui nous le présentent comme une figure idéale. Ainsi M. Salomon Reinach, dans une conférence du musée Guimet sur *La morale du mithraïsme*, reproduite dans *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, p. 220-233. Julien est un saint du paganisme; sur le trône, nul peut-être, sauf saint Louis, ne l'a égalé. Il n'entre pas dans notre dessein de discuter ce jugement, et de rechercher si la vertu de Julien fut sans alliage. Ce qui nous intéresse, c'est son attitude envers le polythéisme. Dans son effort, si tôt brisé, pour relever les autels des anciens dieux, l'helléniste couronné ne montra d'aversion que pour le christianisme : n'est-ce point parce que le christianisme seul formait l'antithèse vivante de l'esprit qu'il voulait ressusciter? Quant à Mithra, il en parle avec l'enthousiasme d'un myste, quand, à la fin de son livre sur les Césars, il se fait dire par Hermès, Reinach, p. 231 : « Quant à toi, je t'ai fait connaître Mithra, ton père. A toi d'observer ses commandements, afin d'avoir en lui, durant ta vie, un port et un refuge assurés, et que, lorsqu'il te faudra quitter le monde, tu puisses, avec une douce espérance, prendre ce dieu pour guide ».

Ces paroles, écrites par le prince dévot aux dieux de l'Olympe, nous éclairent à la fois sur son état d'âme et sur la situation de Mithra parmi les dieux honorés dans l'empire romain. Julien n'eût pas si facilement accueilli ce nouveau venu, si, au fond des mystères mithriaques, n'eût circulé le même esprit que dans les mystères de la Mère des dieux et dans les autres cultes orgiastiques de l'Orient. Ce n'était pas, tant s'en faut, l'esprit chrétien, et ces cultes n'eussent pas fait bloc contre le seul christianisme, s'ils n'avaient aperçu en lui quelque chose qui le distinguait d'eux tous.

On nous enseigne pourtant que, par le fond de sa morale, ni le mithriacisme ni aucun autre culte polythéiste alors en vigueur dans l'empire, ne différait profondément du christianisme. On pose même en fait que, dans une société donnée, à une époque donnée, il ne saurait y avoir plus d'une morale en vigueur; que cette morale, résultante d'aspirations communes et de concessions mutuelles, peut bien emprunter, pour s'imposer à tous, divers vêtements dogmatiques, mais qu'elle demeure, dans son fond, une et identique à elle-même. Ni les religions ni les philosophies ne créent la morale : simple convention sociale, la morale est « la somme des préjugés de la communauté ». M. Anatole France a prêté à l'un de ses personnages ce paradoxe ingénieux (*Le Mannequin d'osier*, p. 318-321). On fera bien, croyons-nous, de le laisser aux romanciers, et de ne point l'introduire dans une discussion sérieuse.

C'est là, en effet, qu'on nous permette de le dire, une contre-vérité palpable. Que le commerce de la vie, adoucissant les angles des doctrines les plus contraires, amène dans la pratique bien des compromis et une certaine fusion de pensées et d'usages entre des hommes divisés par leurs convictions profondes, c'est une loi historique constante, dont il est juste de tenir compte; mais ce ciment amorphe des sociétés ne constitue pas *la morale*, il est plutôt fait de l'effacement de la loi morale et des capitulations de la conscience, précisément parce qu'il ne s'accommode pas des dogmes absolus ni des principes arrêtés. La morale proprement dite incline plutôt à réagir contre ce courant qui entraîne la société à la dérive. Dans le cas présent, certaines ressemblances de surface ne doivent pas faire prendre le change sur le fond des choses. Ni les mœurs chrétiennes n'étaient les mœurs païennes, ni la morale évangélique, qui invitait les chrétiens à prier pour leurs persécuteurs, n'était la morale courante qui, hier encore, armait l'Etat contre les chrétiens.

Les Pères de l'Eglise, qui ont flétri si éloquemment le scandale des mœurs païennes, auraient quelque droit d'être entendus ici. Sans les faire comparaître tous, rappelons ce que le plus grand d'entre eux eût pensé de l'équation établie entre le christianisme et le paganisme, au point de vue qui nous occupe. Dans ses *Confessions*, saint Augustin dépeint la crise d'où lui-même sortit chrétien, comme une crise intellectuelle sans doute, mais en même temps, et plus encore, comme une crise morale, qui le renouvela jusqu'au fond. Et il a écrit la *Cité de Dieu* pour mettre en lumière cet antagonisme de deux civilisations, l'une héritière des cultes païens, l'autre fille de l'Evangile. Assurément les chrétiens restaient trop souvent, comme individus et comme corps, au-dessous des principes qu'ils professaient. Encore est-il qu'ils les professaient, et que, dans la mesure où ils étaient chrétiens, ils tendaient à y conformer leur vie. Non seulement l'immoralité, qui s'étalait sans pudeur dans toute une littérature profane, soulevait la réprobation de leurs apologistes, mais des habitudes et des actes qui, dans la société païenne, auraient passé inaperçus, dans la société chrétienne étaient montrés au doigt; une morale nouvelle venait de surgir, et c'était pour le monde antique des exemples bien nouveaux que le martyre d'une sainte Agnès, que la pénitence d'un Fabiola ou celle d'un Théodose. La justice veut que l'on donne acte de tout cela. Au reste, on ne conteste guère qu'il y avait lutte entre deux sociétés animées de tendances si contraires; on ajoute même, et nous le reconnaissons sans peine, que le christianisme s'était mis hors la loi par son intransigeance, et que cette intransigeance fut la vraie cause des persécutions exercées contre lui. Ce qu'on oublie plus volontiers, c'est que cette intransigeance ne s'affirmait pas seulement sur le terrain dogmatique, mais tout autant sur le terrain moral. La loi morale inaugurée par Jésus était détachement, humilité, charité; le rayonnement de ce divin idéal, bien qu'affaibli par les misères humaines, constituait dans la nuit du paganisme un phénomène hors d pair. Et c'était là, justement, ce qu'on lui pardonnait le moins. Julien, qui poursuivait d'une haine si aveugle la religion par lui reniée, ne laissait pas de

gémir sur l'abjection des sacerdoces païens et de faire effort pour les stimuler en leur montrant le spectacle de la vertu chrétienne. (Voir *Misopogon*, p. 468; *Fragm. Ep.*, p. 371 sqq; 391-392; *Ep.*, XLIX, p. 544).

V. Conclusions. — Ces considérations, évidemment très incomplètes, sur le milieu où se rencontrèrent le mithriacisme et le christianisme, autorisent du moins quelques conclusions négatives.

Profondément distinctes par leurs caractères essentiels, les deux religions ne se rapprochent que sur des points de détail, dont une observation superficielle peut seule exagérer l'importance. Il serait probablement difficile aujourd'hui de trouver un historien des religions qui consente à signer les assertions de Dupuis sur « les mystères de Mithra et le christianisme qui en est une secte... le christianisme, qui n'est qu'une secte des Mithriaques... » (*Origines de tous les cultes*, t. II, 2e partie, p. 89 et 203).

Depuis le XVIIIe siècle, l'histoire des religions, — on ne saurait trop l'en féliciter —, a désappris beaucoup. Néanmoins elle ne se résigne que de mauvaise grâce à voir dans le christianisme une religion sans ancêtres, et le besoin de supplémenter la généalogie ébauchée par les livres sacrés des Juifs continue d'induire nombre d'esprits en des impasses historiques. Deux cultes surtout semblent prédestinés à documenter les chercheurs d'origines chrétiennes : le bouddhisme et le mithriacisme. Séparés l'un de l'autre, sinon dès le berceau de la race aryenne, du moins dès un stade très ancien de leur développement historique, ils n'en présentent pas moins l'un et l'autre des analogies avec le christianisme sur quelques points, parfois sur les mêmes points, et cette compétition de mythes si différents, pour expliquer la genèse de l'histoire évangélique, n'est pas l'épisode le moins piquant de ces controverses aventureuses.

Récemment encore on signalait dans l'évangile de saint Luc des réminiscences bouddhiques, parmi lesquelles on soulignait : la vision des bergers, l'hymne des anges, la prédiction de Siméon, la virginité de Marie, la mission des soixante-douze, le larron repentant, l'ascension. (Voir ci-dessus, Inde (Religion de l'), col. 687 sqq). Il n'est pas sans intérêt d'observer que, des sept points ici présentés comme d'origine bouddhique, trois au moins auraient dans la légende de Mithra leur pendant plus ou moins exact, savoir : la vision des bergers, la naissance virginale, l'ascension. Cependant on n'osera pas toujours reporter leur origine commune jusqu'au berceau de l'aryanisme ; volontiers on se contentera d'admettre que deux traditions exotiques indépendantes ont conflué avec les traditions messianiques de Judée, pour grossir le fleuve de la légende chrétienne.

Tout cela est fort ingénieux, mais d'une méthode un peu inquiétante pour qui réfléchit à l'état des milieux palestiniens où le christianisme a pris naissance et d'où sortirent ses premiers écrivains. Que le sol palestinien fût alors, autant que nous pouvons constater, fermé aux influences bouddhiques, il n'importe. Que l'esprit des pêcheurs galiléens fût aussi éloigné que possible des conceptions mithriaques, il n'importe. Que nos évangiles synoptiques portent le cachet évident des milieux juifs populaires, et les épîtres de saint Paul celui des milieux rabbiniques; que l'on reconnaisse dans ces premiers écrits du Nouveau Testament, avec une candeur difficilement imitable, l'accent des témoins les plus proches et l'impression directe de la réalité, il n'importe. Le système des infiltrations bouddhiques et mithriaques trouve parfois crédit. Qu'on lise par exemple Jean Réville, *De la valeur du mithriacisme comme facteur religieux du monde antique* ; dans *Etudes de théologie et d'histoire publiées par les professeurs de la Faculté de théologie protestante de Paris, en hommage à la Faculté de théologie protestante à Montauban*. Paris, 1901, p. 321-341, notamment p. 339-341. A. Dieterich a poussé les rapprochements jusqu'au paradoxe inclusivement.

La critique historique n'en garde pas moins l'ambition très légitime de sonder le terrain où l'on appuie de si hardies constructions. Quand on considère d'une part l'abondante documentation des origines chrétiennes, les attaches manifestes de ce culte si profondément enraciné dans la tradition juive, d'autre part l'absence à peu près totale de documents mithriaques contemporains du Nouveau Testament, on ne peut se défendre d'admirer cette archéologie, qui nous présente le mithriacisme gréco-romain comme la préface de l'Evangile.

L'hypothèse d'une influence quelconque exercée par les croyances mithriaques sur la genèse du christianisme, ne trouve aucun appui dans l'histoire. Un terrain moins ingrat, que nous ne pouvons explorer, est celui de l'influence qu'auraient exercée, après plusieurs siècles, les souvenirs mithriaques sur tel détail de la liturgie chrétienne. Par exemple, on avait célébré à la date du 25 décembre, le *Natalis Invicti* (*Mithrae*). Le désir de faire oublier cet anniversaire païen aurait-il été pour quelque chose dans le choix que fit l'Eglise, au IVe siècle, de cette même date pour commémorer la Nativité du Christ? Ce ne serait pas impossible; je n'examine pas si c'est vraisemblable. Bornons-nous aux questions d'origines.

Nous avons vu que Plutarque signale l'apparition du mithriacisme en Italie, quelque soixante ans avant l'ère chrétienne. Ce texte isolé ne nous apprend rien sur l'état du culte, des croyances, et de la morale, dans ce premier flot de l'invasion mithriaque. Il faut ensuite franchir un siècle et demi, pour rencontrer quelques monuments et quelques textes littéraires, presque tous d'une discrétion désespérante. Abstraction faite de traces fugitives sous Vespasien, la tradition romaine sur Mithra ne commence qu'avec le règne de Trajan, a une époque où tous les écrits du Nouveau Testament existaient, ou bien peu s'en faut. A supposer qu'on vienne à constater d'une manière certaine des points de contact entre les deux cultes, la prudence défendrait d'expliquer le connu par l'inconnu.

En réalité, les emprunts ne sont rien moins que prouvés. Le fussent-ils, on devrait tenir pour l'emprunteur celui des deux cultes où les points communs apparaissent plus tard et sont moins clairement attestés.

Cette conclusion, les premiers apologistes chrétiens, mieux que nous au fait de la récente expansion du mithriacisme, paraissent l'avoir tirée. Saint Justin et Tertullien dénoncent le plagiat mithriaque des rites chrétiens, et accusent les démons d'en être les auteurs. La prudence ne permet pas de contresigner ces accusations. Mais le fait est qu'elles ont pu se produire. On ne doit pas l'oublier. Je transcris M. Salomon Reinach *op. cit.*, p. 227 : « Si Tertullien, pour expliquer les ressemblances du mithraïsme et du christianisme, allègue la malignité du diable, aucun auteur chrétien n'a jamais prétendu que le mithraïsme fût un plagiat du christianisme; c'est donc qu'ils savaient que la légende et le rituel de Mithra étaient chronologiquement antérieurs à la prédication chrétienne, chose que nous considérons comme certaine, sans que les textes dont nous disposons permettent de l'établir, mais qui ressort assez nettement du silence des Pères de l'Eglise. D'autre

part, l'empereur Julien, qui était initié aux mystères de Mithra, et dont l'aversion pour le christianisme est assez connue, n'a jamais accusé le christianisme d'avoir emprunté sa doctrine ou sa tradition sacrée au mithraïsme. Nous devons, je crois, imiter cette discrétion, et, sans parler de plagiat, reconnaître dans la frappante analogie des deux religions l'influence, subie par l'une et par l'autre, de vieilles conceptions populaires répandues dans le monde antique, remontant à une époque sans doute antérieure aux légendes littéraires du paganisme, et qui constituaient le milieu mystique où le christianisme et le mithraïsme ont pris corps. » — Il convient certainement de donner acte à M. Reinach d'une réserve à laquelle d'autres, moins experts, ne se croient pas tenus. On fera sagement de ne pas imputer au christianisme une dette qui aurait échappé à la haine clairvoyante de Julien. Au demeurant, je suis moins touché du silence de Julien que du langage des apologistes, plus proches des origines chrétiennes aussi bien que des origines mithriaques.

Il est vrai que saint Justin reproche aux démons, auteurs de tout paganisme et du mithriacisme en particulier, d'avoir mis à profit les oracles des prophètes d'Israël pour caricaturer par avance l'œuvre divine (Saint JUSTIN, I *Apol.*, XXI-XXIII; LIV-LXVI; *Dialog. cum Tryphone*, LXIX, LXX, LXXVIII. — Voir A. L. FEDER, *Justins des Matyrers Lehre von Jesus Christus dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes*, Freiburg, i. B., 1906, p. 206); il indique même, assez inopinément, le passage d'Isaïe où ils ont pu trouver en germe l'oblation du pain et de l'eau, en usage dans la secte mithriaque (*Is.*, XXXIII, 16 : Οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς, ἄρτος αὐτῷ δοθήσεται, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν. Saint JUSTIN, *Dial.*, LXX). Mais, outre qu'il ne donne aucune suite à cette idée, il avait auparavant accusé les démons, en termes exprès, d'avoir copié l'Eucharistie elle-même. (Saint JUSTIN, I *Apol.*, LXVI : Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς · τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν · Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μοῦ, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου · καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν · Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες · ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. — Voir encore, *Dial.*, LXXVIII, au sujet de la grotte de Bethléem. Pour Tertullien, voir le texte *De praescriptione*, XL, et autres, indiqués ci-dessus. Si maintenant Justin apporte par surcroît une autre explication, c'est qu'il y est amené par le développement d'une thèse générale, sur l'exploitation diabolique des prophéties; Mithra n'intervient ici qu'à titre d'exemple. Mais peut-être on jugera que, mieux instruit des origines mithriaques, il abandonne sa première explication, comme entachée d'anachronisme? Qu'on y prenne garde : nulle part on ne trouvera chez lui affirmée l'antériorité chronologique de la pseudo-eucharistie mithriaque à l'Eucharistie chrétienne. Surtout il ne manifeste aucune velléité de chercher à celle-ci des antécédents hors de l'histoire évangélique, histoire qu'il devait connaître mieux que personne, étant né aux portes de Jérusalem, moins de cent ans après la passion du Sauveur, à une époque par conséquent où les faits n'avaient pu encore entrer dans le domaine de la légende. L'institution eucharistique, telle qu'il nous la présente, plongeait ses racines en plein sol chrétien, à l'abri de toute influence exotique. Le silence que Justin garde sur ces influences, mithriaques ou autres, est d'un homme qui n'y a pas même songé, parce que personne n'y songeait autour de lui. La seule chose qu'avec un peu de malignite on puisse retenir de son texte, c'est cette accusation de plagiat qu'il formule, d'ailleurs sans preuve, contre le mithriacisme.

Gardons-nous néanmoins d'accueillir à la légère une assertion où la passion peut avoir sa part, et que n'appuie aucun argument de fait. Il importe beaucoup plus de constater que l'assertion inverse ne s'est pas produite alors, puisque ces défenseurs attitrés du christianisme n'ont pas éprouvé le besoin de la combattre. Qu'elle vienne à se produire aujourd'hui, on sera en droit de lui répondre qu'il est bien tard, et de l'engager à réviser les preuves qu'elle déterrait hier dans l'ombre de quelque *spelaeum*.

Beaucoup moins encore peut-on faire état de rencontres entre le christianisme et la religion de Mithra sur un rite secondaire de l'initiation. Nous apprenons de TERTULLIEN, I *Ad. Marc.*, XIV; *De corona*, III, et de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paedag.*, I, VI, 34, 45, 51, qu'on faisait goûter du lait et du miel aux nouveaux baptisés. Or le miel jouait aussi un rôle dans l'initiation mithriaque du *Leo* et du *Persa*. Nous l'apprenons de PORPHYRE, *De antro nymph.*, XV, XVI. Là-dessus, certains historiens des religions se croient fondés à reconnaître dans le repas des néophytes un emprunt fait par le christianisme au fonds commun des cultes antiques. Ils rappellent par exemple que, selon PINDARE, *Nem.*, III, 79, un mélange de lait et de miel est la nourriture des dieux. Ainsi USENER, *Milch und Honig in griech. u. altchristl. Anschauungen u. Kulten*, dans *Rhein. Mus.*, 1902, t. II, p. 177-195. — Encore faudrait-il se souvenir que l'unique garant de ce fait, quant au culte mithriaque, Porphyre, est postérieur d'un siècle à Tertullien et à Clément d'Alexandrie, donc s'il y avait présomption d'emprunt de la part de l'un des deux cultes, la présomption ne serait pas à la charge du christianisme. En réalité, le christianisme n'avait nul besoin d'emprunter à qui que ce soit le rite du lait et du miel, le symbolisme de ces deux aliments étant très développé dans l'A. T., pour figurer la Terre promise; voir *Exod.*, III, 8, 17; XIII, 5; XXXIII, 3; *Lev.*, XX, 24, etc., et se retrouvant dans le N. T. pour figurer la nourriture des âmes renouvelées dans le Christ, I *Cor.*, III, 2; I *Pet.*, II, 2; *Heb.*, V, 12;... *Ap.*, X, 9. Avant de faire état d'indications précaires, recueillies dans des cultes dont l'influence sur le culte chrétien n'est ni prouvée ni vraisemblable, on doit se souvenir qu'une source d'inspiration beaucoup plus ancienne, beaucoup plus copieuse, beaucoup mieux connue, s'était déversée dans le christianisme dès son origine; que c'est là, non pas une conjecture, mais un fait qui appartient au plein jour de l'histoire. Cf. EM. DE BACKER, *Sacramentum dans les œuvres de Tertullien*, p. 332-350, Louvain, 1911.

Nous ne voulons pas retenir autre chose, présentement, du témoignage de saint Justin et de Tertullien. Selon ces témoins, les plus proches des origines et qui ne semblent pas avoir été contredits, le christianisme ne doit rien qu'à ses prophètes et à lui-même. Cela suffit à juger la généreuse assurance avec laquelle, de nos jours, tel retourneur de pierres inscrit au passif du christianisme primitif une dette dont celui-ci n'eut jamais conscience, dont l'idée même lui manquait, et dont, pour cette raison, il n'a pas songé à se défendre. — Voir d'ailleurs ci-dessous l'article MYSTÈRES.

BIBLIOGRAPHIE. — Voir Franz Cumont, professeur à l'Université de Gand, *Textes et manuscrits figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-99, 2 vol. in-4°; *Les mystères de Mithra*, 3e éd., revue et annotée, contenant 28 figures et une carte,

Bruxelles, 1913, in-8; *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2ᵉ éd., Paris, 1907, ch. vi; article *Mithra* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.*

Outre les ouvrages mentionnés au cours de l'article, on peut consulter : Cyril Martindale, *The religion of Mithra*, dans *Lectures on the history of Religion*, II, London, 1910, et dans *Christus*, ch. viii. Dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), articles pénétrants de E. Rémy sur le livre de M. Cumont (année 1901, p. 561-577) et sur celui de Dieterich (année 1904, p. 290-298). Paul Allard, *Julien l'Apostat*, t. I, ch. i, Paris, 1900.

A. d'Alès.

MODERNISME. — Le nom de *Modernisme*, employé depuis longtemps sans signification bien précise, reste désormais attaché à l'ensemble des erreurs doctrinales condamnées par deux documents de Pie X : le Décret du Saint-Office, *Lamentabili sane exitu* (3 juillet 1907), et l'Encyclique *Pascendi dominici gregis* (7 sept. 1907); erreurs caractérisées dans leur ensemble par l'engouement pour certaines manières modernes de philosopher sur les choses religieuses et par le mépris de la tradition catholique.

Le décret *Lamentabili* avait dénoncé expressément les plus notables de ces erreurs ; il n'était personne, tant soit peu au fait de la littérature religieuse, qui ne pût les reconnaître pour les avoir rencontrées maintes fois; et quand parut le décret du Saint-Office, tel commentateur n'eut pas de peine à mettre en marge de chaque proposition les noms des auteurs et les titres des ouvrages où l'on pouvait les aller chercher. Pour distinctes qu'elles fussent, ces erreurs n'étaient pas moins solidaires par l'unité d'inspiration ; solidaires aussi par l'acharnement d'une certaine presse à les promouvoir. Qu'il s'agît de philosophie, d'exégèse, d'histoire des dogmes, d'apologétique, d'orientation politique ou sociale, en retrouvait les mêmes organes empressés à redonner la même note, à formuler les mêmes revendications, avec l'ambition plus ou moins hautement avouée d'arracher à l'Eglise enseignante des mises au point déclarées nécessaires. Insensiblement, une fraction du catholicisme s'orientait chaque jour davantage vers ce que le Décret devait appeler bénignement en sa 65ᵉ et dernière proposition, « un protestantisme large et libéral », et que l'Encyclique montrerait aboutissant finalement au pur nihilisme religieux.

Dans l'Encyclique *Pascendi*, les mêmes propositions reparurent, non plus isolées, mais enchassées dans un corps de doctrine, et il devint plus que jamais évident que ce corps de doctrine, pour n'avoir jamais été formulé peut-être avec cette ampleur et cet enchaînement logique, n'en représentait pas moins pour certains esprits, au sein même du catholicisme, en même temps qu'une règle de pensée, un programme d'action.

Comment ce pseudochristianisme, aujourd'hui dénoncé comme le confluent de toutes les hérésies, avait pu s'organiser dans l'Eglise et contre l'Eglise, c'est là assurément un de ces mystères de ténèbres dont l'origine profonde appartient à l'histoire des influences déchaînées en ce monde contre le règne du Christ Jésus. Ceux qui prêtèrent la main à cette mauvaise œuvre combinaient, en des proportions variables, une naïve ignorance, l'engouement pour une fausse philosophie, la fascination des conquêtes de la science, et enfin ce que le Pape signale comme la racine de tout, l'esprit d'indépendance et d'orgueil. L'atmosphère d'épais naturalisme qui pèse aujourd'hui sur les croyants eux-mêmes rendit possibles beaucoup d'illusions; elle rendit d'autant plus nécessaire l'avertissement venu du Docteur suprême. L'Encyclique de Pie X est le dard étincelant qui perce le brouillard moderniste.

Le moindre inconvénient des malentendus et de la confusion produits par ce mouvement doctrinal, était de rendre singulièrement délicate et singulièrement ingrate la tâche de la science orthodoxe. En présence d'équivoques créées à plaisir pour confondre la recherche scientifique avec le rationalisme et célébrer toute investigation heureuse comme une revanche de la raison émancipée sur la routine d'une théologie oppressive, comment l'essor le plus légitime de la pensée chrétienne n'eût-il pas été gêné et comprimé ? Pleinement conscient de ces inconvénients et de ces dangers, le Souverain Pontife a soin de séparer la cause des initiatives fécondes et nécessaires, de celle des nouveautés téméraires. L'Encyclique s'achève sur une vision d'espoir. Soucieux non seulement de sauvegarder l'intégrité de la foi, mais encore d'en garantir le bon renom, Pie X ne renonce pas à l'entourer des splendeurs qui lui sont dues. S'il écarte avec un magnifique dédain les mirages d'une fausse science, il reconnaît que toute vérité proclamée, en n'importe quel ordre, est un hommage rendu à Dieu.

En traitant du Modernisme, nous nous attacherons aux deux documents pontificaux selon l'ordre de leur apparition. Dans une première partie, nous présenterons le commentaire des 65 propositions que condamne le Décret *Lamentabili*. Ce commentaire n'est pas inédit. Dû à quatre théologiens éminents qui se partagèrent la besogne selon leurs spécialités respectives, il parut, presque au lendemain du Décret, dans le journal l'*Univers*. Nous adressons ici nos remerciements aux quatre auteurs qui, après avoir bien voulu entreprendre ce travail à notre requête, nous ont permis de le reprendre aujourd'hui, pour l'insérer dans ce Dictionnaire. Il n'existe pas ailleurs, à notre connaissance, d'étude semblable, où chacune des propositions du Décret se trouve expliquée, rattachée à ses sources, appréciée à la lumière de la doctrine catholique. Dans une seconde partie, nous recueillerons les enseignements de l'Encyclique *Pascendi*, sous deux chefs. Une première étude présentera la synthèse du *Modernisme philosophique* : c'est la seule partie rigoureusement inédite de cet article. Une seconde étude traitera plus spécialement du *Modernisme théologique*. Elle a paru en brochure sous ce titre : *L'Encyclique et la théologie moderniste* (Paris, Beauchesne, 1908).

Sur le mouvement d'idées qui précéda et provoque la condamnation du Modernisme on consultera utilement la collection des *Etudes*.

A. d'Alès.

Iʳᵉ Partie

Le décret « Lamentabili sane exitu »

Introduction. — Le décret marque nettement, dans son préambule, le but qu'on s'y est proposé. Il s'agit de préserver les catholiques des graves erreurs répandues, ces derniers temps, parmi eux par des écrivains qui, sous couleur d'une intelligence supérieure des choses et au nom de l'histoire, s'appliquaient à préparer, comme ils disaient, le progrès du dogme. En réalité, c'en était la déformation.

A cet effet, S. S. Pie X a fait noter, réprouver et proscrire les principales de ces erreurs par la sainte Inquisition romaine et universelle. Elles tiennent dans soixante-cinq propositions, dont la dernière précise assez bien l'esprit de l'ensemble. *Le catholicisme actuel ne peut s'adapter à la vraie science, à*

moins de se transformer en un christianisme non dogmatique, c'est-à-dire en un protestantisme large et libéral.

Il n'est pas malaisé de découvrir l'idée qui a présidé à l'ordre dans lequel les propositions réprouvées se présentent dans le document. Pour faire dévier le catholicisme vers un christianisme sans dogmes, on a essayé d'éluder, d'atténuer, d'altérer la doctrine catholique sur le magistère de l'Eglise, sur les Livres saints, notamment en ce qu'ils nous apprennent de la personne de Jésus-Christ et de son œuvre; puis on s'en est pris aux origines et à la notion même de nos dogmes fondamentaux. Le décret s'emploie, d'un bout à l'autre, à rappeler, à affirmer avec insistance que ce sont là autant de points qui constituent la règle et l'objet même de la foi catholique et, qu'à ce titre, ils doivent rester intangibles.

Cet ordre est assurément logique. Néanmoins, nous lui en avons préféré un autre, pour permettre au lecteur de voir plus aisément le lien qui rattache les différentes propositions aux controverses de ces années passées. De là notre division en quatre études dont les titres respectifs sont :

I. *Inspiration et exégèse;*
II. *Révélation et christologie;*
III. *Eglise et sacrements;*
IV. *Foi et dogme.*

Notre exposition veut rester purement objective ; elle se borne à préciser la teneur et la portée du document. Cependant nous ne pouvons pas ne pas dire, une fois pour toutes, ce que la simple lecture du décret fait toucher du doigt. Il est un démenti donné aux idées qui ont été, en France, propagées principalement par les publications de M. Loisy et de M. Edouard Le Roy. Il serait facile de mettre en regard de la plupart des propositions le passage auquel il est fait allusion. Nous ne nous attarderons à ces rapprochements que dans les cas où la rencontre est verbale, ou peu s'en faut. Plus souvent, du reste, sans citer, nous nous servirons pour l'exposé des propositions des termes mêmes employés par ces écrivains.

I

Inspiration et Exégèse

Les propositions qui intéressent directement l'Ecriture sainte peuvent se ramener à quatre chefs. En les distribuant d'après l'ordre des matières couramment reçu dans les cours de théologie, nous avons : l'inspiration, 9-11; les évangiles, 13-18; le droit de l'Eglise sur l'exégèse biblique, 1, 2, 4; l'exégèse historique et l'exégèse théologique, 3, 12, 19, 23, 24, 61.

1° L'inspiration, son étendue et ses conséquences. — « L'Eglise tient certains livres pour sacrés et canoniques, parce qu'ayant été écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint ils ont *Dieu pour auteur.* » En s'exprimant de la sorte, le concile du Vatican n'avait fait que reproduire la formule traditionnelle de l'inspiration scripturaire, telle qu'elle se lisait déjà dans les décrets des conciles de Trente, de Florence et de Carthage. Ces termes figurent aussi dans plusieurs formulaires de foi, qu'à plusieurs reprises on a fait souscrire à des hérétiques, demandant à rentrer dans l'unité catholique. (Denz.-Bannw., 1787 (1636); 783 (666); 706 (600); 464 (386); 421 (367); 348 (296). Récemment encore, Léon XIII la reprenait dans son Encyclique *Providentissimus Deus.*)

Malgré tout, la formule « Dieu auteur de l'Ecriture » avait été, ces dernières années, l'objet d'attaques plus ou moins sournoises. On ne la rejetait pas ouvertement, c'eût été nier l'inspiration elle-même; seulement, on trouvait qu'elle répondait mal à la conception que l'esprit moderne se fait des rapports de Dieu avec l'âme humaine. Une inspiration venant du dehors, c'était bon pour l'époque où l'on concevait Dieu comme transcendant au monde; quand on se le représentait comme un maître d'école, qui avait bien voulu écrire des livres pour notre éducation; alors qu'on parlait de lui en un langage enfantin, grossièrement anthropomorphique. Et puis, et surtout, si Dieu est auteur de l'Ecriture, il en devient responsable !

En vain, les théologiens faisaient-ils observer que Dieu, pour être distinct de l'âme humaine, ne lui est pas extérieur; qu'il n'est pas auteur de l'Ecriture de la même façon que les hagiographes qui l'ont écrite. Du reste, ajoutaient-ils, il est exact qu'en sa qualité de cause principale, Dieu se porte garant de l'œuvre qu'il produit par l'intermédiaire de l'hagiographe. La motion transcendante que nous appelons inspiration n'est pas un concours général et indifférent, mais une impulsion très définie, dont le but est de faire écrire des livres, qui seront pour l'Eglise « la parole de Dieu ».

C'est pour maintenir la formule traditionnelle ainsi comprise, qu'on a condamné la prop. 9 : « *Ils font preuve de trop de simplicité et d'ignorance, ceux qui croient que Dieu est vraiment auteur de l'Ecriture.* »

Du reste, la présente décision laisse ouverte la question de savoir si, dans l'analyse de l'inspiration scripturaire, la notion « d'auteur » doit être prise comme point de départ, plutôt que comme point d'arrivée. Faut-il dire que Dieu est inspirateur parce qu'auteur ou inversement ?

Quelle idée ont-ils donc de l'inspiration, ceux qui ne consentent pas à croire que Dieu est auteur des Ecritures ? A les entendre, « *L'inspiration des Livres de l'Ancien Testament consiste en ce que les écrivains israélites ont proposé les doctrines religieuses sous un certain aspect particulier, encore peu connu, ou même ignoré des Gentils.* » (Prop. 10).

Bien que la proposition ne concerne que les livres de l'Ancien Testament, les conséquences de la condamnation qui la frappe s'étendent à ceux du Nouveau, l'Eglise n'ayant jamais reconnu qu'une seule et même inspiration pour les deux Testaments.

Un exemple fera saisir le sens de la théorie de l'inspiration visée ici. Rien de plus saillant dans l'Ancien Testament que le monothéisme. C'est cette doctrine fondamentale qui fait de la Loi et des Prophètes, comme aussi de la religion juive, une chose unique dans le monde. Or, l'inspiration des écrivains juifs consisterait précisément dans le grand relief donnée par eux à l'unité et à la transcendance de la divinité. Jahvé, nettement distinct du monde, est unique, il ne souffre pas de rival, il doit être adoré par toutes les nations; et c'est par les Juifs qu'il fera la conquête religieuse du monde. L'idée monothéiste, tout au moins au sens large du mot, n'est étrangère à aucune âme humaine ; mais, chez les Grecs, elle sommeillait, elle était comme étouffée sous les manifestations multiples du polythéisme. Pour qu'elle s'éveillât dans l'âme juive, pas n'était besoin d'un agent supérieur, ou simplement étranger.

Le jour où les Prophètes se sont donné la mission d'épurer et de propager l'idée d'un Dieu unique en Israël, et par Israël dans le monde entier, il y a eu des hommes inspirés. La part de Dieu dans leur inspiration ?... Cela dépend de l'idée qu'on se fait

de cet inspirateur. Et d'abord, est-il un être personnel?

On le voit, nous sommes ici en présence de la notion d'inspiration religieuse, telle que le protestantisme libéral l'entend depuis un quart de siècle. En définitive, l'inspiration d'Isaïe ne diffère pas essentiellement de celle de Platon ou du Bouddha.

Que l'inspiration divine s'étende à toute l'Ecriture, et à chacune de ses parties, c'est ce que les conciles de Trente et du Vatican avaient déjà expressément déclaré [D.-B., 784 (666); 1877 (1636)]. Depuis, l'Encyclique *Providentissimus* avait rappelé, avec une autorité incontestable, « qu'on ne pouvait absolument pas restreindre l'inspiration à certaines parties de l'Ecriture »; c'est-à-dire à celles qui concernent directement la foi et les mœurs. D'où il suit, disait le même document, qu'il faut s'abstenir d'accorder que l'erreur ait pu se glisser dans un texte inspiré authentique; l'erreur, si légère qu'on la suppose, étant incompatible avec la parole de Dieu. L'inspiration plénière de l'Ecriture, avec l'inerrance qui s'ensuit, est une doctrine catholique très certaine, qu'on pourrait qualifier de *proxima fidei* (presque de foi). Des théologiens en vue vont plus loin, puisqu'ils parlent ici de dogme et d'hérésie.

La condamnation de la proposition 11 a pour but d'assurer ce point acquis : « *L'inspiration divine ne s'étend pas tellement à toute l'Ecriture qu'elle préserve de toute erreur toutes et chacune de ses parties.* »

Il n'est donc pas permis d'écrire, comme on a pu le lire dans plus d'une publication : « Qu'il vaudrait mieux avouer franchement les erreurs qui sont dans la Bible »; ou encore : « Qu'il y a beau temps que l'on sait à quoi s'en tenir sur l'inerrance biblique. » D'ailleurs, le décret n'a pas la prétention de trancher la question ultérieure, débattue entre exégètes orthodoxes, savoir : la meilleure manière d'expliquer comment la Bible dit toujours vrai. Le principe dogmatique de l'inerrance n'est plus alors en jeu; il s'agit seulement des règles générales à suivre pour l'interprétation de l'Ecriture, comme aussi des applications particulières qu'il convient d'en faire.

2° Origine et contenu des Evangiles. — Jusqu'ici on avait pensé que nos évangiles canoniques étaient des documents historiques dignes de foi, capables de nous donner à connaître ce que Jésus de Nazareth avait dit et fait en Palestine, aux jours de sa vie mortelle. Ce sentiment, qui est celui de la tradition chrétienne tout entière, venait de s'affermir encore, ces derniers temps, au spectacle de la déroute complète d'une école, qui, pendant plus d'un demi-siècle, s'était appliquée à établir que ces textes étaient relativement récents. En réalité, les hypercritiques détruisaient d'une main ce qu'ils rétablissaient de l'autre. A les en croire, loin d'être l'écho fidèle des réalités historiques, les Evangiles avaient réfléchi la foi postérieure de l'Eglise sur le Christ et son œuvre. Leur véritable source était la conscience chrétienne. Or, observait-on, la christologie ne s'est pas formée en un jour; sous la pression des circonstances, elle s'est dégagée lentement d'un petit nombre de faits primordiaux. Et pareillement, l'Evangile s'est fait peu à peu. La vraie loi de sa composition a été celle de tout ce qui grandit en évoluant; le noyau primitif a fait boule de neige. L'analyse permet d'y démêler l'apport de chaque génération, avec son mouvement particulier d'idées. On y ajoutait, au besoin on en retranchait; toujours on adaptait le texte à des besoins nouveaux. Saint Marc lui-même, qu'on avait estimé le plus primitif des Evangiles, dans l'état où nous l'avons, représente une seconde, peut-être même une troisième étape de la pensée chrétienne. Saint Luc et saint Matthieu sont plus éloignés encore des sources. Ce travail incessant de rédaction était tendancieux, — la proposition 14 nous dit dans quelle mesure — ; on y avait beaucoup plus souci de l'utile que du vrai. L'état chaotique des textes aurait duré jusqu'au dernier quart du second siècle, qui est l'époque où l'instinct de la conservation amena les Eglises à s'entendre sur un récit quadriforme *ne varietur*.

Dans ces conditions, quel contact avec la personne et l'œuvre du Christ peuvent bien avoir gardé des textes, qui furent pendant un siècle le bien de tous? On nous le dit dans la 15ᵉ des propositions condamnées : « *Les évangiles se sont augmentés par des additions et des corrections incessantes, jusqu'à l'époque où le canon fut définitivement arrêté; d'où il suit qu'il n'y est resté qu'un vestige léger et incertain de l'enseignement du Christ.* »

Ces aberrations, réprouvées aussi bien par une saine critique que par la théologie, n'ont rien de commun avec d'autres théories sur la formation littéraire des évangiles, qui sont défendues par des critiques catholiques recommandables, dans la question dite des « Synoptiques ». Les conclusions de ces derniers, pour autant qu'elles se fondent sur les textes, maintiennent le caractère historique des évangiles, qui restent l'œuvre de « témoins » ou, tout au moins, l'œuvre de ceux qui ont été à l'école des témoins de la première heure, selon l'expression de saint Luc, I, 2. Que ces textes aient été écrits par des croyants et pour des croyants, que chaque évangéliste ait imprimé un caractère personnel à son récit et lui ait donné un but particulier, qu'à cause de cela il ait eu recours à certains procédés artificiels de rédaction, par exemple en ce qui concerne le Sermon sur la montagne; autant de choses compatibles avec la valeur historique de leur œuvre. A plus forte raison, n'est-il pas interdit de constater et d'expliquer les altérations accidentelles, dont le texte original a souffert au cours des âges.

C'est aux Paraboles surtout qu'on a appliqué la théorie d'un évangile fluide et impersonnel jusqu'à la composition des évangiles synoptiques ou, plus exactement peut-être, jusqu'à la canonisation de ces évangiles, qui a mis fin au travail de rédaction. M. Loisy se chargea de présenter au public français la thèse du professeur Jülicher, sur la nature des paraboles évangéliques, et il la faisait sienne dans ses conclusions essentielles. « Grâce à l'imperfection des sutures, écrivait-il, on peut distinguer trois moments de la rédaction, qui sont en rapport avec le développement de la pensée traditionnelle touchant les paraboles : une première relation, orale ou écrite, contenait les paraboles, et notamment le Semeur, sans explications, parce qu'on n'y trouvait encore aucune obscurité; une seconde rédaction, qui peut être la première de saint Marc, montre les disciples sollicitant et obtenant l'interprétation du Semeur, prouve par là-même que l'on commençait à ne plus saisir nettement le sens historique des paraboles, à y chercher des mystères, et donne aussi à penser que l'on s'est préoccupé, soit du médiocre succès de la prédication évangélique auprès des Juifs, soit plutôt encore de la fragilité de certaines conversions, et que l'on a cru tenir dans la parabole du Semeur l'explication de ce fait; la troisième rédaction atteste que l'on a creusé plus avant, que l'on a voulu avoir la raison dernière, soit de l'obscurité des paraboles, désormais acquise à la tradition, soit de l'aveuglement et de la réprobation d'Israël, vérifiés par la rupture définitive entre le

christianisme et le judaïsme » (*Etudes évangéliques*, 1902, p. 76).

Or, cette théorie se trouve réprouvée par la condamnation de la proposition 13 : « *Les paraboles évangéliques sont des compositions artificielles des évangélistes eux-mêmes, comme aussi des chrétiens de la seconde et de la troisième génération chrétienne; c'est ainsi qu'ils ont rendu compte du peu de fruit de la prédication du Christ auprès des Juifs.* »

D'où vient cette liberté prise par les évangélistes vis-à-vis de leur sujet? On nous le dit. « *Dans plusieurs de leurs narrations, les Evangélistes n'ont pas tant rapporté le vrai que ce qu'ils ont jugé devoir être plus profitable aux lecteurs, fût-ce le faux.* » (Prop. 14). Cette proposition n'a rien exagéré. N'a-t-on pas écrit des paraboles, qu'elles ne visaient que l'édification des lecteurs et se proportionnaient à leurs besoins moraux? Serait-ce donc qu'aux yeux des évangélistes, la fin justifiait les moyens? Non, mais ce n'est pas sur la précision historique qu'ils ont fondé le christianisme. Le fait n'était après tout qu'un véhicule, un symbole de l'idée religieuse; et une fois que celle-ci était entrée dans la conscience chrétienne, peu importait la voie par laquelle elle y avait pénétré.

On devait aller plus loin dans cette direction, et le grand public ne soupçonne pas à quelles extravagances se sont portés des hommes à qui on donne couramment le nom de « critiques ». Un des livres qui ont eu, ces dernières années, le plus de retentissement dans les milieux où l'on prend intérêt aux études évangéliques, est celui de M. le professeur Wrede (*Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, 1901). Quelle en est l'idée maîtresse? L'auteur veut y expliquer pourquoi Jésus-Christ recommande à ses amis de se taire sur sa mission messianique. C'est que, dit-il, dans la pensée de Jésus, le peuple ne devait pas savoir que le Messie était au milieu de lui. Le second évangéliste n'aurait pas d'autre but que d'expliquer de la sorte aux Gentils comment il se faisait que Jésus de Nazareth n'avait pas été acclamé comme Messie par ses propres compatriotes. A cette fin, non seulement Marc aurait habilement groupé les faits; il en aurait inventé de toutes pièces. Une fois en si beau chemin, on ne devait pas s'arrêter. Hier encore, nous lisions que, si les évangélistes ont raconté que Jésus avait été enseveli dans un tombeau neuf, scellé par ordre de la Synagogue, c'est uniquement parce qu'il leur importait de rendre croyable la résurrection corporelle du Seigneur, qui, du reste, n'a pas eu lieu.

Comme le quatrième évangile a été l'objet d'attaques particulières, que tout le monde connaît, le décret lui consacre trois propositions. La 16e affirme le caractère historique de ses récits, comme aussi des discours qu'il met dans la bouche du Christ. On y réprouve le sentiment de ceux qui ont prétendu que « *les narrations de Jean ne sont pas proprement de l'histoire, mais une contemplation mystique de l'Evangile (à savoir du récit fait par les trois premiers); les discours, qui figurent dans son évangile, sont des méditations théologiques sur le mystère du salut, dépourvues de vérité historique* ». D'après cette vue, les noces de Cana, par exemple, seraient une pure composition allégorique du quatrième évangéliste, pour donner à comprendre le rapport de l'Evangile et de la Loi. L'ancienne économie était de l'eau en comparaison de la nouvelle; le Christ est venu servir un vin nouveau à l'humanité religieuse. Et pareillement les discours expriment les pensées de l'évangéliste, bien qu'il les prête à Jésus, comme devait faire plus tard l'auteur de l'Imitation.

Aux termes du décret, c'est là un sentiment inacceptable; le quatrième Evangile est historique, ne différant pas essentiellement des trois premiers.

Ce point capital une fois acquis, aux exégètes de voir et de préciser, pour le mieux, la part qu'il convient de faire au mouvement particulier que le génie propre du quatrième évangéliste a imprimé à son œuvre tout entière, surtout aux discours. Ce droit de la critique est aussi ancien que l'exégèse elle-même, puisque la plus haute antiquité chrétienne a caractérisé l'Evangile de saint Jean d'un mot singulièrement significatif, en l'appelant *spirituel*.

Le décret consacre une proposition, la 17e, à assurer le caractère historique des miracles racontés dans le quatrième évangile. Non seulement ils ne sont pas de purs symboles, créés par l'évangéliste; mais on ne doit pas dire qu'il les a majorés en vue de les mieux faire servir à son but. « *Le quatrième Evangile a exagéré les miracles, non seulement pour qu'ils apparussent plus extraordinaires, mais aussi pour qu'ils devinssent de la sorte plus aptes à signifier l'œuvre et la gloire du Verbe incarné.* » Ce qu'on interdit ici, c'est, au sujet des miracles, une position intermédiaire entre le pur symbolisme et le sentiment traditionnel. Elle consiste à tenir que l'évangéliste a plié les faits et, pour autant, les a dénaturés, pour leur donner une signification, une portée qu'ils n'avaient pas eue, en réalité. Ce qui n'empêche pas que l'évangéliste ait pu choisir entre les faits à sa disposition, ou entre les différents traits d'un seul et même fait, ceux qui lui ont semblé plus aptes au but qu'il se proposait.

La proposition 18 résume en quelque sorte les deux précédentes. « *Jean revendique pour lui, il est vrai, la qualité d'un témoin du Christ; en réalité, il n'est qu'un témoin, hors de pair, de la vie chrétienne, à savoir de la vie du Christ dans l'Eglise, à l'issue du premier siècle.* » Et c'est, en effet, l'attitude que l'on a prêtée au quatrième évangéliste vis-à-vis de son Christ. « Le témoin du Christ qui parle de sa gloire, pour l'avoir vue, et qui la décrit en forme d'histoire symbolique, parce que lui-même l'a conçue de cette manière, n'est, en fait, qu'un témoin spirituel. Il apparaît, et il a besoin d'apparaître comme un témoin réel : sa méthode l'exige et l'intérêt de son œuvre ne l'exige pas moins impérieusement. Une espèce d'équivoque enveloppe donc le disciple anonyme, qui n'est aucun individu déterminé, et qui est pourtant quelqu'un; qui n'a pas vu Jésus, et qui pourtant a vu le Christ; qui ne raconte pas l'Evangile, et qui pourtant le décrit et l'interprète. Bien qu'il n'y ait pas proprement de fraude, il y a là quelque chose qui serait pour nous un manque de sincérité. Mais ce manque de sincérité ne fut pas conscient chez l'évangéliste... » (A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, 1903, p. 131; cf. 891).

3° Le droit de l'Eglise en matière d'exégèse biblique. — « *Le magistère de l'Eglise ne peut pas, même par des définitions dogmatiques, déterminer le sens original des Saintes Ecritures.* » (Prop. 4) Cette proposition est en opposition directe avec la doctrine et la pratique de l'Eglise catholique. Saint Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien rappelaient déjà, avec insistance, que le sens ecclésiastique des Livres saints est une règle inviolable, et qu'il faut s'y tenir. Les Papes et les Conciles n'ont pas manqué, à l'occasion, de renouveler les prescriptions anciennes, en décrétant « que dans les choses concernant la foi et les mœurs, qui concourent à l'établissement de la doctrine chrétienne, il faut tenir pour vrai sens de l'Ecriture Sainte, celui qui a été et qui est encore tenu comme tel par notre Sainte mère l'Eglise, à qui il appartient de juger du vrai

sens et de l'interprétation des Ecritures sacrées; et qu'en conséquence, il n'est permis à personne d'interpréter la même Ecriture Sainte à l'encontre de ce sens, comme aussi contrairement au consentement unanime des Pères ». [(D.-B., 1788 (1637); 786 (668); 858 (739); 874 (755); 894 (774)]. L'exégèse traditionnelle, au sens rigoureux et dogmatique du mot, les définitions expresses du magistère extraordinaire, font donc loi en matière d'exégèse biblique. L'Eglise a usé plus d'une fois du droit qu'elle a de déterminer, par voie de définition dogmatique, le sens d'un texte. La proposition 47 du présent décret en rappelle un exemple remarquable.

A bien prendre les choses, loin d'être un joug insupportable, ce magistère est une sauvegarde qui met l'exégète catholique en meilleure situation que le protestant conservateur; la liberté de la recherche trouvant chez nous son correctif dans la direction et, au besoin, dans la définition de l'Eglise. Il faut être étranger aux questions bibliques pour n'avoir pas le sentiment des dangers que l'ignorance et la présomption nous y font courir. C'est ce que nous disait en termes excellents, en 1892, M. Loisy, dans une leçon d'ouverture (reproduite dans ses *Etudes bibliques*, 1901, p. 25) : « La critique biblique, en faisant toucher du doigt les progrès lents et difficiles de l'éducation religieuse que Dieu, dans sa miséricorde, a voulu donner à l'humanité, doit inspirer l'humilité de l'esprit, une grande indulgence pour ceux qui se trompent involontairement, une profonde gratitude pour le Maître suprême qui n'a pas voulu nous abandonner à nos propres ressources, et qui a placé devant nous, pour nous guider à travers le désert de ce monde, une colonne de lumière, l'enseignement toujours ancien et toujours nouveau de son Eglise. »

Il en est qui accordent volontiers que « *l'interprétation ecclésiastique des Livres sacrés n'est pas chose négligeable, mais elle reste soumise au jugement mieux informé des exégètes et à leur correction* ». (Prop. 2). Ce qui revient à dire que l'exégèse authentique, celle que l'Eglise donne officiellement, au nom de l'Auteur même des Ecritures, doit céder devant l'exégèse scientifique, celle qui ne relève que l'herméneutique purement rationnelle. On le voit, dans sa généralité, cette proposition se fonde en définitive sur l'erreur condamnée dans la proposition précédente (4). Du reste, les théologiens catholiques distinguent ici soigneusement l'exégèse ecclésiastique courante de celle qui présente tous les caractères d'une interprétation authentique, et qui, de ce chef, s'impose à notre foi. C'est de celle-ci que doit s'entendre directement et avant tout la proposition 2; au regard de l'exégèse courante, il n'y a qu'un esprit et une direction à retenir. Cette interprétation, précisément parce qu'elle n'est pas authentique, peut être remplacée par une meilleure; et donc elle reste soumise à la critique des exégètes.

Pour exercer plus efficacement son droit, tout à la fois doctrinal et disciplinaire, en matière d'exégèse, l'Eglise prend des mesures préventives, qui relèvent de ce que j'appellerai volontiers « la police ecclésiastique ». Telle est la loi de l'*Imprimatur*. La censure préalable en ce qui concerne les travaux sur l'Ecriture, est entrée trop avant dans la législation et la pratique de l'Eglise depuis plus de quatre siècles, pour qu'on songe à en nier la légitimité et l'objet (Concile de Trente, *Sess.* IV, *décret Insuper*); ce qui a été contesté, c'est qu'elle s'étende à l'exégèse purement scientifique. Que les évêques contrôlent les manuels de séminaire, qu'ils interdisent de tirer de l'Ecriture d'autres *dogmes* que ceux de l'Eglise, rien de mieux; mais leur réprobation, pas plus que leur approbation, ne saurait atteindre les écrits qui n'ont aucune prétention théologique. Il n'y a pas de *science*, voire de science biblique, qui ait besoin d'être approuvée par les supérieurs.

C'est contre cette prétention qu'est dirigée la première proposition : « *La loi ecclésiastique qui prescrit de soumettre à la censure préalable les livres concernant les saintes Ecritures, ne s'étend pas à ceux qui pratiquent la critique ou l'exégèse scientifique des livres de l'Ancien Testament et du Nouveau.* »

4° L'exégèse historique et l'exégèse théologique. — Les trois propositions qui précèdent ne se comprennent bien qu'en fonction de celles que nous avons groupées dans ce dernier paragraphe. A n'en pas douter, celles-ci visent une théorie sur laquelle M. Loisy est souvent revenu, notamment dans la seconde lettre de son opuscule : *Autour d'un petit livre*. Si je l'entends bien, voici à quoi elle se ramène :

Il y a, dans l'Ecriture, matière à deux commentaires distincts, indépendants l'un de l'autre. Le premier s'attache au sens historique, qui est le sens original, celui que les hommes qui ont écrit les divers livres dont se compose la Bible ont entendu mettre sous la lettre de leurs textes; l'autre commentaire s'attache au sens religieux de ces mêmes textes, qui n'est rien autre chose que le rapport qu'ils ont, à un moment donné, avec la conscience des croyants. Ce rapport peut varier et a varié en effet avec les époques. Le commentaire historique envisage la Bible comme un texte d'origine humaine; il ne tient aucun compte de l'inspiration; entendant rester strictement scientifique, il ne relève que de la critique, c'est-à-dire de l'herméneutique purement rationnelle. Le commentaire théologique, qu'on appelle aussi ecclésiastique, dogmatique, traditionnel, envisage la Bible comme un texte divin; il est essentiellement officiel; né de l'autorité, il doit lui rester soumis. C'est de cette exégèse seulement que l'Eglise peut avoir souci, et prétendre la régir par ses prescriptions.

Sans prétendre que l'exposition que je viens de faire tient exactement et de tous points dans la proposition 61, il est certain qu'on entend y condamner la théorie prise d'ensemble. Du reste, cette proposition est tirée, mot à mot, de l'écrit dont je viens de parler (*Autour d'un petit livre*, p. 54) : « *On peut dire sans paradoxe que pas un chapitre de l'Ecriture, depuis le commencement de la Genèse jusqu'à la fin de l'Apocalypse, ne contient un enseignement tout à fait identique à celui de l'Eglise sur le même objet; conséquemment, pas un seul chapitre de l'Ecriture n'a le même sens pour le critique et le théologien.* »

Cette conception fondamentale, qui est un divorce parfait entre l'exégèse théologique et l'exégèse historique, comporte un certain nombre d'autres vues, qui lui servent de prémisses ou qui en résultent par voie de conséquence. C'est à les condamner une à une que sont employées les sept propositions qui suivent.

Prop. 12 : « *L'exégète, s'il veut se livrer utilement aux études bibliques, doit, avant toute chose, mettre de côté l'opinion préconçue de l'origine surnaturelle de l'Ecriture sainte, et ne pas l'interpréter d'autre façon que les documents purement humains.* » Si ce point de départ était admissible, si c'était là un principe de bonne methode, il s'ensuivrait que les hétérodoxes, et beaucoup plus les incroyants, se trouvent dans de meilleures conditions que l'exégète catholique pour interpréter correctement la Bible. C'est en effet ce qu'on affirme dans la prop. 19 :

« *Les exégètes hétérodoxes ont plus fidèlement rendu le véritable sens des Ecritures que les exégètes catholiques.* » Parler de la sorte, ce n'est pas seulement méconnaître l'assistance du Saint Esprit sur l'Eglise, c'est encore faire fi de vingt siècles d'exégèse. Celui qui ne sentirait pas ici l'étourderie et l'iniquité du paradoxe, n'a qu'un moyen de s'éclairer : se mettre à l'étude du passé.

Une fois admis que l'exégèse ecclésiastique n'a que peu ou point de valeur scientifique, on verra naturellement, dans les mesures que prend l'Eglise pour la protéger, des efforts désespérés mais inutiles, en vue d'empêcher que l'exégèse historique ne vienne à révéler le désaccord qui existe entre le dogme et les textes. « *Des jugements et des censures ecclésiastiques portés contre l'exégèse indépendante et savante, on peut conclure que la foi proposée par l'Eglise contredit l'histoire et que les dogmes catholiques ne sont pas compatibles avec les origines de la religion plus réellement connues.* » (Prop. 3).

On va jusqu'à dire que cette opposition existe en effet, on ajoute même qu'il ne faut pas trop s'en étonner, puisqu'elle serait l'effet d'une condition assez normale : « *Il peut exister, et il existe en effet, une opposition entre les faits racontés dans l'Ecriture et les dogmes de l'Eglise qui s'y appuient; tellement que le critique peut rejeter comme faux des faits que l'Eglise croit comme très certains.* » (Prop. 23). Et donc : « *Il n'y a pas lieu de blâmer l'exégète qui pose des prémisses, desquelles il suit que les dogmes de l'Eglise sont historiquement faux ou douteux, pourvu qu'il ne nie pas directement les dogmes eux-mêmes.* » (Prop. 24). Et de la sorte, nous joignons cette philosophie qui autorise une même âme d'homme à rejeter au nom de l'histoire, ce qu'elle croit au nom de la foi.

Des articles parus peu avant le décret du Saint-Office, sur la conception virginale du Christ et les Frères du Seigneur, faisaient prévoir les résultats d'une exégèse historique ainsi entendue.

On ne manquera pas de prétendre (ne l'a-t-on pas déjà fait?) que le décret du Saint-Office a condamné « l'exégèse historique », sans plus distinguer. Il peut se faire qu'en le disant et en le redisant, on parvienne à le faire croire dans certains milieux, et à rendre, pour autant, odieux l'acte du Saint-Siège. En dépit de ces déclamations, le Décret restera ce qu'il a voulu être : la condamnation de l'erreur, la répression de l'excès.

L'Eglise réprouve l'exégèse indépendante (Prop. 3), celle qui ne tient aucun compte de l'origine surnaturelle de l'Ecriture (Prop. 12), aucun compte du magistère ecclésiastique (Prop. 1, 4), aucun compte du dogme (Prop. 23, 24), qui doit rester pour le croyant la lumière directrice de sa pensée tout entière. L'Eglise n'admet pas qu'on vienne, au nom de la science, lui soustraire la Bible, dont elle a été divinement constituée gardienne.

En dehors et bien loin de ces erreurs, il y a une exégèse qui mérite encore d'être appelée « historique »; et celle-là, loin de la condamner, l'Eglise l'encourage. Cette exégèse résulte de l'application d'une règle d'herméneutique rationnelle, qui prescrit de situer le texte avant que de l'expliquer, et de tenir compte, en l'expliquant, de toutes les influences dont sa composition a gardé la trace. En apologétique, le théologien fait abstraction du caractère divin de l'Ecriture, mais abstraire n'est pas nier, ni même ne pas se soucier du tout. L'historien croyant constate parfois qu'il n'arrive pas, par l'étude méthodique des textes, à rejoindre les données du dogme; il ne s'en émeut pas, sachant bien qu'il y a un milieu entre la justification positive et certaine de sa foi au nom de l'histoire, et le prétendu démenti que celle-ci lui donnerait.

En somme, le décret dit ce qu'il fallait dire, rien que ce qu'il fallait dire. Il n'était pas aisé, en des matières si complexes, de trouver le mot précis, capable d'atteindre l'erreur, sans toucher aux opinions permises. La difficulté a été surmontée avec un rare bonheur. Par sa clarté, par sa circonspection, le document restera pour l'exégète catholique une direction lumineuse, comme aussi un encouragement au travail.

Alfred Durand, S. J.

II

Révélation et Christologie

1° La Révélation. — Prop. 20 : « *La Révélation ne peut être rien d'autre que la conscience, acquise par l'homme, de son rapport avec Dieu.* »

Prop. 21 : « *La Révélation qui constitue l'objet de la foi chrétienne, n'a pas été close avec les Apôtres.* »

Prop. 22 : « *Les dogmes que l'Eglise propose comme révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel, mais une certaine interprétation des faits religieux (de l'expérience religieuse), interprétation que l'esprit humain s'est acquise par un laborieux effort.* »

Ces propositions affirment :

1° Qu'*en droit* il ne peut y avoir de révélation proprement dite, de communication directe et gracieuse, faite par Dieu, de vérités intéressant l'humanité, et beaucoup moins de révélation surnaturelle, ayant pour objet des réalités qui dépassent la portée et les exigences de toute nature créée, ou créable. Dans ce qu'on appelle ici, fort improprement, *révélation*, l'initiative est, en effet, attribuée à l'homme, et les vérités connues ne dépassent pas le contenu immanent à la conscience religieuse de l'humanité.

2° *En fait*, ce que l'Eglise propose comme dogmes révélés ne sont pas « des vérités tombées du ciel » (l'original français se fait sentir ici); les dogmes ne sont que l'interprétation laborieuse de l'esprit humain, s'appliquant à l'expérience religieuse des siècles : encore ne sont-ils qu'une des interprétations possibles; *quaedam*.

Conformément à ces données, la proposition 21 nie la doctrine catholique du *depositum fidei*. L'erreur qui refuse de reconnaître l'existence de ce dépôt clos avec le temps apostolique, est, de plus, le présupposé nécessaire des propositions subséquentes, où s'applique à divers objets la notion erronée d'une évolution extrinsèque et proprement dite du dogme chrétien.

La racine commune des erreurs proscrites ici est le postulat de la philosophie de Hegel : il n'y a pas de divinité transcendante (ou, du moins, tout se passe comme s'il n'y en avait pas). Le progrès de l'univers, et, partant, le progrès de l'humanité, en particulier le progrès religieux, considéré seul ici, est *immanent*, au sens le plus strict du mot, et s'opère sans aucune intervention du dehors (intervention qui, aussi bien, est inconcevable). Ce principe une fois admis, toutes les propositions suivent d'elles-mêmes.

Le Concile du Vatican s'était déjà préoccupé de ces erreurs, et il est évident que ses décrets dogmatiques touchant la Révélation, présentée comme une communication directe, gracieuse et surnaturelle faite par Dieu à l'humanité, et touchant le contenu de la Révélation chrétienne, décrite comme un dépôt reçu une fois pour toutes, et non comme « une découverte

philosophique que l'esprit des hommes aurait à perfectionner » (*Concil, Vatican.*, Sess. III, cap. 4. [D. B., 1800(1647)]; sur le sens de cette doctrine, on peut voir l'excellent commentaire de M. A. Vacant : *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, Paris, 1895, tome II, pp. 282-313) ne peuvent sortir leur sens naturel et certain, si l'on défend les propositions 20 et 21. Quant à la clôture du dépôt avec le temps apostolique, si elle n'est pas expressément définie par le Concile, elle est constamment supposée par lui, comme une vérité de foi catholique. — (Sur la note théologique qui convient à cette proposition, voir J.-V. Bainvel, *de Magisterio vivo et Traditione*, Paris, 1905, p. 125 sq.)

2° **La Christologie.** — Prop. 27 : « *La divinité de Jésus-Christ ne se prouve pas par les évangiles; elle est un dogme que la conscience humaine a déduit de la notion de Messie.* »

Prop. 28 : « *Pendant qu'il exerçait son ministère, Jésus ne parlait pas en vue d'enseigner qu'il était le Messie, et ses miracles ne tendaient pas à le prouver.* »

Prop. 29 : « *On peut accorder que le Christ, tel que nous le montre l'histoire, est de beaucoup inférieur au Christ, objet de la foi.* »

Prop. 30 : « *Dans tous les textes évangéliques, le nom de* Fils de Dieu *équivaut simplement au nom de* Messie, *et ne signifie nullement que le Christ est vraiment, et par nature, fils de Dieu.* »

Prop. 31 : « *La doctrine christologique qu'enseignent Paul, Jean et les Conciles de Nicée, d'Ephèse et de Chalcédoine, n'est pas celle que Jésus a enseignée, mais celle que la conscience humaine a conçue touchant (la personne de) Jésus.* »

Prop. 32 : « *Le sens naturel des textes évangéliques est inconciliable avec ce que nos théologiens enseignent au sujet de la conscience et de la science infaillible du Christ.* »

Prop. 33 : « *Il est évident, pour quiconque ne se laisse pas conduire par des opinions préconçues, que Jésus a enseigné l'erreur au sujet de la proximité de l'avènement du Messie (dans la gloire), ou bien que la plus grande partie de la doctrine (qui lui est attribuée) dans les évangiles synoptiques, n'est pas authentique.* »

Prop. 34 : « *Le critique ne peut attribuer au Christ une science simplement illimitée, sans faire une hypothèse inconcevable historiquement, et répugnant au sens moral — à savoir que le Christ, en tant qu'homme, a possédé une science divine, et n'a pas voulu néanmoins communiquer la connaissance de tant de choses à ses disciples et à la postérité.* »

Prop. 35 : « *Le Christ n'a pas toujours eu conscience de sa dignité messianique.* »

Prop. 36 : « *La résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, mais un fait d'ordre purement surnaturel, ni démontré, ni démontrable, que la conscience chrétienne a tiré insensiblement des autres (faits de l'histoire du Sauveur).* »

Prop. 37 : « *La foi initiale en la résurrection du Christ n'a pas tant porté sur le fait même de la résurrection que sur la vie immortelle du Christ auprès de Dieu.* »

Prop. 38 : « *La doctrine touchant la mort expiatrice du Christ n'est pas évangélique, mais seulement paulinienne.* »

Prop. 52 : « *Etrangère à l'esprit du Christ est restée la pensée de constituer l'Eglise comme une société devant subsister sur terre durant une longue série de siècles; bien plus, dans l'esprit du Christ, l'avènement du royaume des cieux, ainsi que la fin du monde, était imminent.* »

Prop. 60 : « *La doctrine chrétienne, à ses débuts, fut judaïsante : mais elle est devenue, par une suite d'évolutions, d'abord paulinienne, puis johannique, finalement hellénique et universaliste.* »

Cet ensemble de propositions, touchant la personne, l'enseignement et l'œuvre du Christ, doit, semble-t-il, être étudié à la lumière des explications données plus haut, à propos de la notion de Révélation. Seule, en effet, la théorie de l'évolution, immanente et fatale, de la conscience religieuse dan l'humanité, permet de comprendre certaines de ces propositions, et leur impose à toutes une orientation, et comme une couleur, commune.

Dans cette théorie, le Christ historique, Jésus de Nazareth, n'a été, et n'a pu être qu'un chaînon, qu'un moment, nécessairement dépassé, du développement religieux de l'humanité, en marche vers la conscience intégrale du Divin qui est en elle. Ceux qui se sont efforcés de concilier — en dépit de la logique du système — cette conception avec la foi chrétienne, ont admis que ce moment, marqué par l'apparition du Christ historique, a été décisif, et, jusqu'à un certain point définitif, dans l'histoire de l'évolution religieuse de l'humanité. Selon eux, en effet, c'est dans l'âme humaine de Jésus que s'est éveillée d'abord, avec une énergie singulière et une profondeur inégalée, la conscience du rapport filial avec la divinité, qui constitue le fonds de toute religion véritable. Ce sentiment libérateur, cette révélation de la paternité divine, reste le modèle de toute expérience religieuse, encore que le langage et les conceptions dans lesquels le Christ les a traduits, — et qui étaient ceux de sa race et de son temps — aient lentement fait place à un autre langage, à des conceptions dégagées des limitations de la pensée juive, et progressant avec la connaissance du monde et de l'homme. C'est dans ce sens qu'on peut appeler le christianisme la véritable, et même la seule véritable religion.

Or, cette interprétation sentimentaliste et évolutioniste du fait chrétien, que je viens de résumer d'après son plus célèbre représentant parmi nous, Auguste Sabatier, a semblé acceptable, sinon dans tous ses fondements philosophiques et tous ses détails, au moins dans son esprit, à certains écrivains catholiques. L'histoire des origines chrétiennes, étudiée sans arrière-pensée théologique, leur a paru la confirmer. Cette histoire, d'après eux, rendrait témoignage à l'évolution qui substitua aux vues personnelles et conscientes, à l'œuvre apostolique de Jésus de Nazareth, l'*idée chrétienne*, l'interprétation progressive, commandée par les circonstances et les nécessités de fait, de ces conceptions, de ces vues, de cette œuvre. Le Christ historique bornait son horizon au peuple d'Israël : on conçut sa mission comme universelle; sa vie et sa mort avaient été exemplaires : on les conçut comme rédemptrices; il s'était donné comme un maître : on vit en lui le Messie, le Seigneur, le Fils de Dieu, le Verbe incarné; il avait prêché le règne de Dieu dans l'attente imminente de la Parousie : les faits interprétèrent cette notion, en donnant naissance à l'Eglise, et la Parousie se sublima en avènement spirituel et intérieur, ou s'estompa dans un lointain indéfini. Déjà commencée dans les évangiles synoptiques, cette transformation du Christ historique se poursuit à travers les épîtres pauliniennes, pour trouver son expression la plus haute dans les méditations et les symboles johanniques. Et le succès, la valeur religieuse et morale de cette transformation, sa nécessité même, la justifient suffisamment : pour devenir le Christ de la conscience humaine et de la foi, le Christ historique devait subir cette transfiguration : il reste qu'elle s'est faite autour de son image, qu'elle est le

développement du germe posé par lui, l'écho, dans la conscience de l'humanité, de son expérience religieuse personnelle, et ainsi, dans son sens vrai, c'est encore Jésus de Nazareth que nous adorons.

C'est bien cette interprétation, empruntée au protestantisme libéral, des origines chrétiennes, que visent les condamnations du Saint-Office. Il est aisé de voir que toutes les propositions proscrites la supposent, et que chacune en énonce quelque application particulière. Relisons-les à cette lumière :

Le *Christ historique*, Jésus de Nazareth, n'a pas parlé en vue d'enseigner qu'il était le Messie, ni n'a fait de miracles pour le prouver (Prop. 28); — ni même il n'a eu conscience, dès le début, de sa dignité messianique (Prop. 35). Il a partagé les limitations et les erreurs communes de son temps et de son milieu : en droit, lui attribuer une science illimitée, est une hypothèse inconcevable, historiquement, moralement intenable (Prop. 34). En fait, il faut (cela est évident à qui sait lire) ou renoncer à l'historicité substantielle des évangiles synoptiques, ou reconnaître que Jésus a *professé* l'erreur touchant l'imminence de la Parousie (Prop. 33). Aussi l'idée d'une Eglise, d'une société constituée d'une façon durable, et pour de longs siècles, a été étrangère à son esprit : dans sa pensée, l'avènement du royaume des cieux sur terre était tout proche, et se confondait avec la fin du monde (Prop. 52).

Le Christ de la foi s'est dégagé, par voie d'évolution, de ces données primitives. Dans les textes évangéliques, l'expression *Fils de Dieu* équivaut *toujours, et sans plus*, à celle de *Messie*. (Prop. 30). La notion de rédemption, de mort expiatrice, n'est pas évangélique, mais *exclusivement* paulinienne. (Prop. 38). Le fait de la résurrection n'est, *à aucun degré*, d'ordre historique, mais purement d'ordre surnaturel, et, comme tel, ne comporte *aucune* démonstration, loin d'être démontré. C'est une déduction, une interprétation (*derivavit sensim ex aliis*) de la conscience chrétienne. (Prop. 36). Même, dans les débuts, cette interprétation portait moins sur *le fait* de la résurrection, que sur *la vie immortelle* du Christ en Dieu. (Prop. 37). Ainsi la divinité de Jésus-Christ ne se prouve pas par les évangiles : c'est un dogme que la conscience humaine a déduit (par étapes) de la notion de Messie. (Prop. 27). Cela étant, l'on peut accorder que le Christ de l'histoire est bien inférieur au Christ de la foi. (Prop. 29).

Quant à *la notion théologique du Christ*, qui identifie le Christ de l'histoire et celui de la foi, elle ne ressort pas des textes, entendus au sens naturel, et est inconciliable avec eux en ce qu'elle enseigne touchant la conscience et la science infaillible de Jésus (Prop. 32). Elle est, à toutes ses étapes — Paul, Jean, les premiers Conciles — différente d'avec ce que le Christ a enseigné sur lui-même : c'est, à vrai dire, une conception issue de la conscience chrétienne (Prop. 31). Judaïsante à ses débuts, puis paulinienne, puis johannique, finalement hellénique et universaliste, cette notion est le fruit d'une évolution à stades successifs (Prop. 60).

Notre but présent n'est pas de rechercher si toutes ces propositions ont été, dans leur teneur et leur sens naturel, soutenues par des auteurs catholiques. Il est impossible de ne pas voir qu'un très grand nombre parmi elles ont leur équivalent dans les ouvrages de M. Alfred Loisy ; mais plusieurs ont été, à dessein, et très judicieusement, définies, resserrées, voire majorées, afin d'en faire ressortir le sens, et d'en dégager, sans discussion possible, la portée hétérodoxe. Il peut s'agir bien moins encore de les réfuter dans les limites de cet article. Cette réfutation exigerait un volume, ou même deux; et celui qui porterait sur la personne du Christ est fait, et fort bienfait, par M. M. Lepin (*Jésus Messie et Fils de Dieu, d'après les Evangiles synoptiques*; 3e édition, Paris, 1907. Voir aussi, dans ce Dictionnaire, l'article Jésus-Christ.)

Ce que j'aurais voulu, c'est découvrir la racine même des erreurs capitales proscrites par la Sacrée Congrégation, c'est restituer la conception première qui, une fois acceptée, autorise, organise et implique naturellement toutes les applications de détail dénoncées dans le Décret. Il est fort possible, et il me semble probable que cette conception n'a pas été *le point de départ conscient* des écrivains catholiques visés dans notre document ; c'est là un point d'histoire qu'on pourra débattre ailleurs. Ce qui importe, c'est de voir que les conclusions auxquelles leurs études des origines chrétiennes ont amené ces écrivains, se sont, pour ainsi dire, *cristallisées dans ce système*; c'est de voir que en lui, et seulement en lui, elles ont trouvé leur cohésion, une base philosophique, une apparence, ou, si l'on veut, des dehors, d'orthodoxie. Ce système, nous l'avons trouvé dans l'immanentisme évolutionniste de Hegel, interprété et complété au moyen du sentimentalisme religieux, par les protestants libéraux. La similitude des conclusions emporte l'identité des principes.

Nous avons vu qu'appliquée aux origines chrétiennes, cette conception se résume dans l'opposition, historiquement irréductible, réductible seulement par voie d'évolution idéale, entre deux ou même trois Christs. Il faudrait distinguer : 1° *le Christ de l'histoire*, limité dans sa science, partageant les idées et erreurs de son milieu, arrivant progressivement à une conscience telle quelle de sa mission, et l'interprétant au moyen de la notion messianique commune autour de lui ; nullement préoccupé d'autoriser cette mission par ses miracles, finissant une vie exemplaire par une mort dont il ne connut pas l'efficacité rédemptrice, et la couronnant par une « résurrection » qui échappe à l'histoire, et qui est plutôt le fruit que la cause de la foi de ses disciples en sa personne; 2° *le Christ de la foi*, se dégageant peu à peu des données historiques qu'il déborde, sous l'influence des réflexions, et de l'expérience religieuse, de Paul, de Jean, de la communauté primitive tout entière : d'abord Messie, puis Seigneur ressuscité, Rédempteur, Fils de Dieu, Dieu enfin; 3° *le Christ de la théologie*, omniscient, fondateur conscient de l'Eglise, et finalement soumis aux catégories helléniques de *personne* et de *nature*.

C'est, on le voit, la perversion complète, non seulement du catholicisme doctrinal, mais du christianisme considéré comme religion révélée par Dieu. Le document autorisé, et réclamant l'adhésion de tous les catholiques, que nous essayons d'interpréter brièvement, condamne cette conception des origines chrétiennes dans toutes ses données principales. A cette « division du Christ », il oppose implicitement la notion traditionnelle et véritable, qui voit en Lui une nature humaine parfaite, unie hypostatiquement au Fils unique de Dieu ; qui adore en sa personne Celui qui a donné son sang en rédemption pour beaucoup, le Seigneur vraiment ressuscité par Dieu, le fondateur de l'Eglise chrétienne ; Celui enfin dont nous vivons, et pour lequel nous devrions savoir, au besoin, mourir. *Christus heri et hodie, ipse et in saecula.*

Léonce de Grandmaison.

III

Eglise et Sacrements

L'Eglise a reçu un triple pouvoir surnaturel enseigner, gouverner les fidèles, les sanctifier par:

les sacrements. Le « modernisme » ne lui conteste pas ces pouvoirs; mais il les comprend mal. En général, il les diminue injustement; quelquefois il les exagère, comme si l'Eglise pouvait supprimer ce qui a été déterminé immédiatement par Dieu lui-même, faire prévaloir des lois nouvelles sur les lois divines, un dogme nouveau sur le dogme révélé.

I Pouvoir d'enseigner ou magistère

1° *Objet* des définitions de l'Eglise. — Prop. 5 : « *Puisque le dépôt de la foi ne contient que les vérités révélées, à aucun égard il n'appartient à l'Eglise de juger les assertions des sciences humaines.* »

On suppose ici que le domaine des « vérités révélées », qui appartient sans conteste au jugement de l'Eglise, et le domaine des « sciences humaines » n'ont jamais entre eux aucun point de contact, aucun terrain commun. C'est inexact : telle vérité a été révélée, qui appartient en même temps, par exemple, à la philosophie, comme la survivance de l'âme, ou à la science des origines du monde et de l'homme, comme l'unité de l'espèce humaine et sa descendance d'un seul couple, vérité impliquée dans le dogme du péché originel. Aussi le concile du Vatican prévoit-il le cas d'une contradiction apparente entre la foi et la raison sur un terrain commun (session III, chap. 4), et condamne-t-il cette opinion : « Les sciences humaines doivent être traitées avec une telle liberté, que leurs assertions, même quand elles contredisent la doctrine révélée, peuvent être retenues comme vraies, et ne peuvent être proscrites par l'Eglise. » (Can. 2).

De plus, s'il est vrai que le « dépôt de la foi » ne contient, à parler strictement, que les « vérités révélées », encore fallait-il, pour la bonne garde de ce dépôt, que l'Eglise pût protéger par ses explications authentiques et ses jugements infaillibles d'autres vérités, tellement liées de leur nature avec les vérités révélées, que la négation des unes entraîne la négation des autres (Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 2ᵉ éd., 1913, p. 38 et suiv.). Des vérités si étroitement liées à la révélation, vous n'en rencontrerez pas dans certaines sciences, comme les mathématiques, mais bien dans certaines autres, comme la philosophie. Quand l'Eglise protège une vérité de ce genre et condamne l'erreur opposée, elle n'entre pas elle-même nécessairement dans la discussion scientifique, mais partant des principes supérieurs de la révélation, elle voit que telle conclusion doit être erronée ; de même qu'un observateur, vérifiant avec son télescope la région du ciel où, à la suite de longs calculs, un mathématicien avait supposé la présence d'un astre, lui dit : Il doit y avoir erreur dans vos calculs ou dans votre point de départ : l'astre n'est pas là. Direction toute négative, qui ne supplante ni ne supplée dans le savant dirigé « ses principes propres ni ses méthodes particulières, et lui reconnaît une juste liberté », tout en jugeant parfois telle ou telle de ses assertions (Vatican, *loc. cit.*).

2° *Genèse* des définitions de l'Eglise. — Prop. 6 : « *Dans la définition des vérités*, l'Ecclesia discens *et* l'Ecclesia docens *collaborent de telle façon qu'il ne reste à celle-ci qu'à sanctionner les opinions communes de celle-là.* »

Il est vrai que l'*Ecclesia docens* (Concile œcuménique, ou Pape seul), pour définir une vérité controversée, attend que la lumière soit suffisamment faite par le travail privé de l'*Ecclesia discens*, qui renferme les exégètes, les théologiens, les canonistes, tous ceux qui cultivent la science sacrée et ses annexes. Dieu n'a pas promis de nouvelles révélations aux chefs de la hiérarchie, ni ne leur a donné la science infuse ; il veut qu'ils emploient le travail humain pour discerner ce qui est contenu dans le dépôt de la foi, et ce qui lui est connexe, et quelles opinions lui sont vraiment opposées. L'Eglise laisse travailler ses pionniers, laisse mûrir les questions partiellement nouvelles, et ne se presse pas de définir. Au moyen âge, les grandes universités, comme celle de Paris, centralisaient ce travail préparatoire, examinaient et jugeaient provisoirement les doctrines nouvelles. Plusieurs erreurs tombaient ainsi, sans qu'ensuite il fût besoin d'une définition de l'Eglise.

Mais il ne faut pas, avec la proposition condamnée, 1) réduire l'Eglise enseignante à n'être qu'un simple appareil enregistreur des conclusions du travail privé. Le Pape et les évêques ont leur activité propre; ils peuvent consulter directement les sources premières de la foi ; lorsqu'ils discutent en concile, ou qu'ils préparent leur définition, ils peuvent dépasser le travail privé qui a précédé sur la question : d'autant qu'ils ont, je ne dis pas de nouvelles révélations, mais une assistance spéciale de l'Esprit saint, qui non seulement empêche toute définition erronée (résultat négatif), mais dirige positivement leurs travaux, applique leurs esprits à mieux saisir et à mieux exprimer. — (Voir Palmieri, *De Rom. Pontifice*, thèse XXV)

2) La proposition condamnée ne laisse intervenir l'Eglise qui définit, que lorsque l'Eglise qui ne définit pas est arrivée à une entente, à une « opinion commune » ; erreur très grave, qui en partie inutiliserait les définitions. Leur utilité principale, en effet, consiste précisément à terminer les controverses qui partagent les membres de l'Eglise eux-mêmes, et qui, se multipliant peu à peu, obscurciraient de leurs doutes la plupart des vérités révélées, s'il n'y avait, comme remède à ce mal, un juge des controverses, capable de ramener l'unité dans les esprits. Ainsi la définition ne requiert pas un objet « communément » admis par l'ensemble des catholiques, ou par l'ensemble des savants; elle ne demande même pas d'être portée par l'unanimité des Pères du concile. Et c'est ce qui fait sa valeur pratique : l'unanimité étant si difficile à obtenir pratiquement par le seul jeu ordinaire des intelligences divisées, la définition infaillible, autour de laquelle se concentreront ensuite tous les catholiques, crée de l'unanimité où il n'y en a pas encore.

3) On insinue que l'Eglise enseignante est tenue de sanctionner les opinions communes de l'Eglise enseignée; autre erreur. Quand les savants catholiques, et les autres aussi, à un moment donné, pencheraient tous (moralement tous) vers une conclusion, leur opinion serait-elle pour cela absolument sûre, et s'imposerait-elle à l'Eglise enseignante? Au point de vue naturel, non : il y a des influences, des modes, des courants d'erreur qui peuvent arriver à entraîner momentanément tous les savants vers certaines opinions erronées. Au point de vue surnaturel, non plus : l'infaillibilité a été promise directement à l'Eglise enseignante, et l'autre ne participe à l'infaillibilité qu'indirectement, comme écho de cet enseignement. Comment donc imposerait-elle à l'Eglise enseignante ses décisions ? Le modernisme renverse les rôles.

Parfois, lorsqu'à l'*Ecclesia docens* il oppose l'*Ecclesia discens*, il entend par la seconde, non pas les spécialistes de la science sacrée dans leurs travaux privés, mais les pieux fidèles qui, en dehors de la science, vivent leur foi, et par cette expérience intime développent leurs idées chrétiennes. En ce sens, vouloir que l'*Ecclesia docens*, dans ses définitions, ne fasse que sanctionner les idées courantes de l'*Ecclesia discens*, ce serait établir un piétisme qui

ne tient pas compte de la science sacrée, ouvrir la voie au fanatisme et aux superstitions, du moins à certaines époques de la vie de l'Eglise; ce serait supposer (contre l'expérience même) que les simples fidèles ont tous le privilège d'extraordinaires révélations, et que ces révélations immédiates sont l'objet de notre foi chrétienne; ou bien, que le dépôt de la foi se réduit aux quelques vérités que tous doivent savoir et que tous doivent vivre; qu'il ne contient pas, pour le gouvernement de l'Eglise et l'administration des sacrements, d'autres vérités à l'usage des pasteurs, inconnues de la plupart des fidèles, quoique servant indirectement au bien de tous. Enfin ce serait faire conduire les bergers par les brebis, les maîtres par leurs élèves.

3° *Effet* des définitions, assentiment qu'elles imposent. — Prop. 7 : « *L'Eglise, quand elle condamne des erreurs, ne peut exiger des fidèles, pour le jugement qu'elle porte, aucun assentiment intérieur.* »

D'aucuns s'imaginent que condamner une erreur, ce n'est jamais *définir*. — Mais la condamnation des erreurs revient, par la nature même des choses, à la proclamation des vérités opposées : aussi l'infaillibilité de l'Eglise s'étend-elle pareillement à ces deux formes équivalentes du *définir*, la positive et la négative; l' « anathème » est même la formule la plus solennelle dans l'usage ecclésiastique.

Dès lors que l'Eglise, usant de son magistère infaillible, a condamné une erreur, c'est un grave devoir, pour tous ceux qui connaissent suffisamment la condamnation, de soumettre leur intelligence elle-même à la règle que Dieu lui a donnée, c'est-à-dire, d'honorer ce jugement solennel d'un « assentiment intérieur ». Ce ne serait pas assez de garder un « silence respectueux », comme le voulaient certains jansénistes, et de ne pas attaquer extérieurement la définition. L'Eglise est une règle de foi, et la foi est un assentiment intérieur de l'intelligence sous l'influence de la bonne volonté.

Distinguons toutefois la condamnation d'une opinion, et la simple prohibition ou défense de l'enseigner publiquement. Une doctrine peut être vraie, et cependant inopportune, de nature à exciter des troubles et des scandales, à être mal comprise dans les circonstances présentes; elle peut aussi paraître peu sûre, la question n'ayant pas encore été suffisamment approfondie. Que l'Eglise défende alors de l'enseigner dans ses chaires, ou de la jeter dans le grand public par des livres; que, pour le bien de la paix et de la charité, un Pape impose quelquefois silence aux deux parties dans une polémique violente, toutes ces prohibitions disciplinaires ne visent que la manifestation extérieure des opinions : donc elles n'exigent pas d' « assentiment intérieur ». — Mais la proposition que nous expliquons ne parle point de cela : elle parle de la « condamnation des erreurs » : jugement doctrinal, dogmatique, et non purement disciplinaire; jugement qui ne porte pas sur la question d'opportunité, de sécurité, de prudence, de charité, de paix sociale, mais de *vérité*, et qui, lorsqu'il la tranche définitivement, est infaillible.

4° *Autorité* des Congrégations romaines. — Proposition 8 : « *On doit regarder comme exempts de toute faute ceux qui ne font point de cas des condamnations portées par la Congrégation de l'Index ou les autres Congrégations romaines.* »

Rappelons que ce sont là des tribunaux institués par le Pape pour l'aider dans le gouvernement général de l'Eglise, ou même, jusqu'à un certain point, dans son magistère. Dans ce dernier cas, leur communique-t-il son *infaillibilité*, quand il donne à leurs décrets l'approbation *ordinaire*? Non, du moins d'après l'opinion la meilleure, qui est pratiquement sûre. Mais il leur communique une part de sa *juridiction suprême*, de son pouvoir de gouverner l'Eglise universelle; à ce titre, leurs décrets sont vraiment des « actes du Saint-Siège »; et quand ils seraient purement disciplinaires (c'est toujours le cas de la Congrégation de l'Index), encore faudrait-il : 1°) ne pas les « mépriser », *nihili pendunt*, car il n'est jamais permis de mépriser l'autorité légitime, surtout l'autorité suprême; 2°) ne pas les confondre avec des actes privés, tels que les décisions d'un juriste ou les thèses d'un théologien ; ce sont des actes publics, qui font loi dans l'Eglise; on serait donc coupable de les attaquer extérieurement, de les contredire publiquement.

De plus, quand il s'agit de la plus haute des Congrégations romaines, celle du « Saint-Office » ou de « l'Inquisition romaine et universelle », il n'est pas pour elle uniquement question de décrets disciplinaires : elle peut porter des jugements doctrinaux, condamnant des propositions : tel est celui dont nous nous occupons dans ces colonnes. A cette condamnation, sans doute, la Congrégation ne peut donner l'infaillibilité qu'elle n'a pas : le jugement, même après qu'il a été approuvé par le pape *in forma communi*, reste donc provisoire, réformable, non définitif. C'est un jugement initial, suffisant à indiquer le danger, en attendant ces jugements définitifs et irréformables, qui sont plus rarement prononcés, et après une plus longue préparation. Toutefois ce premier jugement doctrinal, en cela différent du décret disciplinaire, exige déjà un assentiment intérieur : non pas cet acte de foi très ferme, qui répond seulement à une autorité infaillible ; mais un assentiment plus faible. En voici la nature, d'après ceux des théologiens qui demandent un *minimum* : je devrai, entre les deux opinions contradictoires, préférer celle que choisit l'Eglise, incliner mon esprit de ce côté, lors même qu'il pencherait naturellement de l'autre; et il paraîtra bien raisonnable d'agir ainsi, si l'on réfléchit aux lumières spéciales naturelles et surnaturelles, qui ont amené l'autorité ecclésiastique à prendre cette décision. Excepté pourtant le cas où j'aurais l'évidence du contraire : alors je ne serais tenu à rien, intérieurement; mais dans ces questions si difficiles, qui peut se flatter d'avoir l'évidence? Le cas sera forcément bien rare. (Cf. L. Choupin, *op. cit.*, p. 50 et suiv.)

Observons enfin que le Saint-Office peut rappeler aux fidèles des choses déjà définies, qui en vertu de ces anciennes définitions exigent un assentiment des plus fermes; car les nouvelles erreurs qu'il condamne ne sont parfois que la simple réédition d'erreurs déjà condamnées par les Papes ou les Conciles généraux.

2° Pouvoir de gouvernement. Sa constitution. — Prop. 53 : « *La constitution organique de l'Eglise n'est pas immuable, mais la société chrétienne, aussi bien que la société humaine, est sujette à une perpétuelle évolution* ».

La constitution d'une société humaine, d'une nation, n'a qu'une fixité relative. Plusieurs formes de gouvernement sont possibles, et légitimes en elles-mêmes ; Dieu n'en a déterminé aucune ; le fait humain qui a premièrement fixé pour un peuple la forme du gouvernement n'a pas une efficacité indéfinie; le temps, la prescription qui peut légitimer une forme nouvelle, même illégitimement commencée, permet sur ce terrain-là de parler d'évolution dans le sens le plus hardi. Il en serait de même de l'Eglise, si ce n'était qu'une institution humaine. Mais non : cette société a été fondée par le Christ, envoyé divin et Dieu lui-même (voir l'article précédent). Il a

déterminé la forme du gouvernement, en donnant l'autorité sociale non pas à la multitude, mais à un collège apostolique tiré par lui de la multitude, et, dans ce collège, à un seul, Pierre, qui en est le chef. L'Eglise ne peut donc changer sa constitution, qui est de droit divin ; un tel changement serait un fait illégitime qui ne pourrait être légitimé par aucune prescription; on ne prescrit pas contre Dieu. — Voir le Conc. du Vatican, sess. IV, cap. 2.

Prop. 55 : « *Jamais Simon Pierre n'a même soupçonné que le Christ lui eût assigné la primauté dans l'Eglise* ».

Nous n'avons pas à faire ici l'exégèse des paroles du Christ promettant et donnant à Pierre la primauté (MATTH., XVI; JEAN XXI) ; paroles que viennent confirmer tant de faits convergents de l'histoire évangélique et apostolique. Nier que le Christ, en s'adressant à Pierre, lui ait donné la primauté, est une hérésie condamnée au Concile du Vatican, sess. IV, cap. 1. Après cela, de quel front un catholique viendrait-il nous dire que jamais Pierre n'a su ce qu'il était? (Voir article PIERRE.)

Prop. 56 : « *Ce n'est pas par une disposition de la divine Providence, mais par des conditions purement politiques, que l'Eglise romaine a été mise à la tête de toutes les Eglises.* »

Pierre a reçu du Christ un pouvoir de chef suprême, qui doit, jusqu'à la fin du monde, servir à l'unité et à la stabilité de l'Eglise entière; mais Pierre doit mourir : quel sera le mode de transmission de ce pouvoir à un successeur ? La combinaison la meilleure et la plus simple, parce qu'elle dispensait d'une élection de plus et désignait plus nettement le successeur de Pierre, c'était que cette primauté fût annexée à l'une des Eglises alors fondées, qui deviendrait ainsi mère et maîtresse de toutes les autres. Or, nous voyons par les textes des Pères que cette annexion a eu lieu, et en faveur de l'Eglise de Rome.

Ici donc, pas d'évolution lent à travers les hasards de la fortune, comme lorsqu'une nation prend l'hégémonie sur les autres, mais dès le commencement de l'Eglise une décision de droit a été portée en faveur de Rome; pas d'origine purement politique, mais un fait d'ordre religieux lui transmet le divin pouvoir de Pierre. — Autre question si vous demandiez, antérieurement à cette transmission, quelles raisons de convenance ont pu incliner à choisir plutôt Rome. Ici ont pu intervenir la grandeur de cette ville, sa facilité de communication avec tous les points du monde connu, en un mot des circonstances politiques, mais en tant que facilitant son rôle religieux : saint LÉON l'a dit, et le Saint-Office n'a garde de le nier, il l'indique même par cette restriction : « *purement* politiques », *mere politicis*.

Dernière question : Pierre a-t-il eu une révélation, un précepte divin de transmettre à Rome sa primauté, ou bien, sous l'action ordinaire de la Providence qui dirige les événements, a-t-il lui-même choisi en pleine liberté ? Les théologiens sont partagés, et l'Eglise n'a jamais défini ce point. En employant les mots vagues *ex divinae Providentiae ordinatione*, que nous trouvons déjà dans les Pères, le Saint-Office a évité d'aborder cette question.

3° Pouvoir de sanctification. Sacrements. — Les propositions condamnées sont rangées dans l'ordre classique : sacrements en général, puis baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, extrême-onction, ordre et mariage.

Dans ce vaste sujet, nous ne pouvons insister que sur la tendance générale et les procédés du modernisme.

Partant d'un système préconçu d'évolutionnisme, il lui plaît que nos sacrements, dans leur essence même, soient le résultat d'une évolution lente et graduelle. Aussi, dans la doctrine sacramentaire, il attaquera surtout ce point : l'institution des sacrements par le Christ lui-même.

Prop. 40 : « *Les sacrements sont nés de ce que les apôtres et leurs successeurs, sous la poussée des circonstances et des événements, ont interprété une idée et une intention du Christ.* »

On ne nie pas que le « principe sacramentel » ait été admis et posé par le Christ lui-même. Mais en quoi fait-on consister ce principe ? En ce que Jésus n'a pas entendu fonder « une religion sans culte ». (*Autour d'un petit livre*, p. 256.) Mais ce culte, il l'a laissé établir par son Eglise ; c'est elle qui a institué les divers sacrements, suivant l'appel des circonstances, à telle fin et en tel nombre qu'elle a voulu.

Pour nous catholiques, nous nous en tenons à la définition formelle de Trente (session VIIe, can. 1), que les sept sacrements « ont été tous institués par J.-C. » : définition reproduite encore par le Concile dans les autres sessions où il passe en revue chaque sacrement en particulier. — Pour qu'on puisse dire ainsi du Christ qu'il a institué chacun des sept sacrements, il faut qu'il ait eu l'idée et l'intention de chacun de ces moyens de salut ou qu'il ait lui-même assigné à chacun la fin particulière qui le spécifie, et qu'il ait pour chacun attaché à un rite la production de la grâce. — Est-il nécessaire que dans tous les sacrements ce rite, ce signe sensible, ait été par lui désigné avec la dernière précision ? On ne nous oblige nullement à le croire. De nombreux théologiens pensent, depuis fort longtemps, que le Christ aurait laissé son Eglise choisir, par exemple dans la Pénitence, les paroles qui exprimeraient la rémission des péchés, dans l'Ordre, le rite qui exprimerait la transmission du pouvoir sacré, attachant par avance la grâce au rite que choisirait l'Eglise. Il n'en aurait pas moins institué lui-même les sept sacrements.

Le modernisme se heurte aux définitions de Trente ; il s'efforcera de les éluder.

D'abord il prétend que le point de vue de l'histoire et celui de la foi y sont confondus, que le Concile ne peut définir l'histoire : comme si le dépôt de la foi ne contenait pas des faits historiques que nous devons croire comme très réellement arrivés, tels que, dans les Symboles, la naissance et la passion du Sauveur ! comme si l'infaillibilité de l'Eglise ne s'étendait pas à tout ce qui est dans le dépôt de la foi ! comme si, en définissant quelque chose, elle ne définissait pas implicitement qu'elle a le droit de le définir !

Puis il représentera les Pères de Trente comme arriérés dans la connaissance des origines chrétiennes :

Prop. 39 : « *Les opinions que se faisaient les Pères de Trente sur l'origine des Sacrements, et qui ont sans doute influencé leurs canons dogmatiques, sont fort éloignées de celles qui à juste titre règnent aujourd'hui parmi les critiques et les historiens du christianisme.* »

Par ces critiques et ces historiens, on entend des protestants libéraux, ou des catholiques à leur remorque. Qu'ils soient très éloignés des idées qu'on avait à Trente, rien de plus naturel; mais qu'ils le soient à juste titre, *merito*, c'est ce qui est ici condamné. — Ce n'est pas que nous donnions à toutes les « opinions sur l'origine des sacrements », que les Pères de Trente avaient pu puiser dans leur milieu, la même certitude, la même valeur, qu'à leurs canons dogmatiques. Ceux-ci, *par le seul fait* que Dieu a permis qu'ils fussent définis, sont garantis par

l'assistance promise, et ont une valeur absolue, indépendante des idées personnelles de ces Pères, des arguments par lesquels a dû passer leur esprit, desquels nous n'avons pas à nous préoccuper. C'est bien ici que la « raison raisonnante » n'est pas l'unique source de certitude. Il y aurait donc erreur de méthode à rabaisser la valeur de certaines définitions, sous prétexte qu'elles ont pu être influencées par des opinions démodées, par des lacunes en matière d'histoire. — Dans la prop. 39, le Saint Siège nous semble avoir voulu condamner aussi cette dangereuse erreur de méthode, qui aboutirait à mettre en suspicion toutes les définitions de l'Eglise, à raison de la science incomplète de l'époque où elles ont été rédigées.

Nous venons de voir comment la nouvelle théologie des Sacrements tâche d'éluder les définitions de l'Eglise. Voyons maintenant par quels procédés elle se débarrasse des sources premières où l'Eglise a puisé, l'Ecriture et l'ancienne Tradition.

1° *Ecriture.* — On récuse tout simplement le témoignage des Apôtres, ou bien l'on en donne une interprétation calviniste cent fois réfutée, ou bien on l'isole arbitrairement de la tradition qui l'explique. Exemples :

Prop. 45 : « *On ne doit pas prendre comme historique tout ce que raconte saint Paul de l'institution de l'Eucharistie.* » (I *Cor.*, XI, 23-25)

Vraiment il ne faudrait pas se mêler de faire l'histoire des origines chrétiennes, quand on pousse le scepticisme historique jusqu'à récuser un témoin hors ligne comme saint Paul, si rapproché des faits, dans sa première épître aux Corinthiens, document de l'antiquité la plus haute, de l'authenticité la plus absolue d'après les incrédules les plus éhontés eux-mêmes ; jusqu'à récuser saint Paul quand il raconte un fait aussi important, que les nombreux témoins oculaires ont dû attester si souvent, en même temps si simple et si facile à retenir, deux ou trois gestes significatifs, deux ou trois paroles frappantes du Seigneur. Il ne donne pas ces courts détails comme une vague tradition ; il les atteste avec solennité, il y voit la base historique des obligations si graves qu'il rappelle aux Corinthiens, des reproches qu'il leur fait; sans parler de l'action surnaturelle qui complète sa documentation naturelle et l'empêche de se tromper ou de nous tromper. — Et l'on vient suspecter ce témoignage, sous prétexte que « saint Paul est le théologien de la croix, de la mort rédemptrice, et qu'il interprète visiblement, d'après sa théorie de l'expiation universelle, la cène commémorative de la mort ! » (*Autour...*, p. 237). — Mais alors, quel témoin reste-t-il en histoire ? Si c'est un homme qui a des idées, on ne le croit pas, parce qu'il a dû interpoler du sien dans les paroles d'autrui, bien qu'il les atteste. Si c'est un homme qui n'a pas d'idées, on ne le croira pas, parce qu'il est trop simple et manque de critique... (Voir article EUCHARISTIE, col. 1552, 1553, 1559.)

Prop. 42 : « *C'est la communauté chrétienne qui a rendu le baptême nécessaire, en l'adoptant comme tel, et qui y a impliqué en même temps toutes les obligations de la profession chrétienne.* »

C'est Jésus Christ, et non la communauté chrétienne, qui a proclamé la nécessité du baptême, en disant : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si l'on ne renaît par l'eau et l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » (S. JEAN, III, 5.) Les Pères ont toujours vu dans ces paroles la nécessité du baptême. Mais voilà ! CALVIN a eu l'idée que l'eau, dans ce texte, devait être une métaphore ; et Calvin, qui est tout ce qu'il y a de plus moderne, doit nécessairement, aux yeux du modernisme, avoir raison contre les Pères. Le concile de Trente, sess. VII, canon 3 du baptême, a condamné cette exégèse de Calvin; mais l'Eglise infaillible doit se tromper plutôt que Calvin, d'après la nouvelle théologie.

Prop. 47 : « *Les paroles du Seigneur : Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez* (IOAN., XX, 22) — *ne se rapportent pas au sacrement de la Pénitence, quoi qu'il plaise aux Pères de Trente d'affirmer.* »

Le concile de Trente définit formellement que ces paroles du Christ regardent le sacrement de Pénitence (session XIV, can. 3). Quant à l'exégèse détaillée de ce passage, nous n'avons pas l'espace suffisant pour la refaire ici. (Voir article PÉNITENCE.)

Prop. 48 : « *Jacques, dans son épître, ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une pieuse coutume ; s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et le catalogue des sacrements.* »

Voilà encore un démenti donné hardiment aux définitions de Trente. « Si quelqu'un dit que l'Extrême Onction n'est pas réellement et dans la propriété du terme un sacrement, institué par le Christ Notre-Seigneur et promulgué par l'apôtre saint Jacques, mais seulement un rite reçu des Pères, ou une invention toute humaine, qu'il soit anathème. » (Sess. XIV, canon I sur l'Ext.-Onction.)

Si le passage de saint Jacques était pris en dehors de toute tradition explicative, nous reconnaissons franchement qu'il nous laisserait dans le doute. On pourrait très bien y voir un sacrement, mais on pourrait y voir quelque chose de moins : le texte seul ne trancherait pas la question. Mais nous avons en plus la tradition ; nous avons l'Eglise infaillible, sans laquelle l'Ecriture sainte, dans son obscure brièveté, resterait souvent une base énigmatique et insuffisante de notre religion. Aussi la vraie méthode n'est pas d'isoler l'Ecriture de la tradition qui l'explique, de discuter, à l'aide de l'Ecriture seule, jusqu'au dernier détail de la religion ; mais, comme le disait déjà TERTULLIEN dans ses *Prescriptions* et IRÉNÉE *Contre les hérésies*, la vraie méthode est de chercher tout d'abord la véritable Eglise, à qui ont été confiées les Ecritures, leur interprétation et toutes les traditions, pour apprendre d'elle ce qu'il faut tenir. Pour les sacrements surtout, enveloppés d'un spécial mystère, et transmis plutôt de main en main par la pratique perpétuelle que par des documents et des théories, on se condamnerait à ne pas les connaître, si l'on ne recourait à l'Eglise qui en a la garde. (Voir article EXTRÊME-ONCTION, col. 1870.)

2° *Tradition.* — Voici les procédés de la nouvelle école à propos de la tradition : Affirmer carrément que l'Eglise primitive ne connaissait pas tel de nos sacrements, sans se donner la peine d'examiner les témoignages ; si l'on ne peut nier l'existence d'un rite semblable, lui prêter à l'origine un sens profane, qui seulement plus tard aurait fait place à un caractère sacré ; abuser de l'analogie qui existe entre deux sacrements, pour prétendre que l'un est sorti de l'autre, par voie de dédoublement. Exemples :

Prop. 46 : « *Dans l'Eglise primitive, on n'avait pas l'idée du chrétien pécheur et réconcilié, et l'Eglise ne s'y habitua même que très lentement. Et même après que la pénitence eut été reconnue comme une institution de l'Eglise, on ne l'appelait pas du nom de sacrement, parce qu'on la regardait comme un sacrement honteux.* »

Sur l'Eglise primitive, on ne peut guère invoquer de témoignage plus ancien ni plus important que les lettres de saint IGNACE D'ANTIOCHE. Or, il écrit aux

Philadelphiens : « Dieu pardonne à tous les pénitents, s'ils ont recours à l'union avec Dieu et au tribunal de l'évêque » (VIII, *P. G.*, V, 703). Le mot συνέδριον ne peut signifier que *tribunal*, ainsi que l'observe le protestant LIGHTFOOT, le savant éditeur et commentateur des Pères apostoliques. — TERTULLIEN dit clairement d'un chrétien pécheur qu'il pourra obtenir le pardon par le ministère de l'évêque. Si, devenu montaniste, il excepte certains péchés plus graves, et pense que Dieu s'est réservé de les pardonner, cette restriction ne fait rien à la question présente (*De Pudicitia*, XVIII, *P. L.*, II, 1017).

Il est donc historiquement faux que l'Eglise ne se soit habituée que très lentement à l'idée du chrétien pécheur, et réconcilié par son ministère.

Quant au nom de « sacrement » répondant au grec « mystère », à l'époque des Pères il était sans doute plus ordinairement réservé au groupe des trois sacrements qui initiaient le nouveau converti à la vie chrétienne, et lui étaient conférés en même temps : Baptême, Confirmation, Eucharistie ; ou même souvent réservé par excellence à la seule Eucharistie ; et peu importe le nom si nous avons la chose, si la pénitence était un rite qui donnait la grâce et l'amitié de Dieu. Il est faux pourtant qu'on ne trouve jamais alors ce nom appliqué à la pénitence. Saint AUGUSTIN montre les fidèles accourant à l'église au moment de l'irruption des Barbares, demander les uns le baptême, les autres la pénitence, tous enfin la consolation et l'administration « des sacrements ». On voit que le terme général de « sacrements » englobe ici la pénitence. (*Lettre à Honorat*, n° 8, *P. L.*, XXXIII, [1016]). — Quelques années après, un évêque africain, VICTOR DE CARTENNA, disait : « Tu comprendras alors combien Dieu a estimé *le sacrement de pénitence*. » (Ouvrage autrefois attribué à saint Ambroise, *P. L.*, XVII, 994.)

Enfin il est inexact et bizarre de dire que, si la Pénitence n'était pas appelée « sacrement », c'est qu'elle était regardée comme un « sacrement honteux ». Assurément on trouvait inconvenant pour un diacre, un prêtre ou un évêque, pour pécheurs qu'ils fussent, de se prosterner devant les laïques en implorant leur intercession, et on les dispensait de ces exercices pénitentiels, leur faisant faire pénitence dans la retraite. Mais ces mêmes exercices, pour les autres pécheurs, n'avaient rien qui les « disqualifiât ». (*L'Evangile et l'Eglise*, p. 198). — « Demandez à l'Eglise de prier pour vous, disait saint AMBROISE au pécheur coupable de péchés secrets. Il n'y a rien en cela qui doive vous faire rougir, si ce n'est de ne pas avouer votre culpabilité, puisque nous sommes tous pécheurs. » (*De pœnitentia*, l. II, c. X). — D'ailleurs le sacrement consiste principalement dans l'absolution, dans la miséricorde de Dieu qui pardonne. Qu'a-t-elle de honteux ? Elle est sublime. Si les Pères avaient regardé un sacrement comme honteux parce qu'il efface les péchés, ils en auraient dit autant du baptême, qu'ils avaient pourtant en si grand honneur.

Prop. 49 : « *A mesure que la Cène prit le caractère d'un acte liturgique, ceux qui y présidaient d'ordinaire acquirent le caractère de prêtres* ».

Il faut aimer beaucoup à faire de l'histoire *a priori* et à mettre des « évolutions » partout, pour ne pas voir que la Cène eucharistique célébrée par les premiers chrétiens eut dès le principe « le caractère d'un acte liturgique », et que, par suite, ceux qui y présidaient d'ordinaire ne jouaient pas le simple rôle d'un maître de maison dans un repas familial, ou d'un organisateur de banquet, en attendant que le caractère sacerdotal apparaisse quelques siècles plus tard. — Voyez saint Paul, I *Cor.*, X, 16-21, et le passage cité à la prop. 45; parmi les plus anciens témoignages patristiques, au Ier siècle la *Didache* avec sa liturgie eucharistique, au IIe, la description de la messe primitive par saint Justin, I *Apol.*, LXV et suiv. (Voir article EUCHARISTIE, col. 1565, sqq.)

Le concile de Trente a défini l'institution par le Christ lui-même du sacrifice eucharistique et du caractère sacerdotal, sess. XXII, can. 2.

Prop. 50 : « *Les anciens, qui exerçaient dans les assemblées chrétiennes les fonctions de surveillants, ont été institués presbytres ou épiscopes, par les apôtres, pour satisfaire à la nécessité d'une organisation dans les communautés qui se développaient, et non pas précisément pour perpétuer la mission et les pouvoirs apostoliques.* »

Ces « anciens » ne recevaient pas seulement un pouvoir de gouverner les communautés, mais encore les pouvoirs surnaturels et sacramentels que le Christ avait donnés aux apôtres pour les transmettre à des successeurs. Voir le plus ancien témoin patristique, un contemporain des apôtres, CLÉMENT DE ROME, dans son épître aux Corinthiens, *P. G.*, I, XL, XLI, XLIV, 290.

On objecte que « leur ministère *coexistait* à celui de l'apostolat ». C'est vrai ; mais cela les empêchait-il de *succéder* aux apôtres après leur mort, et de perpétuer leurs pouvoirs? Un coadjuteur *coexiste* bien à l'évêque auquel il *succédera*. Il est vrai que l'apostolat, avec sa mission unique de fonder les Eglises, comportait certaines prérogatives auxquelles les évêques n'ont pas succédé. Mais pour être vraiment le successeur de quelqu'un, pour continuer ses pouvoirs, il n'est pas nécessaire de lui succéder en tout : Philippe II a été vraiment le successeur de Charles-Quint. (Voir article EGLISE, col. 1240, 1260 sqq.; art. EVÊQUES, col. 1781 sqq.)

Arrivons aux *dédoublements* de sacrement, invention malheureuse de l'évolutionnisme.

Prop. 43 : « *L'habitude de conférer le baptême aux enfants constitue un développement disciplinaire qui a contribué à résoudre ce sacrement en deux, baptême et pénitence.* »

Les définitions de Trente réprouvent implicitement cette hypothèse gratuite, parce qu'elle enlèverait à Notre-Seigneur l'institution réelle de la pénitence, avec sa fin particulière et sa grâce propre. L'Evangile rapporte d'ailleurs comment il établit lui-même ce sacrement (Voir prop. 47)

Et puis, cette invention n'a pas même le mérite de la vraisemblance. L'habitude de conférer le baptême aux enfants aurait pu assez naturellement porter certaines Eglises, soit à une rebaptisation de tous les chrétiens à l'âge adulte, comme dans quelques sectes protestantes, soit à une cérémonie de libre acceptation des devoirs contractés au baptême. Mais le sacrement de pénitence n'est rien de tout cela. Quand son administration nous apparaît plus clairement dans les documents plus détaillés de la fin du IIe siècle et du commencement du IIIe, c'est sous la forme de pénitence publique, réservée à des crimes particulièrement graves, et nullement imposée à *tous* les adultes. La pénitence, pour les adultes, ne supplante pas le baptême, qui continue à fonctionner parallèlement. L'analogie entre les deux, unique fondement de l'hypothèse, est faible, à cause de différences profondes. Le baptême n'est jamais un jugement, car celui qui le reçoit, étant encore en dehors de l'Eglise, n'est pas sujet à ses lois ni à ses jugements (I *Cor.*, V, 12); la pénitence apparaît dès le début sous forme de tribunal, de jugement (voir prop. 46), accompagnée de peines expiatrices, et ne s'adressant qu'à des sujets de l'Eglise, à des baptisés. — Le baptême, dans l'Ecriture et la Tradition, est essentiellement lié au rite de l'ablution, que son

nom même indique : la pénitence n'en offre pas trace. — La pénitence n'a pas pour fin, comme le baptême, de constituer l'être surnaturel par une « nouvelle naissance », mais, comme le disent les Pères, de « guérir les plaies » survenant ensuite. Ce sont donc des sacrements très différents, comme le montre le Concile de Trente (sess. XIV, cap. II), et absolument irréductibles l'un à l'autre.

Prop. 44 : « *Rien ne prouve que le rite du sacrement de confirmation ait été pratiqué par les apôtres; la distinction formelle des deux sacrements, baptême et confirmation, n'appartient pas à l'histoire du christianisme primitif.* »

Le diacre Philippe baptise beaucoup de monde à Samarie. A cette nouvelle, les apôtres Pierre et Jean viennent de Jérusalem et imposent les mains aux nouveaux baptisés pour qu'ils reçoivent le Saint-Esprit (*Actes*, VII, 14-25). Ce récit nous montre dès l'âge du christianisme primitif un sacrement distinct du baptême, ayant pour but d'achever la formation du chrétien en lui donnant l'Esprit saint. Voir la très ample discussion de ce texte dans le *Dictionnaire de théologie*, art. *Confirmation dans la sainte Ecriture*, 1907. Le rite est pratiqué par les apôtres, au moins sous la forme d'une imposition des mains accompagnée d'une prière en harmonie avec la fin du sacrement.

En vain attaquerait-on la distinction du baptême et de la confirmation en partant de ce fait, que dans les premiers siècles nous les voyons toujours conférés ensemble et par le même ministre. N'ajoutait-on pas l'Eucharistie, qui de l'aveu de tous est distincte du baptême? Deux ou trois sacrements peuvent dans l'usage ordinaire s'accompagner toujours sans se confondre jamais. Et de fait les Pères admettaient dès lors, que le baptême et la confirmation pouvaient se séparer, par exemple si en fait de ministre il ne se trouvait qu'un diacre, qui peut donner le premier sacrement, et non le second. Voir, pour l'Orient, saint Cyrille de Jérusalem, *P. G.*, XXXIII, 956; pour l'Occident, saint Cyprien, *P. L.* III, 1115. Ils font remarquer que le diacre Philippe a pu baptiser, mais que les apôtres ont dû venir confirmer. — Quant à l'antagonisme entre le Concile de Trente et toute hypothèse qui dédouble un sacrement, voir la prop. 43.

Voilà les principaux procédés de la nouvelle théologie sacramentaire. On pourrait signaler encore celui qui consiste à arguer de l'ignorance des auditeurs du Christ. « Pensez-vous que les apôtres, pendant la dernière Cène, aient eu l'idée bien nette de la transsubstantiation, de la permanence du Christ tout entier sous les espèces du pain et du vin, qu'ils aient eu conscience d'être désormais des prêtres ? » etc. Comme si l'ignorance des apôtres encore grossiers était la mesure de tout ce que le Christ a voulu enfermer dans le sacrement! Comme si ses paroles n'étaient pas destinées à être éclairées par l'Esprit Saint, méditées, approfondies et enfin comprises!

On doit signaler aussi le singulier sophisme qui consiste à nier l'existence d'un sacrement dans l'Eglise primitive parce que les théologiens n'en avaient pas fait encore la théorie, par exemple :

Prop. 51 : « *Le mariage n'a pu devenir un sacrement de la nouvelle Loi qu'à une époque tardive; car pour qu'il fût regardé comme un sacrement, il fallait avoir d'abord l'explication théologique complète de la doctrine de la grâce et des sacrements.* »

Autant vaudrait dire qu'une langue ne peut exister, avant qu'on ait fait la grammaire et le dictionnaire; qu'une cause ne peut agir, avant d'être parfaitement connue; que l'action, avec sa connaissance confuse, ne peut précéder la spéculation.

Arrêtons là notre étude, déjà longue. N'est-il pas vrai que plus nous avançons dans l'examen attentif de ce décret du Saint-Siège, plus nous en découvrons la sagesse?

Stéphane Harent, S. J.

IV

Foi et Dogme

Les propositions qui nous restent à étudier se rapportent, l'une aux conditions de la foi, l'autre à l'objet de la foi, le reste, au développement du dogme tel que l'a conçu M. Loisy. La condamnation de la première a pour but de rappeler à tous les catholiques un principe qui domine toutes les méthodes d'apologétique. La seconde rejette l'essai d'application au dogme du pragmatisme, traité par M. Le Roy. Le préambule du décret *Lamentabili* regrette que certains auteurs catholiques aient dépassé les limites de la foi traditionnelle, sous couleur d'études plus approfondies et sous prétexte de vérité historique; et il ajoute qu'ils ont cherché un progrès des dogmes tel qu'il en est en réalité la ruine : *eum dogmatum progressum quaerunt qui reipsa eorum corruptela est.* Combien cette appréciation est exacte, les lecteurs des trois études qui ont précédé celle-ci, n'ont pas manqué de s'en rendre compte. Il ne reste plus qu'à essayer de porter la lumière sur quelques points encore des doctrines condamnées.

1° La question apologétique. — Prop. 25 : « *L'assentiment de foi repose en dernier lieu sur un ensemble de probabilités* ». — Cette proposition, telle qu'elle vient d'être rapportée, est en contradiction avec une doctrine admise par tous les théologiens, à savoir que le premier acte surnaturel de foi du néophyte n'est pas possible, avant que le néophyte ne soit parvenu à un jugement pratique moralement certain sur les motifs de crédibilité du fait de la révélation divine. Pour croire, il faut avoir des raisons de croire; pour croire au fait de la révélation, il faut avoir des motifs d'admettre ce fait. Mais la doctrine catholique enseigne que ces motifs doivent, avant l'acte surnaturel de foi, donner au néophyte la certitude subjective du fait de la révélation. Cette doctrine est la conséquence de la condamnation par Innocent XI de la proposition suivante : « L'assentiment de foi surnaturelle et utile pour le salut subsiste avec une connaissance seulement probable de la révélation, bien plus, avec la crainte actuelle que Dieu n'ait pas parlé ». D. B., 1171 (1038). On conclut de la condamnation de cette proposition qu'il est nécessaire, pour faire un acte de foi surnaturelle, d'être parvenu au moins à un jugement pratique, moralement certain, du fait de la révélation. Cette conclusion se prouve en théologie par des arguments directs qu'il est inutile de rapporter ici, puisque notre but n'est pas précisément de prouver, mais de rappeler la doctrine de l'Eglise. La condamnation de la proposition 25 n'ajoute rien à la doctrine admise, elle ne fait que la rappeler.

Ce rappel était opportun. On sait que, depuis quelques années, de nouvelles méthodes d'apologétique ont fait beaucoup de bruit. A l'apologétique, qu'on appelle aujourd'hui traditionnelle, et qu'il serait plus exact d'appeler l'apologétique tout court, quelques catholiques ont voulu opposer, ou substituer, ou juxtaposer d'autres méthodes fondées sur le pragmatisme. La méthode, qu'on est convenue d'appeler méthode d'immanence, s'appuie sur le principe de finalité; des besoins et tendances du sujet, elle prétend conclure à l'objet. On peut contester, et on a

contesté de fait, la valeur de cette méthode pour arriver aux vérités fondamentales de l'ordre naturel; mais cet aspect du problème est hors de notre sujet. Appliquée à l'ordre surnaturel, la méthode d'immanence a pour base ce que la vieille théologie appelle l'*appétit naturel du surnaturel*. Cet appétit, dit très bien le R. P. Gardeil, est le nœud vital du problème des rapports de la nature et de la grâce (*Dict. de Théologie*, art. Appétit. En style courant, cela signifie que, des besoins et tendances de l'homme tel que nous le voyons, cette méthode prétend conclure avec une certitude, sinon spéculative, du moins pratique, à l'existence d'une révélation. Le Décret du Saint-Office, par lui même, ni ne blâme, ni n'approuve la méthode d'immanence, et en ce sens on peut dire, sans crainte de se tromper, que le *blondellisme* n'est pas condamné par le décret *Lamentabili*. Mais le même décret rappelle à *tous* les apologistes, qui veulent faire autre chose qu'une argumentation *ad hominem*, ce que doit être la construction qu'ils élaborent. Et peut-être quelques-uns l'avaient-ils oublié ou perdu de vue.

La condamnation de la prop. 25 aura un autre effet du côté des théologiens traditionnels. Les positions des théologiens traditionnels se trouvent en effet singulièrement renforcées par l'acte du Saint-Office. Car toute la distribution de l'apologétique classique est commandée par deux vérités : 1° Il doit exister des motifs de crédibilité capables de donner par eux-mêmes, pour tous les esprits, soit la certitude spéculative, soit la certitude pratique du fait de la révélation : ce sont les signes *très certains* et accommodés à toutes les intelligences dont parle le Concile du Vatican, D.-B., 1790, 1794 (1639, 1642); 2° L'ordre surnaturel où nous sommes est gratuit; et bien que moralement nécessaire, la révélation n'est pas nécessaire de nécessité absolue. En soulignant la nécessité de la certitude avant l'acte de foi, le Saint-Office appelle l'attention de tous sur la première de ces deux vérités : celle que la méthode d'immanence laissait un peu dans l'ombre. L'apologétique classique ne fera qu'y gagner en autorité. De plus, par suite de ce rappel d'une doctrine qui leur était familière, les théologiens seront amenés à éparpiller moins leurs efforts sur des points de détail accessoires. La vraie question à débattre est fort bien posée par le décret *Lamentabili;* il faut une apologétique qui nous amène à un jugement pratique moralement certain : les nouvelles apologétiques satisfont-elles à cette condition essentielle?

Un mot encore pour répondre à une question qui se pose sans doute dans l'esprit de beaucoup de lecteurs. Newman est-il condamné? Laissons de côté certaines interprétations des newmanistes français, qui ne sont pas l'œuvre de Newman, mais des gloses plus ou moins fantaisistes; et parlons du seul Newman. Newman a bien écrit que les raisons spéculatives de croire se réduisent à des probabilités convergentes. Mais Newman pensait arriver à la certitude morale, requise par le décret d'Innocent XI, par un jugement réflexe, fréquemment employé contre les déistes du XVIIIe siècle par l'apologétique protestante, et retrouvé par Newman chez le théologien catholique Eusèbe Amort. Ce qu'a écrit Newman est donc hors de cause.

2° L'interprétation pragmatique du dogme. — En même temps que la controverse immanentiste, nous avons eu dernièrement la bruyante question de M. Le Roy : *Qu'est-ce qu'un dogme?* Cette querelle se trouve terminée par la condamnation de la proposition suivante : 26. « *Les dogmes de la foi ne doivent être retenus que dans un sens pratique, c'est-à-dire comme règle commandant l'agir et non pas comme règle du croire.* » Ce qui est condamné dans cette proposition, ce n'est pas le pragmatisme en général (voir art. Pragmatisme), mais seulement l'application qu'on a voulu faire au dogme d'une certaine interprétation des doctrines pragmatistes.

Remarquons d'abord la forme exclusive de la proposition et la formule explicative qui la suit. Cette forme et cette addition restrictive étaient nécessaires pour ne pas atteindre, en même temps que M. Le Roy, bon nombre de théologiens scolastiques. Il y a environ huit siècles que dans les prolégomènes de la théologie (*Sent.*, I, Prolog.; *Summa*, I, q. 1, art. 4) on a l'habitude de se demander si la théologie est une science spéculative ou une science pratique. La réponse commune est qu'elle est plutôt spéculative; mais de très bons auteurs soutiennent avec Scot et son école qu'elle est pratique. Leibniz, avec Bossuet, s'est rallié à cette opinion et il écrit : « *Equidem Theologiam vere christianam esse practicam constat, et primarium Christi scopum fuisse potius inspirare voluntati sanctitatem, quam intellectui immittere notiones veritatum arcanarum* » (ed. Dutens, t. V, p. 142).

Dans ces termes, cette manière de voir est une de celles qui sont libres en théologie; et on voit à simple inspection que cette opinion ne met nullement en question la croyance aux dogmes : elle la suppose expressément, et se contente de donner à la charité la première place dans l'intention divine. Si M. Le Roy, qui cite en sa faveur le scotiste Frassen, n'avait jamais rien dit de plus que l'école scotiste, Bossuet ou Leibniz, il n'y aurait pas eu lieu de condamner la proposition dont nous nous occupons. On a essayé en Allemagne de tirer Duns Scot au pragmatisme. Le docteur Parth. Minges, *Ist Duns Scotus indeterminist?* a remis les choses au point très élégamment : les rencontres verbales ne sont pas signes certains de filiation, ni même de voisinage, d'affinité de système. (Voir Vazquez, *In* I, disp. VIII sqq.)

Il ne s'agit pas, dans la condamnation, du pragmatisme moderne en général. Le pragmatisme contemporain est un effort, avoué ou inconscient, pour appliquer à la raison théorique la solution que Kant avait limitée à la raison pratique; il cherche à combattre le scepticisme spéculatif, en démontrant ou en affirmant une réversion de valeur de la raison pratique sur la raison théorique. Cette méthode aboutit le plus souvent à la forme moderne du scepticisme qu'on appelle l'agnosticisme; mais les pragmatistes catholiques prétendent par leur méthode atteindre la réalité des choses, et, sinon dans la connaissance naturelle, au moins dans l'acte surnaturel de foi, entrer en relations avec le fond substantiel de l'être. De tout cela notre décret ne dit rien.

M. Le Roy, tout en admettant que le *Credo* affirme l'existence de réalités, ajoute que « le *Credo* ne nous donne de ces réalités aucune théorie représentative même rudimentaire ». Cela ne veut pas dire, comme on l'a cru, que le dogme n'a aucune valeur intellectuelle; non, car M. Le Roy n'est pas agnostique. On veut dire simplement que l'acte vital qui est l'acte de foi, est un acte de connaissanee, mais que « cette connaissance exprime son objet en symboles d'action; qu'elle le représente par l'action vitale qu'il provoque en nous ». (*Dogme et Critique*, p. 95). Ceux qui ont lu saint Jean de la Croix pourront, pour saisir M. Le Roy, se souvenir de ce qu'on y lit sur la connaissance mystique : connaissance réelle, où les symboles d'action font toute la représentation intellectuelle consciente et communicable, mais où l'acte de connaissance n'emporte aucune pensée

spéculative, aucune théorie représentative même rudimentaire. Mais rapportons un exemple donné par M. Le Roy. « Que Dieu est notre Père », signifie « avant tout que nous avons à nous comporter en fils avec lui ». L'objet de cette croyance doit être présenté « sous les espèces de l'attitude et de l'action qu'il commande en moi »; et il doit être défini « par sa répercussion pratique sur la conduite de ma vie ». M. Le Roy ajoute : « Sans doute je chercherai encore à me faire de la paternité divine à mon égard une théorie représentative. Mais il sera bien entendu que cela reste une affaire de spéculation libre et que je ne devrai pas aux représentations de cette théorie une adhésion d'une autre nature qu'aux conclusions ordinaires de la science et de la philosophie, sous réserve pour moi de ne pas détruire ni altérer la *signification pratique*, la *valeur de vie* du fait que j'ai à interpréter, de la donnée que j'ai à comprendre » (p. 71). Le catholique, obligé d'admettre les dogmes « *n'est astreint par eux qu'à des règles de conduite, non pas à des conceptions particulières* » (p. 32). C'est cette application au dogme de l'interprétation particulière que M. Le Roy donne au pragmatisme, que le Saint-Office vient de condamner.

L'erreur de M. Le Roy a été : 1° d'étendre, *après déformation*, à tous les dogmes, *au dogme*, une doctrine admise par les théologiens pour certaines formules dogmatiques; 2° cette extension abusive entraînait l'impossibilité de la révélation des principaux mystères et la suppression de la foi proprement dite.

1° Les théologiens admettent que, dans la révélation, certaines vérités nous sont présentées sous le symbole de l'action. Cela arrive pour les termes que nous appelons en théologie *figurés* ou symboliques. Il y a de ces termes jusque dans le symbole : *descendit de caelis*. Cela signifie, dit un vieux théologien, *ipse in terris coepit esse homo, quod non fuerat in caelo*. Sous l'apparente grossièreté des espèces de l'action, en termes de vie, non de science, nous admettons donc que la foi atteint un profond mystère. En second lieu beaucoup de formules dogmatiques renferment des termes que la théologie appelle attributs *relatifs*, comme créer, conserver. C'est sous l'espèce d'un changement dans le fini que, pauvres mortels, nous nous représentons l'acte créateur. Je cite le même théologien, Sylvius : « *Non ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligitur, sed illi creaturae ad quam dicitur.* » Et pour se faire entendre, le même auteur ajoute immédiatement : « *Domine, inquit, refugium factus es nobis. Refugium ergo nostrum Deus relative dicitur; et tunc nostrum refugium fit cum ad eum confugimus.* » Dieu est notre refuge, et c'est bien sous le symbole de l'action, de notre action, que nous le nommons et le prions ainsi. Et il faut le dire, parce que c'est la vérité, il n'y a pas trace d'agnosticisme dans cette manière de prier. La paternité divine *à notre égard*, comme parle M. Le Roy, est un attribut relatif du même genre que *refuge* : rien n'empêche donc M. Le Roy de dire qu'il le conçoit sous le symbole de l'action.

Mais M. Le Roy a fait une induction hâtive quand, de quelques cas, il a passé à tous les cas, de certains dogmes, au dogme. Et il paraît bien que M. Le Roy n'avait pas fait une analyse approfondie des cas particuliers sur lesquels il s'appuyait.

a) Nous concevons quelques dogmes sous des symboles d'action, mais tous les dogmes sont-ils de de même espèce? Dogme se définit : *Dictum a Deo, propositum ab Ecclesia*. La proposition de l'Eglise est un fait, et, parmi les choses dites par Dieu, il y a des faits, beaucoup de faits, dont quelques-uns sont du même ordre que la mort de César, et d'autres transcendants. On conçoit assez ce que signifient les symboles d'action, quand il s'agit de certains attributs de Dieu et, si l'on y tient, de la connaissance mystique « par la ténèbre ». Que l'âme du Christ se soit réunie à son corps le troisième jour, comme disent les catéchismes, c'est un fait dont on peut ignorer, nier, méconnaître toutes les conséquences pratiques, tout en adhérant intellectuellement à la substance du fait, soit par suite d'une preuve historique, soit par foi surnaturelle. La foi qui n'agit point est une foi morte : on en convient entre catholiques. Mais c'est encore la foi au sens strict et théologique du mot. Or, l'extension de la doctrine de M. Le Roy à la foi des faits révélés rend impossible cette foi morte, cette foi purement spéculative d'un fait.

b) En second lieu, M. Le Roy raisonne comme si, du fait qu'il peut correctement dire *Notre Père* en termes de vie lorsqu'il pense à la paternité divine *à son égard*, il s'ensuivait que tous les attributs de Dieu sont dans le même cas. Or, il n'en est rien. L'Ecole a divisé les attributs de Dieu en négatifs, en absolus et en relatifs. Cette division n'est pas un dogme, c'est une classification artificielle. Mais, si on laisse de côté la systématisation scolastique, ce que l'Ecole entend affirmer quand elle enseigne qu'il y a en Dieu des attributs absolus, touche de très près à la foi. On établit en effet que certains prédicats se disent de Dieu au sens propre, et que leur vérificatif est intrinsèque à Dieu. Saint Thomas a réfuté les agnostiques avérés qui niaient cette proposition, le juif Maimonide et l'arabe Avicenne.

Quand nous disons que Dieu est *vivant*, nous disons quelque chose qui est en Dieu, d'une façon tout à fait déterminée, et qui vérifie notre affirmation : soutenir le contraire, *hoc est contra intentionem loquentium de Deo*, c'est aller contre la pensée de tous les fidèles. Théologiquement, l'argument est invincible. Quoi qu'il en soit des symboles d'action de M. Le Roy, quand les fidèles disent que Dieu est intelligent, libre, tout-puissant, ils veulent dire autre chose que s'ils n'en disent rien, et quelque chose de plus que l'attitude religieuse qu'ils doivent prendre : et ce surplus, ils entendent l'objectiver en Dieu lui-même. Et l'argument est invincible encore dans les principes de M. Le Roy, puisqu'il admet le sens commun ou « convergence interne » comme critère du réel. Que telle soit la pensée intime des fidèles, c'est une simple affaire d'observation psychologique. Tout le monde saisit que Dieu n'est pas notre refuge, dans le même sens qu'il est intelligence et libre volonté, c'est-à-dire personnel.

M. Le Roy semble croire que, sur ce point du vérificatif, intrinsèque à Dieu, des attributs positifs, il y a controverse dans l'Ecole et par suite liberté d'opinion. La réalité est tout autre. Cette doctrine est positive, d'origine patristique. Elle a surtout été développée par les Pères dans la controverse anoméenne : si les noms divins, disaient ces Pères, n'ont pas en Dieu un vérificatif déterminé, tous les noms que l'Ecriture donne à Dieu sont synonymes ; ce qui est absurde. Les mêmes Pères, qui nous ont donné la doctrine des trois voies pour remonter à Dieu, nous apprennent qu'elles ne sont jamais adéquatement distinctes, mais s'impliquent mutuellement. Voie de négation veut dire, non pas une négation totale, mais l'état cognoscitif où la négation est à l'état fort, saillante, tandis que la causalité et l'éminence y sont à l'état faible, confuses. Sur tous ces points, l'accord est complet dans les écoles catholiques. (Voir Urraburu, *Theodic.*, t. I, p. 295;

Pohle, *Lehrbuch*, t. I, p. 27 sqq.) On y soutient l'univocité ou l'analogie: mais de telle sorte que l'enseignement patristique reste intact. C'est la première condition de toute spéculation théologique; et M. Le Roy, en étendant à tous les dogmes ce qui, jusqu'à un certain point, est vrai de quelques-uns. l'a trop oublié.

c) Pour M. Le Roy, *Notre Père* signifie l'attitude filiale que ce mot commande : rien de plus. Des formules aussi exclusives décèlent une analyse peu approfondie du contenu réel des attributs relatifs, conçus sous des symboles d'action. D'après M. Le Roy, nous aurions de la paternité divine à notre égard une connaissance à peu près semblable à celle qu'ont de la paternité de leur propre père les enfants de cinq ou six ans. L'enfant, on le sait, ne tarde pas à prendre de la paternité de son père une notion causale, justificative des attitudes qu'il doit prendre. Dans le système pragmatiste que nous étudions, rien de semblable ne peut arriver. Que Dieu est notre Père, signifie, d'après saint Thomas, qu'il est notre cause efficiente; et qu'il est notre bien, *bonum nostrum*, signifie qu'il est notre cause finale; c'est clairement indiquer en Dieu un fondement, une raison déterminée, intelligible, explicative et justificative des attitudes qu'emportent les mots *Notre Père, notre bien suprême;* M. Le Roy, lui, ne veut pas de relation *définie* entre les attitudes respectueusement affectueuses et reconnaissantes, commandées, et l'essence divine. D'après lui, si on applique la notion de paternité à Dieu, « il ne faut garder à peu près rien de ce qui la constitue proprement dans le monde de notre expérience » (*Dogme*, p. 71). Que la relation causale du père au fils ne soit *à peu près rien* de ce qui constitue la paternité dans le monde de notre expérience, une doctrine est désespérée quand elle met en question ces sortes d'évidence. On concède que la causalité divine est mystérieuse; mais qu'une vérité soit difficile à concilier avec d'autres, ce n'est pas une raison de la nier, si elle est prouvée; ceci est une règle de méthode admise dans toutes les sciences. Et ce n'est pas une solution que de nous dire que la réalité sous-jacente des formules dogmatiques « contient (*sous une forme ou sous une autre*) de quoi justifier, comme raisonnable et salutaire, la conduite prescrite » (Ibid., p. 25). Et si l'on demandait à M. Le Roy ce qu'est en Dieu cette prescription (car elle n'est pas rien; et puisqu'elle est divine, il faut bien qu'elle soit en Dieu), répondrait-il qu'elle y est sous une forme ou sous une autre? Pour avoir le droit de commander, pour commander de fait, il faut être intelligent et libre, il faut intimer une volonté. Que M. Le Roy se demande de quelle manière l'intelligence et la libre volonté sont en Dieu, c'est la question de l'univocité et de l'analogie; se contenter de dire que la réalité divine contient, sous une forme ou sous une autre, de quoi justifier la conduite prescrite, et refuser d'avouer un Dieu personnel, c'est rester dans l'équivoque. Et si tous les noms de Dieu sont équivoques, nous ne connaissons pas Dieu, dit justement saint Thomas contre les agnostiques de son temps (I, q. 13, art. 5).

2° De la négation de tout vérificatif des noms divins déterminé, intellectuellement connaissable, suit l'impossibilité de la révélation proprement dite des principaux mystères. Parmi les vérités révélées, il en est, et des plus fondamentales de la religion chrétienne, qui concernent Dieu lui-même, sa nature; d'autres se rapportent aux volontés libres de Dieu, à ses œuvres au dehors pour notre salut. Or on ne voit pas comment la Trinité, la volonté salvifique universelle, la prédestination, la Rédemption auraient pu être révélées par les symboles de M. Le Roy, je veux dire par des symboles dont le vérificatif ne serait en Dieu que « d'une façon ou d'une autre ». Sans doute Dieu est l'Incompréhensible, mais il n'est pas l'Inconnaissable; et si nous ne pouvons pas le connaître par des concepts, inadéquats, inexhaustifs, mais en même temps exacts et précis, comment nous communiquera-t-il les secrets de son invisible essence, les décrets libres de sa volonté?

Enfin et par contrecoup, la théorie de M. Le Roy tend à supprimer la notion catholique de la foi. D'après le concile du Vatican et tous nos catéchismes, l'acte de foi surnaturelle est un acte intellectuel par lequel nous adhérons fermement aux vérités révélées et que l'Eglise nous enseigne, à cause de l'autorité du témoignage divin. Ceci est, comme on dit, à prendre ou à laisser. C'est un grand honneur pour un homme d'être cru sur parole, en toute hypothèse; nous honorons grandement Dieu par l'acte de foi, puisque non seulement nous le croyons sur parole, mais encore nous faisons profession de le croire ainsi, parce qu'il en est digne : *qui nec falli nec fallere potest.* M. Le Roy supprime cet hommage de la soumission intellectuelle. Il admet l'hommage de la prière, celui de l'amour, celui de certaines expériences mystiques : il confond perpétuellement l'acte de foi avec la prière, la charité, l'union mystique; et comme il lui semble que ces expériences religieuses seules ont quelque valeur, il en conclut qu'elles sont la foi. L'adhésion intellectuelle aux dogmes lui paraît de si peu de prix qu'avec M. Fogazzaro, il admet que, pourvu qu'un « homme aime la vérité, aime le bien, et mette en pratique ces deux amours », il sera sauvé sans la foi des dogmes. Le concile du Vatican, citant saint Paul, dit nettement le contraire : *sine fide impossibile est placere Deo*, D. B., 1794 (1642). Pour un catholique, le choix est fait entre la théologie du concile et celle d'un romancier, fût-il cent fois plus grand que M. Fogazzaro.

Plusieurs ont été séduits par l'appel fréquent que M. Le Roy fait à l'expérience religieuse. Bossuet explique fort bien à quoi l'expérience religieuse des croyants est destinée dans le plan divin : la suavité que Dieu donne à tous dans la foi, D.B., 1791 (1640), la connaissance du divin que Dieu nous donne par sentiment plutôt que par lumière (*gustate et videte; et piae devotionis erudiamur affectu*) n'ont pas pour but de nous faire négliger, mépriser, vider de leur contenu les formules dogmatiques, comme paraît le croire M. Le Roy. Leur rôle, c'est de nous les faire mieux comprendre. Elles sont le moyen par lequel la masse des fidèles « qui sont bien instruits par l'Eglise, mais à qui *leur imagination représente mal ce que l'Eglise leur enseigne* », est amenée à dépasser les idoles, c'est-à-dire « les images grossières qu'elle s'est formée de la première essence » (*Œuvres oratoires*, éd. Lebarq, t. V, p. 104). D'après Bossuet, l'expérience religieuse nous est donnée pour épurer les représentations de l'objet de notre foi, pour nous amener à mieux croire; d'après M. Le Roy, la même expérience supprime le croire (D. B., 1238-1239 [1105-1106]). Cf. d'ailleurs l'article Agnosticisme.

3° Le développement du dogme. — Prop. 54 : « *Les dogmes, les sacrements, la hiérarchie, soit quant à leur notion, soit quant à leur réalité, ne sont que des interprétations et des évolutions de la pensée chrétienne, qui, par des apports venus du dehors, ont accru et perfectionné le petit germe caché dans l'Evangile.* » Cette proposition condamnée résume les deux *petits livres* de M. Loisy. Elle

exprime quel est le développement du dogme contre lequel le Décret veut mettre en garde les fidèles.

Cette théorie du développement des dogmes par évolution et par accession se trouvait dans la préface de *l'Evangile et l'Eglise*. Elle était présentée dans l'ouvrage comme « un dogme nouveau » à conquérir (p. 162); et à la dernière page du volume, l'auteur se flattait d'avoir trouvé le moyen de « concevoir, à l'heure actuelle, l'accord du dogme et de la science, de la raison et de la foi, de l'Eglise et de la société ». On sait que l'autorité ecclésiastique sévit promptement contre le nouveau dogme. M. Loisy s'expliqua. *Autour d'un petit livre* dessilla les yeux les moins perspicaces. Il devenait évident que, pour défendre l'interprétation évolutionniste de l'histoire du christianisme qu'esquissait *l'Evangile et l'Eglise*, M. Loisy changeait et abandonnait plusieurs des notions fondamentales reçues dans l'Eglise et, en réalité, réduisait notre foi chrétienne à la croyance en un Dieu provident. C'est ce qu'il faut brièvement expliquer à propos de la proposition 54. Nous n'avons point à redire ce qu'on peut trouver ailleurs dans ce Dictionnaire. (Voir art. AGNOSTICISME, DOGME et FOI.) Mais 1° nous rappellerons la doctrine catholique sur le développement du dogme; 2° nous dirons en quoi consiste la théorie de M. Loisy. Chemin faisant, nous indiquerons pourquoi cette théorie est inadmissible.

1° *Le développement classique du dogme.* — L'Eglise admet un certain développement, un certain progrès du dogme. Le concile du Vatican est très explicite sur ce point. Il rappelle que la raison aidée de la foi peut acquérir une intelligence croissante des mystères; et il exprime le vœu que cette intelligence croisse dans chacun des fidèles, dans l'Eglise entière, tout en soulignant la loi nécessaire de ce progrès : *Crescat... sed eodem sensu.* D.-B., 1796, 1800 (1644, 1647). Les idées du public sur cette matière ont été tellement brouillées par les récentes controverses qu'il paraît utile d'expliquer ici le problème réel qu'il s'agit de résoudre en théologie quand on s'y pose la question classique : *An dogmata creverint?*

Les théologiens sont d'accord sur les propositions suivantes :

1° Si l'on parle de l'objet de la foi en faisant abstraction de notre mode particulier de connaître la vérité, qui est le jugement, l'objet de notre foi est simple et *unique*, Dieu. *Objectum fidei est incomplexum.*

2° Comme l'acte de foi est un acte intellectuel, comme d'autre part la foi ne change pas notre mode naturel de connaître en tant que celui-ci tombe sous la conscience expérimentale, l'acte de foi est un jugement. D'où, si l'on parle de l'objet de notre foi, en tenant compte de notre mode de connaître la vérité, l'objet de foi est *multiple*. En d'autres termes, il y a plusieurs articles à croire; ces articles nous sont proposés et s'expriment par des propositions; de là vient la pluralité des formules dogmatiques.

3° Comment l'objet de foi unique et simple, Dieu, devient-il pour nous l'objet de foi multiple? Par la révélation, communication surnaturelle de la pensée divine, non pas seulement par le moyen d'images et d'idées, mais aussi et surtout par des propositions, conformément à notre mode naturel de saisir intellectuellement la vérité. Ces propositions sont la parole de Dieu, le *dictum a Deo* : leur ensemble constitue ce qu'on appelle le dépôt de la foi; c'est par elles que nous atteignons l'objet multiple de la foi, et la réalité de l'objet matériel de la foi.

M. LOISY a brouillé tout cela. Et c'est grâce à l'équivoque des termes qu'il avait créée et réussi à répandre dans un certain public sous le nom de FIRMIN, qu'il a surpris la bonne foi de quelques-uns. M. Loisy, on le sait (prop. 20, *Autour*, p. 195; prop. 22, *Evangile*, p. 158), n'admet pas la révélation proprement dite. Il n'admet pas cet acte par lequel la Vérité première manifeste à l'homme la pensée divine sous la forme d'une proposition surnaturellement communiquée; pour lui, la forme native des vérités révélées est « une intuition et une expérience religieuse », la révélation a « pour objet propre et direct les vérités simples contenues dans les assertions de la foi » (*Autour*, p. 200); et ces vérités simples se réduisent « au rapport essentiel qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal »; la révélation est « la perception de ce rapport » (*Autour*, p. 196, sq.). M. Loisy n'admet pas non plus que la foi soit un acte intellectuel par lequel nous adhérons aux vérités divinement communiquées sous la forme d'articles. Et cette théorie de la foi est corrélative de la théorie de la révélation que soutient l'auteur.

Cependant, M. Loisy parle continuellement de révélation, de foi, d'objet de foi, de représentation de foi, de vue de foi et même d'assertions de foi, etc. Bien plus, il en appelle aux anciens théologiens pour prouver, contre ses détracteurs, que les représentations de foi correspondent à l'état des faits psychologiques et historiques (*Autour...*, p. 190); il connaît la formule des théologiens, que Dieu considéré *absolument* est l'objet de la foi et de la théologie : car « la christologie, la grâce, l'Eglise rentrent dans la théologie, le dogme de Dieu » (p. 204); et il fait sienne la formule de quelques autres théologiens, que l'objet de la foi, de la théologie, se réduit à Dieu, au Christ, à son œuvre (*Evangile*, p. 174); il lui paraît d'ailleurs que ces deux formules peuvent se concilier si l'on dit que Dieu pris *relativement* est l'objet de la foi, et il réduit la révélation à la perception du rapport essentiel qui doit exister entre Dieu et l'homme (*Autour*, p. 196) : « la révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu » (p. 195). L'assurance du ton en a imposé à plusieurs des lecteurs de M. Loisy. Distinguons un peu, ou, ce qui revient au même dans l'espèce, rétablissons les faits.

Toutes les propositions des anciens théologiens auxquelles en appelle M. Loisy, ont un sens sinon vrai, du moins soutenable, dans le contexte des auteurs qui les ont énoncées. Ces auteurs entendent ces propositions de l'objet de la foi *incomplexum*, c'est-à-dire de la *chose* crue, en faisant abstraction de notre mode de la croire. Mais les mêmes théologiens sont unanimes à soutenir que l'objet de nos actes de foi n'est pas *incomplexum*, qu'il est *multiple*, dès qu'on tient compte de la manière dont subjectivement nous atteignons l'objet révélé. Le sophisme perpétuel de M. Loisy consiste donc à parler toujours comme si les Pères et les scolastiques avaient enseigné : 1° que Dieu, *objectum incomplexum*, est l'objet de notre foi surnaturelle indépendamment de toute révélation proprement dite; 2° que l'objet « propre et direct » de notre foi surnaturelle n'est pas constitué par la révélation proprement dite, dont le contenu global forme le dépôt de la foi chrétienne (*Autour*, p. 200); 3° que notre acte surnaturel de foi atteint Dieu, considéré en lui-même, autrement que par l'adhésion au dépôt de la foi, aux divers articles de foi (*Ibid.*).

C'est à l'aide de cette équivoque fondamentale que M. Loisy est parvenu à employer, d'un bout à l'autre de ses deux petits livres, les mots *foi* et *révélation* dans un sens qui n'est pas le sens catholique de ces termes. Beaucoup de ses lecteurs s'y sont laissé prendre, soit parce qu'ils n'étaient pas assez

familiarisés avec la notion exacte de ces expressions, soit parce qu'ils suppléaient dans leur pensée au manque d'acribie du texte, sans remarquer que les corrections qu'ils introduisaient mentalement dans les formules de M. Loisy, étaient précisément ce que M. Loisy niait le plus.

En effet, sans manifestation de la vérité par Dieu lui-même, il n'y a pas d'objet de foi, il n'y a pas d'acte de foi, dans l'état surnaturel où nous sommes : laissons de côté la question métaphysique *de possibili*, puisqu'il s'agit de l'ordre actuel choisi et voulu par la Providence surnaturelle de Dieu. Or, les *vues de foi* de M. Loisy sur la divinité du Christ, sur les sacrements, sur la hiérarchie, non seulement ne supposent pas, mais elles excluent la révélation proprement dite des articles concernant ces sujets. Et cette seule observation suffit pour dissiper l'équivoque fondamentale de M. Loisy et tout l'échafaudage de sa pseudo-théologie chrétienne. Pour un chrétien, qui dit *acte de foi* suppose une révélation divine, qui propose l'objet à croire, antérieurement à cet acte de foi. Pour M. Loisy, qui dit *vue de foi* exclut cette révélation divine constitutive de l'objet de foi. D'après l'Eglise, il est impossible de croire de foi surnaturelle ce que Dieu n'a pas manifesté; la révélation est une condition essentielle de nos actes de foi, pour diverses raisons, et, entre autres, parce qu'elle en constitue l'objet; aussi dogme se définit : *dictum a Deo, propositum ab Ecclesia.* D'après M. Loisy, pour un catholique, « l'interprétation actuelle » de l'Eglise est tout. (*Autour*, p. 206 sqq.) Nouvelle équivoque.

M. Loisy sait que nous admettons des traditions non écrites, et il fausse notre doctrine pour en abuser contre nous. Il est vrai que l'Eglise admet des traditions en dehors de l'Ecriture. Mais l'Eglise n'admet pas que des traditions de ce genre, comme le suppose le développement du dogme par évolution et par accession de M. Loisy. Tout l'enseignement de l'Eglise n'est pas de tradition non écrite; les principaux dogmes, l'ensemble des dogmes, en particulier le dogme de l'existence d'une tradition non écrite, sont exprimés dans l'Ecriture; et les traditions non écrites y ont souvent un fondement assignable. Enfin ces traditions non écrites, l'Eglise les tient pour formellement révélées de Dieu; et cela, non pas dans le cours de l'histoire du christianisme, mais antérieurement à la mort du dernier des apôtres (Voir prop. 21). Et M. Loisy nie, aussi bien les uns que les autres, tous ces points.

Nous ne somme pas au bout de l'équivoque. M. Loisy admet, on le sait, des dogmes nouveaux, émergeant au cours des âges de la pensée chrétienne, de l'expérience religieuse. Dans son système, il ne peut pas les rattacher à la révélation formelle des articles faite aux Apôtres, puisque, d'après lui, le Christ n'a fait que donner le branle à un mouvement religieux, sans rien régler ni sur le dogme, ni sur les sacrements, ni sur la hiérarchie. M. Loisy voit bien qu'il est nécessaire que ces dogmes nouveaux — même au sens où il entend ces mots — se rattachent à l'Evangile : autrement, ce ne serait plus des dogmes spécifiquement chrétiens. Il a recours pour établir ce lien entre nos formules dogmatiques et le « germe » caché dans l'Evangile, à l'intermédiaire de l'autorité doctrinale de l'Eglise. Il écrit en effet : « Le catholicisme consiste à recevoir comme émanant d'une autorité divinement établie, l'interprétation que l'Eglise donne actuellement de l'Evangile. » (*Autour*, p. 205).

Quoi qu'il en soit, pour le moment, du « lien vital » que M. Loisy admet ailleurs pour faire ce raccord du christianisme primitif avec le nôtre (*Autour*, p. 65); quoi qu'il en soit encore de la réduction du sens réel de nos dogmes à la perception du rapport simple que la religion découvre entre Dieu et nous : autre moyen qu'emploie M. Loisy pour expliquer que la révélation demeure toujours substantiellement identique à elle-même (*Autour*, p. 199); il est certain que l'autorité doctrinale de l'Eglise est insuffisante à remplir le rôle que lui assigne M. Loisy.

M. Loisy prétend que le catholicisme consiste à recevoir l'interprétation de l'Evangile par l'Eglise. La formule exacte est : « Le catholicisme consiste à recevoir l'Evangile, parole de Dieu, dont l'interprétation authentique nous est donnée par l'affirmation et la proposition de l'Eglise, infaillible dans cette affirmation et dans cette proposition en vertu des divines promesses. » Il y a plus que des nuances entre ces deux formules. Celle de M. Loisy est inexacte. D'abord, l'observation psychologique la plus rudimentaire suffirait à constater que la tendance de l'acte de foi des catholiques n'est pas du tout celle que lui assigne M. Loisy. Ensuite, voici la doctrine ecclésiastique : pour que le fidèle puisse faire un acte de foi surnaturelle sur un article déterminé et soit en certains cas tenu de le faire sous peine d'hérésie, il faut l'affirmation de cet article par l'Eglise, la proposition par le magistère de cet article comme révélé de Dieu; et cette affirmation, cette proposition, est garantie par la promesse divine de l'infaillibilité, faite directement au magistère vivant. Il est vrai que le dogme se définit : *dictum a Deo, propositum ab Ecclesia.* Mais dans cette formule, l'affirmation et la proposition de l'Eglise viennent au second rang; ce qui vient en tête, c'est la parole de Dieu, l'affirmation divine.

Or, pour nous, la parole de Dieu consignée dans la sainte Ecriture est le dépôt, la source des vérités de la foi ; tous les fidèles le savent, puisque tous entendent leur curé commencer habituellement son prône par un texte de l'Ecriture; et Pie X l'a rappelé dans un consistoire en déplorant « que les hérétiques modernes ne regardent plus la sainte Ecriture comme la source sûre de toutes les vérités qui appartiennent à la foi ».

On voit par là que, d'après l'Eglise, l'interprétation ecclésiastique de l'Evangile sert à faire le raccord entre les formules dogmatiques actuelles et le christianisme primitif, en tant que cette interprétation se rattache, grâce au charisme de l'infaillibilité, à la parole divine originaire, consignée dans l'Ecriture. Mais M. Loisy n'admet pas cette parole divine initiale, ou ne reconnaît point de sens dogmatique aux textes scripturaires, ou réduit ce sens à beaucoup moins que l'Eglise ne le fait. Ce n'est donc que grâce à une équivoque de mots que, dans son système, l'interprétation de l'Eglise paraît rattacher le christianisme actuel au christianisme primitif.

Ce point fondamental réglé, revenons aux propositions communément admises par les théologiens sur le développement du dogme.

4° Ceux à qui l'Evangile a été suffisamment proposé sont tenus à l'adhésion au christianisme : ce qui ne va pas sans l'adhésion explicite aux principaux articles, à quelques propositions révélées de Dieu.

5° L'objet de la foi chrétienne n'a reçu aucun accroissement objectif depuis la mort du dernier des apôtres. La révélation qui s'adresse et s'impose à tous a été close avec l'âge apostolique. L'objet multiple de la foi a été constitué, une fois pour toutes, par la révélation faite par le Fils dans la plénitude des temps, et par l'enseignement du Saint-Esprit aux apôtres. L'objet de notre foi est donc *invariable*. Et c'est la raison pour laquelle l'Eglise a condamné

dans le cours des siècles tous les prophètes « du nouvel évangile ». (Voir art. Dogme, t. I, 1158-1160.)

Ici se pose enfin la question du développement du dogme chrétien. En désaccord évident avec Franzelin et l'école classique, M. Loisy a cru pouvoir se réclamer de Newman (*Evangile*, p. 161; *Autour.*, p. 7). Mais Newman retient les données essentielles du problème et le pose correctement. S'il considère l'objet du jugement initial, apostolique, de foi, il admet ce jugement. M. Loisy au contraire est, nous allons le voir, en désaccord avec Franzelin, avec Newman, sur toute la ligne. C'est que M. Loisy n'admet pas la révélation initiale des articles. Et de là vient que, loin de nous proposer une solution acceptable du problème du développement, il ne pose pas correctement la question; à proprement parler, il la supprime. De là vient aussi qu'on peut dire qu'il n'y a entre M. Loisy et Newman d'autre ressemblance que l'emploi de la phraséologie newmanienne, mise à la mode en France par quelques immanentistes newmanisants. Mais M. Loisy a beau employer les termes de vie, de foi vécue, etc., chers à Newman, la ressemblance n'est que verbale. M. Loisy change le sens newmanien des termes de Newman, comme il a changé le sens chrétien des termes *foi*, *révélation*, et le sens catholique des mots *tradition*, *interprétation*, de l'Eglise.

Que si M. Loisy prétend que du moins il a pour lui Newman dans le point où celui-ci est en désaccord avec Franzelin, il faut encore nier que M. Loisy donne au mot *objet de foi* le même sens que Newman, que la *foi* chez M. Loisy soit la même chose que la foi dont parle Newman. En effet, pour Newman, comme pour l'Eglise entière, l'objet de foi est constitué par la révélation des articles faite aux apôtres, la foi est l'adhésion à cet objet. D'après M. Loisy au contraire, les apôtres n'ont point reçu la révélation proprement dite des articles; la foi n'est donc pas l'adhésion aux vérités révélées aux apôtres et consignées dans l'Ecriture. L'accord avec Newman reste donc ici encore purement verbal. Et quand il serait démontré — ce qui n'est pas — que la *foi vécue* de Newman n'est que la reprise en style moderne d'anciennes opinions d'Auréolus, d'Occam et de Melchior Cano (voir Vazquez, in I, disp. v); quand il serait prouvé — ce qui l'est moins encore — que les « assertions vivantes de la foi » de M. Loisy ne sont psychologiquement autre chose que la *foi vécue* de Newman; l'accord resterait encore verbal entre M. Loisy et ces auteurs catholiques : car Aureolus, Occam, Cano, Newman sont tous partis de ce fait que l'objet invariable de la foi est constitué par la révélation, et tous ont cherché à expliquer comment notre foi plus explicite — foi infuse, foi vécue — peut atteindre ce même objet, l'atteint en effet. M. Loisy au contraire cherche comment, avec la phraséologie de Newman, on pourrait arriver à se passer de cet objet précis et de la révélation des articles qui l'a constitué. Telles sont les équivoques foncières par lesquelles M. Loisy a semé le doute dans l'esprit de plusieurs, et hélas! amené l'apostasie de quelques-uns de ses lecteurs.

2° *Le développement du dogme par évolution.* — Le lecteur sait déjà pourquoi la théorie du développement des dogmes par évolution n'est pas admissible. Il ne nous reste plus qu'à dire un mot des quelques propositions condamnées qui n'ont pas encore été expliquées.

1° M. Loisy n'admet pas l'objet de foi initial constitué par la révélation des articles. Il écrit : « On peut dire que Jésus au cours de son ministère n'a ni prescrit à ses apôtres ni pratiqué lui-même aucun règlement de culte extérieur qui aurait caractérisé l'Evangile comme religion. Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Eglise... L'Evangile comme tel n'était qu'un mouvement religieux, qui se produisait au sein du judaïsme pour en réaliser parfaitement les principes et les espérances. Ce serait donc chose inconcevable que Jésus avant sa dernière heure eût formulé des prescriptions rituelles..., le regard de Jésus n'embrassant pas directement l'idée d'une religion nouvelle, d'une Eglise à fonder, mais toujours l'idée du royaume des cieux à réaliser. Ce fut l'Eglise qui vint au monde, et qui se constitua de plus en plus, *par la force des choses*, en dehors du judaïsme. Par là le christianisme devint une religion distincte, indépendante et complète; comme religion, il eut besoin d'un culte, et il l'eut. » (*Evangile*, p. 181-182). Ce passage est caractéristique du procédé. C'est lui qui paraît avoir été visé par la proposition 59: « *Le Christ n'a point enseigné un corps de doctrine applicable à tous les temps et à tous les hommes, mais il a plutôt commencé un mouvement religieux adapté ou capable d'être adapté aux différents temps et lieux.* » Il est vrai que le Christ a commencé un mouvement religieux, que ce mouvement était adapté à son temps et à son milieu, qu'il est capable d'être adapté à tous les temps et à tous les lieux; ces propositions ont un sens exact. Mais il est faux que ce mouvement religieux n'a point eu de base doctrinale, et que la doctrine révélée par le Christ n'est pas universellement applicable. C'est précisément parce que la doctrine du Christ est convenable pour tout pays et toute époque, que le mouvement religieux qui est le christianisme est d'une extrême plasticité et convient à tous les temps et à toutes les latitudes.

Si ni les dogmes, ni les sacrements (*Autour*, p. 224), ni la hiérarchie (*Autour*, p. 172, 177, sqq.) ne viennent immédiatement du Christ, comment notre religion peut-elle se dire chrétienne? Ce que M. Loisy vient d'appeler mouvement religieux, ailleurs — et très souvent — il l'appelle un germe. Les dogmes étaient dans la tradition primitive « comme un germe dans une semence » (*Evangile*, p. 162). Cette métaphore est classique; et pour cette raison, malgré l'abus qu'en a fait M. Loisy, elle restera. On a essayé récemment de lui substituer celle du ferment. Métaphore pour métaphore, les plus vieilles sont les meilleures. Celle du germe a d'ailleurs l'avantage de bien affirmer l'invariabilité du dépôt : *Crescat*. Le tort de M. Loisy n'est pas de s'en être servi, mais d'avoir réduit ce germe aux formes particulières par lesquelles la faculté d'idéation du Christ se représenta le contenu de la religion naturelle.

2° M. Loisy réduit le sens de nos dogmes à la perception du rapport simple que la religion naturelle découvre entre Dieu et nous. L'Eglise catholique enseigne que les sacrements sont des Signes sensibles institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ qui produisent la grâce que d'après la volonté du Christ ils signifient; et cette doctrine des sacrements fait l'objet de toute une session du concile de Trente. M. Loisy supprime l'efficacité des sacrements ou, si l'on veut, la réduit, ainsi que leur signification, au minimum qui suit : « Ils ne font que rappeler à l'homme la présence perpétuellement bienfaisante de son Créateur » (*Evangile*, p. 220). C'est littéralement la 41e proposition condamnée par notre Décret.

Cette proposition hérétique est caractéristique du système de M. Loisy. Le lecteur a compris par ce qui précède que le catholicisme ne peut pas admettre un développement du dogme par évolution et par accession, parce que le dogme révélé est une donnée

initiale, invariable; et pour nous cette donnée se compose des articles de foi.

M. Loisy admet lui aussi une donnée initiale invariable; mais cette donnée n'est autre chose que la religion naturelle. C'est ce qu'il faut expliquer, parce que c'est le fond de tout le procédé par lequel M. Loisy pense rester chrétien tout en niant la foi aux articles, dans le sens où l'Eglise l'enseigne.

a) La révélation initiale est la perception du rapport essentiel qui doit exister entre l'homme et Dieu (*Autour*, p. 196). Cette perception est la foi, car M. Loisy n'admet pas de connaissance naturelle de Dieu dans l'ordre où nous sommes (p. 194). Ces deux propositions sont inconciliables avec le concile de Trente et celui du Vatican. Inutile d'insister [D. B., 798 (680); 1785 (1634); 1789 (1638)].

b) L'évolution de la foi est coordonnée à l'évolution intellectuelle et morale de l'homme (p. 195). Cependant « la révélation demeure toujours substantiellement identique à elle-même » (p. 199). Cette phrase aurait un sens exact, si M. Loisy admettait à l'origine la révélation proprement dite, et les anciens théologiens ne craignaient pas de dire : « *Actu fidei implicito, omnia quae nunc creduntur, fuerunt semper in Ecclesia Dei credita.* » Mais M. Loisy se moque de cette conception anthropomorphique des théologiens et de « la fourniture de vérité » qu'on suppose que Dieu aurait donnée à l'homme dès l'origine (*Autour*, p. 193). Ce qui reste identique, c'est donc au fond la religion naturelle, puisque la religion naturelle ne serait autre chose que l'expression du « rapport essentiel » qui existe entre Dieu et l'homme. « Le développement de la religion révélée, dit M. Loisy, s'est effectué par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevu dès l'origine, l'homme apprenant ainsi à connaître de mieux en mieux et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir » (197). — Cette dernière formule n'est nullement acceptable, parce qu'il est faux que la religion révélée ne nous enseigne que le rapport *essentiel* qui doit exister entre Dieu et l'homme : 1° elle nous instruit de ce rapport essentiel, que nous aurions pu connaître sans la révélation [D.B., 1786 (1635)]; et 2° elle nous instruit de la manière dont il a plu à Dieu d'être honoré dans l'ordre surnaturel où il nous a librement et gratuitement placés; et notre élévation, ainsi que les devoirs qui en résultent, ne pouvaient pas être connus de nous sans la révélation; il en faut dire autant des mystères proprement dits que la révélation propose et impose à notre croyance.

c) C'est par « intuition », sous l'action de Dieu, que l'homme perçoit ce fond commun de toutes les religions qui est le rapport essentiel entre Dieu et l'homme (p. 200). L'action de Dieu et la nôtre constituent l'expérience religieuse. Nous nous traduisons à nous-mêmes cette expérience par des idées, par des représentations de foi. Ces idées, « images décolorées de nos impressions subjectives », sont variables avec le temps, suivant les conditions où nous sommes, et le stade de l'évolution où nous sommes parvenus. Car le dynamisme intérieur trouve « dans les rencontres de l'histoire les occasions, les excitants, les adjuvants, la matière de son propre développement » (p. 47). M. Loisy ne nie pas que ces idées expriment le divin; elles l'expriment inadéquatement — et ceci est exact; mais elles n'expriment qu'un seul objet, Dieu et son rapport essentiel avec nous. Et cela est faux, nous l'avons déjà dit.

d) Pour M. Loisy, le prophétisme, l'Evangile, nos formules dogmatiques ne sont que des efforts pour arriver à se représenter intellectuellement l'objet religieux, le rapport fondamental qui doit exister entre Dieu et l'homme. Les prophètes se représentaient cet objet sous le symbole du messianisme ; Jésus, par celui du royaume ; nous, par nos formules de foi, dogmes, sacrements, hiérarchie : la représentation a varié, l'objet est le même, il est unique. « Qu'est-ce que la révélation chrétienne, dans son principe et dans son point de départ, sinon la perception, dans l'âme du Christ, du rapport qui unissait à Dieu le Christ lui-même et de celui qui relie tous les hommes à leur Père céleste? » (p. 196). Et ailleurs : « La doctrine catholique est l'expression intellectuelle d'un développement vivant. Elle correspond substantiellement à la foi des prophètes. » D'après l'Eglise, le lien qui rattache notre foi, nos formules dogmatiques à l'Evangile est avant tout l'unité doctrinale. D'après M. Loisy, « le lien qui l'y rattache est un lien vital moyennant lequel toutes les formes essentielles de la pensée ecclésiastique procèdent d'un même principe que les formes essentielles de la pensée évangélique, et se dégagent de celles-ci comme un effort pour atteindre, dans des conditions différentes, à la représentation du même objet vivant et diversement exprimé, Dieu, l'homme et sa destinée, l'économie du salut. » (*Autour*, p. 65). Si M. Loisy concédait que cet objet « Dieu, l'homme et sa destinée, l'économie du salut » nous a été révélé explicitement, formellement, dans le détail, par le Christ, qu'il se trouve consigné dans l'Ecriture, on pourrait se dispenser d'épiloguer sur cette formule: elle reviendrait à dire que *Dieu rémunérateur* est l'objet unique de la foi implicite par laquelle ceux à qui l'Evangile n'a pas été proposé peuvent, à certaines conditions, être sauvés, suivant une opinion connue en théologie. Mais M. Loisy n'ignore pas que la foi explicite des articles est nécessaire à ceux à qui l'Evangile a été proposé; et que ces articles sont d'après l'Eglise formellement révélés dans l'Evangile. On voit que c'est toujours la même équivoque sur l'objet de la foi qui fait le fond du système.

e) La réduction de l'objet de notre foi à l'unité, par la suppression de la révélation et de la foi des articles, met M. Loisy tout à fait à l'aise pour admettre dans le christianisme autant d'éléments étrangers qu'on voudra. En effet, cette réduction donne à M. Loisy le moyen de retrouver toujours et partout la vraie religion : aussi bien dans les formules scolastiques que dans les données païennes, helléniques, que notre faculté d'idéation emploie, suivant les temps, pour exprimer l'unique objet de la révélation, le rapport essentiel entre Dieu et l'homme. Par exemple, les formules dogmatiques de l'Eglise sont vraies et « leur sens ne change pas ». D'après la doctrine de l'Eglise, le sens des formules dogmatiques ne change pas, et cela vient de ce que l'Eglise, tout en adoptant quelquefois pour exprimer le dogme révélé des concepts qui ne se trouvent pas *in terminis* dans les livres saints, n'exprime par ces termes nouveaux que la pensée des livres saints : c'est une nouvelle expression du dépôt, mais on ajoute rien au dépôt. D'après M. Loisy, il y a un sens des formules de foi qui ne change pas ; mais, ajoute-t-il, « le sens qui ne change pas n'est pas celui qui résulte précisément de la lettre, c'est-à-dire la forme particulière que la vérité prenait dans l'esprit de ceux qui ont libellé la formule; il n'est pas davantage dans la forme particulière des interprétations qui se succèdent selon le besoin ; il est dans leur fond commun, impossible à exprimer en langage humain par une définition adéquate à son objet et suffisante pour les siècles des siècles » (*Autour*, p. 201).

Mais si l'objet de la foi chrétienne n'est que cela; si nos dogmes ne sont que l'image décolorée de nos

impressions subjectives en face du divin, qui ne nous manifeste rien ni de lui-même, ni de sa pensée, de ses décrets; si la vérité de nos formules se réduit à exprimer que Dieu est l'Incompréhensible; nous voilà réduits à un christianisme sans dogmes, au sens catholique du mot, à la religion de l'esprit d'Aug. Sabatier, (Voir *Esquisse d'une philosophie de la religion*, liv. I, chap. 4, III, 4ᵉ édit., p. 120 et *passim*), bref au protestantisme libéral. Et de fait, M. Loisy connaît un temps où le christianisme n'avait pas de symbole dogmatique (*Autour*, p. 200), comme si l'adhésion au christianisme avait jamais pu se faire sans que l'on adhérât à quelques articles de foi révélés de Dieu. Mais, de l'aveu de M. Loisy lui-même, cet état chaotique, qu'il imagine, dura peu; une série d'articles de foi, de formules, fut imposée et définie comme « thème d'enseignement et expression réglementaire de la croyance ». Voyons quel en est le sens.

3° Les formes mentales qui expriment l'objet religieux se suivent, et, d'après la loi du progrès dans l'évolution, ne se ressemblent pas. Une formule dogmatique n'a pas et ne peut pas avoir le même sens à deux moments de l'histoire. Le sens littéral d'une telle formule, le sens perçu par ceux qui l'ont libellée, n'est jamais le sens perçu par les générations suivantes; ce n'est que par un effet de perspective, une espèce de mirage, que nous imaginons que le sens actuellement perçu par nous dans les formules religieuses anciennes, se trouve dans le champ de la conscience de nos devanciers (*Autour*, p. 46, 177 et *passim*). Cette manière de concevoir la vérité historique du sens des textes religieux paraît s'être formée lentement dans l'esprit de M. Loisy (*Etudes bibliques*, Paris, 1901, p. 21, 60); et il serait aisé d'indiquer quel procédé théologique mal compris a servi à M. Loisy pour se persuader que la distinction des protestants libéraux entre le sens historique des textes et leur sens théologique pouvait être acceptée par un catholique.

Mais ce travail n'a point pour but l'histoire des origines de la pensée de l'auteur des petits livres; il ne veut être que l'étude des conclusions qu'on y trouve. Voici deux de ces conclusions exorbitantes : « J'aurais pu montrer que les articles principaux du Symbole apostolique n'avaient pas non plus tout à fait la même signification pour les chrétiens d'aujourd'hui que pour ceux des premiers temps : si l'on prend à la lettre cette profession de foi, la christologie est celle des Synoptiques, sans aucune influence du quatrième Evangile; Dieu, le créateur, s'identifie simplement au Père céleste; le titre de Fils de Dieu caractérise la mission providentielle de Jésus, qui est le « Seigneur »; l'Esprit représente l'action de Dieu et du Christ dans l'Eglise, sans qu'on voie clairement le rapport où il se trouve à l'égard de Dieu et du Christ. » (*Autour*, p. 202). Sans périphrase, entendez que pour les premiers chrétiens, le Christ n'était pas Dieu, que le Saint-Esprit n'était pas une personne distincte du Père et du Fils, qu'on n'avait aucune idée de la Trinité; en d'autres termes, le Symbole des premiers chrétiens, qui est le nôtre, avait dans leur esprit un sens arien et socinien.

Ce qui est vrai du passé vaut pour le présent et pour l'avenir. M. Loisy ne craint pas d'écrire : « L'évolution de la philosophie moderne tend de plus en plus à l'idée du Dieu immanent, qui n'a pas besoin d'intermédiaire pour agir dans le monde et dans l'homme. La connaissance actuelle de l'univers ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de création? La connaissance de l'histoire ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de révélation? La connaissance de l'homme moral ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de rédemption? Le travail théologique des premiers siècles fut, à sa manière, une critique, autant qu'il y avait critique alors; mais ce fut une véritable critique, exercée sur la tradition religieuse et sur la science du temps... Le Christ est Dieu pour la foi. Mais les gens nous demandent maintenant de leur expliquer Dieu et le Christ... Une traduction s'impose. » (*Autour*, p. 154 sq.) Ce qui s'est fait autrefois peut évidemment et doit se faire aujourd'hui; car « il importe à la conservation de la foi que l'idée de Dieu et de son rapport avec le monde soit en harmonie avec la connaissance de l'univers et de l'histoire, connaissance qui ne comprend pas seulement l'ensemble des faits observés, mais la forme scientifique de leur classement. » (*Autour*, p. 214) La page qui précède nous apprend que « la forme scientifique du classement des faits », à laquelle il faut accommoder l'affirmation du dogme, n'est autre que « l'hypothèse de l'évolution », « explication provisoire » d'ailleurs, de l'aveu même de M. Loisy à la même page.

Le Saint-Office a condamné les propositions suivantes : 62 : « *Les principaux articles du Symbole des Apôtres n'avaient pas pour les chrétiens des premiers temps la signification qu'ils ont pour les chrétiens de notre temps* ». 64 : « *Le progrès des sciences exige la réforme de la conception de la doctrine chrétienne au sujet de Dieu, de la création, de la révélation, de la personne du Verbe incarné et de la Rédemption.* » Il est à peine besoin de dire pourquoi ces propositions méritaient d'être proscrites. Pie X l'a très justement fait remarquer dans le consistoire que nous avons déjà cité. Dans ce système, « pour la tradition, tout est relatif et sujet au changement, et par suite l'autorité des saints Pères est réduite à rien ». Et comme M. Loisy applique sa méthode d'exégèse à tous les textes religieux, y compris la Sainte-Ecriture, « l'inspiration de l'Ecriture diffère peu de celle d'un Eschyle ou d'un Homère ». Théologiquement, c'est encore la négation de toute révélation des articles qui est à la base de toutes ces erreurs. Philosophiquement, l'auteur suppose : 1° que dans la pensée humaine aucune idée simple n'est restée et ne peut rester invariable, comme si, par exemple, les idées de fils et de père, les notions de cause et d'effet, etc., ne se retrouvaient pas partout identiques dans notre race; 2° que les relations nécessaires, essentielles, qu'expriment certains jugements ne sont pas indépendantes des images, des formes représentatives, par lesquelles nous les exprimons. M. Loisy demande à son lecteur, sans le lui dire, d'admettre que le même rapport abstrait entre un sujet et un prédicat ne peut pas être exprimé par des termes divers et même, si l'on veut, par diverses métaphores.

4° L'évolution du dogme se produit par la combinaison d'éléments nouveaux et même étrangers avec les éléments primitifs. Le lecteur se souvient peut-être de certaines élucubrations sur l'origine étrangère, hellénique, de la Trinité. M. Loisy reprend quelque part les protestants d'avoir cru trouver dans l'Ecriture le dogme de la grâce qui, d'après lui, n'est pas plus formellement enseigné dans l'Ecriture que le dogme christologique. (*Evangile*, p. 155). Ces deux dogmes sont une « interprétation du salut messianique et de la théologie du royaume céleste, et cette interprétation a été nécessitée par les circonstances dans lesquelles l'Evangile s'est perpétué, par les problèmes que posait la conversion des païens, et qu'il a fallu résoudre en s'inspirant bien plus de l'esprit que des déclarations formelles de Jésus » (p. 156). Ainsi, sans repas commun, le christianisme n'eût pas paru une religion parfaite aux

païens convertis; il en va de même de la divinité du Christ (p. 182). Mais dans la façon traditionnelle d'entendre le dogme christologique, on sent « l'influence de la sagesse grecque », et dans la façon d'entendre le dogme eucharistique, on sent un élément qui rappelle « les mystères païens » (p. 190).

L'Eglise qui, à l'origine, s'est ainsi incorporé les idées païennes, doit, pour rester dans l'esprit de Jésus, s'incorporer maintenant tout ce que pense le monde moderne, tout jusqu'aux hypothèses provisoires, jusqu'à la forme scientifique du classement des faits : ainsi se fera « l'accord du dogme et de la science, de la raison et de la foi, de l'Eglise et de la société » (*Evangile*, p. 234). « Si jamais une conclusion dogmatique est formulée sur le développement chrétien ». — M. Loisy connaît celle du Vatican, mais il la tient pour inexacte (*Evangile*, p. 161), — « On peut présumer, dit notre auteur, que ce sera l'expression de la loi de progrès qui, depuis l'origine, gouverne l'histoire du christianisme » (p. 163).

Or M. Loisy constate que cette loi de progrès, tel qu'il l'entend, ce « dogme nouveau » de l'évolution dogmatique par accession, n'est pas vu favorablement de l'Eglise; que le principal obstacle à l'acceptation du dogme nouveau, qui est sa découverte, est « une certaine conception trop rigide de la vérité qui appartient à la Bible, aux documents officiels de la tradition ecclésiastique, de la théologie ». (*Autour*, p. 208). Dans *l'Evangile*, M. Loisy insinuait sa pensée par cette prétérition : « Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si la tendance du catholicisme moderne n'a pas été trop tutélaire, si le mouvement de la pensée religieuse et même scientifique n'en a pas été quelque peu gêné » (p. 175). Le second des *petits livres* traita le sujet scabreux ; c'est un réquisitoire en règle, où ni Galilée, ni Richard Simon ne sont oubliés (*Autour*, p. 183, 211 sqq. et *passim*). L'Eglise, qui défend l'immutabilité du dogme, y est représentée comme l'ennemie du progrès des sciences et de la théologie. D'autre part, si elle ne modifie pas « les formes quasi despotiques dont son gouvernement s'est entouré », si elle ne tient pas compte de ce que « l'individu, la famille et l'Etat modernes entendent bien sauvegarder leur autonomie », elle ira contre la fin dernière de l'institution chrétienne. Il n'y a pas de forme nécessaire et immuable du pouvoir ecclésiastique ; de nos jours, l'opinion commune est que « l'élite dirigeante est au service de la masse dirigée ». Il faut donc, si l'on veut rester fidèle à la morale évangélique « qui a fait prévaloir cette vérité dans le monde », soumettre l'application du principe à l'évolution générale des esprits (*Autour*, p. 175-186).

Ce sont ces théories que visent les deux propositions suivantes : 57. « *L'Eglise se montre l'ennemie du progrès des sciences naturelles et théologiques.* » 63 : « *L'Eglise se montre incapable de défendre la morale évangélique, parce qu'elle adhère obstinément à des doctrines immuables qui ne peuvent pas se concilier avec les progrès modernes* ». Tout cela avait déjà été condamné plus ou moins directement par le *Syllabus*. D. B., 1712 (1559); 1713 (1560); 1780, (1629). Et le concile du Vatican a fait sur la culture scientifique une déclaration de principe qu'il suffit de rappeler : « Bien loin de mettre obstacle à la culture des arts et des sciences humaines, l'Eglise la favorise et la fait progresser de plusieurs manières. Car elle n'ignore ni ne méprise les avantages qui en résultent pour la vie d'ici-bas ; bien plus, elle reconnaît que venant de Dieu, le maître des sciences, ces arts et ces sciences conduisent de même à Dieu, avec l'aide de sa grâce, si on les cultive comme il convient. » D. B., 1799 (1646).

Il ne nous reste plus que deux propositions à examiner. L'une exprime l'aboutissement nécessaire de tout le système de M. Loisy; l'autre condamne l'hypothèse philosophique qui est à la base de tout le « nouveau dogme » du développement dogmatique par évolution.

65 : « *Le catholicisme tel qu'il est aujourd'hui ne peut pas se concilier avec la vraie science, à moins qu'il ne se transforme en un certain christianisme non dogmatique, c'est-à-dire en un protestantisme large et libéral.* » Nous n'avons pas trouvé cette proposition, telle qu'elle est ici condamnée, dans le texte de M. Loisy. Il serait facile de la trouver dans l'une ou l'autre des *Enquêtes* que ces derniers mois ont vu éclore, les disciples tirant quelquefois les conclusions que les maîtres n'ont pas formulées. Nous avons déjà vu que M. Loisy réduit la révélation et son contenu à un minimum tel qu'il ne se distingue plus que par les mots du contenu de la religion naturelle ; c'est la position du protestantisme libéral, si l'on fait abstraction de la phraséologie chrétienne qu'il retient encore. M. Loisy n'en diffère pas, si l'on va bien au fond des choses : il nie en effet toute révélation positive proprement dite. Que dans sa pensée — je parle de la pensée de M. Loisy telle que nous la lisons dans ses écrits — le catholicisme en doive venir à cette position, s'il veut s'accorder avec la science du jour, on ne peut pas en douter un instant. Le but de *l'Evangile et l'Eglise* est en effet de montrer comment cet accord peut se faire par l'application au dogme de la théorie évolutionniste ; et le but d'*Autour d'un petit livre* paraît être de montrer que cet accord ne peut pas se faire autrement.

58. « *La vérité n'est pas plus immuable que l'homme lui-même, car elle évolue avec lui, en lui et par lui.* » On sait que tous les systèmes de philosophie qui nient qu'il y ait dans les choses des relations réelles, qui disent avec les anciens nominalistes : *Duo alba esse similia, nihil est aliud ac me percipere duo alba*, sont embarrassés pour expliquer l'immutabilité absolue de la vérité. Quelques-uns de ces systèmes, comme celui de Kant, assignent les formes subjectives de notre esprit comme fondement de cette immutabilité ; d'autres nient l'immutabilité absolue de la vérité et disent que la vérité n'a qu'une immutabilité relative. Les jugements qui nous paraissent nécessaires, en réalité ne le sont pas ; ils nous paraissent tels par suite de l'association, de l'hérédité, etc. Notre esprit ne peut donc saisir aucune vérité absolue. M. Loisy a donc adopté cette doctrine. On lisait dans *l'Evangile* : « Ce n'est pas avec les éléments de la pensée humaine que l'on peut construire un édifice éternel. La vérité seule est immuable, mais non son image dans notre esprit » (p. 166). M. Loisy nous a dévoilé toute sa pensée sur ce sujet dans sa *Lettre sur le dogme* : « La vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui ; et cela ne l'empêche pas d'être la vérité pour lui; elle ne l'est même qu'à cette condition. » (*Autour*, p. 192). C'est de ce passage qu'a été extraite la proposition 58.

La contradictoire de la proposition condamnée est la suivante : « Quelque vérité est immuable plus que l'homme lui-même, car toute vérité n'évolue pas avec lui, en lui et par lui. » Il est important, pour rester dans le vrai, de ne pas perdre de vue cette contradictoire. Le Saint-Office s'est abstenu, on le voit, de prendre parti sur beaucoup de questions philosophiques qui touchent au problème de la vérité et de son immutabilité ; il s'est contenté de proscrire toute théorie de l'évolution de la vérité en nous, dont la conséquence nécessaire serait la mutabilité de toute vérité. Ainsi posée, la question touche évidemment à la foi, puisque nous admettons

que les dogmes sont des vérités et qu'ils sont immuables.

M. Loisy s'est jugé lui-même, lorsqu'il a écrit sur le sujet qui nous occupe : « Si l'on suppose que la vérité, en tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu, que la révélation a eu ce caractère et que le dogme y participe » — voilà bien ce que pensent tous les chrétiens — « que ce n'est pas seulement l'objet de la connaissance qui est éternel et immuable en soi, mais la forme que cette connaissance a prise dans l'histoire humaine », — c'est encore ce que nous disons des vérités révélées et de certaines vérités naturelles, entre autres des premiers principes de la morale — « les assertions du petit livre sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies. » (*Autour*, p. 190). Ce n'est pas sans tristesse que nous aboutissons à la même conclusion.

Marcel Chossat, S. J.

IIe Partie

L'Encyclique " Pascendi "

I

SYNTHÈSE DU MODERNISME PHILOSOPHIQUE

Sommaire. — Introduction. Notion du Modernisme. — C'est avant tout une erreur philosophique. — Précieux aveux. — Importance et difficultés de cette étude. — Il faut ramener à leur unité synthétique les trois théories maîtresses du Modernisme énumérées par l'Encyclique : *l'Evolutionnisme, l'Agnosticisme, l'Immanentisme.*

Ire Partie. *L'Evolutionnisme radical.* Théorie du « Devenir pur » ou du Mobilisme. — Origine du problème. — Ses trois solutions : Zénon, Héraclite, Aristote. — Bergson, après Hegel, reprend parti pour Héraclite. — Conséquences métaphysiques, logiques et critériologiques. — La philosophie du « non être » identifie les contradictoires et renie la raison. — Causes d'une si grave méprise.

IIe Partie. *L'Agnosticisme subjectiviste.* Il est à la racine du mal signalé. — Le triple postulat subjectiviste, — phénoméniste, — et relativiste. — Il importe de les démasquer en rétablissant la vraie doctrine.

IIIe Partie. *L'Immanence Vitale.* C'est le second moment de la théorie moderniste. — Elle cherche à sortir de l'Agnosticisme après s'y être emmurée. — L'intuition immanente du « moi profond ». — La conscience universelle. — Méthode et théorie monistique. — Ses prétendues découvertes.

IVe Partie. *Conséquences antispiritualistes et antireligieuses.* Elles ruinent de fond en comble toutes nos croyances sur — Dieu, — l'Ame humaine et son immortalité, — la Morale, — la Révélation extérieure et les motifs de crédibilité, tel que le miracle, — et le Dogme révélé. — Modernisme et Protestantisme libéral.

Conclusion. Jamais un magistère divin n'avait paru si nécessaire pour sauver du naufrage la raison et la foi.

Introduction. — Le « centre vital » du Modernisme étant une erreur, ou plutôt un ensemble d'erreurs *philosophiques*, nous nous bornerons à ce point de vue capital dans tout le cours de cet article.

A ceux qui exigeraient, tout d'abord, une définition de l'hérésie *Moderniste*, nous proposerions celle-ci. Elle est, — malgré des apparences contraires, car elle affecte de conserver toutes les antiques formules du christianisme après en avoir changé le sens, — elle est « la négation du surnaturel chrétien », ou, si l'on préfère, « la transposition, sur un mode naturaliste, de tous les dogmes de la foi chrétienne. »

L'encyclique *Pascendi*, dont nous nous inspirerons constamment, n'en donne, il est vrai, aucune stricte définition. Mais la description si minutieuse et si complète qu'elle en fait ne saurait laisser aucun doute. Elle déclare viser « ces ennemis de la Croix de Jésus-Christ, qui, avec un art tout nouveau et souverainement perfide, s'efforcent d'annuler les vitales énergies de l'Eglise, et même, s'ils le pouvaient, de renverser de fond en comble le règne de Jésus-Christ. ... Ce n'est point aux rameaux ou aux rejetons qu'ils ont mis la cognée, mais à la racine même, c'est-à-dire à la foi et à ses fibres les plus profondes... ils amalgament en eux le rationalisme et le catholicisme, avec un tel raffinement d'habileté qu'ils abusent facilement les esprits mal avertis... Pour eux, une chose est parfaitement entendue et arrêtée, c'est que la science doit être sans Dieu, pareillement l'histoire... Dieu et le Divin en sont bannis... Notre sainte religion n'est autre chose qu'un fruit propre et spontané de la nature. Y a-t-il rien, en vérité, qui détruise plus radicalement l'ordre surnaturel? » (Encyclique *Pascendi*, édition des *Questions actuelles*, p. 3, 5, 9, 15). — Aussi l'Encyclique pourra-t-elle conclure que cette erreur n'est pas seulement une hérésie partielle, mais la synthèse ou « le rendez-vous de toutes les hérésies. » (*Ibid.* p. 61).

C'est donc la vieille erreur du *Naturalisme* qui renaît de ses cendres — si tant est qu'elle se soit jamais complètement éteinte au cours des âges de foi. Mais elle s'est aujourd'hui rajeunie en se greffant sur la tige de la philosophie « nouvelle » dont elle emprunte ainsi la séduction et la vogue passagère. Et c'est uniquement par ce côté, dans ses principes philosophiques empruntés à la pensée moderne, que nous l'étudierons dans ce travail.

Sans doute, les modernistes ont essayé parfois de dissimuler les préoccupations philosophiques de leur théologie et de leur exégèse nouvelles. Ils s'en défendent même hautement dans cette très irrévérencieuse *Risposta* à l'Encyclique de S. S. Pie X, où ils affectent de ne parler qu'au nom des faits et de la science pure. (*Il programma dei modernisti, Risposta all' Enciclica*, Roma, 1908. — *Le Programme des modernistes*, Paris, 1908. Pour la commodité des lecteurs nous citerons la traduction française).

Mais, à la suite du Cardinal Mercier, nous nous inscrivons en faux contre cette audacieuse affirmation. Leur *apriorisme* philosophique, — conscient ou inconscient, peu importe, — éclate et saute aux yeux de tout lecteur sincère. Son Em. en a donné des exemples typiques dont nous pourrions sans peine allonger la liste, démesurément. (Card. Mercier, *Discours à l'Univ. de Louvain*, 8 déc. 1907).

C'est leur philosophie qui anime et soutient toutes leurs hypothèses, en sorte qu'en extraire les données philosophiques, ce serait aussitôt dégonfler leur brillant aérostat et le faire choir très lourdement. Ou bien, — nouvelle épreuve, — qu'ils changent leur philosophie, en la remplaçant, par exemple, par les théories scolastiques, et leur système ne tiendra plus debout. L'expérience en serait facile et convaincante.

Du reste, avant de s'être rendu compte que cet *apriorisme* philosophique était pour leurs théories le défaut de la cuirasse, ou, si l'on veut, le talon d'Achille où toute blessure est mortelle, — les modernistes en faisaient facilement l'aveu et même s'en glorifiaient naïvement.

Ecoutez M. Loisy : « La simple connaissance de

l'histoire du dogme, avouait-il, ne soulève aucune difficulté nouvelle devant l'intelligence du croyant... Si le problème (christologique) se pose de nouveau... c'est par suite du *renouvellement intégral qui s'est produit et qui se continue dans la philosophie moderne.* » (*Autour d'un petit livre*, p. 129, 202, etc.). Et il explique lui même, dans le même ouvrage, comment cette philosophie révolutionne de fond en comble toutes nos antiques notions de la *Personnalité* divine, de la *Création*, de la *Révélation*, de l'*Incarnation*, de la *Rédemption*, en un mot de tous les dogmes. « Le progrès des sciences exige, semble-t-il, que l'on réforme lse concepts de la doctrine chrétienne sur Dieu, la Création, la Révélation, l'Incarnation, la Rédemption. » (Prop. 64, décret *Lamentabili*).

Et dans ses lettres intimes, il dit encore plus clairement : « La question qui est au fond du problème religieux dans le temps présent, n'est pas de savoir si le Pape est infaillible, ou s'il y a des erreurs dans la Bible, ou même si le Christ est Dieu, ou s'il y a une Révélation, — *tous problèmes surannés*, ou qui ont changé de signification, et dépendent du grand et *unique problème*, — mais de savoir si l'univers est inerte, vide, sourd, sans âme, sans entrailles, si la conscience de l'homme y est sans écho plus réel et plus vrai qu'elle-même [en un mot du problème philosophique d'un Dieu personnel.] Du *oui* ou du *non* il n'existe pas de preuve que l'on puisse appeler péremptoire... » — Et il termine ainsi cette lettre :

« Vais-je verser dans le *monisme*, dans le panthéisme ? Je l'ignore. *Ce sont des mots* (!). Je tâche de parler des choses. La foi veut le théisme ; la raison tendrait au panthéisme. Sans doute, elles envisagent deux aspects du vrai, et la ligne d'accord nous est cachée. » (*Quelques lettres*, p. 45, 48. C'est nous qui soulignons). — Un peu plus loin, p. 157 : « Ce n'est pas l'origine de tel dogme en particulier qui est en cause maintenant, c'est la *philosophie générale* de la connaissance religieuse. »

Il est clair, en effet, qu'une fois la personnalité de Dieu supprimée et la possibilité de son action dans le monde méconnue, le surnaturel est un non-sens, et la religion chrétienne tout entière doit être alors interprétée par une méthode naturaliste. La critique de Renan était partie de ce même postulat philosophique, pour aboutir aux mêmes négations.

De son côté, M. Le Roy ne cachait nullement son adhésion pleine et entière à la philosophie « nouvelle », dont il est devenu l'un des plus brillants et des plus officiels interprètes. Et nous montrerons plus loin comment, par exemple, son fameux article : « *Qu'est-ce qu'un dogme ?* » n'était qu'une simple application de la théorie chère à leur école sur la vérité en général ou la valeur purement pragmatiste et symbolique des dogmes de la raison et de ceux de la foi.

Nous pourrions en dire autant de tous les modernistes notoires, et l'Encyclique a mille fois raison de constater que toujours et partout, en théologie, en histoire, en exégèse, dans toutes leurs théories modernistes, « c'est le philosophe qui ouvre la marche » et le savant qui suit. — « La méthode du moderniste théologien est tout entière à prendre les principes du philosophe et à les adapter au croyant ». — « De même que l'histoire reçoit de la philosophie ses conclusions toutes faites, ainsi de l'histoire la critique ». — « Du commencement à la fin, n'est-ce pas l'*a priori ?* Sans contredit, et un *a priori* où l'hérésie foisonne. » (Encyclique *Pascendi*, *Ibid.*, p. 27, 47, 49, 51, etc.) — « Que leur histoire que leur critique soient pure œuvre de philosophe, que leurs conclusions historico-critiques viennent en droite ligne de leurs principes philosophiques, rien de plus facile à démontrer. » (*Ibid*, p. 45). — « C'est d'une alliance de la fausse philosophie avec la foi qu'est né, pétri d'erreurs, leur système. » p. 67.

Ces citations suffisent pour montrer clairement l'importance d'une étude du modernisme au point de vue philosophique. C'est aller ainsi jusqu'à la racine du mal et y pratiquer, en l'extirpant, l'opération la plus salutaire. Sans elle, au contraire, tout le reste serait vain.

Une telle étude, il est vrai, ne va pas sans difficultés. Non seulement pour cette raison générale qu'elle suppose chez les lecteurs une sérieuse culture philosophique — oiseau rare chez nos contemporains, plus adonnés à l'histoire et aux sciences qu'à la métaphysique ; — mais aussi pour une raison très spéciale, que l'Encyclique s'est bien gardée de passer sous silence, à savoir l'aspect ondoyant et protéiforme de cette philosophie « nouvelle », qui refuse obstinément de se préciser en formules et en thèses, comme dans un code ou un manuel classique, et même de se présenter à nous en synthèse complète.

« C'est comme une tactique des modernistes, — tactique en vérité fort insidieuse, — de ne jamais exposer leurs doctrines méthodiquement et dans leur ensemble, mais de les fragmenter en quelque sorte et de les éparpiller çà et là, ce qui prête à les faire juger ondoyants et indécis, quand leurs idées, au contraire, sont parfaitement arrêtées et consistantes; il importe ici, avant tout, de présenter ces mêmes doctrines sous une seule vue, et de montrer le lien logique qui les rattache entre elles. » (Encyclique *Pascendi*, *Ibid.*, p. 7.)

Mais avons-nous le droit d'*organiser* en un système philosophique des théories éparses que l'adversaire refuse d'organiser ? — A ce scrupule, l'Encyclique a déjà répondu, et nous répondrons à notre tour que nous n'avons la prétention de rien organiser nous-mêmes, mais seulement de montrer aux yeux de tout esprit sincère, que la simple juxtaposition de ces membres épars du modernisme révèle en lui l'unité d'un même organisme, et un plan d'ensemble parfaitement cohérent. N'a-t-il pas suffi à Cuvier pour reconstituer son *Palaeotherium magnum* de quelques fragments retrouvés épars et incomplets ? Plus heureux que lui, nous possédons tous les membres du monstre nouveau, et leur groupement d'après les lois naturelles les plus incontestables, n'est plus qu'un jeu pour la raison.

Au demeurant, le lecteur sera juge si nos rapprochements sont forcés, contre nature, ou au contraire parfaitement logiques et spontanés.

Resterait une autre question préliminaire. A quelle philosophie faut-il rattacher les théories modernistes ? Toute la suite de ce travail le montrera surabondamment. Après l'avoir lu, il sera aisé de conclure : c'est à cette philosophie « nouvelle », qui en France, a désormais pris nom de Bergsonisme. Elle-même paraît incontestablement issue de la philosophie allemande et luthérienne, de Hegel et de Kant, parmi les modernes, et aussi d'Héraclite parmi les anciens ; quoique les amateurs d'arbres généalogiques aient déjà esquissé des lignes de filiation autrement nombreuses, compliquées et souvent hypothétiques, dont il serait oiseux de discuter ici les vraisemblances.

Ce sera, disons-nous, la conclusion de ce travail, et si nous croyons utile de la laisser entrevoir dès le début, c'est pour mieux orienter ceux qui nous liront en leur donnant de suite un fil conducteur.

Nous aurons donc constamment à viser des théories de l'école bergsonienne, laissant de côté, bien

entendu, les *intentions* individuelles des bergsoniens. Suivant le conseil de l'Encyclique « nous mettrons soigneusement à part les intentions de ces hommes, dont le jugement est réservé à Dieu, pour examiner leurs doctrines, et, conséquemment à celles-ci, leur manière de parler et d'agir ». (Encycl. *Pascendi, Ibid.*, p. 5. — Cf. Maritain, *Bergsonisme de fait et Bergsonisme d'intention (Revue thomiste)*, juillet-août 1912.)

Qu'on ne cherche donc ici aucune polémique personnelle contre des écrivains que nous respectons, mais seulement une libre et loyale discussion de leurs idées, telles qu'ils les ont exprimées eux-mêmes dans des textes authentiques.

A la suite de l'Encyclique, nous y découvrirons facilement trois idées dominantes ou trois théories maîtresses, dont nous aurons à mettre en relief la connexion intime, la fausseté et les conséquences ruineuses, savoir, l'*Evolutionnisme*, l'*Agnosticisme* et l'*Immanence*.

I. — L'Evolutionnisme radical

La philosophie « nouvelle », qui est un *évolutionnisme radical*, se prêtait à merveille à la justification apparente de ce besoin de changement et de transformation totale et sans fin, qui agite et passionne nos ambitieux réformateurs. Révolution universelle qui, de la philosophie, s'étendrait aux dogmes, à la morale individuelle et sociale, à l'histoire et à l'exégèse biblique, à la discipline, et jusqu'à la constitution monarchique elle-même de l'Eglise. Aussi l'Encyclique a-t-elle mis justement le doigt sur la plaie en signalant cette évolution radicale comme le *point capital* du système moderniste.

Il n'en est pas la *racine*, assurément, mais seulement la *tête* « in eorum doctrinis fere caput est » (*Ibid.*, p. 38), c'est-à-dire l'organe principal, qui suffit à révéler le genre et l'espèce, et aussi la physionomie caractéristique d'un individu.

Mais par ce mot d'évolutionnisme, nous n entendons pas ici désigner cette hypothèse très orthodoxe d'une certaine évolution des premiers types vivants. Les hypothèses de Lamarck ou de Darwin, même les plus exagérées, ne sont qu'un jeu d'enfants en face de l'hypothèse autrement grandiose et subtile du *devenir universel*, qui est à la base de la philosophie « nouvelle » — ou plutôt « renouvelée » de Hegel et du vieil Héraclite.

L'idée mère et la pensée maîtresse de tout le système est empruntée au sophiste grec : *l'être n'est pas, tout est devenir pur*, c'est-à-dire perpétuel et intégral changement, en sorte que rien ne demeure le même dans cette fuite perpétuelle de la réalité : Πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει (Cf. Platon. *Cratyle*, 402, A; 404, D; *Théaet.*, 152, D; 160, D.) Il en donnait la comparaison fameuse : On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, ni même une seule fois, parce que tout change sans cesse et dans le fleuve et dans le baigneur, qui ne sont jamais les mêmes. Ainsi parle M. Bergson : « Elle coule (la réalité) sans que nous puissions dire si c'est dans une direction unique, ni même si c'est toujours et partout la même rivière qui coule. » (Préf. à *Philosophie de l'expérience* de W. James)

Pour comprendre le sens et la portée de cette hypothèse, il est nécessaire de se rappeler le célèbre problème du *mouvement* qui passionna la philosophie grecque, avec les trois solutions rivales qui lui furent données.

Pour Zénon et l'école idéaliste d'Elée, le fait du mouvement est une pure illusion des sens, attendu que la raison l'estime inexplicable, et même contradictoire et impossible : donc il n'existe pas.

Pour Héraclite, au contraire, et tous les sensualistes, c'est la notion *d'être qui demeure le même*, que l'on doit juger invérifiable et impossible. Donc tout est mouvement sensible et tangible : le mouvement seul existe et l'être n'existe pas.

Entre ces deux excès, Platon et Aristote prirent une position intermédiaire, la seule qui puisse s'accorder avec le sens commun, tout en réconciliant le témoignage des sens avec celui de la raison.

« Voici donc, concluait Platon, que le philosophe est absolument forcé de n'écouter ni ceux qui croient le monde immobile, ni ceux qui mettent l'être dans le mouvement universel. Entre le repos et le mouvement de l'être et du monde, il faut qu'il fasse comme les enfants dans leurs souhaits, qu'il prenne l'un et l'autre. » (*Sophiste*, 248, E; 249, D.)

Aristote reprit et compléta cette solution par son immortelle théorie du *devenir*, qui exige à la fois la distinction de la *puissance* et de l'*acte*, de la *substance* et de l'*accident*. Le phénomène est la manifestation de l'être ; le dynamique et le mouvant sont le rayonnement du statique et du stable ; l'effet qui passe, est un produit de la cause qui subsiste. De fait, au regard de notre conscience, l'identité de notre être personnel, qui demeure le même, est aussi indéniable que la mobilité incessante des phénomènes émanés de cette source profonde : leur distinction s'impose.

Quant au témoignage de la science, il peut se résumer dans le triomphe constant et nécessaire du principe d'induction, proclamant que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, preuve que la nature de ces causes demeure au fond la même, malgré la succession multiple des phénomènes qui passent.

Il y a donc dans tout mobile, concluait Aristote, une partie qui change et une partie qui demeure, une partie potentielle et une partie en acte ; et c'est à l'aide de la distinction fondamentale de l'*acte* et de la *puissance*, qu'il répondait victorieusement aux quatre arguments sophistiques de Zénon contre l'existence du mouvement. (Cf. Farges, *Théorie fondamentale*, 7e édit., p. 62 et suiv.) Les deux négations opposées de Zénon et d'Héraclite étaient ainsi réfutées, et les deux données de l'être et du devenir, ou de l'acte et de la puissance, réconciliées et réunies dans une raisonnable synthèse.

Mais depuis la révolution cartésienne, les traditions séculaires de l'esprit humain se sont perdues par un injuste et méprisant oubli. Au lieu de perfectionner et d'achever le merveilleux édifice, on l'a démoli pour mieux le reconstruire, et, par une présomption insensée, chaque penseur a essayé de le reconstruire tout seul, sans aucun concours étranger, alors que toute science digne de ce nom, est essentiellement une œuvre collective de tous les savants à travers tous les âges.

Les mêmes problèmes se sont donc à nouveau, et comme fatalement, reposés devant l'esprit humain, et les mêmes tentatives de solution ont été tour à tour apportées : l'histoire de la pensée humaine, étant, paraît-il, un recommencement perpétuel.

Bergson a repris, sans s'en douter, peut-être, les négations d'Héraclite, par réaction contre Descartes qui avait lui-même repris les négations de Zénon. Il a triomphé facilement de l'hypothèse cartésienne : *Tout est donné, rien ne devient*, sans s'apercevoir que sa propre hypothèse : *tout est devenir*, n'est ni moins critiquable, ni moins insoutenable, parce qu'elle est aussi incomplète et aussi exclusive que sa rivale. Combien d'années — ou de siècles — faudrait-il attendre que la pensée moderne ait enfin retrouvé la solution oubliée d'Aristote, seule capable de mettre un peu d'ordre et de lumière dans son chaos ?...

Quoi qu'il en soit, c'est bien à la solution boiteuse d'Héraclite que Bergsoniens et Modernistes se sont encore attardés. Pour le prouver, innombrables seraient les textes à tirer de leurs écrits où ils foisonnent.

Dès les premières pages de l'*Evolution créatrice*, M. Bergson se demande « quel est le sens précis du mot *exister* », et il répond qu'exister c'est changer, etchanger sans cesse et totalement, en sorte que, par exemple, « si un état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler ». — « La vérité, ajoute-t-il, est qu'on change sans cesse et que l'état lui-même est déjà du changement. » — « Il n'y a pas de *chose*, il n'y a que des actions. » — « La *chose* résulte d'une solidification opérée par notre entendement. »— « La matière... est un flux plutôt qu'une chose. » — « Matière ou esprit, la réalité nous est apparue, comme un perpétuel devenir. » De là ces expressions que l'on rencontre à chaque instant dans cet ouvrage : « le flux perpétuel des choses » ; — « la masse fluide de notre existence » ; — « la réalité est fluide » ; — « elle se résout en un simple flux, une continuité d'écoulement, un devenir » ; — « une création qui se poursuit sans fin » ; — « elle est un mouvement » ; etc., etc. (Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 12, 139, 203, 251, 260, 270, 295, 327, 342, 395, 398, etc., etc.)

Inutile de reproduire les passages où M. Le Roy ne fait que répéter le maître. Pour lui « le devenir est la seule réalité concrète ». (*Revue de Métaph. et de Morale*, 1901, p. 418.) Quant aux modernistes, ils ont tenu dans leur *Programme* à leur faire écho, en proclamant bien haut que « l'existence est mouvement » (*Le Programme... Réplique*, p. 10).

De cette négation fondamentale de l'être, on va voir découler les plus redoutables conséquences, soit *métaphysiques*, soit *logiques*, soit *critériologiques*.

1° Au point de vue *métaphysique*, la catégorie d'être qui demeure, ou de *substance*, se trouve ainsi supprimée. Il n'y a plus que des modes d'être sans être, des attributs sans sujet, des actions sans agent, des passions sans rien qui pâtisse, des mouvements sans moteur ni mobile : ce qui est radicalement inintelligible. C'est ce que Platon et Aristote avaient déjà stigmatisé sous le nom de philosophie du *non-être*, par opposition à la philosophie de l'*être* qui est celle du sens commun et de la tradition.

Laissons la parole à M. Bergson : « *il y a des changements, mais il n'y a pas de choses qui changent ; le changement n'a pas besoin d'un support... le mouvement n'implique pas un mobile* » (*Conf. d'Oxford*, p. 24. C'est l'auteur qui a souligné). — « En vain on cherche sous le changement la chose qui change : c'est toujours provisiorement et pour *satisfaire notre imagination* (!). Le mobile fuit sans cesse sous le regard de la science (!), celle-ci n'a jamais affaire qu'à la mobilité. » (*L'Evolution créatrice*, p. 325). — Et il a répété à satiété dans tout son ouvrage : « Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. » (*L'Evolution créatrice*, p. 270)

S'il nie la substance, c'est parce qu'il n'a pas compris son activité causale par rapport aux phénomènes multiples et variables, qui en émanent comme d'un foyer identique et permanent. Et cependant, pour le comprendre, il lui aurait suffi d'une simple analyse psychologique des premières données de la conscience.

a) Le *moi* conscient se perçoit d'abord lui-même comme un *sujet* identique et permanent, sous le flux continuel de ses pensées, de ses sentiments, de ses volitions. En effet, je ne coule pas avec mes pensées; sans m'en isoler, je me distingue d'elles; en les produisant, je ne me perds pas en elles; elles sont des attributs passagers, dont je suis le sujet permanent, depuis ma naissance jusqu'à la mort.

b) Le *moi* se perçoit non seulement comme le sujet, mais aussi comme le *principe producteur* de ces phénomènes, notamment lorsqu'il fait un effort d'attention ou de volonté libre. En sorte que, lorsqu'on nous demande pourquoi il faut un sujet sous le phénomène, un agent sous l'action, nous répondons : c'est parce qu'il les produit. La fonction dynamique de la substance a ainsi expliqué sa fonction statique, et l'esprit est satisfait.

Les Bergsoniens, au contraire, après avoir nié la notion de substance, doivent nier la notion de causalité ou d'activité productrice, qui relie par son lien dynamique tous les êtres de l'univers dans une vaste synthèse d'action et de passion mutuelles. Privé de ce lien, l'univers se désagrège désormais et tombe en poussière inerte et sans vie, la succession des générations vivantes est un non-sens, les attractions des astres, ou celle des atomes dans les affinités chimiques, avec l'ordre merveilleux qui en découle, sont une illusion ou une énigme.

Voilà les deux premières conséquences, en métaphysique, de la philosophie du non-être : Négation de la substance et de la causalité, d'où sortiront plus tard bien d'autres ravages. Négligeons-les pour le moment, et passons aux conséquences logiques qui ne seront pas moins ruineuses.

2° Au point de vue *logique*, si l'être n'est pas, il ne saurait être identique à lui-même, et le principe d'identité ou de non-contradiction est ruiné, entraînant à sa suite la ruine de tous les autres principes de la raison, qui, en dernière analyse, s'appuient tous sur le premier, sur l'impossibilité que l'être et le non-être, le oui et le non soient identiques.

Pour les tenants de la nouvelle école, au contraire, le contradictoire est sans doute « impensable » — vu la constitution actuelle de notre esprit, — mais nullement impossible. « Le principe de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire, écrit M. Leroy,... loi suprême du discours et non de la pensée en général. » (Le Roy, *Revue de Métaph. et de Morale*, 1905, p. 203) L'absurde n'est donc plus un signe d'erreur. Bien plus, le contradictoire est, à leurs yeux, le fond même de toute réalité dans la nature, où tout est à la fois lui-même et autre que lui-même, puisque tout y est devenir pur, c'est-à-dire l'hétérogénéité même et la contradiction perpétuelle de l'être et du non-être simultanés. « Qu'est-ce que le devenir, ajoute M. Le Roy, sinon une fuite perpétuelle de contradictoires qui se fondent? » (*Revue de Métaph. et de Morale*, 1901, p. 411). Pour lui, les contradictoires fusionnent dans « les profondeurs supralogiques », et la devise de l'inventeur doit être : « au-dessus et au-delà de la Logique! » (*Revue de Métaph. et de Morale*, 1905, p. 200 et suiv.)

C'est à cette belle maxime que W. James faisait écho, lorsqu'il écrivait cette phrase monumentale, qui a fait, comme elle le méritait, le tour du monde : « Je me suis vu contraint de renoncer à la Logique carrément, franchement, irrévocablement! » (*A Pluralistic universe*). Et ailleurs : « Le meilleur chemin à suivre est celui de Fechener, de Royce et de Hegel : Fechener n'a jamais entendu le véto de la Logique; Royce entend sa voix, mais refuse délibérément de savoir ce qu'elle dit; Hegel n'entend ce qu'elle dit que pour en faire fi; et tous passent joyeusement leur chemin. Serons-nous les seuls à subir son véto? » (W. James, *Philosophie de l'expérience*, p. 197. Cf. p. 257, 264, 265, 309, 316). C'est Bergson, ajoute-t-il, qui l'a enhardi dans cette voie qu'il reconnaît être une « *catastrophe intérieure* » (*Phi de l'expérience*, p. 257, 264, 309, 316) et que

M. Bergson lui-même appelle loyalement une « *torsion* » contre nature et douloureuse de l'esprit. (*L'Evolution créatr.*, p. 210 et suiv., 272.)

Cependant ces Messieurs veulent bien nous accorder que, si le principe de non-contradiction n'est plus la loi du réel, il demeure « la loi suprême du discours et du langage. » Mais cette concession nous paraît bien vaine. Toute la valeur du discours étant dans sa conformité avec le réel, on ne peut plus exclure la contradiction dans le discours, après l'avoir admise dans le réel. S' « il y a de la contradiction dans le monde », comme le prétend M. Le Roy (*Revue de Métaph. et de Morale*, 1905, p. 202-204), il faut bien admettre qu'il y en ait aussi dans le discours et dans la pensée qui doivent représenter ce réel.

En brisant ainsi le principe d'identité ou de non-contradiction, on brise les ressorts essentiels de la raison humaine, en rendant toute science impossible. Aussi Aristote n'a-t-il pas craint de stigmatiser avec une énergique indignation tous ces capiteux sophismes. (Cité dans notre *Théorie fondamentale*, p. 82 et suiv.)

Inutile d'ajouter que la négation de la causalité entraîne à son tour la négation du *principe de causalité*, et qu'aucun bergsonien ne recule devant cette conséquence fatale. Et comme, d'après M. Bergson, la suite ou la succession des événements n'est reliée par aucune loi nécessaire, attendu que le même phénomène ne se répétant jamais, les effets de l'évolution créatrice sont toujours libres et imprévisibles, — le *principe d'induction*, et avec lui toutes les sciences expérimentales, se trouvent sapés par la base. La puissance de prévision dont la science moderne était si fière, lorsqu'elle annonçait, par exemple, le jour, l'heure et la seconde d'une éclipse, se transforme en illusion ou se réduit en simple conjecture. Et puisque « savoir, c'est prévoir », le savoir humain s'évanouit avec la prévision.

3° Enfin les conséquences *critériologiques* de la philosophie « nouvelle » ne sont pas moins révolutionnaires. Puisque tout est fluent, et qu'il n'y a plus rien de stable ni en moi, ni hors de moi, la pensée abstraite qui nous montre des types fixes, comme le rond ou le carré, — des notions éternelles, comme le vrai et le faux, le bien et le mal, — ainsi que des principes immuables et nécessaires, comme le principe d'identité ou de non-contradiction, ou bien des axiomes mathématiques, tels que $2 + 2 = 4$, — cette pensée abstraite, dis-je, n'est qu'une faculté mensongère à laquelle nous ne pouvons plus nous fier. De fait, il n'y a plus rien de nécessaire ni d'absolu.

« Y a-t-il des vérités éternelles et nécessaires? On en peut douter », écrivait M. Le Roy : « Axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue, l'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs ». (*Revue de Métaph. et de Morale*, 1901, p. 305; — 1907, p. 167; — Cf. juill. p. 480.) — « Formes et catégories sont des œuvres qu'elle (la pensée) a produites et qu'elle domine, dont elle peut en somme s'affranchir » (*Ibid.*, p. 488.)

Mais comment expliquer une si étrange et si universelle illusion de l'esprit humain? C'est ici que la philosophie nouvelle s'embarrasse et s'enveloppe des brillants nuages de ses métaphores étranges. Elle va recourir à la comparaison d'un spectacle fantastique à la mode, le cinématographe!

La réalité est *une* et *fluente*, disent les bergsoniens, c'est l'intelligence qui la *découpe* et la *solidifie* en y prenant des vues instantanées, et puis, par un procédé cinématographique, elle reconstruit l'apparence du mouvement par la succession de vues multiples et immobiles. De là, le dédain supérieur de ces philosophes pour toutes nos idées ou concepts « fixes et cristallisés », qui « découpent et réifient maladroitement » la réalité. Seuls, ils refusent d'être victimes d'une si mensongère illusion.

Nous croyons, au contraire, que l'illusion est tout entière de leur côté, parce qu'ils n'ont pas su distinguer l'*idée* de l'*image*. Si l'image sensible peut être mouvante, l'idée abstraite ne le peut pas, car son objet est essentiellement fixe et immuable. Pourquoi cette différence et ce contraste?

Si l'idée abstraite, par exemple, l'idée du mouvement en général, n'est pas mouvante mais fixe et invariable, ce n'est pas parce que nous sommes privés d'images mouvantes, et obligés de nous contenter d'instantanés fixes, comme se l'imagine M. Bergson, mais parce que l'idée ne représente nullement le même objet que l'image. L'image représente un *fait* qui peut être instable, *quod est;* l'idée au contraire représente une *raison d'être stable* : *quod quid est*, ce qui doit être.

En effet, sous l'image sensible d'un mouvement quelconque, mon esprit découvre une possibilité éternelle réalisée, et c'est ce *type possible*, éternellement possible, que l'idée représente. Or ce type d'un mouvement fugitif, temporel et contingent, est lui-même un type immobile, éternel et nécessaire. C'est l'archétype idéal, ou l'εἶδος de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Leibniz, de Kant lui-même et de l'humanité tout entière. C'est la vision supra-sensible, découverte par l'esprit de ce monde idéal des possibles, — quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, — et dont notre monde actuel est une réalisation partielle, imparfaite et contingente. (Pour saint Thomas et pour nous, c'est la *pensée éternelle de Dieu*, vue, non pas directement, comme le soutenait l'Ontologisme, mais indirectement, dans le miroir des créatures : *per speculum et in aenigmate*).

L'idée n'est donc pas « une vue stable prise sur l'instabilité des choses », comme le répète M. Bergson, mais une vue stable de la partie stable des choses. Toute chose a en effet deux aspects : l'un individuel et contingent, l'autre idéal et nécessaire; l'un mobile et fugitif, l'autre immobile et éternel qui nous donne la raison du premier, et rend intelligible ce qui était purement sensible.

Cette fixité radieuse des premières notions et des premiers principes est indispensable à notre science. Elle est le phare immobile qui oriente les mouvements du pilote et l'empêche de s'égarer; elle est le point d'appui qui fait la force du levier de l'esprit, car le statique sera toujours le pivot du dynamique, aussi bien pour les mouvements de l'intelligence que pour ceux des corps : le raisonnement doit s'appuyer sur des principes fermes et les principes sur des idées nettement définies, pour être bien fondés et solides.

« Leur erreur, déclarait Aristote, en parlant des bergsoniens de son temps, les héraclitiens, — leur erreur vient de ce qu'ils ont confondu les sens et la raison, et qu'ils n'ont considéré que les choses sensibles en perpétuel mouvement, refusant de se servir de l'intelligence qui seule atteint le fond des choses, les essences immobiles et les principes éternels; — comme si les données des sens suffisaient à construire le vrai savoir! » (*Métaph.*, II, c. 4, § 1, 3; — III, c. 5, § 7, 10, 12, 21; — XII, c. 9, § 19).

On ne saurait mieux dire aujourd'hui, après vingt siècles de progrès, ni plus clairement démasquer le vice capital de cette philosophie « nouvelle », qui se dit elle-même néo-positiviste et anti-intellectuelle, oubliant que « toute la dignité de l'homme consiste — non à sentir — mais à penser ».

De cette mutilation de l'âme humaine se rendent coupables ceux qui appellent l'idée « mensongère » parce qu'elle exprime l'immuable, érigeant en principe qu'il faut « retrouver le sensible (seul vrai, puisque mouvant) sous l'intelligible mensonger qui le recouvre et le masque, — et non, comme on disait autrefois, retrouver l'intelligible sous le sensible qui le dissimule ». (Le Roy, *Revue de Métaph. et de Morale*, 1907, p. 201.)

Par là se trouve renversée cette législation naturelle de l'entendement humain, dont les bergsoniens ne peuvent pourtant pas plus que nous se passer, puisqu'ils se servent sans cesse de l'idée, et partant l'affirment encore au moment même où ils la nient.

Résumons dans un coup d'œil d'ensemble ces premières conséquences de la philosophie du devenir pur ou du non-être. En Métaphysique, négation de la substance et de la causalité; — en Logique, négation des premiers principes qui découlent de l'être considéré en lui-même ou dans ses rapports essentiels: principes d'identité, de contradiction, de causalité, d'induction; — en Critériologie, négation du critère de l'intelligence intuitive, c'est-à-dire des notions et des principes, à plus forte raison négation du critère de la raison discursive. « La raison abstraite n'existe pas pour nous, osent-ils déclarer, elle existe seulement en fonction d'autres facultés *instinctives* dont elle signale (symboliquement) les exigences et les résultats. » (*Programme des modernistes*, p. 127.) Ce tableau suffit pour le moment. Nous verrons plus tard les conséquences monstrueuses que ces audacieuses négations de la raison portent déjà dans leur sein.

II. — L'Agnosticisme subjectiviste

Hâtons-nous de remonter jusqu'aux causes de ces délirantes négations, jusqu'à la racine d'un mal que nous connaissons suffisamment, et dont nous mesurerons plus loin les ravages dans toute leur étendue.

L'Encyclique *Pascendi* en signale *deux :* ce qui au premier abord ne laisse pas que de surprendre. Mais, à la réflexion, cette dualité se résout bientôt en unité, puisque *Agnosticisme* et *Immanence*, dénoncés avec une merveilleuse clairvoyance par le Pasteur suprême, ne sont que les deux moments successifs, négatif et positif, d'une même méthode, comme nous allons bientôt le montrer.

D'abord l'Agnosticisme. « Les modernistes, nous dit le précieux document, posent comme *base* de leur philosophie religieuse la doctrine appelée communément *agnosticisme*. La raison humaine enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent, et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites. » (Encyclique *Pascendi*, p. 7.)

L'agnosticisme subjectif, ou philosophie de l'inconnaissable, vulgarisé par Em. Kant, est une théorie de la connaissance, qui peut se résumer ainsi : « la pensée ne peut sortir d'elle-même »; il lui est donc impossible de rien connaître sinon ses affections et représentations, c'est-à-dire les phénomènes de sa propre pensée. D'où les noms de *subjectivisme*, de *phénoménisme*, de *rélativisme* qu'on lui donne si souvent, et qui, au fond, malgré de légères nuances de point de vue, sont à peu près synonymes.

1° Que le postulat *subjectiviste* soit admis par tous les bergsoniens et modernistes, cela ne saurait faire aucun doute. Ils le proclament eux-mêmes avec orgueil comme une donnée première de la pensée moderne, incontestable et au-dessus de toute discussion. Le mettre en doute ne saurait être que le fait d'un esprit rétrograde et moyenâgeux.

Aussi l'ont-ils fièrement inscrit dans leur *Programme :* « Nous acceptons, disent-ils, la critique de la raison pure que Kant et Spencer ont faite. » (*Programme des Modernistes*, p. 117). M. Bergson avait déjà proclamé cette critique « définitive dans ce qu'elle nie », à savoir la puissance de l'esprit d'atteindre rien de réel. Et M. Le Roy avait résumé ainsi cette critique victorieuse : « Un *dehors* et un *au-delà* de la pensée, écrit-il, est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection... La pensée, en se cherchant un objet absolu, ne trouve jamais qu'elle-même; le réel conçu comme une chose purement donnée fuit sans fin devant la critique... Il faut donc conclure, ajoute-t-il sans hésiter, avec tous les philosophes modernes (?) qu'un certain idéalisme s'impose. » (*Revue de Métaph. et de Morale*, 1907, p. 488, 495). C'est donc pour tous nos modernistes la pensée qui se saisit elle-même et se contemple, en croyant saisir et contempler un objet étranger. Quelle illusion colossale et fantastique!

Pour nous, au contraire, c'est ce *solipsisme* idéaliste, si énergiquement repoussé par saint Thomas en cent endroits (*Somme Théol.*, I^a q. 76, a. 2, ad 4; — q. 85, a. 2; — *Contra Gent.*, 75 ad 3; — *De Anima*, lec. 8, in fine), qui est absolument invraisemblable et impensable. Non seulement il est contraire aux premières données du sens commun et contraire au témoignage le plus éclatant de la conscience — dont le regard ou l'étreinte dans une poignée de main, par exemple, enveloppe à la fois le moi et le non-moi, — mais encore il est contradictoire en soi.

Que serait une connaissance sans un objet connu? une représentation sans un objet représenté? une pensée de rien?... La pensée n'est donc pas le *terme* de la connaissance mais le *moyen* de connaître, ou comme l'exprime saint Thomas traduisant, dans son style lapidaire, le bon sens du genre humain, *non est* id quod *cognoscitur, sed* id quo *cognoscitur*. Elle fait connaître sans être connue directement, et ne se connaît que par un retour sur elle-même.

Resterait à expliquer — si c'est possible — le mystérieux *comment* de cette communication des êtres entre eux, que nos modernes nient parce qu'ils ne la comprennent plus, depuis qu'ils ont rompu, à la suite de Descartes, avec les traditions séculaires de l'esprit humain.

Voici, en deux mots, l'explication géniale d'Aristote et de saint Thomas. Les corps matériels, impénétrables par leur matière, se pénètrent par leurs formes accidentelles ou leurs actions mutuelles. *L'action de l'agent est dans le patient,* non pas en ce sens qu'elle émigre de l'un dans l'autre, mais qu'elle est commune à ses deux co-principes, actif et passif, qui concourent inversement, mais simultanément, à la produire, puisqu'il n'y a jamais d'action sans passion, ni de passion sans action. Ainsi l'action de la lumière est dans l'œil qui la subit, l'action de résistance et sa figure dans la main qui les palpe. En sorte que l'organe sensible reçoit et saisit en lui-même ces actions physiques étrangères qu'il projette aussitôt au dehors, par une projection physique et mentale à la fois, comme pour les remettre à leur place, et les restituer aux agents dont elles émanent.

Ensuite, par un retour sur elle-même, la conscience saisit la *passion* organique produite par ces *actions* physiques, et constate qu'elles sont l'image *renversée* de l'action. Par exemple, l'empreinte d'un relief est en creux. Elle a donc saisi l'*action-relief* avant la *passion-creux*, la passion n'étant que le moyen indispensable pour recevoir et percevoir immédiatement

l'action, et nullement une image intermédiaire qui nous montrerait toutes les choses à l'envers.

Après avoir saisi cette partie réelle, quoique très incomplète assurément des objets, leurs *actions* ou qualités en *acte second*, nous en conservons le souvenir et l'image, et c'est dans ces images — désormais légitimes substituts du réel — que l'intelligence découvrira *l'être, ses modes, ses relations* et les *raisons d'être* qui sont les notions premières et les premiers principes de l'esprit humain. Mais cette prise de possession *idéale* des objets suppose déjà une prise de possession *physique* et *consciente*, non de leur substance assurément, mais de leurs opérations accidentelles, par nos organes sensibles. C'est là la partie du réel immédiatement perçue par nous.

Ainsi sommes-nous introduits dans le monde sensible par les organes des sens, dans le monde des idées éternelles par l'intelligence, cette faculté intuitive de l'esprit humain. Les murs de la prison subjectiviste sont enfin ouverts : nous en avons retrouvé les portes et les fenêtres sur le monde extérieur et sur le monde supra-sensible.

La clef de ces portes naturelles, perdue depuis la révolution cartésienne, s'appelle dans la langue classique la théorie de l'*action* dite *transitive*. (Voir les développements dans notre *Théorie fondamentale* (7e édit., p. 236-264; 370-401). Ce nom, désormais, ne fera plus sourire que ceux qui ignorent cette géniale explication, et qui se contentent de métaphores puériles, comme celle d'*extrinsécisme* ou d'impossibilité pour un être de sortir « hors de sa peau ». Pour nous, aucun objet pensé n'est extérieur à la conscience, ni dans son action sensible sur nos organes, ni dans sa représentation imaginaire et idéale; il n'est extérieur que par son individualité ou sa substance, puisque lui et moi nous sommes deux. La plus haute spéculation métaphysique a ainsi rejoint les plus évidentes données du sens commun.

2° La deuxième épithète qui caractérise l'agnosticisme moderniste est celle de *phénoméniste*. C'est la conséquence forcée de son subjectivisme. Puisqu'il affirme que la connaissance de l'homme est renfermée dans le phénomène de sa propre pensée, sans pouvoir jamais saisir la réalité des choses, il faut bien conclure que « notre science se borne aux phénomènes ».

Toutefois cette formule pourrait avoir un sens très acceptable, bien différent du sens agnostique et kantien. Elle est souvent employée par les savants qui par le mot « phénomène » entendent un fait réel et objectif, intérieur ou extérieur, à observer et à expliquer, sans vouloir spéculer sur les substances et les causes des métaphysiciens.

En style moderniste et kantien, au contraire, un phénomène n'est qu'une apparence et non une réalité, un état psychologique qui s'interpose entre l'esprit et l'objet réel, de manière à le masquer, à le défigurer et à nous empêcher de le connaître tel qu'il est réellement. Aussi ne connaissons-nous, d'après eux, que nos manières de connaître les choses, c'est-à-dire les formes subjectives de notre mentalité actuelle. Quant aux réalités supra-phénoménales, les substances et les causes, ce ne sont que des catégories illusoires de l'esprit humain : « Nous ne pouvons plus accepter, disent-ils, ces *idola tribus* ». (*Programme des modernistes*, p. 124.)

Bien plus, pour eux, ces formes déjà illusoires, n'ont rien de fixe et de stable, mais elles sont soumises à une perpétuelle évolution, en sorte que la « vérité n'est pas plus immuable que l'homme lui-même, car elle évolue avec lui, en lui et par lui ». (Prop. 58e du décret *Lamentabili*).

On voit combien les modernistes sont loin du sens usuel et raisonnable attaché par les savants à la formule en question. Les phénomènes de la science sont des réalités, intérieures ou extérieures, ceux des agnostiques ne sont guère que des illusions de conscience.

Qu'il y ait, toutefois, des savants plus ou moins imbus des préjugés agnostiques, nous ne le nions point, mais nous croyons que ces préoccupations philosophiques sont sans influence profonde sur leurs recherches scientifiques. Chez eux, les théories métaphysiques sont tellement indépendantes des questions de science positive, qu'elles forment comme deux mondes séparés. Ce n'est sans doute pas très logique, mais c'est du moins très heureux, car leurs savantes recherches ne sont plus soustraites aux directions du sens commun.

Après avoir nié, aux heures de loisir, les substances et les causes, ils les recherchent et les supposent partout dans leurs expériences, comme le commun des mortels, quand ils cessent de philosopher et redeviennent hommes de bon sens.

3° Une troisième épithète de l'agnosticisme, la plus usitée chez nos contemporains, peut-être parce qu'elle est la plus équivoque, est celle de relativiste. Le *relativisme* de nos connaissances est, en effet, la formule à la mode, dont ils ont plein la bouche, et dont ils abusent étrangement.

Que « la connaissance soit une relation », leur répliquait Mgr d'Hulst, cela est évident, puisque c'est un acte qui met le sujet sentant ou pensant en relation avec l'objet senti ou pensé. — Que cette relation soit partielle et incomplète, au point de ne nous montrer qu'un côté de l'objet, sans nous révéler les autres, cela est encore évident, car « nous ne connaissons le tout de rien » même après avoir multiplié nos observations et varié les points de vue. — Que dans nos appréciations de l'objet il se mêle beaucoup de nos préjugés personnels, de nos sympathies ou de nos antipathies, par exemple, et même de nos dispositions physiques, tel que l'état de nos organes, cela est encore évident, et tout le monde sait que le malade qui a la jaunisse voit tout en jaune. — Enfin que nos perceptions présentes soient complétées par des réminiscences de nos perceptions passées, c'est encore un fait incontestable, comme le montre la loi de l'association des images.

Mais après avoir fait ainsi la part très large aux éléments relatifs et personnels, qui entrent dans nos connaissances et les imbibent profondément, reste à savoir si tout y est relatif et subjectif, et s'il n'y a pas un fond de réel ou d'absolu.

On devine la réponse outrancière de l'agnosticisme ou du relativisme complet, partisan du *tout ou rien*. Mais cette thèse du relativisme absolu est un non-sens, puisqu'elle suppose une connaissance sans objet connu, une forme de représentation vide de tout objet représenté.

Elle est surtout en opposition flagrante avec l'expérience la plus élémentaire. Lorsque, par exemple, nous échangeons une poignée de mains avec un ami, la conscience nous montre dans ce fait, avec évidence, une prise de possession, d'abord physique, puis idéale, de l'un par l'autre, d'où résulte à la fois une union et une distinction réelles de l'un avec l'autre. C'est là un fait tellement indéniable que toutes les arguties des agnostiques sont incapables de faire croire le contraire à un homme sain d'esprit.

Sans doute nous connaissons « à notre façon », c'est-à-dire à la manière des hommes et non des anges ou de Dieu, mais cette façon tout humaine de connaître n'en est pas moins une connaissance véritable et objective.

Tels sont les différents aspects de l'agnosticisme

ou philosophie de l'inconnaissable : subjectivisme, phénoménisme, relativisme... Nous n'avons pas la prétention de les étudier tous, comme dans un cours de philosophie, mais seulement de signaler les principaux, qui suffisent à faire connaître cette première racine, la plus profonde, soit du modernisme, soit aussi de toute la philosophie moderne, infectée de ce subtil poison, depuis la réforme cartésienne et son oubli de la géniale théorie de l'action transitive.

III. — L'Immanence vitale

Après avoir dénoncé l'Agnosticisme subjectiviste et idéaliste comme le vice radical de la méthode des modernistes, l'Encyclique *Pascendi* accorde que cette accusation, à première vue, paraîtrait peu vraisemblable, et elle-même s'en étonne à bon droit : « Comment de l'agnosticisme, qui n'est après tout qu'ignorance, les modernistes peuvent-ils passer à l'athéisme », ou au monisme évolutionniste ? De ce qu'ils ignorent le supra-sensible « par quel artifice de raisonnement » en viennent-ils à nous l'expliquer et à fonder une métaphysique ? — « Le comprenne qui pourra. » (Encyclique *Pascendi*, p. 9.)

Il est clair, en effet, que ce « passage » n'est pas logique, et pourtant il est fatal. L'esprit humain, comme la nature physique, a « horreur du vide », et dès qu'on la prive d'une saine métaphysique, il se remplit aussitôt d'une métaphysique malsaine. Comme l'histoire en fait foi, l'agnosticisme pur et simple ne saurait être vécu, et l'esprit qui en est devenu prisonnier, cherche toujours quelque issue, logique ou illogique, pour s'évader.

Les modernistes dans leur fameux *Programme* en font ainsi le naïf aveu : « Notre apologétique a été un effort pour *sortir* de l'agnosticisme et le dépasser ». (*Programme des modernistes*, p. 113).

Nous leur répliquerons qu'il eût été beaucoup plus sage de ne jamais *entrer* dans cette impasse, dans cette prison sans issue du subjectivisme, où ils se sont si imprudemment emmurés. Ils n'auraient pas eu besoin de chercher vainement le moyen d'en sortir.

Suivons-les toutefois dans leur tentative d'évasion : leur échec inévitable sera pour nous une excellente leçon.

Hypnotisés par le pseudo-principe que le sujet pensant ou sentant ne peut connaître aucun objet hors de lui, les subjectivistes sont bien forcés de prendre pour point de départ le sujet pensant ou sentant, dans lequel ils se croient irrémédiablement enfermés. Alors se retournant sur eux-mêmes, comme l'écureuil dans sa cage, ils vont se donner l'illusion d'en sortir. Non pas comme Descartes, par le célèbre raisonnement sur l'idée de Dieu qui prouverait son existence, sa véracité et l'existence du monde extérieur, paralogisme dénoncé par les scolastiques longtemps avant la *critique de la Raison pure* ; — ni comme Kant, par un acte de foi aveugle dans la notion du devoir et de tous les postulats qu'elle implique ; — ni comme Renouvier par une intervention de la volonté qui fixerait l'intelligence; — mais par un procédé tout nouveau, purifié de toute compromission avec un « intellectualisme périmé ». Ils raisonnent ainsi : le sujet étant enfermé en lui-même, sans en pouvoir sortir, c'est donc en lui-même qu'il doit chercher et trouver toutes les connaissances dont il a besoin. Il n'a qu'à creuser au dedans et à fouiller le trésor qu'il porte en lui dans sa conscience et sa subconscience.

C'est la méthode *immanentiste* ou *egocentriste*, qui méprise et compte pour rien toutes les données venues du dehors sans avoir été postulées par le dedans, et qui prétend — par ses seules forces immanentes, à l'aide d'une prétendue *intuition* esthétique ou mystique — élever l'homme aux vérités suprasensibles et même jusqu'à l'Etre suprême.

Il est vrai que cette faculté nouvelle d'intuition n'a jamais pu être clairement définie par les bergsoniens, sans doute, parce qu'il est impossible de la définir.

On peut cependant la comparer de loin à la *raison pratique* de Kant. Ce philosophe, comme on le sait, après avoir ruiné la valeur de la raison et rendu illusoire toute science métaphysique, a bien été obligé — poussé par les besoins de vivre et d'agir moralement, auquel nul ne peut se soustraire, — sinon de reconstruire l'édifice intellectuel, du moins de le remplacer par un équivalent, qui est un *acte de foi aveugle* dans nos instincts moraux, résumés dans ce qu'il appelle la *raison pratique*. C'est une espèce de fidéisme imposé à l'homme par l'*impératif catégorique*, comme par une sorte de coup d'état. La loi morale qui brille dans nos consciences, dit-il, comme les étoiles du ciel dans la nuit, s'impose à nous, bon gré, mal gré, du dedans même de notre être, avec tous ses postulats théoriques.

Au fond, l'*intuition* bergsonienne n'est qu'un expédient analogue, une nouvelle édition soigneusement revue, corrigée et amplifiée de la *raison pratique*. Loin de se borner à la pratique et à la satisfaction de nos besoins moraux, cette intuition immanente a la prétention de saisir en nous un écho de la science universelle, comme si « tout retentissait dans tout », bien plus, comme si une conscience commune rendait tous les êtres immanents les uns aux autres. En sorte que la *méthode* de l'immanence, au sens bergsonien, est essentiellement liée à la *théorie* de l'immanence ou du monisme universel.

Aussi, loin de se borner à nous révéler des règles pratiques ou des croyances nécessaires à la vie, l'intuition des bergsoniens et modernistes a l'audace de vouloir atteindre l'Absolu, et de construire, non pas une foi, mais une science ou une vision de l'Absolu.

Ecoutez ce cri de triomphe de M. Bergson : « Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et nous vivons. La connaissance que nous en avons est incomplète, sans doute, mais non pas extérieure ou relative. C'est l'être même, dans ses profondeurs, que nous atteignons par le développement combiné et progressif de la science et de la philosophie. » (*L'Evolution créatrice*, p. 217. — Cf. p. 52, 216, 225, 251, 387, 389).

Cette phrase, qui est une contrefaçon d'une parole de nos Saints Livres, nous rappelle qu'en effet pour la saine philosophie une certaine immanence est indiscutable. Nous admettons tous une mystérieuse et profonde compénétration de l'essence divine au plus intime des essences créées. Mais cette immanence de Dieu en nous, qui le rend encore plus présent que nous le sommes à nous-mêmes, ne détruit pas la distinction des substances, puisqu'elle a au contraire pour effet de la produire en nous créant. D'autre part, si elle permet à Dieu de voir et d'agir en nous, la réciproque n'est point vraie, car elle ne nous permet ni de voir ni d'agir en Lui. Ce serait renverser l'ordre hiérarchique qui donne prise au supérieur sur l'inférieur, et non pas à l'inférieur sur le supérieur.

Quant à l'immanence substantielle des êtres créés les uns dans les autres, elle est une pure rêverie du monisme panthéistique. Aussi lorsque nous entendons les bergsoniens nous annoncer que leur intuition peut leur en donner « une *connaissance par le dedans*, une vue prise *dans l'intérieur même de leur être*, en dehors ou *au-dessous de l'espace et du*

temps » — ce qui est complètement inédit dans l'histoire de toute philosophie, distincte de l'occultisme — nous restons alors rêveurs et sceptiques.

Ecoutez M. Bergson : « On appelle intuition cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et partant d'inexprimable ». (*Revue de Métaph. et de Morale*, 1903, p. 3.) — « Il s'agit d'une connaissance par le dedans, qui les saisit (les faits) dans leur jaillissement même au lieu de les prendre une fois jaillis, qui creuserait ainsi au-dessous de l'espace et du temps spatialisé... » (*L'Evolution créat.*, p. 390).

Mais il a beau faire appel à un *instinct devenu conscient* ou à une *sympathie divinatrice* qui relierait entre eux tous les êtres de la création et nous fusionnerait nous-mêmes avec eux, ce n'est là qu'un vain mirage, de brillantes métaphores, qui s'éteignent brusquement devant la réalité des faits les plus simples et les plus faciles à observer.

Jamais la sympathie pour une autre personne, si intime soit-elle, ne sera la conscience d'autrui. Si nous devinons parfois ses sentiments intimes, ses préoccupations ou ses projets, c'est par un processus d'inductions et de déductions, qui — serait-il rapide comme l'éclair — n'a rien à voir avec une intuition immanente.

C'est toujours par l'observation extérieure que nous pénétrons ou que nous semblons pénétrer dans l'intérieur des autres êtres; aussi le psychologue, le naturaliste ou le physicien n'ont-ils pas d'autre procédé à leur disposition que l'observation extérieure. Et ce simple fait suffit à réfuter la prétendue existence d'une « espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ». Ce rêve brillant n'est assurément qu'un rêve, et ce serait lâcher la proie pour l'ombre que de « pousser l'intelligence hors de chez elle, par un acte de volonté, en brusquant les choses » (*L'Evolution créatrice*, p. 210, 211) et par un coup d'état contre-nature, pour la remplacer, comme on nous le conseille, par cette chimérique intuition.

Ce qui achèvera de nous en détourner, ce sont les résultats étranges et contradictoires des bergsoniens qui ont essayé de mettre en œuvre leur prétendue intuition.

Le Maître de la nouvelle école prétend y saisir « l'essence de la vie aussi bien que de la matière », qui ne serait que fluidité insaisissable; M. Blondel y perçoit une manifestation concrète et progressive de l'Infini; M. Le Roy y entrevoit, avec le sens du divin, la présence même de Dieu; avant eux, Schelling et Ravaisson y avaient découvert la stabilité de la vie éternelle, contrairement à tous les disciples d'Héraclite qui n'y trouvent que mobilité et devenir pur.

Eh! qui pourrait prévoir toutes les découvertes futures que cette « sympathie divinatrice » réserve à nos fervents adeptes de l'intuitionnisme et du mysticisme! Qu'est-ce qui ne devient pas croyable, quand on ne croit plus qu'au sentiment et au flair de l'instinct individuel? L'Intuition est mère de l'hérésie. « En vérité, n'est-ce pas une folie, ou tout au moins une souveraine imprudence, de se fixer sans nul contrôle à des expériences comme celles que prônent les modernistes? » (Encycl. *Pascendi*, p. 63.)

Après ces réserves, nous allons suivre les bergsoniens dans leurs découvertes intuitives, et montrer comment ils vont reconstituer l'édifice métaphysique totalement démoli par leur agnosticisme.

Voici comment MM. Bergson et Le Roy, avec la magie enivrante de leur style, nous décrivent le premier résultat de l'intuition du *moi profond*, la découverte d'une *durée pure* où tout s'écoulerait incessamment et totalement, sans que rien en nous ne demeurât le même.

« Entrons plus avant aux retraites cachées des âmes. Nous voici dans ces régions de crépuscule et de rêve (!) où s'élabore notre *moi*, où jaillit le flot qui est en nous, dans la secrète et tiède intimité des ténèbres fécondes où tressaille notre vie naissante. Les distinctions sont tombées [on ne distingue plus rien?]. La parole ne vaut plus [on ne s'entend plus?]. On entend sourdre mystérieusement les sources de la conscience, comme un invisible frisson d'eau vive à travers l'ombre moussue des grottes. *Je me dissous dans la joie du devenir! Je m'abandonne au délice d'être une réalité jaillissante. Est-ce que j'aime? Est-ce que je pense? La question ne signifie plus rien pour moi*, etc. » (Le Roy, *Une Philosophie nouvelle*, p. 68). — C'est cette intuition (?) hypnotisante que M. Bergson appelle « le ronron continu et le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde ». (*Conf. d'Oxford*, p. 27).

Voilà donc la première découverte et le premier principe de la philosophie « nouvelle » : *l'être n'est pas, tout est devenir pur*. C'est ce qu'ils ont appelé, *la durée pure*, sans doute par antiphrase, puisque rien n'y dure, rien n'y demeure le même.

De ce principe premier, ils ont hardiment tiré toutes les conséquences *métaphysiques*, *logiques* et *critériologiques* déjà décrites et qu'il nous suffit de rappeler au lecteur :

1° Négation de la *substance* et de la *causalité*; c'est la « durée pure » qui est « l'étoffe » et la substance des choses, et cette durée pure se pose elle-même sans être causée par rien.

2° Négation de tous les *premiers principes* de la Logique : principes d'identité, de contradiction, de causalité, d'induction ou de déduction, etc.

3° Négation de tous les *critères* classiques de la connaissance : critère de l'intelligence qui conçoit les notions et les principes nécessaires, immuables, éternels — donc illusoires, puisque tout le réel est fluent. A plus forte raison, négation du critère de la raison raisonnante, qui ne fait que combiner les susdites notions et leurs principes également trompeurs.

Toutes ces négations se résument en un seul mot : négation de la *vérité*, telle que le sens commun l'a toujours comprise. Car elle n'est plus la conformité de nos pensées avec des objets désormais inconnaissables, elle n'est qu'une création subjective et symbolique de l'esprit humain, suivant l'expression même des modernistes : « Tout est subjectif et symbolique dans le champ de la connaissance. » (*Programme des modernistes*, p. 134)

On ne peut donc plus rien affirmer de certain, d'absolu, de catégorique, de définitivement vrai, pas même que $2 + 2 = 4$, ou que le tout est plus grand que la partie. C'est nous-mêmes qui créons nos vérités, aussi nous les rêvons et les transformons à notre gré. *Quid est veritas?* demandait Pilate. Le moderniste lui répond : c'est un jeu de l'esprit humain. De tout le reste, je ne saurais jamais rien.

Ecoutons ces multiples aveux de M. Loisy : « Si l'on suppose que la vérité, en tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu... les assertions de ce petit livre sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies. » — Tel est aussi notre avis. (Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 190-191.) — Cf. *Simples réflexions*, p. 140 : « la question la plus importante, on peut dire la seule essentielle... est de savoir ce qu'on doit entendre par

vérité en matière de religion. » — « Quiconque croit au bien et au vrai absolu est un mystique; car on ne peut démontrer rigoureusement la valeur objective, transcendante de nos connaissances ». (*Quelques lettres*, p. 67). — « En résumé, conclut M. Le Roy, le grand désaccord entre les scolastiques et nous porte sur la notion même de vérité ». (Le Roy, *Dogme et critique*, p. 355.)

Cependant le moderniste veut bien conserver aux vérités de sens commun la portée d'un symbole ou d'une règle pratique, dont toute la valeur consiste dans leur utilité pour diriger l'action et la vie. Mais une telle concession est bien vaine, car une connaissance ne peut être *pratique* qu'à la condition d'être *théorique* et dans la mesure où elle est valable théoriquement. Ainsi la formule $2 + 2 = 4$ ne peut être utile, pratiquement, pour régler avec mon créancier que si elle est vraie théoriquement.

Les modernistes cherchent parfois à se reprendre et à corriger partiellement leur notion de vérité en ajoutant que si aucune vérité n'est définitive, cependant « il y a des *directions* permanentes, et que l'on peut dire invariables de l'esprit humain, aussi vraies que notre nature est réelle ». (Loisy, *Simples réflexions*, p. 105; — *Autour d'un petit livre*, p. 192. — Cf. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 355.) Mais cette correction est bien insuffisante ; outre qu'elle est contradictoire avec le système du *mobilisme* où rien, absolument rien, ne peut être « figé et cristallisé », elle est l'aveu inconscient de la fausseté radicale d'une philosophie si manifestement hors de ces « directions invariables et permanentes » de la pensée humaine, qu'elle se vante d'être anti-intellectuelle et « au rebours de la métaphysique naturelle de l'esprit humain ».

IV. — Conséquences anti-spiritualistes et anti-religieuses

Avant que le monstre légendaire que nos classiques appelaient le cheval de Troie, fût introduit dans la place assiégée et eût ouvert ses flancs ténébreux, on rapporte que le choc d'un javelot fit retentir soudain des bruits d'armes de guerre et des voix étranges qui provoquèrent de sinistres présages.

...Stetit illa tremens, uteroque recusso,
Insonuere cavae gemitumque dedere cavernae.
(*Enéide*, II, v. 52-53.)

Il nous semble qu'avant d'avoir énuméré toutes les conséquences anti-spiritualistes et anti-religieuses, contenues dans les flancs de la philosophie moderniste, nos lecteurs doivent déjà éprouver des pressentiments analogues.

Nous ne les étonnerons donc plus en leur disant à l'avance que de tels principes — si l'on peut toutefois appeler de ce nom la négation même de tous les premiers principes de la raison et de la raison elle-même — ruinent de fond en comble toutes nos croyances, notamment sur Dieu, l'âme humaine et son immortalité, la morale, la révélation, le miracle, toutes les vérités révélées et jusqu'à la possibilité d'aucun dogme.

1° D'abord l'*existence de Dieu*, au sens spiritualiste de ce mot, c'est-à-dire d'un Etre suprême, infini, substantiellement distinct du monde qu'il a créé, — n'est même plus possible.

Si les notions de substance et de cause sont supprimées, il est clair en effet que le mot Dieu, en style moderniste, ne peut plus signifier l'Etre parfait, cause première et créatrice de l'univers. Dans leur système philosophique du non-être, ce serait un non-sens, une impossibilité radicale. On a pu dire que *l'être* était l'ennemi personnel des bergsoniens; à plus forte raison, ajouterons-nous, l'être par excellence, l'Etre tout court. Pour le bien comprendre, il suffit d'avoir saisi une bonne fois l'opposition de la *philosophie de l'être*, avec celle du *non-être* que soutiennent les bergsoniens.

La pensée maîtresse de ces novateurs, héritée de Renan, d'Hegel et d'Héraclite, est aux antipodes de la nôtre. Au lieu de dire avec le sens commun : « l'être est, le non-être n'est pas », ils osent dire : l'être n'est pas, seul le non-être est ou plutôt devient sans pouvoir jamais être. « Le grand progrès de la critique contemporaine a été de substituer la catégorie du devenir à celle de l'être ». (Renan, *Averrohès*, préf. p. 7) Au lieu de dire : « l'être prime le non-être, l'acte prime la puissance », ils osent proclamer que c'est le non-être qui prime l'être, la puissance qui prime l'acte. De là, ces belles théories de leur évolution : le devenir est la seule réalité; le plus sort spontanément du moins, et le tout du néant; l'être est une abstraction, l'être infini est la plus vide de toutes les abstractions. Toujours et partout, le même paradoxe : le non-être prime l'être, la puissance prime l'acte.

Assise sur de telles bases révolutionnaires, la philosophie « nouvelle » est nécessairement, répétons-le, exclusive de l'Etre parfait, de l'Acte pur, c'est-à-dire du Dieu des spiritualistes et des chrétiens, et lorsqu'elle tente de laisser croire qu'elle va se corriger en gardant le *mot* Dieu, on peut être assuré qu'il est préalablement vidé de son contenu essentiel.

Ecoutez M. Bergson : « Dieu ainsi défini n'a rien de tout fait... Je ne donne pas ce centre (de jaillissement des fusées en immense bouquet) pour une chose (une substance), mais pour une continuité de jaillissement. » (*L'Evolution créatrice*, p. 270). Ecoutez M. Le Roy : « Pour nous, Dieu n'est pas, mais il devient. Son devenir est notre progrès même. » (*Revue de Métaph. et de Morale*, 1907, p. 509) — C'est ce qu'il a l'audace d'appeller « un panthéisme orthodoxe » (*Dogme et critique*, p. 145). — On ne peut s'y méprendre, ces paroles sont bien l'écho de Renan et de Hegel pour lesquels : « Dieu est en train de se faire; il est la catégorie de l'idéal ».

Concluons avec le Card. Mercier : « le devenir bergsonien est bon gré, mal gré, panthéistique ». (*Discours à l'Acad. royale*, Rev. néo-scolastique, août 1913, p. 272)

En conséquence, la création pour les bergsonistes n'est plus qu'une évolution de la divinité. « Son devenir est notre progrès même », vient de nous dire M. Le Roy, et M. Bergson d'ajouter : « Dieu n'a rien de tout fait [il se fait lui-même]; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est plus un mystère ; nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement... point n'est besoin de faire intervenir une force mystérieuse. » — « Le Dieu du spiritualisme et du christianisme, c'est un être qui ne sera rien puisqu'il ne fera rien (!)... un Dieu inefficace qui résumera simplement en lui tout le donné » (!!) — Aussi conclut-il qu'il faut « déraciner le préjugé » que l'acte créateur est donné en bloc dans l'essence divine ». (*L'Evolution créatrice*, p. 270, 123, 264, 262).

Pourrions-nous concevoir une négation plus claire et plus brutale du dogme spiritualiste et chrétien ? Et combien sont aveugles les catholiques qui cherchent encore à atténuer et même à excuser de telles énormités !

Avec la thèse de la création, s'écroule, on le voit, celle de la personnalité divine ; elle n'a plus aucun sens dans leur système, et l'accusation banale et puérile d'anthropomorphisme qu'on nous adresse serait

condamnée à demeurer sans réponse si nous accordions les fausses prémisses.

Cependant certains bergsoniens et modernistes ont reculé devant l'abîme ouvert du panthéisme, et voici comment ils cherchent à éviter les excès qui en découlent logiquement.

Certes, ils ne reviendront plus à l'existence de Dieu par aucun raisonnement. Ce « vieux jeu de l'intellectualisme » est à leurs yeux périmé irrévocablement. « Les preuves imaginées par la philosophie scolastique pour démontrer l'existence de Dieu, et tirées du mouvement, de la nature des choses finies et contingentes, des degrés de perfection, de la théologie de l'univers, ont aujourd'hui perdu toute valeur... Il était par conséquent naturel que l'on recourût, pour la démonstration de l'existence de Dieu, ou mieux pour la justification de la foi dans le divin, au témoignage de la conscience. » (*Programme des modernistes*, p. 119)

Notez bien qu'il ne s'agit pas de découvrir en notre conscience un simple sentiment, tel que le besoin du divin, car un sentiment ne prouve rien sans un raisonnement. Saint Thomas lui aussi fait souvent appel aux instincts du cœur, tel que notre désir de l'infini et de la béatitude. Mais après avoir posé en majeure : *un instinct de la nature n'est jamais trompeur, desiderium naturæ non est inane*, il le prouve aussitôt et le légitime par la raison. Ici rien de semblable, puisque les modernistes ont banni la raison et soigneusement fermé toutes les issues du raisonnement, — malgré l'autorité des Conciles nous enseignant que « la droite raison démontre l'existence de Dieu », *recta ratio fidei fundamenta demonstrat.* (Concile du Vatican, Const. *Dei filius.*)

C'est donc par une véritable intuition mystique, ou expérience religieuse opérée à l'aide d'un *sens spécial*, produisant un *contact direct* ineffable avec Dieu, qu'on nous propose de découvrir sa présence au plus intime de nous-mêmes. (*Programme des modernistes*, p. 114, 116, 121.)

Et c'est sur ses illusions décevantes d'une intuition normale de Dieu ou d'un contact naturel et direct de son Etre, que le moderniste prétend sérieusement élever, ou relever de ses ruines la Théodicée !

Loin de nous payer de mots, soyons francs, et avouons que cette prétendue intuition de l'Etre divin — au moins dans l'ordre naturel et universel — n'existe point, et que ce que l'on nous propose est au fond un acte de *foi aveugle* qui crée son objet, et non pas un acte de vision. L'Encyclique l'a fort bien remarqué lorsqu'elle conclut :

« Le philosophe (moderniste) admet la réalité divine *comme objet de foi* : mais cette réalité, pour lui, n'existe pas ailleurs que dans l'âme même du croyant, c'est-à-dire comme objet de son sentiment et de ses affirmations : ce qui ne sort pas, après tout, du monde des phénomènes. Si Dieu existe en soi, hors du sentiment et hors des affirmations, c'est de quoi il n'a cure ; il en fait totalement abstraction » (Encycl. *Pascendi*, p. 18).

Et voici sa conclusion logique : « L'objet de la science, c'est la réalité du connaissable ; l'objet de la foi, au contraire, la réalité de l'inconnaissable. Or, ce qui fait l'inconnaissable, c'est, en un mot, l'absence de toute proportion entre l'objet et l'intelligence. Mais cette disproportion, rien au monde, même dans la doctrine des modernistes, ne peut la faire disparaître. Par conséquent, l'inconnaissable reste et restera éternellement inconnaissable, autant au croyant qu'au philosophe. La religion d'une réalité inconnaissable, voilà donc la seule religion possible. Voilà qui suffit, et surabondamment, à montrer par combien de routes le modernisme conduit à l'athéisme et à l'anéantissemen de toute religion. » (Encycl. *Pascendi*, p. 62.)

Ainsi l'agnosticisme philosophique conduit tout droit à l'agnosticisme religieux.

2° Après le dogme de l'existence de Dieu, c'est celui de la spiritualité et de l'immortalité de l'*âme humaine* qui va logiquement succomber.

Puisqu'on a commencé par biffer la notion de substance et de causalité, la substantialité de notre âme, sa simplicité, n'ont même plus de sens. Notre âme ne serait donc plus un *agent* qui demeure sous le flot mobile de ses opérations, — comme notre conscience nous l'atteste avec une évidence saisissante ; — elle ne serait qu'une *action* sans agent, un mouvement continu, ou la file et la suite de nos événements de conscience. Mais comme dans ce perpétuel écoulement rien ne reste le même, notre identité personnelle a disparu, avec l'agent qui demeure, l'âme subsistante.

Un exemple concret va faire saisir plus clairement notre pensée. Lorsque je dis : « Tel enfant devient un homme », il est clair que je n'attribue pas le qualificatif « homme » au sujet « enfant ». Ma phrase est donc elliptique ; elle sous-entend le véritable sujet : tel *être humain*, Pierre, qui était enfant, devient homme. Supprimer ce sujet serait un véritable non-sens.

M. Bergson dissimule mal l'embarras que lui cause cette objection. « Quand nous disons que l'enfant devient homme, écrit-il, gardons-nous de trop approfondir (!) le sens littéral de l'expression. Nous trouverions que lorsque nous posons le sujet « enfant », l'attribut « homme » ne lui convient pas encore, et, lorsque nous énonçons l'attribut « homme », il ne s'applique déjà plus au sujet « enfant ». La réalité, qui est la *transition* de l'enfance à l'âge mûr, nous a glissé entre les doigts... La vérité est que, si le langage se moulait ici sur le réel, nous ne dirions pas : l'enfant devient homme, mais *il y a devenir* de l'enfant à l'homme... *Devenir* est un sujet. Il passe au premier plan. Il est la réalité même... » (*L'Evolution créatrice*, p. 338.)

En vérité voilà une explication originale, dont l'esprit humain ne s'était point encore avisé. Ce n'est plus « monsieur Pierre » qui d'enfant devient homme, mais « monsieur Devenir » puisqu'il est, nous dit-on, le sujet et la seule réalité. Et comme ce « devenir » est impersonnel, n'appartenant à personne — ce que M. Bergson exprime fort bien en disant : « Il y a devenir », comme on dit il pleut ou il neige, — concluons que *personne*, dans le dit changement, n'a passé de l'enfance à l'âge mûr !

Conclusion si contraire au sens commun, qu'elle suffit à réfuter la négation de ce sujet un et permanent, sous le flux de ses opérations, que nous appelons notre âme.

Sa *spiritalité* et son *immortalité* ne sont pas moins compromises que sa personnalité. Une pure action se déroulant dans le temps n'est pas nécessairement simple ni spirituelle, car elle a des parties au moins virtuelles : présent, passé, futur, et elle peut être dépendante de la matière au point de ne pouvoir agir sans son concours.

A plus forte raison dans l'hypothèse bergsonienne où matière et esprit ne sont que des directions divergentes d'une même action, suivant qu'elle progresse ou qu'elle recule, « l'extra-spatial se dégradant en spatialité », ou réciproquement, le spatial progressant en extra-spatial. D'où les célèbres formules : « le physique n'est que du psychique inverti », « la *tension* de l'esprit et l'*extension* de la matière ne sont que deux moments du même élan vital qui se fait ou se défait. »

D'autre part, une pure action se déroulant dans le temps a eu un commencement et peut avoir une fin, son mouvement peut s'accélérer, se ralentir et finir par cesser. Or une telle action n'a rien de stable et de permanent, elle n'est donc point naturellement immortelle, comme l'est une substance spirituelle, qui, par sa nature même, est incorruptible et subsistante.

Et puis, comment prouver cette immortalité, lorsqu'on a renoncé au critère de la raison? La preuve est devenue impossible. Il ne reste plus qu'un acte de foi en la vie future : « Quant un instinct puissant proclame la survivance *probable* de la personne, écrit M. Bergson, on a raison de ne pas fermer l'oreille à sa voix. » (*L'Evolution créatrice*, p. 291). Sans doute, mais ce n'est plus là qu'une croyance aveugle et facultative à une hypothèse peut-être chimérique.

Du reste, que pourrait être cette survivance dans la théorie monistique des bergsoniens? La distinction de vous et de moi, des personnes et des choses entre elles, n'étant qu'une *illusion du morcelage et de la cristallisation du fluent* par notre intellectualisme, contre laquelle ils n'ont pas assez de critiques et de dédains, comment conclure à une survivance personnelle? Après avoir admis, à l'origine, une conscience universelle ou fusionnaient toutes les âmes que la matière a passagèrement divisées en individualités distinctes, ne doit-on pas conclure, au contraire, qu'après la séparation de ce corps, les âmes reviennent se plonger dans le grand Tout psychique pour y refaire l'unité passagèrement brisée par la matière? (Cf. *L'Evolution créatrice*, p. 292).

L'immortalité, au sens bergsonien, — si tant est qu'elle puisse encore exister, — ne serait donc qu'une survie impersonnelle, ce qui n'est qu'une contrefaçon et une caricature de la véritable immortalité.

3° Eh ! que devient la *Morale*, une fois mise en doute ou insidieusement niée l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme humaine? On le devine aisément. Elle ne saurait être qu'une Morale sans obligation ni sanction.

Elle ne sera donc plus qu'un art moral, un recueil de conseils pratiques à l'usage de ceux qui éprouvent ce besoin supérieur de régler leur vie individuelle et sociale, ou qui croient y trouver des avantages, une certaine utilité. La morale se mue ainsi en un vulgaire opportunisme.

Nous sommes loin désormais de l'impératif catégorique de Kant et de ses sanctions divines indispensables. La partie la moins mauvaise du Kantisme est ainsi répudiée, tandis que l'on proclame « définitive » la critique et la démolition de la raison pure, qui est sa partie la plus incurablement malsaine et destructrice.

Sans doute, on n'ose porter la main brutalement sur la morale, on la respecte même et l'on voudrait en conserver l'essentiel ou au moins l'équivalent, mais ici la logique sera plus forte que les meilleures intentions des hommes.

Après la destruction même de la raison et de la pensée, premier effet de son agnosticisme, il ne peut plus y avoir pour le moderniste aucune vérité morale définitive, aucun dogme qui s'impose à son esprit; aucun précepte ne peut plus peser sur sa conscience, désormais affranchie et autonome.

« Vous semblez, — écrivait M. Loisy dans une lettre intime où il livrait le fond de sa pensée, — vous semblez croire que, dans l'ordre religieux et moral, le vrai et le faux sont des catégories absolues et bien délimitées. Il n'en est pas tout à fait ainsi. » (*Quelques lettres*, p. 89.)

Donc, en morale, le vrai et le faux, le bien et le mal, sont toujours relatifs et jamais absolus. Mais n'est-ce pas là la destruction même des principes sur lesquels repose la science morale, principes qui ne valent et ne s'imposent que par leur caractère absolu?

L'agnosticisme rationnel, conduit donc fatalement à l'agnosticisme religieux et moral.

Toutefois une telle morale, purement *négative*, ne saurait être vécue, et voici comment elle va prendre un caractère nettement *positif*.

Emmuré dans le cachot sans issue de son *moi*, le subjectiviste sera facilement conduit à regarder ce *moi* comme le centre des mondes, qu'il crée ou qu'il rêve dans sa pensée. De là, cette illusion anthropocentrique, qu'il nous a reprochée si souvent et dont il est la première victime, car elle peut lui inspirer une indépendance absolue, et exalter, jusqu'au délire panthéistique, l'orgueil de son *moi* individuel et aussi de son *moi* social. C'est ici en effet que les rêves d'égalitarisme social, par le nivellement des classes, tant prônés par le socialisme moderne, sont venus rejoindre le modernisme et contracter avec lui une alliance d'idées et d'aspirations politiques, qui a tout d'abord semblé étrange et invraisemblable. De fait, le Modernisme dogmatique et le laïcisme démocratique et social sont des complices qui s'entendent fort bien, soit sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, soit sur les formes démocratiques à introduire de force dans l'Eglise par les cultuelles, soit même sur l'introduction dans l'école laïque de l'agnosticisme et du naturalisme, en un mot sur l'idéal d'une société où les consciences autonomes sont libérées de tout joug moral et religieux.

Quoi qu'il en soit, la morale anthropocentrique qui fait de l'homme le centre et la mesure de la vérité morale, laquelle « évolue avec lui, en lui et par lui », d'après les modernistes, est aux antipodes de la morale religieuse et théocentrique, qui fait de Dieu notre fin dernière et obligatoire. Encore le contre-pied de la « métaphysique naturelle de l'esprit humain » ! — « Au lieu de se soumettre à Dieu, disait Bossuet de « l'impie », il se fait soi-même son Dieu ». (*Oraison fun. d'Anne de Gonzague*).

4° Qu'adviendra-t-il après cela de la *révélation extérieure* et des *motifs de crédibilité*? « Il est aisé de le comprendre, répond l'Encyclique *Pascendi*. Les modernistes les suppriment purement et simplement et les renvoient à l'intellectualisme, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié et depuis longtemps périmé » (p. 7).

C'est ici que le *naturalisme* du modernisme, que nous avons dénoncé dès la première page, va éclater dans tout son jour. Toute la série d'erreur que nous venons d'analyser et qui aboutissait graduellement et logiquement à la négation de Dieu, de l'âme et de la science morale, n'était qu'un préambule et une préparation savante à la négation de la possibilité même du surnaturel.

Sans la personnalité divine, en effet, et son action providentielle sur le monde, on ne peut plus comprendre ni la révélation extérieure, ni les motifs de crédibilité, tels que le miracle.

Il faut donc les renvoyer à la légende, et leur trouver des explications naturelles. Les modernistes n'y ont pas manqué, et nous allons indiquer en quelques mots les hypothèses nouvelles qu'ils nous proposent pour remplacer les hypothèses désuètes et périmées de leurs devanciers.

C'est encore la théorie de l'immanence qui va les fournir, nous montrant ainsi l'unité et la cohérence de tout leur système.

Le moderniste immanentiste se voit réduit à faire sortir de sa conscience, puisqu'il n'a pas d'autre critère — ou tout au moins des profondeurs de sa

subconscience — toute connaissance, jusqu'à la révélation surnaturelle elle-même. D'après lui, elle ne serait qu'un simple épanouissement ou une évolution naturelle de notre besoin du divin ou de notre commerce intime avec lui. « De là, nous dit l'Encyclique, l'équivalence entre la conscience et de la révélation. »

« L'idée commune de la révélation, ose écrire M. Loisy, est un pur enfantillage. » — « Dieu se révèle dans et par l'humanité ». « L'individu conscient peut être représenté presque indifféremment comme la conscience de Dieu dans le monde, par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité, et comme la conscience du monde subsistant en Dieu par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme. » — « L'Evangile est la plus haute manifestation de la conscience humaine cherchant le bonheur et la justice. » (*Quelques lettres*, p. 162, 74, 150, 71.) — « Le mouvement religieux présent... tend à fonder la foi sur l'expérience intime et sur le développement de la conscience personnelle. » (*Ibid.*, p. 42.)

Inutile de multiplier ces textes dont on trouverait les équivalents dans le *Programme des modernistes*, p. 118, 128, etc. Nous en laissons la réfutation au théologien et à l'exégète, pour ne pas empiéter sur leur terrain. Il nous suffit d'en avoir montré la filiation logique avec le système philosophique de l'immanence.

Dans ce système, l'intuition de la conscience individuelle est le seul et unique critère, ou, comme dit l'Encyclique, « la règle universelle... à laquelle tout doit s'assujettir, jusqu'à l'autorité suprême, dans sa triple manifestation doctrinale, cultuelle et disciplinaire. » (Encyclique *Pascendi*, p. 11).

La révélation n'étant plus qu'un fait de conscience individuelle, il n'y a pas lieu de parler des signes de crédibilités, tel que le miracle.

« Tant pis, si l'idée de miracle est inintelligible et fausse », écrit M. Loisy, — et il a sans doute raison dans son système qui a nié la personnalité divine et son action providentielle. Et dans cette même lettre à M. Le Roy, il approuve sa nouvelle théorie du miracle parce qu'elle « élimine le miracle, dit-il, en faisant mine de le conserver ». (*Quelques lettres*, p. 59, 61.) — « Je ne suis pas très éloigné, ajoute-t-il, de croire que le miracle et la prophétie sont d'anciennes formes de la pensée religieuse appelées à disparaître. » (*Ibid.*, p. 61.)

On sait que pour M. Le Roy, le miracle n'est qu'un effet naturel, mais surprenant, de l'esprit sur la matière, et cette puissance exceptionnelle de l'esprit qui sommeillait dans la subconscience y est réveillée ou mise en œuvre tout à coup par la foi du croyant.

Vraiment, cette immanence moderniste et sa subconscience font des merveilles ! Elles sont le *Deus ex machina*, appelé à devenir l'explication universelle. Un pas de plus et nous allons en voir sortir la genèse de tous les dogmes chrétiens.

5° Voici l'explication moderniste des *dogmes* révélés. (Encyclique *Pascendi*, p. 15 et suiv.) « La révélation éclose aux confins de la subconscience, au moment où elle apparaît dans la conscience, n'a encore aucune portée intellectuelle : elle est un simple mouvement ou sentiment religieux. Elle ne révèle donc rien, sinon un besoin profond du divin. » — Ils en concluront plus tard que Notre-Seigneur ne nous a révélé aucun dogme et qu'il n'a apporté au monde qu'une *impulsion* religieuse. L'évolution du dogme aurait donc commencé par zéro. Autant dire qu'ils sont tout entiers, un produit humain. (Cf. Prop. 59 du décret *Lamentabili*.) Alors survient l'intelligence, cette maîtresse d'illusions, qui va tenter de traduire ce qui est ineffable, en lui donnant un corps et une expression intelligible, pour l'utilité personnelle et sociale de tous les croyants.

C'est cette conception intellectuelle et cette formule verbale, facile à retenir et à transmettre à d'autres hommes, qui sera le dogme.

Cette formule symbolique est elle-même un besoin, car *l'homme doit penser sa foi*, mais toute sa valeur consistera à nous être utile pour soutenir et développer le sentiment religieux, né de la révélation intérieure, et pour satisfaire un besoin de nos consciences. Et c'est ce besoin humain qui, d'après les modernistes, suffit à tout justifier et à rendre cette mythologie et ces symboles artificiels non seulement nécessaires, mais légitimes et adorables ! Grâce à la nouvelle notion philosophique de vérité, le même dogme ou le même fait pourra être à la fois faux pour l'historien ou le savant, et vrai pour le croyant, s'il est adapté à ses besoins religieux.

En consequence, dès que cette utilité pratique sera devenue nulle pour certains esprits, à certaines époques de la civilisation, le dogme sera devenu par là même caduc, aussi, pour vivre, doit-il évoluer sans cesse avec les idées ambiantes.

Au surplus, dans cette évolution ils ne sauraient échapper à de multiples contradictions, — puisque, d'après la philosophie « nouvelle », la contradiction est le fond même du réel et la loi des choses. Aussi le dogme catholique fourmillera-t-il de contradictions flagrantes. En cela, rien que de tout naturel aux yeux des modernistes, qui osent faire de ces symboles incohérents le plus bel effort de l'esprit humain pour atteindre l'inconnaissable et le plus bel hommage à l'Infini.

Ecoutons ce magistral résumé de l'Encyclique :

« Les dogmes ! ils foisonnent de contradictions flagrantes (disent les modernistes) : mais sans compter que la logique vitale les accepte, la vérité symbolique n'y répugne pas : est-ce qu'il ne s'agit pas de l'infini ! et est-ce que l'infini n'a pas d'infinis aspects ? Enfin, ils tiennent tant et si bien à soutenir et à défendre les contradictions, qu'ils ne reculent pas devant cette déclaration, que le plus bel hommage à rendre à l'Infini, c'est encore d'en faire l'objet de propositions contradictoires. En vérité, quand on a légitimé la contradiction, y a-t-il quelque chose que l'on ne puisse légitimer... » (Encyclique *Pascendi*, p. 57.)

Comme on saisit ici sur le vif l'influence délétère de cette philosophie du non-être, qui identifie les contradictoires et les fusionne dans les « profondeurs supra-logiques » !

Et comme on est porté à plaindre les victimes de cette « torsion » bergsonienne, qui cultivent l'art de penser au rebours du sens commun, au rebours de ce qu'ils reconnaissent être « la métaphysique naturelle de l'esprit humain » !

Le *Credo quia absurdum* n'est plus une hyperbole, ou une plaisanterie calomnieuse des libres penseurs, mais une maxime sérieuse qui doit être prise à la lettre par les nouveaux croyants !

Le lecteur entrevoit les conséquences théologiques d'une telle méthode combinée avec une telle métaphysique. Ce n'est plus seulement la fameuse question : *Qu'est-ce qu'un dogme ?* qu'il faudrait poser, mais plutôt celle-ci : Y a-t-il un dogme ? Peut-il désormais y en avoir ? — Il est clair que non. Puisqu'il n'y a plus aucun dogme de simple bon sens, comment y en aurait-il de révélé ? Et puisqu'il n'y a plus de vérité naturelle, au sens classique du mot, comment y en aurait-il de surnaturelle ?

Au lieu du point d'interrogation respectueux de

M. Le Roy, M. Loisy, en cela plus franc, pose une négation brutale : « Les grands dogmes chrétiens, ose-t-il écrire, sont des poèmes semi-métaphysiques où un philosophe superficiel pourrait ne voir qu'une mythologie un peu abstraite. Ils ont servi à guider l'idéal chrétien, c'est ce qui fait leur mérite. En tant que définition scientifique de la religion, ce qu'ils ont voulu être, ils se trouvent nécessairement arriérés dans le temps présent, étant par rapport à la science d'aujourd'hui(!) des œuvres d'ignorance(!!). » (Loisy, *Quelques lettres*, p. 71.)

Que s'il y en avait, des dogmes, ils ne pourraient échapper à la loi de cette évolution universelle du *devenir pur*, où tout change incessamment : ils se déferaient donc à mesure qu'ils tenteraient de se faire.

Mais il n'y en a pas, répétons-le, il ne peut y en avoir dans une philosophie anti-intellectualiste, qui a nié la valeur théorique des axiomes du sens commun, pour n'y voir que des règles pratiques, sans aucune portée intellectuelle. Les dogmes ne seraient donc plus que des collections de recettes pratiques : *agis comme si*... tel dogme était vrai. Ainsi, après avoir mis en doute la personnalité de Dieu, M. Loisy ajoute : « pratiquement, nous devons nous conduire *comme si* la loi de notre vie nous était donnée par une volonté personnelle qui aurait un droit absolu sur la nôtre ». (*Quelques lettres*, p. 69; — Cf. Le Roy, *Dogme et morale*, p. 25.) Mais comment pourrions-nous prendre tel ou tel dogme pour règle de conduite après avoir admis que la vérité ou la fausseté des dogmes est inconnaissable ?... L'action suit la pensee et ne peut la contredire : ruiner la pensée c'est donc ruiner l'action.

On entrevoit pareillement les autres conséquences de l'Immanentisme combiné avec l'évolution la plus radicale, — soit en histoire religieuse et en exégèse, où les nouveaux postulats de la *transfiguration* et de la *déformation* continue du réel, achèveront d'extirper de nos Saints Livres toute parcelle de surnaturel, par une critique renanesque, le niant *a priori*. — soit en théologie, en apologétique, et jusqu'en droit canon, où la discipline sera facilement énervée par une évolution sans frein. L'Encyclique a fort bien décrit toutes ces conséquences, étrangères à notre point de vue strictement philosophique. Elles seront traitées *dans d'autres articles de ce Dictionnaire*. On nous permettra cependant de les résumer en deux mots :

Le Modernisme théologique ou religieux ne diffère du protestantisme libéral absolu, c'est-à-dire de la libre pensée la plus naturaliste et la plus anti-chrétienne, que par une étiquette mensongère : le nom de catholique qu'elle entend conserver.

La religion « intérieure » qu'elle se vante de restaurer est la même que celle de Luther, codifiée en système par Kant et Hegel, Lessing et Schleiermacher, Ritschl, Harnack, Sabatier... et autres docteurs protestants de l'agnosticisme, de l'anti-intellectualisme, de l'immanentisme et du symbolisme. Elle est une religion sans dogme et sans autorité régulatrice, où l'indépendance, « l'autonomie » absolue de l'esprit et de la volonté est le seul *credo* possible, attendu que « recevoir » du dehors serait subir, paraît-il, une contrainte et une humiliation intolérables. De là leur méfiance — ou pour mieux dire, leur haine — de l'intelligence, cette « concubine du diable », disait Luther, que son objet étranger, la vérité objective, avec toutes les règles de la Logique dominent et tyrannisent. De là ce « primat » du sentiment, seul critère du vrai et du bon, et leur amour exclusif pour le libre jeu de la sensibilité et des instincts, pour l'expansion du moi sentant, voulant et vivant, révolté contre l'ordre chrétien.

D'après eux, nous ne « recevons » jamais la vérité, car la vérité n'est pas; elle devient et c'est nous seuls qui la faisons, en tenant pour vrai non pas *ce qui est*, mais ce qui satisfait nos besoins; d'où la duplicité et l'opposition inévitables de la foi et de la science, du dogme et de l'histoire : ce qui est dit vrai pour l'un, pouvant être dit faux pour l'autre. Le vrai est relatif, son critère est l'utile, c'est la vérité *qui paie*. Aussi chacun est-il libre de croire ce qu'il désire, ce dont il a besoin, et d'interpréter à sa manière les prétendus dogmes de la tradition chrétienne.

L'orgueil luthérien et moderniste ayant ainsi pris le *moi* pour centre de la croyance et de la vie, c'est bien en vain qu'il s'efforce ensuite de le relier à Dieu dont il occupe la place. La solution finale d'une telle antinomie sera de confondre les deux termes en divinisant le moi humain, soit individuel, soit collectif ou national. Leur *force*, étant divine, c'est leur force qui crée leur *droit*. Et c'est cette théorie monstrueuse que les surhommes et le surpeuple d'outre-Rhin ont tenté de mettre en pratique.

La religion nouvelle est ainsi devenue si « intérieure » que Dieu lui-même s'est évanoui et qu'il ne reste plus que le moi. La « foi en Christ » se résout en un sentiment religieux très obscur, en une aspiration instinctive et vague vers on ne sait quoi, sorti des profondeurs du moi et variable avec chaque individu.

Une telle religion pseudo-chrétienne, se dissout fatalement ou dans l'illuminisme mystique, ou dans un hypercriticisme où rien n'est prouvé, pas même si Jésus-Christ a existé « historiquement ». C'est le prélude de sa dissolution totale dans le nihilisme intellectuel et moral.

Revenant sur le terrain purement philosophique, et récapitulant les innombrables contre-vérités que synthétise le modernisme, nous pouvons conclure, sans la moindre exagération, qu'il est le rendez-vous des pires erreurs contre la raison et le sens commun, — de même qu'au point de vue théologique l'Encyclique l'a justement défini « le rendez-vous de toutes les hérésies ».

Et de même que toutes ces hérésies, quoique, en apparence éparses et sans lien, forment en réalité un corps de doctrine homogène et parfaitement organisé; — ainsi, nous avons essayé de le montrer, il y a un lien logique qui unit ces erreurs philosophiques et en forme un système cohérent, malgré son extrême complexité : *il est la systématisation réfléchie de l'absurde*.

C'est ce lien, ce fil d'Ariane, que le lecteur ne devra jamais perdre de vue lorsqu'il voudra parcourir en détail tous les détours de ce labyrinthe obscur et compliqué du Modernisme.

Conclusion

Tel est, dans ses grandes lignes, le plan général de cette tour d'ivoire « *sans portes et sans fenêtres* » où le subjectivisme agnostique a eu la prétention d'enfermer la raison humaine comme dans une prison sans issue. Telle est la Babel de la philosophie moderne où règne la plus invraisemblable confusion des idées et des langues.

Descartes, par son subjectivisme, en a posé les fondements, bien involontairement sans doute; Kant en a élevé l'édifice gigantesque, et l'a pourvu d'un aménagement aussi compliqué que peu confortable; Hegel en garde les sommets perdus dans les nuages opaques du non-être. Après eux, Bergson, suivi par les Modernistes, a voulu, sans ébranler le monument, y ajouter un étage, non pas dans les hauteurs, vers la lumière et le grand air, mais dans

les sous-sols du *moi profond* et du *subconscient*. Et c'est dans leurs ténèbres souterraines que « son imagination créatrice », émancipée de toute discipline intellectuelle, a allumé ces *lueurs phosphorescentes* que plusieurs ont pris pour des éclairs de génie.

Ses intentions de corriger Kant et de reconquérir le réel et l'absolu, déclarés à jamais perdus et inconnaissables, étaient bonnes et louables assurément. Mais il s'est trompé de méthode et de plan : ce n'est jamais dans un souterrain qu'on établit des portes et des fenêtres; ce n'est point en éteignant les lumières de l'intelligence qu'on éclaire le monde.

En lançant ses anathèmes contre cet audacieux édifice anti-intellectuel et anti-rationnel, ce n'est donc pas seulement une menace contre la foi chrétienne que Pie X a écartée, c'est la raison humaine elle-même qu'il a vengée ou défendue contre un suicide insensé. Tantôt, dans son fol orgueil, elle se déifie et élève des autels à la déesse Raison; tantôt, par une réaction fatale, dans un accès de découragement et de désespoir, elle se renie elle-même. Aussi jamais un magistère divin n'était apparu plus nécessaire pour la préserver de l'une et de l'autre folie.

Bibliographie. — Farges, *La Philosophie de M. Bergson*, 2e édit. (Bonne Presse); *Etudes philosophiques. Théorie fondamentale*... tome I (Berche et Tralin), 7e édit.; — J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne* (Rivière); — Garrigou-Lagrange, *Le Sens commun, la Philosophie de l'être* (Beauchesne); — Dumesnil, *La Sophistique contemporaine* (Beauchesne); — Gaudeau, *Les erreurs du modernisme*, 14 conférences à l'Institut catholique de Paris, 1908 (Foi catholique); — Maritain, *Le rôle de l'Allemagne dans la philosophie moderne* (Conférences 1914-1915); — Sur les *origines* du modernisme, cf. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le Protestantisme* (Perrin, 1898); — Bertrand, *La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral* (Paris, 1903) — et d'innombrables articles de Revues.

A. Farges,
Prélat de Sa Sainteté.

II

L'ENCYCLIQUE ET LA THÉOLOGIE MODERNISTE

Introduction.

Chapitre I. — Les principes du modernisme.

Autonomie de la conscience, — autonomie de la science, — indépendance de la science et de la foi, — critique philosophique, — critique scientifique, — manifestations du modernisme.

Chapitre II. — La théologie du modernisme.

Nature de la révélation, — sa valeur de vérité, — le dogme chrétien, son origine et ses progrès, — les formules de foi, — la règle de foi, la conscience et l'Eglise.

Chapitre III. — Les conséquences religieuses du modernisme.

L'attitude religieuse des modernistes, — conséquences du modernisme pour le chrétien, — pour l'Eglise. — Conclusion.

Appendice. — *Le sentiment de saint Augustin sur l'excommunication.*

Introduction. — Parmi les encycliques pontificales, il y en a peu d'aussi graves que l'encyclique *Pascendi*; il y en a peu d'aussi difficiles à comprendre. Le nombre de commentaires qu'elle a suscités de tout côté montre l'intérêt qu'elle éveille, et la diversité des interprétations qu'elle a reçues en fait assez voir la difficulté.

Les questions à débattre sont les plus vitales de la religion. Et, cependant, on ne peut éviter la discussion; ces problèmes ont été soulevés de bien des côtés, et avec éclat; le pape les a tranchés; il importe de comprendre et de faire comprendre la question en litige, et les motifs de l'arrêt.

Cet effort est aussi d'autant plus nécessaire, que seule l'extrême gravité du cas peut motiver la sévérité exceptionnelle de la sentence. Le pape nous dit que les erreurs qu'il condamne sont le rendez-vous de toutes les hérésies, qu'elles conduisent au panthéisme et à l'athéisme, et il décrète contre elles des mesures de répression et de préservation très rigoureuses. Il y aurait là une injustice et un abus de pouvoir, si ces doctrines n'étaient, en effet, ruineuses pour la foi.

Il importe aussi de dissiper une équivoque que les modernistes ont trop d'intérêt à créer. Dans le manifeste qu'ils ont publié en Italie (*Il programma dei modernisti*. Risposta all'enciclica di Pio X « Pascendi dominici gregis ». Roma, Società internazionale scientifico-religiosa editrice. 1908, 237 pp. in-8°), ils se représentent comme les tenants de la science, indépendants de tout système philosophique, amenés aux positions qu'ils défendent par le seul souci de la probité scientifique. A les entendre (p. 21), le modernisme est *la* méthode critique. Dans l'exposé qu'ils font de leurs thèses, ils ont soin de mettre en première ligne certaines opinions critiques qui ont été défendues par beaucoup de catholiques, par exemple sur l'antériorité de saint Marc, sur les *logia*, source commune de saint Mathieu et de saint Luc.

On ne peut tolérer une interprétation aussi fausse du document pontifical; on ne peut laisser croire de part et d'autre, à nos adversaires et à nos amis, que tout travail sincère d'histoire et d'exégèse est dorénavant condamné par le pape. Pour dissiper cette erreur il n'est qu'un moyen, c'est de montrer ce que sont en effet les doctrines qui viennent d'être condamnées.

Mais comment les connaître? Les modernistes n'ont point écrit un manuel de théologie à leur usage, où l'on puisse trouver l'expression intégrale et authentique de leurs conceptions religieuses. L'encyclique est peut-être le premier document où soit contenue la synthèse de leurs doctrines [1]. Cet exposé, assurément, frappe tout observateur impartial par la vigueur de sa construction et, tout autant, par la sûreté et l'étendue des informations qu'il suppose. Cependant, si l'on veut en apprécier l'exactitude, il est clair qu'on ne peut, sans pétition de principe, le prendre pour point de départ; c'est des travaux des modernistes qu'il faut partir, et la difficulté renaît. Dans leurs livres ou leurs articles on trouvera bien des thèses éparses d'exégèse, de philosophie, d'histoire, mais a-t-on le droit de les organiser en système? L'exégète mettra son point d'honneur à se déclarer indépendant de toute théorie philosophique, et le philosophe plaidera son

1. Rendant compte dans le *Hibbert Journal* (juillet 1907, p. 921) de la *Nouvelle Théologie* de M. Campbell, M. Rashdall rappelait combien il était difficile jusqu'alors de trouver un livre qui exposât d'une façon synthétique et accessible aux non-initiés l'ensemble de la Théologie libérale. Le livre de M. Campbell lui-même n'indique que les positions extrêmes.

incompétence en matière d'exégèse. Un fait, cependant, frappe les moins attentifs, c'est que philosophes et exégètes se sentent en communion d'idées, et se comprennent à demi-mot. Le seul philosophe que cite M. Loisy dans *L'Evangile et l'Eglise* est Ed. Caird, le même qui devait plus tard prêter sa collaboration au *Rinnovamento;* inversement quand Tyrrell veut esquisser les origines de la révélation chrétienne, c'est sur M. Wernle qu'il s'appuie.

Un autre fait est plus significatif encore. On sait que, dans les différentes confessions protestantes, s'est formé, au cours du dernier siècle, un parti de gauche, dit libéral, dont les tendances et les méthodes sont conscientes, connues de tous, et relativement faciles à analyser. Or, ces protestants libéraux reconnaissent dans le mouvement moderniste une manifestation de l'esprit qui les anime eux-mêmes ; quelles que soient les différences de surface, ils sentent que le même courant profond qui les entraîne, entraîne aussi les philosophes et les exégètes libéraux de la communion romaine. « Dans toutes les Eglises, écrivait M. Campbell, ceux qui croient à la religion de l'Esprit peuvent se reconnaître comme des frères. » (*The new Theology* [Londres, 1907], p. 13)

On retrouve la même impression chez des modernistes catholiques : « Une grande crise des âmes, écrivent les modernistes italiens, crise qui ne date pas d'aujourd'hui, mais qui atteint aujourd'hui un plus haut degré d'intensité, travaille toutes les confessions religieuses positives en Europe : le catholicisme, le luthéranisme, l'anglicanisme. Ce sont, en général, les nouvelles attitudes de la conscience publique qui contrastent avec les formes traditionnelles de l'esprit religieux; ce sont les résultats de la science qui, aisément vulgarisés, répandent une défiance instinctive vis-à-vis des titres métaphysiques et historiques dont se réclame l'enseignement dogmatique des Eglises. » (*Il programma dei modernisti*, p. 130)

De part et d'autre on sent que l'accord sur cette critique fondamentale du dogme fait disparaître comme des divergences accessoires les contradictions qui opposaient jusque là les uns aux autres les symboles de foi des différentes Eglises[1]; et, chez les protestants, on salue déjà le jour prochain « où le mouvement libéral catholique deviendra le mouvement catholique libre, dans lequel le protestantisme et le romanisme seront dépassés ou réconciliés dans l'unité supérieure d'une religion sans dogme[2]. »

1. « Non seulement les Eglises garderont toutes leurs fonctions de gardiennes de la vérité prophétique ou révélée, et de la flexible unité du dogme analogue à l'unité des rites et des observances, mais débarrassées de leur prétention indéfendable à l'inerrance scientifique — prétention aussi surannée que celle à la juridiction temporelle ou coercitive — elles recouvreront leur dignité et leur crédit gravement compromis. Bien plus, leurs divisions doctrinales, le fruit le plus amer du mensonge dogmatique, cesseront d'être regardées comme des différences de foi, quand la nature prophétique de la vérité dogmatique sera plus intelligemment reconnue. » (G. Tyrrell, *The rights and limits of Theology. Quarterly Review*, octobre 1905, p. 491). En reproduisant cet article dans *Scylla and Charybdis*, Tyrrell a corrigé « divisions doctrinales » en « divisions purement théologiques » (p. 241); l'expression change, le sens reste le même, étant donné la valeur que l'auteur prête au mot « théologique ».

2. J. Lloyd Thomas, *The free catholic ideal* (*Hibbert Journal*, juillet 1907), p. 801. Cf. J. Bruce Wallace, *An attempt to realise Mr. Campbell's proposal* (*ibid.*), pp. 903-905. — On peut lire, dans le même sens, l'article

On peut donc, sans injustice, s'aider de la connaissance qu'on a déjà du christianisme libéral pour interpréter à sa lumière la théologie moderniste. Au reste, on ne prétend point par là imputer aux modernistes toutes les thèses libérales, ni même les rendre tous solitaires les uns des autres. Le modernisme, comme le libéralisme, est une méthode avant d'être une doctrine; on peut en restreindre ou en étendre plus ou moins le champ d'action; je l'exposerai ici sous sa forme la plus radicale[1] : c'est elle qui est le plus directement visée par l'encyclique, et c'est par elle que l'on peut le mieux discerner la portée du mouvement. Je serai attentif à n'imputer à personne que les thèses qu'il a soutenues; le lecteur voudra bien n'en point étendre la responsabilité à d'autres. L'exposition me sera d'ailleurs grandement facilitée par le manifeste italien; la plupart des thèses modernistes y sont formulées avec toute la clarté désirable.

Ch. I. — **Les principes du modernisme.** — Pour faire comprendre la direction du mouvement, il est indispensable, je crois, d'en esquisser très brièvement l'origine. Les modernistes italiens, cités plus haut, en marquent exactement les deux causes principales : l'attitude de la conscience religieuse, la critique philosophique et scientifique.

Dans une conférence sur *la foi catholique* (*Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens.* Oeffentlicher Vortrag gehalten in der Krausgesellschaft in München am 10 januar 1905 von Dr Karl Gebert. München, 1905. Selbstverlag der Krausgesellschaft) prononcée et publiée sous les auspices de la *Krausgesellschaft*, M. K. Gebert répète avec insistance que la foi d'autorité est la caractéristique de l'homme du moyen âge, et qu'elle répugne à l'homme moderne. (P. 48, etc.) La remarque est juste, et par ce côté les modernistes appartiennent bien à leur époque; ils revendiquent l'entière autonomie de leur conscience; ils veulent bien être des fils de l'Eglise, mais des fils émancipés.

« En face d'elle, écrivait Tyrrell, l'Eglise de Rome ne trouvera ni l'hérésie ni le schisme, mais une multitude d'excommuniés soumis, croyant fermement à ses justes droits, mais décidés à résister à ses extravagantes prétentions — assistant à ses messes, pratiquant son bréviaire, observant ses abstinences, obéissant à ses lois et, dans la mesure où elle le permettra, partageant sa vie. Et ces excommuniés, en bien des cas, seront de nécessité, non seulement les plus intelligents et les plus cultivés, mais encore les plus ardemment sincères, les plus désintéressés parmi ses enfants, les plus profondément religieux et évangéliques. Mais, ce qui ne laissera pas que de causer de graves inquiétudes à l'Eglise, ils parleront néanmoins librement et sans crainte, dans l'intérêt même de l'Eglise, ils réclameront, ils exerceront le droit de parler, le droit d'écrire, aujourd'hui monopolisés par une confédération d'ecclésiastiques réactionnaires[2]... L'existence et l'accroissement continuel d'une telle classe de

de M. Ménégoz sur *Il Santo* de Fogazzaro (*Revue chrétienne*, 1er janvier 1907, pp. 1 sqq.). M. Dudon en a cité quelques extraits (*Etudes*, 5 octobre 1907 pp. 150-151).

1. Je veux dire, sous la forme la plus radicale qu'il ait revêtue jusqu'ici chez les catholiques ; je n'exposerai pas le pur panthéisme tel qu'il se trouve, par exemple, dans la *Nouvelle Théologie* de M. Campbell, parce qu'aucun catholique, à ma connaissance, n'y a encore adhéré.

2. Tyrrell invoque ici l'autorité de saint Augustin; le même texte est cité par les auteurs anonymes du *Programme* (p. 141); je le discuterai plus bas, dans l'appendice.

catholiques protestataires (excommuniés ou prêts à être des prosélytes) — telle est la difficulté prochaine à laquelle l'Eglise de Rome, représentée du moins par ses gouvernants actuels, doit se résigner. Jusqu'au jour où elle aura enfin appris que l'époque de la coercition juridique et physique est pour jamais passée; où elle saura enfin que l'intelligence ne peut être contrôlée que dans la mesure où ses lois et ses droits sont respectés; où elle comprendra comment l'amour et l'obéissance doivent être libres — ou ne pas être; où elle reconnaîtra que les victoires spirituelles doivent être gagnées par des armes spirituelles, non par l'épée de la coercition juridique et physique. » [*L'excommunication salutaire* (*Grande Revue*, 10 oct. 1907, pp. 670-672). La direction de la *Revue* avertit par une note placée en tête de l'article (p. 661), que ces pages ont été écrites par M. Tyrrell — alors le P. Tyrrell — le 18 mai 1904.]

Les Italiens sont moins violents, mais non moins décidés : « L'autorité ecclésiastique, écrivent-ils, nous arrête brusquement dans notre chemin, et condamne notre travail. Eh bien, nous nous sentons le devoir de lui faire une amoureuse violence, le devoir de défendre, à quelque prix que ce soit, la tradition catholique dont elle a la garde, et cela d'une manière qui pourra mériter pour un temps les condamnations de l'autorité, mais qui, nous en sommes certains, finira par prévaloir, pour son propre avantage. » (*Il programma*, p. 132.) Cf. *ib.*, p. 11 : « Par une série de circonstances, qu'il est inutile d'analyser, les catholiques ont perdu le sens élémentaire de la responsabilité et de la dignité personnelle. Tous les actes de l'autorité suprême, au lieu de trouver chez eux l'hommage d'une soumission qui soit raisonnable, et par conséquent qui les juge, trouvent l'abandon inconscient des irresponsables. »

Avant de revendiquer cette autonomie pour la religion, on l'avait réclamée pour la science, et, quelque illégitimes qu'elles fussent, ces réclamations étaient plus spécieuses, et pouvaient s'autoriser d'arguments plus plausibles : pendant bien des siècles, disait-on, on avait prétendu coordonner ou plutôt subordonner les vérités scientifiques à ce qu'on appelait les vérités révélées; cette discipline n'avait abouti qu'à une contrainte violente, qui avait entravé l'essor de la science et compromis l'honneur de la foi [1]. Désormais ces prétentions étaient condamnées; ni le croyant n'avait le droit d'imposer cette sujétion, ni le savant de l'accepter ; quiconque voudrait travailler loyalement, sincèrement, scientifiquement, devrait le faire en pleine indépendance et liberté, sans parti pris dogmatique.

« La première condition du travail scientifique, écrivait M. Loisy, est la liberté. Le premier devoir du savant, catholique ou non, est la sincérité. L'auteur de *L'Evangile et l'Eglise* avait traité des origines chrétiennes selon son droit d'historien, sous sa responsabilité personnelle. Il avoue ne posséder point, dans le chétif répertoire de ses connaissances, l'idée de la science approuvée par les supérieurs. » (*Autour d'un petit livre*, p. x)

Non moins que le contrôle extérieur de l'autorité ecclésiastique, on déclina pour la science le contrôle de la foi. On fit remarquer d'abord que de son propre aveu, la foi ne pouvait jamais être blessée par la vérité; dès lors, qu'avait-on à craindre? « La foi et la raison ne peuvent entrer en conflit; c'est saint Thomas qui l'affirme (*C. G.*, I, 7). Nous devons, sans crainte, appliquer notre critique à l'étude de la religion, persuadés que si quelque élément de notre dogmatique doit tomber sous ses coups, c'est qu'elle n'appartenait point à la substance de la foi religieuse. » (*Il programma*, p. 24) Cet argument, bien qu'on y insiste avec complaisance [1], est manifestement illusoire, et je doute qu'il ait persuadé ses auteurs eux-mêmes : quelque estime qu'on ait pour la science, on ne peut la tenir pour infaillible ; on sait que les meilleures intentions et même les meilleures méthodes ne peuvent pas toujours nous préserver de l'erreur, et que par conséquent il peut se produire des conflits entre les vérités révélées et les conclusions de la science.

Aussi a-t-on recours à un argument plus radical, qui supprime la possibilité même de tout conflit : la foi sera regardée comme indépendante des conceptions intellectuelles, et par conséquent comme hors de la portée de la science. « Puisque la religion, dit M. Gebert, est une forme des relations du sentiment et de la volonté, et, par conséquent, appartient à l'activité *pratique* de la conscience, elle ne peut être aucunement intéressée par les résultats des recherches de la *science libre*, les produits de l'activité *théorétique*, quels qu'ils puissent être d'ailleurs. » (*Katholischer Glaube*, p. 78) « Les modernistes, dit le manifeste italien, en plein accord avec la psychologie contemporaine, distinguent nettement la science de la foi. Les démarches de l'esprit qui aboutissent à l'une et à l'autre leur semblent entièrement étrangères et indépendantes entre elles. Ceci est pour nous un principe fondamental. La servitude prétendue à laquelle nous réduirions la science vis-à-vis de la foi est un non-sens. » (P. 121) Et plus bas : « Nous avons acquis la conviction que la parole de la science la plus révolutionnaire ne peut en aucune façon attaquer les affirmations de la foi religieuse, parce que les démarches de l'esprit, d'où la foi et la science procèdent respectivement, sont indépendantes entre elles, et se développent d'après une logique entièrement différente. » (P. 132)

Ces principes sont très graves, car ils impliquent l'adhésion à toute une philosophie religieuse et en étendent l'action à toutes les recherches ultérieures. Les auteurs du manifeste protestent, au début, de leur pleine indépendance vis-à-vis des théories métaphysiques; ils prétendent avoir entrepris et poursuivi leurs recherches scientifiques, libres de toute conception *a priori ;* la philosophie religieuse, à laquelle ils adhèrent, a été la conclusion de leurs travaux, non leur point de départ. Et voici cependant que leur méthode de travail est dominée tout entière par des postulats philosophiques.

Cette constatation ne fait que confirmer ce que tant d'autres indices démontraient déjà : c'est que la critique philosophique a eu sur le mouvement moderniste une influence plus décisive encore que la critique exégétique et historique, et que c'est la philosophie religieuse qui a donné aux exégètes et aux historiens les principes fondamentaux de leur méthode.

L'ancien doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, A. Sabatier, l'écrivain français qui a le plus efficacement répandu et accrédité ces thèses dans les milieux catholiques et protestants, écrivait dans son *Esquisse :* « Les esprits qui pensent se

1. Le livre de M. A. White (*A history of the warfare of science with theology in christendom*. Londres, 1896) n'est qu'une compilation sans critique ; il a fait pourtant grande impression sur certains, en particulier sur Tyrrell (*Through Scylla and Charybdis*, p. 200).

1. *Ib.*, p. 108 : « N'est-ce pas un axiome reconnu parmi les théologiens, que la foi ne peut contredire la science parce que l'une et l'autre sont des rayons d'une même lumière initiale, Dieu ? En parlant ainsi, on ne veut pas dire naturellement que l'harmonie n'existe qu'entre la foi et une science *ad usum delphini :* ce serait une offense à la véracité divine. »

peuvent aujourd'hui diviser en deux classes : ceux qui datent d'avant Kant et ceux qui ont reçu l'initiation et comme le baptême philosophique de sa critique. » (*Esquisse*, p. 359)

Les catholiques modernistes n'en disconviennent pas et se réclament en effet de cette initiation. (Gebert, *Katholischer Glaube*, pp. 28 sqq.) Mais dès lors les anciennes assises de la foi sont renversées, comme ils le constatent eux-mêmes : « Les prétendues bases de la foi nous sont apparues comme incurablement caduques. » (*Il programma*, p. 11) M. Ménégoz, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a raconté la crise religieuse qu'il traversa, lorsque « Kant réussit à démolir ses quatre bonnes preuves de l'existence de Dieu, et à lui enlever ainsi toute certitude religieuse ». (*Le fidéisme et la notion de la foi* [*Revue de théol. et des quest. relig.*, juillet 1905], p. 48). La même crise se reproduit chez les catholiques : « Avant tout il faut reconnaître, dit le manifeste italien, que les arguments fournis par la métaphysique scolastique pour démontrer l'existence de Dieu — arguments tirés du mouvement ; de la nature des choses finies et contingentes ; des degrés de perfection et de la finalité de l'univers — ont perdu aujourd'hui toute valeur. Dans la revision générale que la critique post-kantienne a faite des sciences abstraites et empiriques et du langage philosophique, les concepts qui servent de base à ces arguments ont perdu le caractère absolu que leur avaient attribué les péripatéticiens du moyen âge. » (*Il programma*, p. 98)

La crise étant totale et renversant toute l'orientation de la pensée, on ne peut rien sauver de l'ancien intellectualisme ; pour le moderniste, il est impensable et quiconque s'y attache encore s'exile de la pensée contemporaine. Désormais on désespère d'atteindre l'absolu par la conception intellectuelle, mais on croit le trouver par l'action et la vie : « Puisque notre vie, disent les modernistes italiens, est pour chacun de nous quelque chose d'absolu, ou plutôt l'unique absolu, tout ce qui en émane et tout ce qui y retourne, tout ce qui en alimente et en enrichit le développement, a également la valeur d'un absolu. » (*Il programma*, p. 112). Nous suivrons plus bas l'application de ce principe dans la théologie des modernistes. Il suffisait ici de marquer l'orientation générale de leur pensée[1].

Leur exégèse et leur histoire a été dominée par ces thèses ; c'est, par exemple, sous l'influence de ces préoccupations qu'ils ont imaginé à l'origine du christianisme « une forme religieuse amorphe et adogmatique » (*Il programma*, p. 79. Cf. *infra*, p. 137) ; mais ce qui a été encore plus décisif pour l'orientation de leurs travaux, c'est ce principe initial de l'indépendance réciproque de la science et de la foi. Leur exégèse, nous l'avons vu, s'inspirait en cela de leurs théories philosophiques ; mais, par un contre-coup inévitable, elle en a, à son tour, accru la portée.

1. Il faut toutefois remarquer dès maintenant combien le subjectivisme de Kant rendait précaire l'adhésion à une religion d'autorité. On peut lire, à ce sujet, les remarques très justes de O. Pfleiderer, reconnaissant le principe même du protestantisme dans la critique kantienne : « On conçoit, dit-il, (la défiance envers Kant) dans une Eglise qui repose depuis quinze siècles sur le principe de l'autorité sacerdotale. Mais l'Eglise protestante, qui a secoué le joug de cette autorité, qui a revendiqué les droits de la conscience individuelle, qui a pris pour unique principe la foi, c'est-à-dire le don du cœur à la volonté divine, cette Eglise ne devait-elle pas reconnaître dans la religion de la conscience, telle que Kant l'a conçue, l'esprit de son esprit ? » (*Geschichte der Religionsphilosophie*, p. vi).

On pouvait prévoir les ravages que devait faire une science ainsi émancipée ; même si elle fût restée neutre, elle pouvait faire fausse route, et ébranler les fondements mêmes du christianisme ; mais surtout cette neutralité était illusoire ; comme il arrive toujours en pareil cas, le ressentiment de la sujétion provoqua une réaction : toute thèse traditionnelle fut tenue pour suspecte, toute hypothèse hardie pour probable, et les documents, jusque-là les plus vénérés, du christianisme furent traités avec une défiance et un mépris que les textes profanes ne rencontrent pas. (On peut lire à ce sujet la protestation qu'élevait, il y a quelques années, Fr. Blass, au nom de la philologie, contre la théologie libérale et ses méthodes de critique. *Acta apostolorum*, editio philologica, Göttingen, 1895, p. 30).

Des travaux de détail inspirés par ces préoccupations et conduits d'après cette méthode, se multiplièrent de tout côté, surtout dans les Universités protestantes d'Allemagne. Le public non spécialiste prêtait peu d'attention à ces dissertations et à ces thèses, mais à la longue les efforts convergents de tous ces travailleurs, dont certains étaient d'admirables érudits, élevaient une construction scientifique, qui se dressait en face des croyances traditionnelles. Le sens des dogmes les plus fondamentaux se trouva ainsi mis en question, et aux mêmes problèmes la science et la foi semblèrent donner désormais deux réponses contradictoires : ainsi en fut-il, par exemple, pour la conception virginale du Christ, pour sa résurrection, pour sa préexistence et sa nature divine. Une option s'imposait alors, impérieuse, cruelle, entre la science et la foi ; ce que furent pour beaucoup d'âmes les angoisses de ce conflit, Dieu seul le sait ; c'était alors que la philosophie religieuse que j'esquissais plus haut, s'offrait comme la solution libératrice : sans se mentir à soi-même on ne pouvait nier la science, et sans briser sa vie on ne pouvait renier la foi ; pour échapper à l'alternative, il suffisait de comprendre enfin que la foi n'était point enchaînée à une forme déterminée des croyances, et que si le savant devait abandonner à la critique toutes les croyances de son enfance, il pouvait quand même maintenir l'intégrité de sa foi. « Cette conviction (que nous sommes sauvés par la foi, indépendamment de nos croyances) libère notre conscience vis-à-vis des données scientifiques, historiques et philosophiques que l'orthodoxie voudrait nous présenter comme des éléments constitutifs de la foi chrétienne. Et en nous rendant indépendants à l'égard de ces facteurs d'ordre profane, elle nous affermit dans notre foi religieuse et nous donne une paix et une joie qui contrastent singulièrement avec le trouble angoissant que produit le doute dans une conscience dominée par les principes de l'orthodoxie. Quand je fais ces affirmations, je parle d'expérience, car j'ai passé par ce trouble et je connais cette joie. Je voudrais communiquer mon bonheur à tous ceux qui, comme je le fus autrefois, sont tourmentés par ces doutes... » (E. Ménégoz, *Une triple distinction théologique*, p. 22. Paris, 1907)

C'est d'abord et surtout au sein des Eglises protestantes que cette attitude s'est manifestée. Depuis longtemps, elle frappe tous les observateurs attentifs, ceux-là mêmes qui sont le moins soucieux d'orthodoxie (Guyau, *L'Irréligion de l'avenir*, pp. xv, 131-156) ; l'histoire du protestantisme libéral serait trop longue à suivre ici, et bien des parties, d'ailleurs, en ont été excellemment racontées[1].

1. Pour l'Allemagne, le livre de M. Goyau (*L'Allemagne religieuse, le Protestantisme*. Paris. 1898) fournit des indications très abondantes et très sûres. On peut

Mais, au sein même du catholicisme, le christianisme libéral n'a-t-il pas fait des recrues? C'eût été un véritable miracle que tout accès lui fût fermé : les protestants avaient, il faut le reconnaître, pris sur nous une grande avance dans le cours du dernier siècle; pour l'établissement et l'interprétation du texte biblique, pour la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour l'histoire des origines chrétiennes et du développement ultérieur des dogmes, nul ne pouvait, nul ne peut encore, sans présomption et sans dommage, se passer de leurs travaux. Or, il était difficile d'en profiter sans en subir l'influence, sans se laisser attirer, par le prestige d'une science incontestable, vers des thèses que la foi condamne. Certains esprits étaient plus sensibles à l'attrait de la philosophie religieuse, telle qu'elle est exposée, par exemple, dans les livres de A. Sabatier; les conceptions idéalistes qu'ils préféraient les avaient prédisposés à subir cette influence, et ils croyaient entrevoir, par delà l'étroit horizon des formules dogmatiques, affranchie des entraves théologiques qui leur pesaient, une foi désormais libre et sereine.

Nous n'avons point à condamner ici ceux que ce mirage a séduits; nous ne sommes point leur juge, et leurs écrits, d'ailleurs, portent la trace de trop de souffrances pour que nous puissions les lire sans pitié. Nous attachant seulement à décrire leurs idées, nous remarquons l'impression qu'elles ont produite en dehors même de l'Eglise. Les libéraux les plus avancés ont reconnu leurs thèses, et ont salué avec joie ces nouveaux frères d'armes, sur l'appui desquels ils n'avaient pas compté. L'un des plus avancés parmi les libéraux anglais, l'apôtre de la *Nouvelle Théologie*, M. Campbell, disait, en parlant du mouvement qu'il s'attache à promouvoir : « Il n'y a point d'Eglise où ce mouvement soit plus accentué, à l'heure actuelle, que la vénérable Eglise de Rome elle-même, l'Eglise-mère de la chrétienté occidentale. C'est exactement le même mouvement qui, sous une forme légèrement différente, est représenté dans notre pays par la *Nouvelle Théologie*, et est développé en Italie et ailleurs par les catholiques romains sous un autre nom. » (R. J. Campbell, *The aim of the New Theology movement* [*Hibbert Journal*, avril 1907], p. 489) Un autre faisait remarquer que le mouvement était plus profond et plus puissant qu'il le pouvait paraître à ceux qui en jugeaient seulement d'après ses manifestations les plus bruyantes, c'est-à-dire d'après les publications de Loisy, de Fogazzaro et de Tyrrell : « Les catholiques romains, disait-il, sont formés à une forte discipline... Les libéraux parmi eux ont, nous pouvons le supposer, un peu de cet empire sur soi, de cette prudence, de cette diplomatie, voire même de ces finesses où nous voyons un mérite, ou un démérite, de leur Eglise. Le fait même qu'ils jugent prudent d'écrire sous des pseudonymes est, de soi, assez significatif. L'étendue et la puissance de ce mouvement ne peut donc pas être justement appréciée par ce qui apparaît à sa surface. Au-dessous, le courant entraîne, puissant et silencieux. » (J. L. Thomas, *The free catholic ideal* [*Hibbert Journal*, juillet 1907], p. 800)

En même temps que cette confiance prématurée — qu'autorisaient mal des observations inexactes et des jugements très exagérés — se manifestait assez fréquemment la surprise et même le scandale que des catholiques crussent pouvoir concilier une critique si radicale des dogmes chrétiens avec la soumission qu'ils professaient envers leur Eglise[1]. Nul ne songeait à s'étonner qu'un chanoine anglican, ou qu'un professeur de théologie dans une université protestante d'Allemagne s'appliquassent à ruiner les croyances traditionnelles, mais on ne pouvait accorder la même licence à un prêtre catholique romain. C'était équivalemment rendre témoignage à la fermeté dogmatique de l'Eglise romaine, et l'acte que nous commentons est venu montrer à tous qu'on n'en avait point trop présumé.

Dans cette crise qui ébranle la chrétienté tout entière, une seule voix pouvait se faire écouter et respecter, c'était la voix du pape. Déjà, elle avait fait entendre plus d'un avertissement; mais la parole qu'elle a prononcée enfin est si grave et si solennelle, qu'elle fait oublier toutes les autres.

A beaucoup de chrétiens, elle a révélé un danger qu'ils ne soupçonnaient pas, et l'exposé des doctrines modernistes qu'elle leur a fait entendre a été pour eux une leçon plus éloquente que toutes les censures. Cet exposé n'était point une charge, encore moins une caricature; un des plus qualifiés parmi les modernistes écrivait : « Le portrait du moderniste qu'on nous présente est si séduisant pour tout esprit cultivé, et les thèses qu'on lui oppose sont si repoussantes, que l'Encyclique est une lecture dangereuse pour les enfants du siècle. (G. Tyrrell, dans le *Times* du 30 septembre 1907) M. Aulard en jugeait de même dans un article, d'ailleurs peu bienveillant, qu'il a communiqué très libéralement à plusieurs journaux de province : « L'exposé du modernisme, dit-il, est détaillé, intéressant, tout à fait curieux... Ce qui est notable, nouveau, c'est que l'Encyclique expose le modernisme non sous forme de caricature, mais avec une sorte d'objectivité et presque dans tout son charme. On voit là, dans leur ampleur et leur agrément, les idées de ceux qui veulent adapter le catholicisme à l'état actuel des esprits, aux besoins actuels des sociétés... Toutes les tendances novatrices des catholiques en matière de foi, d'exégèse, ou dans les questions politico-sociales sont élégamment résumées, parfois développées dans cette longue encyclique. Toutes y sont condamnées comme absurdes,

compléter ces indications par deux thèses de théologie protestante, dont la seconde surtout a un grand intérêt : A. Arnal, *La Personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain* (Paris, 1904); M. Goguel, *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel* (Paris, 1905). — L'histoire du protestantisme libéral français a été esquissée par M. A. Bertrand qui appartient lui-même à ce parti (*La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral. Ses déficits actuels, son orientation prochaine*. Paris, 1903); ses doctrines ont été exposées par M. J. Réville (*Le protestantisme libéral, ses origines, sa nature, sa mission*. Paris, 1903); on trouve sur le même sujet une discussion intéressante dans *Libre pensée et protestantisme libéral*, Paris, 1903, par F. Buisson et Ch. Wagner. Le symbolo-fidéisme, aujourd'hui très rapproché du libéralisme, a été surtout exposé et défendu par A. Sabatier (*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* et *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*) et E. Ménégoz (*Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*. Paris, 1900). Parmi les auteurs protestants qui l'ont combattu, on peut citer H. Bois (*De la connaissance religieuse. Essai critique sur les récentes discussions*. Paris, 1894) et E. Doumergue (*Les Etapes du fidéisme* Paris, s. d.).

1. M. Campbell, après avoir cité un long fragment de l'article-programme du *Rinnovamento*, signé de M. T. Scotti, remarque : « Ce passage eût pu être écrit par Auguste Sabatier lui-même, car il respire l'essence de la religion de l'esprit... Comment l'auteur réconcilie cette thèse avec l'obéissance due à l'autorité ecclésiastique, c'est ce qu'un *outsider* a quelque peine à comprendre. » (*Hibbert Journal*, avril 1907, p. 490.) Cf. sur M. Loisy, Sanday, *The Criticism of the fourth Gospel*, p. 28. Oxford, 1905; Mason, dans *Cambridge theological essays*, p. 455. Londres, 1905.

après qu'on les a exposées dans ce qu'elles ont de plus séduisant, sans que jamais cette condamnation ressemble à une réfutation... « (*Progrès de Saône-et-Loire*, 27 septembre 1907)

Je ne sais quelle peut être l'impression des « enfants du siècle », mais celle des enfants de l'Eglise n'est point douteuse : de toute l'énergie de leur foi ils repoussent ces doctrines délétères.

Pour fortifier cette impression et l'éclairer davantage, je voudrais opposer, en quelques traits, ces deux conceptions contradictoires du christianisme : la conception catholique et la conception moderniste; et, ne pouvant reprendre l'une après l'autre toutes les questions que les deux doctrines résolvent, chacune dans leur sens, je voudrais m'attacher ici exclusivement au problème fondamental : la foi, considérée dans son origine, la révélation; dans son expression, le dogme; dans sa règle, l'autorité de la conscience et l'autorité de l'Eglise.

Ch. II. — **La théologie du modernisme.** — Si l'on demande à un catholique : « Que croyez-vous, et pourquoi ? » il répondra d'après la formule même de son acte de foi : « Je crois ce que Dieu a révélé, et parce qu'il l'a révélé. » Jusqu'ici la réponse est commune à tous; mais que l'on insiste davantage : « Qu'entendez-vous en disant que Dieu a révélé ? » ici le moderniste ne fera plus la même réponse que le catholique.

Quand nous disons que Dieu a révélé, nous entendons que Dieu a parlé aux hommes pour leur manifester quelque vérité, et que les hommes ont reconnu sa voix [1].

Les livres prophétiques nous font comprendre, par des exemples manifestes, ce qu'est la révélation divine. Quand les prophètes communiquaient aux juifs les volontés de Dieu ou ses desseins, ils avaient conscience de n'être que ses hérauts : « Voici ce que dit Jahvé », disaient-ils. Parfois découragés et effrayés par la persécution, ils essayaient d'étouffer en eux la voix divine : « Voici longtemps que je parle, dit Jérémie, que je maudis l'iniquité, que je prédis la dévastation; et la parole de Jahvé n'a été pour moi que sujet d'opprobre et de dérision; je me suis dit : je n'y penserai plus, je ne parlerai plus désormais au nom de Jahvé. Mais sa parole est devenue en mon cœur comme un feu dévorant, enfermé dans mes os, et j'ai défailli, ne pouvant le supporter. » Mais après ce cri de douleur, le prophète se relève, conscient de la force divine : « Jahvé est avec moi comme un guerrier; et ceux qui me persécutent seront renversés. » De pareils accents se retrouvent chez les autres prophètes ; on sent qu'une force impérieuse les pousse, à l'encontre de leurs intérêts, de leurs instincts nationaux les plus profonds, du sentiment populaire exalté autour d'eux et qui les maudit, et cette force n'est point une impulsion aveugle et indéterminée, c'est une idée transcendante à toutes leurs vues personnelles, portant sans doute, chez chacun d'eux, l'empreinte de leur caractère et de leur milieu, mais se développant cependant avec une continuité et une unité qui la font reconnaître pour divine.

Pour les modernistes, la révélation s'entend tout autrement; chacun de nous la perçoit immédiatement dans son âme. Ce n'est point d'ailleurs la manifestation divine d'une vérité; c'est une émotion, une poussée du sentiment religieux qui, à certains moments, affleure, pour ainsi dire, des profondeurs de la subconscience, et où le croyant reconnaît une touche divine.

Cette émotion provoque, par une réaction spontanée, une représentation imaginative ou intellectuelle qui, à son tour, la soutient et la nourrit. Cette image ou ce concept ne sera point immédiatement révélé de Dieu et n'aura point par conséquent une valeur souveraine et infaillible; il aura été, sans doute, provoqué par ce frémissement, cet éveil de Dieu dans l'âme, mais il doit sa forme déterminée aux habitudes mentales du sujet; c'est ainsi que chez un homme endormi le rêve peut être provoqué par une cause extérieure quelconque, mais il dépend entièrement, pour sa forme et son caractère, des images qui hantent le cerveau.

Voici en quels termes Tyrrell expose la nature de l'émotion religieuse ressentie par les prophètes, et explique comment ils sont amenés à prendre pour une révélation divine ce qui n'est qu'une réaction spontanée de leur esprit : « On ne peut guère douter qu'un sentiment, une passion, une émotion intense ne s'incarne parfois dans des images ou des concepts qui répondent à sa nature; cette émotion, tout en surgissant elle-même, sait, des trésors de la mémoire, attirer à elle, par une sorte de magnétisme, la forme intellectuelle qui la revêtira le mieux. Par rapport à ces conceptions et à ces visions, le sujet est à peu près aussi passif, aussi déterminé qu'au regard de l'émotion psychique qui y est contenue. Ainsi ces représentations du monde surnaturel semblent être tout spécialement inspirées, posséder une autorité plus haute et venir moins indirectement de Dieu que celles qu'on a délibérément recherchées pour expliquer la vie religieuse. En fait, leur seule supériorité, c'est qu'elles peuvent indiquer une impulsion plus forte, plus pure, plus profonde de l'esprit divin, mais non qu'elles aient aucun titre à représenter plus directement ces invisibles réalités qui ne nous sont connues que par les tâtonnements aveugles de l'amour. Toute révélation véritable est, en quelque mesure, une expression de l'intelligence divine dans l'homme, de l'esprit de Dieu; mais elle n'est point une expression divine de cet esprit; car l'expression n'est que la réaction spontanée ou réfléchie, provoquée dans l'intelligence humaine par la touche divine sentie dans le cœur, tout ainsi que les rêves d'un homme endormi sont créés ou formés par quelque cause extérieure; et cette réaction est entièrement caractérisée par les idées, formes et images qui, dans chaque cas donné, hantent l'intelligence. » (*Rights and limits of theology* [*Quarterly Review*,

1. Nous n'entendons point par là réduire la révélation à un phénomène perceptible par les sens ; c'est à l'âme et dans l'âme que Dieu parle; cette parole intime est quelquefois accompagnée de signes extérieurs, mais l'essence même de la révélation consiste dans l'illumination psychologique, et non pas dans la vision ou l'audition corporelles. Cette doctrine est traditionnelle dans l'Eglise : voir saint Thomas ($II^a\ II^{ae}$, q. CLXIII, art. 2) citant saint Augustin. Nos adversaires souvent s'y méprennent et se battent contre des fantômes ; ainsi M. J.-M. Wilson (*Revelation and modern Knowledge*, dans *Cambridge Theological Essays*, p. 228, n. Londres, 1905), oppose ainsi la conception traditionnelle qu'il appelle objective, à la sienne qu'il appelle subjective : « Par révélation objective, j'entends toute communication de vérité qui parvient à l'esprit dans et par le monde des phénomènes. Par révélation subjective, j'entends une communication de vérité dans et par le monde des personnes. » M. Sanday a très justement protesté contre cette méprise (*Journal of theological studies*, janvier 1906, t. VII, p. 174) : « Qui conçoit réellement ou a jamais réellement conçu l'inspiration prophétique — le type de toute inspiration — comme phénoménale? Ce qu'on appelle le mode subjectif de révélation n'est pas une découverte moderne, mais remonte à peu près aussi loin que les idées correspondantes d'inspiration et de révélation : « Nulle prophétie ne vint jamais par la volonté humaine, mais des hommes mus par l'Esprit-Saint « parlèrent au nom de Dieu. » (*II Pet.*, I, 21). Que pourrait-on trouver de plus complètement subjectif ? »

octobre 1905, p. 406]. Les dernières lignes de ce passage ont été légèrement atténuées par Tyrrell dans *Through Scylla and Charybdis*, p. 208.)

Cette description s'éclaire encore si l'on compare l'une à l'autre, dans leurs traits principaux, la notion catholique et la notion moderniste de la révélation : Pour le catholique, les vérités que Dieu nous révèle sont, en partie du moins, hors de notre portée naturelle; nous ne les pourrions connaître s'il ne nous les avait manifestées par une bonté gratuite. Pour le moderniste, toutes les vérités religieuses sont implicitement contenues dans la conscience de l'homme; *Scylla and Charybdis*, p. 277 : « Parce que l'homme est une partie et une parcelle de l'univers spirituel et de l'ordre surnaturel, parce qu'en Dieu il a sa vie, son mouvement et son être, la vérité de la religion est en lui implicitement, aussi sûrement que la vérité de tout l'univers physique est enfermée dans chacune de ses parties. S'il pouvait lire les besoins de son esprit et de sa conscience, il pourrait se passer de maître. Mais ce n'est qu'en tâtonnant, en essayant telle ou telle suggestion de la raison ou de la tradition, qu'il découvre ses besoins réels. »

Il suit de là que, pour le catholique, la révélation est essentiellement la communication d'une vérité; pour le moderniste, elle est essentiellement l'exaltation ou l'excitation du sens religieux. De là ces antithèses où ils aiment à opposer l'une à l'autre les deux doctrines : « La révélation appartient plutôt à la catégorie des impressions qu'à celle de l'expression »; *Ib.*, p. 280 : « Revelation belongs rather to the category of impressions than to that of expression. » « La révélation n'est pas une affirmation mais une expérience »; *Ib.*, p. 280 : « Revelation is not statement but experience. » C'est dans le même sens qu'un protestant, M. Wilson, écrivait : « La révélation n'est pas une instruction mais une éducation. » *Cambridge theological Essays*, p. 237 : « Revelation is education, not instruction. »

Pour le catholique enfin, c'est Dieu qui par la révélation communique à l'homme une vérité; pour le moderniste, c'est l'homme qui se parle à lui-même : « C'est *toujours* et *nécessairement* nous-mêmes qui nous parlons à nous-mêmes; qui (aidés sans doute par le Dieu immanent) élaborons pour nous-mêmes la vérité. » *Scylla and Charybdis*, p. 281 : « There it is *always* and *necessarily* we ourselves who speak to ourselves : who (aided no doubt by the immanent God) work out truth for ourselves. » (Souligné par l'auteur)

De ces deux conceptions foncièrement opposées, que catholiques et modernistes se font de la révélation, découlent nécessairement deux appréciations contradictoires de sa valeur de vérité.

Pour le catholique, cette vérité est absolue, puisqu'elle vient de Dieu; elle ne consiste point d'ailleurs dans l'adaptation de notre croyance à nos besoins religieux, mais dans sa conformité avec la réalité divine qu'elle a pour objet. « La foi, disait jadis saint Irénée, s'appuie sur les choses qui sont réellement, et ainsi nous croyons à ce qui est, et tel que cela est; et parce que nous croyons à ce qui est, tel que cela est, notre assurance est entière. » (*Démonstration de la prédication apostolique* [Leipzig, 1907], III, p. 3. Trad. française [Berthoulot et Tixeront] dans *Recherches de science religieuse*, 1916)

Le moderniste ne peut avoir cette assurance : l'action divine ne se termine point immédiatement à la communication d'une vérité, mais à la propagation d'une vie; la conception intellectuelle, ou le dogme, est le fruit d'une réaction purement humaine; elle n'est donc pas directement garantie de Dieu, et n'a d'autre titre à notre respect que son rapport avec l'émotion religieuse qui l'a fait naître [1].

En résumé, nous avons ici une inversion du rapport fondamental qui fonde la vérité de la foi : pour le catholique, la révélation est une communication surnaturelle qui impose à la foi son objet, et la foi à son tour est la règle de la piété subjective; pour le moderniste, la révélation est une émotion qui excite la piété, et la piété à son tour engendre la foi. Dans le premier cas, la vérité de la foi est absolue et lui vient de sa conformité avec son objet; dans le second elle est relative, et lui vient de son rapport avec le sentiment religieux. C'est, en d'autres termes, ce qu'énonçait Sabatier (*Esquisse*, p. 268) : « Le phénomène religieux n'a donc pas que deux moments : la révélation objective comme cause, et la piété subjective comme effet; il en a trois, qui se succèdent toujours dans le même ordre : la révélation intérieure de Dieu, laquelle produit la piété subjective de l'homme, laquelle, à son tour, engendre les formes religieuses historiques. » Cette thèse n'est qu'une application du principe philosophique énoncé plus haut : « Puisque notre vie est pour chacun de nous... l'unique absolu, tout ce qui en émane et tout ce qui y retourne, tout ce qui en alimente et en enrichit le développement, a également la valeur d'un absolu. »

Il est facile maintenant de comprendre le retentissement qu'auront ces différentes thèses sur la conception de la révélation chrétienne, de sa transmission, de l'adhésion que nous lui devons.

Le catholique croit que toutes les vérités de foi qu'il possède lui viennent du Christ et des apôtres. Dieu, avant la venue de Notre-Seigneur, avait bien des fois parlé aux hommes, en particulier par les prophètes. Mais sa révélation suprême nous a été donnée par son Fils. Depuis lors, sans doute, le ciel n'est pas fermé; mais les paroles divines qui retentissent au fond de nos cœurs, quelque précieuses et chères qu'elles nous soient, ne nous révèlent point des mystères nouveaux et n'ont point pour nous la certitude infaillible de la révélation publique et officielle, qui est le patrimoine de tous les chrétiens et que l'Eglise nous transmet.

Nous n'avons point l'illusion de reporter à l'origine de notre foi chrétienne les formules que l'Eglise a depuis élaborées peu à peu. Nous savons que la connaissance religieuse qui procède immédiatement de la révélation n'a point la forme d'une théologie;

1. « En quel sens, dit Tyrrell, les révélations religieuses sont-elles divinement autorisées? Quelle sorte de vérité leur est garantie par le sceau de l'esprit? D'accord avec ce qui précède nous devons répondre : Une vérité qui est directement une vérité pratique, une vérité de préférence, une vérité approximative, et seulement indirectement une vérité spéculative. Ce qui est directement approuvé, d'une façon pour ainsi dire expérimentale, c'est une manière de vivre, de sentir, d'agir en relation avec l'autre monde. Les conceptions explicatives et justificatives que notre esprit construit par un effort délibéré [ou même par une activité spontanée et nécessaire] comme postulées par cette manière de vivre, ne sont point directement approuvées de Dieu; [elles sont tout au plus une réaction purement naturelle de l'esprit humain répondant à une excitation surnaturelle du cœur]. De plus, l'approbation divine donnée à une voie, à une vie, et donc indirectement à la vérité explicative, n'est guère qu'une approbation de préférence, recommandant une alternative, non comme idéale, comme parfaite, mais comme une approximation vers l'idéal, comme un mouvement dans la bonne direction. » *The Rights and Limits of theology* (*Quarterly Review*, octobre 1905), p. 467. En reproduisant son article dans *Scylla and Charybdis* (p. 210), l'auteur a effacé les mots que j'ai mis entre crochets.

dans les premiers documents chrétiens, nous ne trouvons pas cet effort réfléchi de la pensée qui coordonne des données et les organise en système; nous y trouvons par contre l'expression naturelle et spontanée d'une croyance, d'une adhésion de l'esprit à une réalité révélée.

Cette adhésion primitive à la réalité divine, cette perception toute concrète et toute vivante, est la source unique d'où tous les dogmes ont découlé. Longtemps, sans doute, beaucoup d'entre eux sont restés latents dans la richesse de cette perception première, qui ne cessait d'alimenter la pensée et la vie de l'Eglise; peu à peu, sous l'effort d'un travail plus ardent, d'une piété plus vive, ou souvent sous le choc d'une contradiction, l'Eglise, éclairée par le Saint-Esprit, prenait plus clairement conscience de ces vérités qu'elle portait en elle; et ses arrêts infaillibles n'ont jamais été réformés; jamais non plus nul n'a pu corriger le sens que l'Eglise leur avait une fois donné. *Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum.* (*Concil. Vatic.*)

Dans ce progrès vital, ce n'est point la révélation qui croît, c'est l'Eglise qui en acquiert peu à peu une prise plus consciente et plus nettement définie. *Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum et saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* (*Ib.*)

Sur tous ces points, les modernistes ne peuvent s'accorder avec nous. A l'origine, la révélation chrétienne, comme toute révélation, a été d'après eux une impulsion, plus qu'une lumière. Les auteurs du *Programme* italien indiquent ainsi où aboutissent, d'après eux, les recherches impartiales de l'histoire: « Les conclusions de cette méthode, appliquée à l'histoire du catholicisme, ont été d'une efficacité désastreuse pour les vieilles positions de l'enseignement théologique. Au lieu de trouver aux origines, ne fût-ce qu'en germe, les affirmations dogmatiques formulées au cours des siècles par le magistère ecclésiastique, nous avons trouvé une forme religieuse qui, amorphe et adogmatique à l'origine, est parvenue par un lent développement à des formes concrètes de pensée et de rite; ce développement était dû aux exigences des relations collectives, à la nécessité d'exprimer abstraitement les principes qui devaient informer l'activité religieuse des fidèles, à l'effort des penseurs chrétiens, aux contre-coups de la lutte contre les hérétiques. Le message évangélique n'eût pu vivre ni se répandre dans sa simplicité spirituelle. » (P. 79)

Tyrrell écrivait de même: « La première forme de la révélation chrétienne fut entièrement celle d'une prophétie, d'une vision. L'enseignement moral de l'Evangile n'était point considéré comme en faisant partie, ni comme contenant rien de nouveau. Le royaume du ciel, sa nature, son avènement voilà quelle était la bonne nouvelle. » (*The rights and limits of theology* [*Quarterly Review*, p. 468]. *Scylla and Charybdis*, p. 211).

Cependant, il fallut vivre et penser; on se mit à interpréter la première expérience chrétienne; voici, à titre d'exemple, comment les auteurs du *Programme* nous retracent les adaptations successives qu'on fit subir à la première conception du Christ: « Les *Actes*, se faisant l'écho de l'enseignement chrétien primitif, décrivent Jésus comme un homme auquel Dieu a rendu témoignage par les miracles, les prodiges, les signes qu'il a opérés par son entremise (*Act.*, II, 22). Il est le Messie; sa mort ignominieuse lui a conféré la gloire céleste et il doit revenir pour inaugurer son royaume. Voilà la foi naïve et intense des premiers disciples. Mais le Christ a appelé les membres de la famille humaine fils de Dieu et s'est donné comme leur modèle. Il est le fils de Dieu par excellence, d'après la synonymie que la tradition messianique établissait entre ce titre et celui de Messie... Mais, ce qui marque le point culminant de cette élaboration, c'est la traduction du concept hébraïque du Messie par le concept platonicien du Logos; c'est l'identification du Christ, tel qu'il était apparu aux âmes attendant dans l'angoisse la rédemption d'Israël, avec la notion abstraite, germée en terre hellénique, de l'intermédiaire cosmique entre l'Etre suprême et le monde; c'est la transcription, pourrait-on dire, de la valeur morale et religieuse, inhérente à une conception hébraïque inintelligible pour le monde gréco-romain, en langage alexandrin, lui conservant ainsi la même valeur éthique et religieuse. » (*Il programma dei modernisti*, pp. 81-83. J'ai omis au milieu un développement concernant le progrès du dogme de l'Esprit. — On trouvera, pp. 70 sqq., un exposé analogue des adaptations successives de la christologie.)

Un chrétien dont la foi est ferme, et qui n'est pas initié à cette théologie fuyante, sera déconcerté par ces exposés. Il essaiera de presser les auteurs; de ces croyances que vous énumérez, laquelle est la vraie? Est-ce la « foi ingénue » des premiers disciples, est-ce le messianisme des Juifs, est-ce la spéculation des Grecs? On lui répondra que toutes le sont au même titre, puisque toutes ont « la même valeur éthique et religieuse »; a-t-il donc si vite oublié que » pour chacun sa vie est l'unique absolu, et que tout ce qui la nourrit a la valeur d'un absolu »?

Ainsi, sous cette bigarrure des symboles, la foi reste toujours identique. Il n'y a plus à parler de progrès du dogme et, par là, les modernistes se flattent d'être plus orthodoxes que leurs contradicteurs, plus même, peut-être, que le concile de Vatican. (Cf. G. Tyrrell, *Théologisme* [*Revue pratique d'Apologétique*, 15 juillet 1907], pp. 522, 523) « Tout a changé dans l'histoire du christianisme, pensée, hiérarchie et culte: mais tous les changements ont été des moyens providentiels pour la conservation de l'esprit de l'Evangile, et cet esprit religieux s'est conservé identique à travers les siècles. Les scolastiques ou les Pères du concile de Trente ont eu sans doute un patrimoine théologique infiniment plus riche qu'un chrétien du premier siècle; mais l'expérience religieuse qui les a faits chrétiens a été la même en eux qu'en lui. Elle est encore la même aujourd'hui en nous, bien qu'elle tende peu à peu, par delà les barrières de la scolastique, vers une nouvelle formule où elle s'exprime. Les formules du passé et celles de l'avenir ont été et seront également légitimes pourvu qu'elles respectent fidèlement les besoins de la religiosité évangélique, avide de trouver dans une pensée réfléchie les instruments de sa conservation. » (*Il programma dei modernisti*, p. 90)

Leurs conceptions respectives sur la vérité du dogme chrétien commandent l'attitude du catholique et du moderniste vis-à-vis des symboles de foi que l'Eglise impose à ses enfants. Le catholique sait que les réalités divines qui lui sont révélées, dépassent infiniment sa portée. Il sait que les formules mêmes que l'Eglise lui propose sont très inadéquates à leurs objets. Il y adhère, cependant, de toute son âme, sachant que seules elles éclairent infailliblement sa route vers Dieu. A mesure qu'il y avance,

il sent qu'il approche de la lumière, et ce *Credo* si simple et, pour l'incroyant, si pauvre, lui apparaît chaque jour plus riche de vérité et de vie. Il ne s'arrête point aux images symboliques qu'il renferme[1], il n'enchaîne point non plus sa foi aux systèmes humains que quelques-uns de ses énoncés rappellent; il va droit au sens que l'Eglise a donné une fois pour toutes à ses formules, et que son enseignement autorisé lui fait connaître.

Ainsi, plusieurs des définitions conciliaires qui ont pour objet les sacrements, sont énoncées en fonction de la théorie de la matière et de la forme. Le catholique n'est point obligé, pour s'y soumettre, d'adhérer à la physique d'Aristote. Le principe qui doit nous guider en cette matière, c'est la règle formulée par le concile du Vatican et rappelée plus haut : « dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia »; or on constate que lors même que l'Eglise emprunte certains termes à des systèmes philosophiques ou théologiques, elle ne les emploie pas dans la rigueur de leur sens technique, et par suite n'enchaîne point notre foi à une construction systématique. C'est dans ce sens que Franzelin (*de Eucharistia*, p. 293), après avoir exposé la théorie des accidents, concluait ainsi sa thèse sur les espèces eucharistiques : « Veritas theologica physicae realitatis specierum ab hac aut quavis alia speciali explicatione philosophica modi non pendet; gratulabimur ergo ei, qui modum aptiorem et probabiliorem nos docuerit, dummodo reipsa sit integrae veritatis theologicae explicatio. » — Sur ce point, qui est très délicat et qui ne peut être traité en quelques lignes, que le lecteur me permette de le renvoyer à deux articles de la *Revue pratique d'Apologétique*, 15 mai 1907, pp. 194-197; 15 juillet 1907, pp. 527-535.

Le catholique regarde cette adhésion aux dogmes comme obligatoire, et, par conséquent, comme nécessaire au salut. Il n'oublie point certes que Dieu, qui veut le salut de tous, n'exige de tous que ce qu'ils peuvent faire, et qu'il excuse l'ignorance invincible de ceux qui n'ont point adhéré aux vérités révélées faute de les avoir pu connaître; mais il sait aussi que quiconque a connu suffisamment la révélation et ses preuves, a le devoir de lui donner son adhésion, et qu'il ne saurait dans la suite avoir aucun motif légitime de la rétracter.

Pour le moderniste, au contraire, les formules que l'Eglise propose à ses fidèles, ne sont point des énoncés irréformables; elle sont l'expression plus ou moins heureuse des expériences religieuses des chrétiens ; elles renferment de la vérité et de l'erreur, c'est un minerai où l'or est mêlé à bien des scories, mais peut-être n'en pouvons-nous pas avoir de plus riche ici-bas. (G. Tyrrell, *A much-abused letter*, p. 78 sqq.) Elles sont bonnes et bienfaisantes pour notre âme, en tant qu'elles y provoquent et qu'elles y nourrissent le sentiment religieux. Aussi les meilleures d'entre elles ne sont point ces énoncés intellectuels, qui nous donnent l'illusion d'une connaissance, mais dont l'âme se lasse vite, quand l'illusion s'est dissipée; ce sont ces symboles familiers qui, sans prétendre percer le mystère, en donnent à l'âme l'impression. « Les récits de la naissance de Jésus, disait Sabatier, ne sont que de la poésie; mais combien cette poésie est plus religieuse et plus vraie que les définitions du symbole *Quicumque*[2] ! »

1. C'est une expression de ce genre que nous trouvons, par exemple, dans la *descente* aux enfers : le catholique n'est pas obligé de croire que les enfers sont au-dessous de la terre et que Notre-Seigneur y est *descendu*.

2. *Esquisse*, p. 270. Cf. Buisson, *Libre pensée et Protestantisme libéral*, p. 33 : « Il se trouve qu'à nos yeux la grande supériorité des quelques paroles auxquelles se réduit l'enseignement authentique de Jésus, c'est d'être volontairement des images, des allégories, des paraboles, des métaphores familières qui parlent au cœur et à l'imagination, mais qui sont foncièrement réfractaires à une cristallisation dogmatique : Dieu est « un père, » les hommes sont ses « enfants ». Essayez donc de faire une théologie rigoureuse avec ces mots *père* et *enfant!* Essayez donc de leur donner un sens précis, une définition en règle! N'importe, ils sont clairs pour le sentiment... » C'est, il me semble, dans le même sens que Tyrrell, étudiant l'expression de la révélation, opposait la « pure imagerie » dont la valeur est, en grande partie, permanente, aux catégories ou conceptions intellectuelles qu'il juge précaires. (*Théologisme, Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1906, p. 510; reproduit dans *Scylla and Charybdis*, p. 358; cf. *Lex credendi*, p. 143, 144).

Tyrrell décrit ainsi le *Credo* qu'il rêve : « Dans l'état de choses idéal dont nous pouvons approcher chaque jour davantage, on devrait avoir un *Credo* vivant et croissant, un ensemble de dogmes et de mystères qui refléterait et incarnerait la croissance, le développement spirituel de la communauté; il serait un, non par la cohérence logique d'un système, non d'après la valeur littérale de ses propositions et de ses articles, mais par la cohésion des manifestations diverses d'un même esprit; ce serait un *Credo* vivant et flexible qui représenterait les besoins spirituels de la masse, les besoins passés des plus avancés, les besoins futurs des plus retardataires[1]. »

Le chrétien respectera ces formules et s'en servira, car, outre le secours qu'il y trouve pour sa vie spirituelle, il leur doit encore d'être uni aux chrétiens de toutes les nations et de tous les temps, mais encore faut-il que ces formules soient pour lui un secours et non un fardeau. Il peut arriver et, d'après beaucoup de modernistes, il est arrivé en effet, que la plupart des formules que l'Eglise nous propose, soient aujourd'hui stériles; elles ont pu jadis féconder la foi, parce qu'elles étaient en harmonie avec les besoins religieux et les habitudes intellectuelles des chrétiens d'alors ; aujourd'hui, nous dit-on, elles ont perdu pour nous toute signification; nous ne pouvons les penser ni en vivre. Que doit faire alors le chrétien, sinon agir, autant qu'il est en lui, sur son Eglise, pour l'amener à desserrer l'étreinte de cette plante parasite et morte qui étouffe le christianisme? S'il n'y peut réussir, il saura du moins revendiquer pour lui et pour ceux qu'il pourra atteindre, la pleine liberté chrétienne, et briser la contrainte que la théologie prétend lui imposer. (Tyrrell, *A much-abused letter*, p. 87 sqq. ; *Rights and limits of Theology. Quarterly Review*, p. 490; atténué dans *Scylla and Charybdis*, p. 239)

Cette attitude pratique, qui est parfaitement logique avec le reste du système, est l'attitude même des protestants, et nul ne peut s'y méprendre. Pour mettre ce point mieux en lumière, rappelons encore ici la doctrine catholique, et voyons quel est, d'après

1. *The rights and limits of theology* (*Quarterly Review*, p. 488, *Through Scylla and Charybdis*, p. 237). Si l'on veut pleinement apprécier le caractère de cette doctrine, on peut la comparer à ce jugement d'un théologien protestant : « Au sens catholique de ce mot, le dogme est une croyance officiellement définie, promulguée et imposée par l'autorité compétente, c'est-à-dire par l'Eglise. Il va de soi que cette notion ne pouvait passer telle quelle dans le protestantisme. L'esprit même de la réformation est en contradiction formelle avec l'idée d'une doctrine qui serait imposée de l'extérieur par n'importe quelle autorité. Le dogme protestant doit être, selon Lobstein, l'expression et l'affirmation scientifique de la foi protestante, d'une manière qui réponde aux intérêts de l'époque actuelle et de la génération présente. » (M. Goguel, *W. Herrmann*, p. 283.) Entre ces deux conceptions du dogme, très justement opposées, il est aisé de reconnaître quelle est celle à laquelle adhère Tyrrell.

elle, le rapport entre les deux règles de foi, la conscience individuelle et l'autorité de l'Eglise.

Le devoir de la foi, comme tout autre devoir, est intimé à chacun par sa conscience ; on perçoit l'obligation de croire Dieu, s'il nous a parlé, de même qu'on perçoit l'obligation de lui obéir ou de l'aimer. Mais quel critère nous fera discerner la parole de Dieu ? Sera-ce notre conscience, sera-ce une autorité extérieure ?

Cette question ne se pose évidemment que pour quiconque a déjà adhéré en effet à une autorité extérieure en qui il reconnaît une autorité divine. Si une telle autorité n'existe point pour lui, il n'a qu'un critère de foi, sa conscience ; à lui s'applique ce que saint Paul disait des païens : « *Ipsi sibi sunt lex.* » S'il entend parler de Jésus-Christ et de son Eglise, il n'aura, pour discerner la vérité de leur message, que la grâce divine et ses lumières personnelles. On ne pourra, d'autorité, lui dicter son choix, mais seulement lui faire prendre contact avec la vérité chrétienne, lui faire saisir les titres qu'elle a à sa créance, prier Dieu de l'éclairer et le remettre entre les mains de son conseil.

Mais, du jour où il a reconnu dans l'Eglise catholique l'interprète autorisé de Dieu, il engage par là même sa foi à toute la doctrine qu'elle lui propose; il devra ainsi adhérer à bien des dogmes, sans pouvoir en contrôler la vérité intrinsèque, et avant d'en sentir l'influence bienfaisante sur sa vie. Sa conscience lui parle encore, elle lui intime l'obligation de croire aux différents dogmes chrétiens; mais cette voix est l'écho de la voix de l'Eglise, cette règle est assujettie à une règle supérieure, le magistère de l'Eglise, en qui elle vénère l'autorité même de Dieu : « Mes frères, disait Newman aux anglicans de Birmingham, peut-être me direz-vous que, si toute recherche doit cesser du jour où vous deviendrez catholiques, vous devez être bien sûrs que l'Eglise vient de Dieu avant de vous joindre à elle. Vous dites vrai; nul ne doit entrer dans l'Eglise sans être absolument décidé à s'en tenir à sa parole dans toutes les questions de doctrine et de morale, et cela parce que l'Eglise vient directement du Dieu de vérité. Il faut regarder l'entreprise en face et en calculer le prix. Si vous ne venez pas dans cet esprit, vous n'avez qu'à ne pas venir du tout. » *Discourses to mixed congregations, XI* (*Faith and doubt*). (On a cru voir dans la doctrine moderniste du « primat de la conscience » une conséquence de la doctrine de Newman; je crois avoir montré que l'on s'était mépris : *Revue pratique d'Apologétique*, 1er mars 1907, pp. 667-675).

Le moderniste ne peut admettre cette thèse, toute sa théologie la repousse. La révélation, nous l'avons vu, est pour lui strictement individuelle, incommunicable. Comment dès lors admettre qu'une autorité extérieure, si sacrée soit-elle, puisse s'interposer entre Dieu et lui, pour lui notifier cette révélation que lui seul perçoit, ou même pour la lui interpréter ? « Le catholique religieux et formé par la culture moderne tient pour vrai ce à quoi le pousse l'amour de Dieu; il tient quelque chose pour vrai, non parce que Dieu, considéré comme autorité *extérieure*, l'a dit, mais parce que la voix de Dieu est en même temps *sa* voix, et qu'il est intimement uni à Dieu. » (Docteur K. Gebert, *Katholischer Glaube*, p. 76)

Le dogme, à son tour, n'est qu'une représentation intellectuelle provoquée par l'émotion religieuse, et apte à l'éveiller chez d'autres consciences. Puisqu'il n'est point infailliblement vrai, on ne peut l'imposer à la croyance de personne; et puisque toute sa valeur est une valeur d'utilité, chacun doit en user selon les besoins de sa conscience. D'où cette règle qu'énonçait déjà Samuel Vincent, un des précurseurs du protestantisme libéral en France : « Tout dogme qui n'éveille pas un écho dans l'âme, qui ne lui fait pas rendre un son, n'est pas nécessaire pour le salut. » (Cité par A.-N. Bertrand, *La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral*, p. 22). Tyrrell écrit de même : « Notre expérience religieuse, étant le sens des relations dynamiques qui relient notre esprit à l'esprit universel, nous donne un critère pratique en vertu duquel nous pouvons écarter toute théorie incompatible avec cette expérience » (*Quarterly Review*, octobre 1905, p. 483; *Through Scylla and Charybdis*, p. 230); et à un catholique, qui se plaignait de ne pouvoir adhérer à l'enseignement officiel de l'Eglise, il écrit : « Si le germe primitif suffit à votre vie, vous pouvez vous dispenser du développement, surtout s'il vous choque et vous entrave. » (*A much-abused letter*, p. 86). Il exposait plus clairement encore sa pensée dans l'introduction de son dernier livre : « (Les pionniers du progrès) sont déférents, autant que le permet la conscience et la sincérité, vis-à-vis des interprètes officiels de la pensée de l'Eglise, mais ils doivent cependant interpréter leurs interprétations d'après la règle plus haut et suprême de la vérité catholique, c'est-à-dire la pensée du Christ. C'est lui qui nous envoie vers eux ; ce ne sont pas eux qui nous envoient vers lui; il est notre première et suprême autorité. S'ils interdisaient l'appel, ils ruineraient leur propre autorité subalterne. »(*Through Scylla and Charybdis*, p. 19).

Cet appel, du pape au Christ ou à l'Esprit, est trop évidemment protestant pour ne point choquer un catholique : confiant aux promesses du Christ et soumis à ses ordres, il sait qu'en écoutant l'enseignement du pape, il écoute l'enseignement du Christ, et qu'en méprisant l'enseignement du pape, il mépriserait l'enseignement du Christ; il sait que le chrétien n'est point seulement enseigné de Dieu individuellement et dans le silence de sa conscience, mais aussi collectivement par le magistère officiel de son Eglise. Mais ce qu'il faut remarquer surtout, c'est que la thèse protestante, qui se manifeste ici avec tant d'évidence, est la conséquence inéluctable de tout le système : si la révélation est communiquée immédiatement à chaque âme, si elle n'est essentiellement qu'une émotion religieuse, si le dogme n'est qu'une conception humaine plus ou moins intimement liée avec cette émotion et plus ou moins bienfaisante pour notre vie, si la formule n'est qu'un pur symbole et n'a qu'une utilité pratique, il n'y a plus de place pour une autorité dogmatique infaillible ; en d'autres termes, quiconque adhère à la philosophie religieuse telle que Sabatier l'expose dans son *Esquisse*, ne peut se refuser à l'option qu'il propose entre la religion de l'autorité et la religion de l'esprit, ni la trancher dans un autre sens que lui.

Dans ces conditions, l'Eglise peut encore être regardée comme une institution bienfaisante, qui nous transmet les expériences religieuses du passé, et nous unit entre nous par la profession des mêmes formules et par la célébration des mêmes rites ; elle peut, à bon droit, nous demander une attitude déférente, respectueuse de sa hiérarchie et de ses définitions. Elle peut, en un mot, être encore un gouvernement et compter que, même au prix de quelques sacrifices, nous conformerons nos démarches à ses règlements. Mais elle n'est plus le corps du Christ, dans lequel et par lequel toute grâce est communiquée du chef aux membres.

De là, cette thèse, si tristement soutenue par Tyrrell et par les auteurs du *Programme*, de « l'excommunication salutaire » : « Non seulement l'excommunication a été dépouillée de la plupart des terreurs du moyen âge, terreurs temporelles et spirituelles, mais encore, lorsque des raisons de conscience l'ont motivée, le sacrifice qu'elle impose la rend en quelque sorte séduisante pour les cœurs héroïques et honorable aux yeux du petit nombre dont, en définitive, le jugement seul nous préoccupe; elle est un baptême de feu, un moyen de sanctification pour l'homme pieux. Je dirai plus, les circonstances au milieu desquelles se débat actuellement l'Eglise sont telles que préférer souffrir l'excommunication plutôt que de se rétracter, devient un devoir strict pour un nombre croissant de catholiques plus intelligents et plus sincères, sans parler du nombre considérable de ceux qui, tout disposés à être des prosélytes, admettent avec certaines réserves indispensables les droits de la communion romaine à leur soumission totale. » (*Grande Revue*, 10 oct. 1907, p. 666)

Ch. III. — **Les conséquences religieuses du modernisme.** — Ce que nous venons d'exposer fait déjà pressentir assez clairement les conséquences du système. Je crois cependant qu'il ne sera point inutile d'y insister davantage; les modernistes se méfient volontiers de la logique, mais aiment à juger les arbres d'après leurs fruits. Les auteurs du manifeste italien nous conviaient à cet examen, et profitant de l'anonymat qui couvre leur modestie, ils nous disaient (p. 139) qu'ils « avaient conscience d'être les plus méritants parmi les promoteurs du règne du Christ dans le monde », « les fils les plus dévoués et les plus actifs de l'Eglise », les représentants « des plus pures traditions chrétiennes. »

Il est fort délicat de poursuivre la discussion sur ce terrain; et s'il fallait juger au fond la valeur morale et religieuse des auteurs que je combats, j'y renoncerais simplement. Le pape, au début de son encyclique, a soin de réserver au jugement de Dieu les intentions des modernistes; une semblable réserve m'est plus nécessaire encore; il me semble cependant qu'elle me laisse le droit de critiquer franchement les attitudes extérieures et de montrer, si je le puis, que les doctrines modernistes vont à ruiner la vie chrétienne.

Et tout d'abord, on est surpris et peiné, en lisant ces publications, d'y trouver si souvent le *Non sum sicut ceteri hominum*. Les modernistes se donnent comme « les plus intelligents et les plus cultivés », « les plus ardemment sincères, les plus désintéressés », « les plus profondément religieux et évangéliques », etc. On est peu habitué à trouver ces expressions sur les lèvres des vrais réformateurs catholiques, de saint Bernard, par exemple, ou de saint François d'Assise.

Mais ce qui choque plus que ces litanies un peu naïves, c'est l'esprit de caste, c'est la préférence donnée au jugement d'un petit groupe d'intellectuels plutôt qu'aux décisions de la hiérarchie et au sens chrétien du peuple fidèle. On nous dit que le catholicisme large, — celui d'Erasme[1], — « a toujours été représenté par une minorité faible et opprimée, et stigmatisé par la masse. On peut dire la même chose des prophètes d'Israël et des pionniers du progrès dans toutes les manifestations de la vie humaine. Ils ne prétendent pas représenter la masse ni parler en son nom. Ils prétendent pénétrer plus profondément l'esprit de l'Eglise, discerner plus clairement ce qu'il renferme implicitement, prévoir plus distinctement ses développements futurs, et par conséquent non seulement égaler, mais dépasser la fidélité de la masse à l'Esprit du Christ, qu'elle n'incarne qu'imparfaitement. » (Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, p. 19) Et ailleurs : « Quand il est clair qu'une croyance opposée (aux croyances traditionnelles) gagne du terrain de telle sorte qu'elle représente le « consensus » de l'avenir; quand différents penseurs arrivent simultanément et indépendamment à la même conclusion, on peut et parfois on doit suivre la croyance qui vit dans l'esprit (quelque faible que soit le nombre de ses défenseurs) plutôt que celle qui dort dans la formule (quelle que soit la multitude de ses adhérents passifs). » (*Ib.*, p. 369)

Il est facile de voir combien cette règle est décevante : quand le même courant philosophique entraîne partout les esprits aux mêmes négations, il n'est pas surprenant que « différents penseurs arrivent simultanément et indépendamment à la même conclusion »; il est un peu gratuit de voir dans cet accord un signe de l'action du Saint-Esprit et un présage de la foi de demain. Quant à cette confiance dans une élite de penseurs et à ce mépris de la masse chrétienne, on a le droit de le trouver peu catholique et d'y reconnaître un écho de cette parole pharisaïque que nous rapporte l'Evangile : « Turba haec, quae non novit legem, maledicti sunt. » Le catholique n'a ni cet engouement, ni ces dédains; il ne reconnaît ici-bas que deux règles de foi assurées, les décisions de l'autorité doctrinale et le sens du peuple chrétien; il aime à redire, après saint Paulin de Nole : « De omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat. » (*Epist.* xxiii, 25; *P. L.*, LXI, 281).

Les modernistes nous répètent encore qu'ils sont les seuls loyaux parmi les savants catholiques et les seuls sincères; et vraiment nous sommes las de ces plaidoyers pour la sincérité, si souvent colportés dans des publications clandestines, ou répandus dans des brochures anonymes ou pseudonymes. Il faut discuter à fond cette question et voir où on nous conduit sous prétexte de sincérité.

On veut, dit-on, travailler sans parti pris, et l'on entend par là, sans contrôle dogmatique, sans souci de la règle de foi; et il arrive ainsi souvent que, les données historiques ou exégétiques étant insuffisantes ou la méthode fautive, on est conduit à un résultat que la foi ne peut accepter; et alors, si l'on s'obstine dans cette voie, ou bien la foi cède ou bien elle ne se maintient que par inconséquence; et, au bout de ces démarches que l'on croyait seules sincères et seules probes, on se trouve acculé à cette position éminemment insincère du savant qui nie au nom de la science les mêmes faits qu'il professe comme chrétien, et qui travaille à contresens du *credo* qu'il répète.

Un tel conflit est trop douloureux pour pouvoir durer longtemps. Entre les deux conceptions contradictoires, celle de la croyance et celle de la science, il faut que l'une succombe, et si c'est la croyance, que devient la foi ? A cette question angoissante, des

1. Je ne puis m'empêcher de relever cet appel à Erasme, qui revient si souvent sous la plume de certains modernistes. C'est une grande tristesse de voir l'auteur de *Hard sayings* et de *Nova et Vetera*, se réclamer plus tard d'Erasme et de Colet, comme des ancêtres de sa vie chrétienne (Cf. le *Times* du 1er octobre 1907); ce n'en est pas une moindre de voir son accent, naguère si vraiment et si profondément religieux, devenu, sous l'empire des tendances modernistes, si amer, si âpre, et parfois si violent. Cette transformation, dont on pourrait citer d'autres exemples, est un grave avertissement pour ceux qui veulent discerner la portée religieuse de ce mouvement.

réponses diverses sont faites par les libéraux, dans les diverses confessions; certains veulent réserver quelques croyances privilégiées, qu'ils estiment seules essentielles à la foi. C'est ainsi que M. Rashdall, définissait la position doctrinale de son parti, le *broad church* : « Je pense que nous pouvons dire que nous adhérons aux trois principes essentiels de la religion chrétienne, la croyance à un Dieu personnel, à l'immortalité personnelle, et, sans vouloir restreindre l'idée de révélation à l'Ancien et au Nouveau Testament, à une révélation unique et souveraine de Dieu dans le Christ historique. » (*The broad church party*, dans *Christus in Ecclesia*, p. 385. Edinburgh, 1904). C'est, au catalogue près, la méthode des articles fondamentaux, chère aux anciens réformés.

La plupart des libéraux répudient cette thèse et acceptent franchement la logique de leur position : la religion chrétienne ne consiste pas dans l'adhésion à des dogmes, mais dans l'orientation du cœur et de la conscience (J. Réville, *Le Protestantisme libéral*, pp. 48 et 49, A. Sabatier, *Esquisse*, p. 288); les fidéistes les rejoignent ici en enseignant « le salut par la foi indépendamment des croyances », et il semble bien que cette position soit la seule que puissent accepter logiquement les modernistes. Ne nous ont-ils pas répété que la foi, étant d'un autre ordre que la science, n'avait rien à craindre de ses conclusions, quelles qu'elles fussent? Ne nous ont-ils pas dit que les formules du passé et celles de l'avenir ont été et seront également légitimes, pourvu qu'elles respectent fidèlement « les besoins de la religiosité évangélique? » ou encore que « la question capitale n'est pas : Que croit-on? mais : Comment croit-on? » (Gebert, *Katholischer Glaube*, p. 74)

On aura l'indiscrétion de les pousser d'un peu plus près, et de leur demander, par exemple, si on peut encore être chrétien sans croire même à l'existence de Jésus-Christ. L'hypothèse n'est pas chimérique; nous savons que, dans l'Eglise luthérienne, certains pasteurs n'ont pas reculé devant cette négation, et, récemment encore, un professeur américain, M. W. B. Smith, écrivait un livre pour démontrer que Jésus n'a point existé (*Der Vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Giessen, 1906), et le savant professeur de Zurich, M. Schmiedel, l'honorait d'une préface louangeuse. Au reste, les protestants fidéistes ne reculent pas devant cette conséquence et suivent jusque-là leur principe de l'indépendance de la science et de la foi[1]. Je ne vois pas comment les catholiques modernistes, s'ils veulent être logiques et sincères, peuvent se dérober à cette conclusion. Mais quiconque soutient cette thèse, doit être logique jusqu'au bout, et se dire simplement libre penseur; il doit surtout être sincère et ne point accréditer par son attitude une croyance qu'il ne partage plus.

1. « La foi est-elle conciliable avec l'absence de toute croyance en Jésus-Christ? Pour pousser les choses à l'extrême, un homme qui penserait que Jésus-Christ n'a jamais existé, peut-il avoir la foi qui sauve? M. Ménégoz a le courage de prononcer un *oui* qui eût, à coup sûr, étonné saint Paul. D'après le professeur de Paris, si un homme qui a donné son cœur à Dieu a l'esprit assez mal fait pour révoquer en doute toute l'histoire de Jésus et son existence même, Dieu ne le condamnera pas pour cette bizarrerie intellectuelle. Il ajoute, non sans une certaine désinvolture : Au paradis, cet original verrait qu'il s'est trompé et se jetterait aux pieds du Seigneur. » (Babut, *De la notion biblique et de la notion symbolofidéiste, de la foi justifiante*, cité par Doumergue, *Les Etapes du fidéisme*, p. 16, n. 1.)

M. F. Buisson écrivait à ses amis du *Protestant* : « Si vous n'avez et ne voulez avoir ni *credo*, ni catéchisme, ni pape, ni synode, si vous ne croyez ni à l'infaillibilité d'un homme ou d'un livre, ni à l'immortalité d'aucune doctrine ou d'aucune institution, ayez le courage de vous appeler de votre nom, vous êtes des libres penseurs Vous pouvez être des libres penseurs religieux; les deux mots ne se contredisent que pour des oreilles catholiques. Toujours est-il que vous appartenez bel et bien à ce que Sainte-Beuve appelait le grand diocèse du bon sens. Soyez logiques en le reconnaissant. Mais c'est plus, bien plus que la logique qui vous fait un devoir d'aller prendre votre place là où elle est réellement; c'est la probité. Le pire danger que coure le protestantisme libéral, son seul danger grave, — mais il l'est mortellement, — c'est d'encourir le reproche de manquer de sincérité pour avoir manqué de netteté. Et il n'y a qu'un moyen d'y parer, c'est de mettre fin à toute équivoque en vous laïcisant sans réserve et sans ambages. » (*Libre pensée et Protestantisme libéral*, p. 44)

Ce réquisitoire, sans doute, n'atteint directement que les protestants; mais les catholiques progressistes ne risquent-ils point de se laisser entraîner à de pareilles inconséquences?

Sans sortir du présent, nous avons le droit de leur demander si leur conduite est conforme à leurs principes. Ils pensent que nulle formule dogmatique, même définie, n'est infailliblement vraie; ils n'accordent au dogme aucune vérité absolue, sinon en tant qu'il nourrit notre vie religieuse; et cependant ils protestent de la plus grande vénération pour ces énoncés dogmatiques; ils les tiennent pour « sacrosaints », et dignes de tout respect. Mais comment justifient-ils cette attitude? Quoi qu'on en puisse dire, un dogme n'est pas un sacrement, une définition de l'Eglise n'est pas un simple rite; si on ne lui reconnaît pas en elle-même une valeur de vérité, pourquoi la répète-t-on? pourquoi la tient-on pour sainte? On nous dit que les formules dogmatiques sont bienfaisantes et protectrices; mais comment? Ce n'est pas, je pense, comme des formules magiques, par la prononciation matérielle des syllabes; c'est donc par la signification qu'elles portent, par le jugement qu'elles traduisent; et si on prétend que ce jugement intellectuel n'a point une valeur de vérité absolue et infaillible, de quel droit en impose-t-on l'énoncé?

Les mots ont un sens; on ne peut pas me faire redire : « Le Christ est Dieu », comme on peut me prescrire l'ablution baptismale ou la fraction du pain, simplement pour développer ma vie religieuse, pour me rattacher par un rite et un signe extérieur à la société chrétienne[1]; si le Christ n'est pas Dieu, en effet, selon le sens propre et naturel de cette formule, ni l'Eglise n'a le droit de me l'imposer, ni moi je n'ai le droit de la répéter; ce serait une tyrannie, d'une part, et un mensonge, de l'autre.

Supposons, cependant, que les modernistes sachent régler toujours scrupuleusement leur attitude sur

1. « Parmi eux (les dogmes), quelques-uns, comme la divinité du Christ, sont fondamentaux dans le sens où certains rites — le baptême ou la fraction du pain — sont fondamentaux, unissant entre eux les époques et les nations, formant un noyau permanent autour duquel se groupe un ensemble d'usages variables, et servant de signe extérieur et effectif de l'unité de l'esprit intérieur qui unit tout. » G. Tyrrell, *The rights and limits of theology*. (*Quarterly Review*, p. 486.) Dans *Scylla and Charybdis*, p. 234, cette assertion est maintenue, à cela près que le rôle prêté ici à quelques dogmes, est là attribué à tous.

leurs croyances, et qu'ils ne répètent jamais de formules qui ne soient l'expression sincère et naturelle de leur foi, une dernière question se pose et la plus grave de toutes. Que devient la foi et la vie religieuse dans ce système?

Au jour de la crise, quand l'âme adhère pour la première fois au libéralisme doctrinal, elle croit y trouver le salut; le conflit de la science et de la foi a été en elle trop douloureux pour ne point lui faire chérir l'expédient qui l'en délivre, et comme tout l'effort religieux de l'âme, se détournant de la recherche intellectuelle dont elle désespère, se concentre sur la vie affective, il arrive parfois que le sentiment religieux en reçoit un éclat maladif, sans doute, mais, pour un moment, plus vif; cet épanouissement est précaire. Quand l'esprit ne croit plus, comment l'âme pourrait-elle prier encore? et qui prierait-elle? Le Christ? mais il faudrait croire à sa divinité, ou du moins à sa survivance. Dieu? mais il faudrait croire qu'il est personnel, et qu'entre lui et nous il peut y avoir échange de pensée et d'amour.

Du christianisme que reste-t-il alors sinon une vénération que l'habitude seule justifie pour les symboles religieux qui jadis ont nourri la foi, et qui restent riches de souvenirs? et cette vénération elle-même, accordée aux symboles chrétiens de préférence aux symboles bouddhiques, est-elle bien assurée quand aucune croyance ne la justifie plus?

Voici par quelle « hypothèse » M. P. Stapfer essaye de justifier la prière adressée au Christ : « Une hypothèse vraisemblable, en faveur de nos jours, estime que la vie d'outre-tombe n'est point la condition naturelle et universelle de l'humanité, que ce privilège n'appartient qu'aux âmes d'élite qui l'ont mérité en triomphant, par l'effort, du mal qui règne dans le monde et de tous les obstacles opposés, par l'empire de la matière, à la royauté de l'esprit; par qui les instincts bas de la nature furent-ils plus terrassés que par l'homme divin qui est venu prêcher au monde la « nouvelle naissance », la charité, l'amour, le sacrifice?... Quel rigorisme sectaire et pédantesque de taxer d'idolâtrie la prière qui, naturellement, monte vers lui de nos cœurs! » (*La Crise des croyances religieuses*, dans la *Bibliothèque universelle* de Lausanne, juillet 1905, pp. 87, 88).

M. F. Buisson, après avoir discuté la doctrine de M. J. Réville (*Le Protestantisme libéral*, p. 58), sur le « Dieu vivant », conclut : « Le *credo* du protestantisme libéral ne contient pas même la foi a un Dieu personnel. Et sur la relation de l'homme à Dieu, qui est l'objet et le fond même de la religion, M. Réville dit expressément dans une note (p. 59) : « La souveraineté absolue de Dieu « et la dépendance absolue de l'homme à l'égard de Dieu « est ce que la science moderne appelle la souveraineté « de l'ordre universel. C'est le point où la foi et la science « se rencontrent ». Elles se rencontrent, soit, mais sur une équivoque, diraient nos adversaires. Ils auraient tort, car il n'y a pas équivoque là où l'on prévient que l'on recherche non pas une formule mathématique, mais au contraire une image, une sorte d'expression approximative, admettant sur pied d'égalité deux ou plusieurs versions ou explications différentes du même fait » (*Libre pensée et Protestantisme libéral*, p. 36)

En 1869, M. F. Buisson écrivait : « Quel est le rôle que vient jouer le protestantisme libéral? Il vient dire aux hommes : distinguez entre les deux éléments du christianisme traditionnel. Vous tous, hommes de science et de raison, — naturalistes, physiciens, géologues, historiens, critiques, — qui ne pouvez plus souscrire à la théologie et aux légendes dont l'Eglise a enveloppé Jésus, n'y souscrivez pas, et vous n'en serez pas moins légitimes chrétiens. Jetez à bas l'échafaudage extérieur; le véritable édifice qui est au dedans de ces constructions fragiles et provisoires, mis à nu, n'en sera que plus beau. Sapez, détruisez, démolissez toute l'orthodoxie, vous n'aurez pas pour cela porté la moindre atteinte au véritable christianisme, à celui de l'Evangile et de Jésus. Car celui-là est d'une nature toute morale : il est bâti sur le roc de la conscience et non sur le sable mouvant d'un système quelconque. » En transcrivant, il y a quatorze ans, ce passage dans sa brochure sur la *Libre pensée* (p. 53, n. 1), M. F. Buisson ajoutait : « Il y avait là, on le voit, au moins dans l'expression, des affirmations globales en faveur du christianisme que je ne répéterais pas aujourd'hui sans y ajouter les réserves que les progrès de la critique religieuse nous forcent à faire, celles mêmes que font expressément M. Sabatier et M. Albert Réville, par exemple. Le propre de la libre pensée en religion, comme en philosophie, est de suivre la marche de la science et de rester toujours ouverte aux enseignements nouveaux que peuvent lui apporter l'expérience, l'étude ou la réflexion. » Cette déclaration honore la sincérité de son auteur, et ne saurait d'ailleurs surprendre personne; mais il me semble que la page écrite en 1869 — si semblable, hélas ! à celle que nous entendons autour de nous — la faisait assez prévoir, malgré son apparente ferveur chrétienne. La foi survit mal aux croyances.

Naguère, M. Schmiedel concluait ainsi une conférence donnée devant des protestants libéraux de Suisse : « Permettez-moi d'ajouter un mot sur la signification que la personne de Jésus a pour notre piété personnelle. Si, dans toute la liberté de nos recherches, nous nous attachons, comme je fais, à des points que d'autres rejettent, ceci n'intéresse en rien notre culte. Pour moi, je ne dis pas même de Jésus qu'il soit unique; car ou bien ce terme ne dit rien, — chaque homme étant unique en quelque façon, — ou il dit trop. Mon avoir religieux le plus intime ne souffrirait aucun dommage, si je devais me persuader aujourd'hui que Jésus n'a point existé. J'y perdrais peut-être de ne pouvoir plus attacher mes regards sur lui comme sur un homme réel; mais je saurais que toute la piété que je possède depuis longtemps ne serait point perdue, pour ne pouvoir plus se rattacher à lui... Mais comme historien je puis dire que cette hypothèse n'est pas vraisemblable. Ma vie religieuse ne serait point troublée non plus, si Jésus m'apparaissait comme un exalté à cause de ses prétentions à la messianité, ou si je voyais en lui quelque autre chose que je ne pusse approuver. Mais comme historien je tiens pour vraisemblable ce que j'ai exposé ci-dessus. Ma piété n'a pas besoin non plus de voir en Jésus un modèle absolument parfait, et je ne serais point troublé, si je trouvais quelque autre qui l'eût surpassé; au reste, il est hors de doute que sous certains rapports il a été surpassé... Mais jusqu'ici nul ne m'a montré encore un homme, qui ait été plus grand que Jésus dans ce qui fait sa valeur propre. » (*Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart*, Leipzig, 1906, p. 29.)

Encore une fois, cette attitude est logique; mais quiconque pense ainsi peut-il encore se dire chrétien?

Les conséquences du libéralisme doctrinal, si graves pour les individus qui le professent, le sont plus encore pour les confessions religieuses qui le tolèrent. Une Eglise en effet est une réunion de croyants, et elle doit pouvoir exprimer la foi de ses membres dans une formule qui leur soit commune; que fera-t-elle, si elle ne peut assurer ni chez ses membres ni même chez ses ministres l'uniformité des croyances? M. Ménégoz pose ainsi le problème et le résout à sa manière : « Une Eglise sans confession de foi, comme la rêvent quelques idéologues libéraux, est une chimère, et une Eglise dont tous les membres seraient tenus d'avoir les mêmes croyances, comme y aspirent quelques champions de l'orthodoxie, porterait en elle-même le germe de la dissolution. Que nos frères réformés maintiennent à la base de leurs organismes ecclésiastiques respectifs

leurs confessions historiques — anciennes ou récentes — en en autorisant l'interprétation dans l'esprit de foi et de liberté des réformateurs, et ils auront établi la paix dans l'Eglise, et libéré les consciences d'un poids qui pèse d'autant plus lourdement sur les esprits qu'ils sont plus consciencieux. » (*Le fidéisme et la notion de la foi. Revue de théologie et des questions religieuses*, juillet 1905, p. 74) M. Ménégoz rappelle ensuite avec quelle angoisse les jeunes pasteurs, les meilleurs surtout, souscrivent les confessions de foi en s'engageant au service de l'Eglise, et il pense que seul le symbolo-fidéisme peut libérer leurs consciences.

Il faut convenir que cette situation est extrêmement douloureuse, mais qui ne voit que le remède est pire que le mal? N'est-ce pas, aux yeux des moins croyants, un scandale, de voir les Eglises répéter des professions de foi en en éludant la portée, demander à leurs ministres d'y souscrire par un engagement solennel et public en les laissant libres de les interpréter à leur guise? Qu'on me permette de reproduire ici un jugement que j'ai déjà eu l'occasion de citer ailleurs; il est de M. Jacks, l'éditeur du *Hibbert Journal* : « L'intelligence des Eglises, dit-il, semble éprise de passion pour les paroles vagues. Dans la sphère de la croyance religieuse on peut s'engager dans tous les sens sans se sentir entraîné ici ni là. La liberté d'interprétation privée est revendiquée pour les engagements solennels et publics. Le langage, en passant des autres domaines dans celui de la croyance religieuse, semble avoir changé de valeur; ailleurs les mots sont censés signifier quelque chose; ici ils peuvent signifier à peu près tout ce qu'on veut. Non seulement il est devenu impossible de dire le sens qu'a un dogme particulier; mais il est devenu très difficile de dire le sens qu'il n'a pas; car à peine pourrait-on imaginer une interprétation que l'ingéniosité ne puisse lui donner. Qu'arriverait-il, nous avons le droit de le demander, si en justice un témoin se permettait ce libre usage des mots que l'on tolère dans quelqu'une des sphères religieuses les plus élevées ? » (*Church and World, Hibbert Journal*, octobre 1906, p. 13)

Qu'on y prenne garde, ces condamnations sévères et méritées tomberaient sur l'Eglise romaine, si elle tolérait chez ses membres et surtout chez ses prêtres cette interprétation fuyante des dogmes. On a crié à l'intolérance, parce que le décret du Saint-Office et l'encyclique elle-même a proscrit d'écarter de l'enseignement et des ordres les adhérents des doctrines modernistes, et, en protestant ainsi, on croit plaider pour la sincérité. Les auteurs du *Programme* ont été jusqu'à comparer Pie X à Julien l'Apostat écartant de l'enseignement les maîtres chrétiens (p. 128). Qu'on veuille bien y réfléchir, et qu'on se demande si la sincérité s'accommode de ces interprétations équivoques. Ce n'est un mystère pour personne que parmi les modernistes il en est qui rejettent la conception virginale du Christ, et sa résurrection et, quelques-uns, même sa divinité, entendue au sens propre et strict du mot ; et l'on voudrait qu'ils vinssent, comme ministres de l'Eglise, réciter officiellement son symbole : *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero... Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine... Et resurrexit tertia die, secundum Scripturas...* Et ils seraient chargés de l'apprendre aux fidèles, et de le leur interpréter !

Qu'on se rappelle aussi que les fidèles ont des droits, et avant tout celui de n'être point instruits dans la foi par des incroyants. Un pasteur, M. Kœnig, disait, dans un rapport présenté aux conférences évangéliques libérales de novembre 1902 : « Nous, pasteurs, quand nous réunissons les enfants, l'espoir des générations futures, la pépinière de nos églises, la plupart du temps nous sommes gênés dans notre enseignement : nous sentons que nous marchons sur un terrain crevassé, archicrevassé, et, en répétant les vieilles histoires dont notre enfance a été bercée, nous avons le sentiment très net que nous manquons de sincérité et que nous ne prononçons pas toujours des paroles de vérité. » *De la sincérité dans l'enseignement de l'histoire sainte de l'Ancien Testament aux enfants*, p. 4. Paris, 1903. Il ne saurait en être autrement dans les Eglises qui tolèrent chez les pasteurs et chez les aspirants aux ordres la libération de toutes les croyances. Mais, encore une fois, est-ce là ce que rêvent pour nous les opposants à l'Encyclique ?

Dans son article du 1er octobre 1907, Tyrrell écrivait : « Ce que le moderniste regrettera le plus, c'est que l'Eglise ait perdu l'une des plus belles occasions de se montrer le salut des peuples. Rarement, dans son histoire, tous les yeux ont été fixés sur elle dans une attente plus anxieuse ; on espérait qu'elle aurait du pain pour ces millions qui meurent de faim, pour ceux qui souffrent de ce vague besoin de Dieu que l'encyclique méprise si fort. Le protestantisme, dans la personne des penseurs qui le représentent le mieux, n'était plus satisfait par sa négation brutale du catholicisme, et commençait à se demander si Rome elle aussi ne se départait pas de son médiévalisme rigide. Le mouvement moderniste avait transformé tous les rêves vagues de réunion en espérances enthousiastes. Hélas ! Pie X vient vers nous avec une pierre dans une main et un scorpion dans l'autre. »

Un catholique, même s'il ne veut point relever l'injure finale, n'a pas de peine à reconnaître dans cette page l'étroitesse des vues humaines jugeant et condamnant les pensées divines. Oui, certes, des millions d'âmes meurent de faim et fixent leur regard vers Rome, mais qui pourra les rassasier sinon la parole de Dieu ? De tout côté les Eglises abdiquent leurs prétentions dogmatiques, et laissent tomber comme des barrières pourries les professions de foi qui les séparent; et certains acclament déjà la restauration de la grande unité chrétienne, et demandent à Rome de renoncer, elle aussi, à son intransigeance et de se mêler à la foule. Et Rome ne descend point vers eux, mais reste debout, sur sa colline sainte, comme un signal levé parmi les nations. Elle sait qu'elle ne peut point déserter son poste, parce qu'elle est le témoin de Dieu, et la lumière du monde.

Appendice. — *Le sentiment de saint Augustin sur l'excommunication.* — Ce n'est pas sans surprise qu'on a vu dans la *Grande Revue* (10 oct. 1907, p. 671), Tyrrell évoquer l'autorité de saint Augustin pour confirmer sa thèse de l'« excommunication salutaire ». Sans doute, les lecteurs de la *Grande Revue* connaissent peu le saint docteur; mais quiconque est tant soit peu familier avec ses ouvrages sait que nul autant que lui n'a prêché l'unité de l'Eglise et l'union à la hiérarchie. L'argument a cependant semblé si convaincant aux modernistes italiens qu'ils en ont fait la conclusion même de leur libelle. Il ne sera donc pas inutile de le discuter.

Voici le texte qu'on nous oppose. (Je corrige, en le citant, quelques contresens commis par Tyrrell ou son traducteur.)

« Souvent la divine Providence permet que, à la suite de séditions ou de troubles soulevés par des

hommes charnels, on voie expulser de l'assemblée chrétienne même des hommes vertueux. Lorsqu'ils supportent avec une grande patience, pour la paix de l'Eglise, cet affront ou cette injustice, lorsqu'ils ne défendent aucune nouveauté schismatique ni hérétique, ils montrent aux hommes avec quel amour et quelle charité sincère il faut servir Dieu. Ce qu'ils se proposent, c'est de reprendre la mer, si les flots sont apaisés, ou, s'ils ne le peuvent (soit que la tempête dure encore, soit qu'ils craignent de la redoubler par leur retour), ils gardent du moins la volonté de secourir ceux dont les troubles et les soulèvements les ont chassés; ils ne forment point de groupes séparés, ils défendent jusqu'à la mort, ils soutiennent par leur témoignage la foi qu'ils savent être prêchée par l'Eglise catholique. Le Père céleste qui voit dans le secret, les couronne dans le secret. Ce genre d'hommes semble rare; cependant les exemples ne manquent pas, il y en a même plus qu'on ne pourrait le croire. »

Saepe etiam sinit divina providentia, per nonnullas nimium turbulentas carnalium hominum seditiones, expelli de congregatione christiana, etiam bonos viros. Quam contumeliam vel iniuriam suam cum patientissime pro Ecclesiae pace tulerint, neque ullas novitates vel schismatis vel haeresis moliti fuerint, docebunt homines quam vero affectu et quanta sinceritate caritatis Deo serviendum sit. Talium ergo virorum propositum est, aut sedatis remeare turbinibus; aut si id non sinantur, vel eadem tempestate perseverante, vel ne suo reditu talis aut saevior oriatur, tenent voluntatem consulendi etiam iis ipsis quorum motibus perturbationibusque cesserunt, sine ulla conventiculorum segregatione usque ad mortem defendentes, et testimonio iuvantes eam fidem quam in Ecclesia catholica praedicari sciunt. Hos coronat in occulto Pater, in occulto videns. Rarum hoc videtur genus, sed tamen exempla non desunt : imo plura sunt quam credi potest. (*De vera relig.*, VI, 11. *P. L.*, XXXIV, 128).

Après avoir transcrit ce passage, Tyrrell a soin de faire remarquer que saint Augustin ne l'a jamais rétracté ; il eût pu ajouter que cette page n'est point isolée dans ses œuvres.

Dans le *De baptismo contra Donatistas* I, XVII, 26, *P. L.*, XLIII, 123), saint Augustin, après avoir parlé des hommes charnels qui sont en dehors de l'Eglise, ou qui n'en font partie que par un lien extérieur, non par la participation de la vie, poursuit ainsi : « De nullo tamen desperandum est, sive qui intus talis apparet, sive qui foris manifestius adversatur. Spirituales autem sive ad hoc ipsum pio studio proficientes, non eunt foras : quia et cum aliqua vel perversitate vel necessitate hominum videntur expelli, ibi magis probantur, quam si intus permaneant, cum adversus Ecclesiam nullatenus eriguntur, sed in solida unitatis petra fortissimo caritatis robore radicantur. »

Mais comment Tyrrell peut-il reconnaître dans l'attitude décrite ici celle des « catholiques protestataires » ?

Les hommes dont parle saint Augustin, ne sont point et ne veulent pas être des fauteurs de nouveautés; même chassés de l'assemblée des chrétiens, ils continuent à rendre témoignage à la foi que prêche l'Eglise catholique. Les imite-t-on quand, de son propre aveu, on n'a d'autre ambition que de promouvoir une nouvelle croyance, ou, plus exactement encore, une contre-croyance (*counter-belief*) opposée à la croyance générale de l'Eglise? (*Through Scylla and Charybdis*, p. 369) Rend-on témoignage à la foi qu'on sait prêchée par l'Eglise catholique, quand on la représente comme une plante parasite étouffant l'arbre évangélique?

Au reste, il suffit de connaître un peu l'histoire ecclésiastique pour comprendre la portée de la doctrine de saint Augustin : le *De vera religione* date environ de 390, le *De baptismo*, de 400. A ces dates, et depuis plus de cinquante ans, que d'abus de pouvoir n'avait-on pas eu à déplorer de la part d'évêques souvent indignes, parfois hérétiques! que d'excommunications lancées contre leurs fidèles ou leurs collègues par des évêques ariens ou semi-ariens! A la fin du siècle, ce fut l'origénisme et l'anti-origénisme qui devint l'occasion de ces violences : en 394, saint Jérôme est persécuté par son évêque, Jean de Jérusalem; en 400, le prêtre Isidore et les moines les plus vénérés de l'Egypte sont excommuniés et expulsés par le patriarche Théophile d'Alexandrie, en attendant que saint Chrysostome succombe, lui aussi, à ces intrigues.

En Afrique, de tels abus semblent avoir été assez fréquents en dehors même de tout prétexte dogmatique. Nous avons une lettre de saint Augustin (*Ep.* CCL) adressée à un jeune évêque, Auxilius, qui, pour punir un certain Classicianus d'une démarche qu'il jugeait offensante pour lui, l'avait frappé d'anathème avec toute sa famille. Saint Augustin remarque, à cette occasion, que ces condamnations collectives ne sont pas sans exemple, mais que, malgré tous les précédents, il n'a jamais osé en porter lui-même.

Audisti fortasse aliquos magni nominis sacerdotes cum domo sua quempiam anathemasse peccantium : sed forte si essent interrogati, reperirentur idonei reddere inde rationem. Ego autem, quoniam si quis ex me quaerat utrum recte fiat, quid ei respondeam non invenio, numquam hoc facere ausus sum. (*P. L.*, XXXIII, 1066).

Que l'on veuille bien, à la lumière de ces indications que les faits eux-mêmes nous fournissent, relire le texte cité plus haut, et l'on en comprendra sans peine tous les détails : quel conseil le saint docteur eût-il pu donner aux victimes de ces abus de pouvoir, à Classicianus, par exemple, et à sa famille, sinon de supporter patiemment l'épreuve, de donner l'exemple de la charité, de se réconcilier dès qu'ils le pourraient, de ne point former des groupes séparés, de défendre la foi de l'Eglise, et, pour le reste, de compter sur Dieu qui voit dans le secret?

Ce cas évidemment n'a rien de commun avec celui de ces « catholiques protestataires », qui ont été frappés par le pape, pour s'être révoltés contre un jugement dogmatique porté par la plus haute autorité doctrinale, et auquel l'Eglise tout entière a souscrit. Si, sur ce second cas, on veut avoir le jugement de saint Augustin, qu'on relise ce qu'il écrivait à Julien d'Eclane, qui refusait de se soumettre au pape Innocent (*Contra Julian.*, I, XIII, *P. L.*, XLIV, 648).

Et si l'on veut savoir ce que saint Augustin pensait de la nécessité pour le catholique de rester uni à l'Eglise, qu'on veuille bien relire ces quelques textes, choisis entre beaucoup d'autres (Cf. Th. SPECHT, *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin* [Paderborn, 1892], pp. 294 sqq. ; PORTALIÉ, art. *Augustin*, *Dict. de théol.*, I, 2409) dans la lettre synodale écrite par lui au nom des évêques d'Afrique : « Quiconque, dit-il, est séparé de l'Eglise catholique, quelque louable que lui paraisse d'ailleurs sa vie, est mort, pour ce seul crime d'être séparé de l'unité du Christ, et la colère de Dieu est sur lui. » (*P. L.*, XXXIII, 579). Et, — pour ne point terminer cette discussion par des paroles si sévères, — dans ses homélies sur saint Jean : « Nous recevons le Saint-Esprit, si nous aimons l'Eglise, si nous sommes unis par la charité, si nous nous réjouissons du nom et de la foi catholiques. Croyons, mes Frères ; dans la mesure où on aime l'Eglise du Christ, dans cette mesure on a le Saint-Esprit. *Accipimus ergo et nos Spiritum Sanctum, si amamus Ecclesiam,*

si caritate compaginamur, si catholico nomine et fide gaudemus. Credamus, fratres; quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum (*in. Io.*, tract. XXXII, 8; *P. L.*, XXXV, 1645).

Jules LEBRETON.

MOÏSE ET JOSUÉ. — **1.** — Le nom de Moïse est inséparable de celui de Josué. — En premier lieu, le fondateur de la nation juive a, pendant une partie notable de sa carrière, compté le fils de Nun parmi ses auxiliaires les plus dévoués; il l'a constamment trouvé docile à ses ordres et à la voix de Yahweh. — Mais, en deuxième lieu, c'était Josué qui devait compléter et mener à bonne fin l'œuvre de Moïse. Celui-ci avait, sans doute, tenu un rôle admirable et d'une incomparable importance. Il avait tiré les enfants d'Israël de la maison de servitude; il les avait fait sortir de l'Egypte, où les pharaons les opprimaient. Au Sinaï, il avait créé, en même temps que le lien qui devait unir Israël à Yahweh, celui qui enserrerait en un tout organique les divers éléments constitutifs du peuple de Dieu. Puis, comme à toute nation il faut une patrie, il avait conduit les fils de Jacob vers la demeure que le Seigneur avait promis aux patriarches de donner à leur postérité. Il ne devait pas toutefois introduire Israël en Canaan; il s'arrêterait au pays de Moab, en vue de la terre où coulaient le lait et le miel. A Josué de passer le Jourdain et, par les victoires magnifiques de Jéricho, de Haï, de Gabaon, des eaux de Mérom, d'assurer aux émigrants un séjour définitif; à Josué, en un mot, d'achever l'œuvre de Moïse. — En troisième lieu, enfin, les livres qui nous retracent les missions de ces hommes de Dieu présentent entre eux les plus étroites affinités. On a toujours remarqué les points de contact par lesquels ces deux œuvres se rattachent l'une à l'autre, un peu comme les deux parties d'un même tout. La critique moderne a encore accentué ces traits de parenté. Elle unit, sous le nom d'*Hexateuque*, le livre de Josué et les cinq livres de la Loi; elle prétend qu'ils sont réductibles aux mêmes documents, que ceux-ci, à une exception près, poursuivaient leurs récits depuis l'origine du monde, ou au moins depuis l'origine du peuple de Dieu, jusqu'à l'entrée des Israélites en la Terre Promise; elle soutient que l'histoire de ces livres a connu les mêmes vicissitudes. Bref il est devenu pratiquement impossible de suivre les controverses récentes sans adopter, au moins provisoirement, cet usage et cette terminologie.

Pour toutes ces raisons, pour la seconde en particulier, nous traiterons en cet article et de Moïse et de Josué. — Une première partie sera consacrée aux sources d'information. — La seconde aura pour objet l'œuvre même de ces hommes de Dieu.

PREMIÈRE PARTIE

SOURCES D'INFORMATION

2. — La principale, à beaucoup près, est constituée par le *Pentateuque* et le livre de *Josué;* aussi est-ce à ces documents que nous réserverons très principalement notre attention. Une seconde section toutefois aura pour objet les sources extrabibliques.

PREMIÈRE SECTION

Le Pentateuque. — Le livre de Josué

3. — Notre but, en parlant de ces ouvrages, n'est pas de traiter les diverses questions qui s'y rattachent; on en trouve l'exposé dans toutes les *Introductions à l'Ancien Testament*. Le problème que nous avons à résoudre est celui-ci : Quelle confiance pouvons-nous donner au *Pentateuque* et à *Josué* pour la reconstitution de l'histoire des deux premiers chefs du peuple de Dieu? Ce problème trouve sa raison d'être dans les controverses qui ont défrayé les études bibliques au cours du XIXe siècle et qui, aujourd'hui encore, s'imposent à l'attention des exégètes; sa solution dépend de l'attitude que l'on adoptera en présence des systèmes qui font l'objet de la discussion. Ici encore, force nous est de procéder à des éliminations. Il ne s'agit pas de faire un exposé tant soit peu compréhensif du débat, de son histoire, de ses phases diverses. Cette œuvre a été, maintes fois déjà, réalisée dans les *Encyclopédies* et *Dictionnaires* qui, d'une manière ou d'une autre, s'intéressent à la Bible; en France en particulier, nous pouvons consulter avec grand profit l'ouvrage de M. MANGENOT, *L'Authenticité mosaïque du Pentateuque* (1907). Le point de vue spécial du *Dictionnaire* auquel notre article est destiné nous indique la marche à suivre en notre exposé. Ce qu'il nous faut avant tout préciser, c'est la situation actuellement faite à l'apologétique catholique dans les débats relatifs à l'authenticité et à la valeur historique du *Pentateuque*. La question sans doute est pratiquement résolue par la décision que la *Commission Biblique* a promulguée le 27 juin 1906. Aussi ne manquerons-nous point d'accorder à ce décret toute l'attention désirable. Il faut toutefois le reconnaître : l'intelligence de la décision ne peut qu'être singulièrement facilitée par une esquisse historique dont le but principal sera de mettre en relief l'attitude qu'au cours des siècles, l'Eglise a gardée en ce domaine. De là le sous-titre et les divisions qui suivent :

Aperçu historique de la question du Pentateuque au sein de l'Eglise catholique.
I. *Chez les Pères.*
II. *Au XVIe siècle.*
III. *Au XVIIe siècle.*
IV. *Au XVIIIe siècle.*
V. *Au XIXe siècle.*
VI. *Hypothèse grafienne.*
VII. *Exposé de la théorie documentaire.*
VIII. *La théorie documentaire et les exégètes catholiques.*
IX. *La décision de la Commission biblique.*
X. *Après la décision de la Commission biblique.*
XI. *Conclusions.*

Historique de la question du Pentateuque au sein de l'Eglise catholique

I. Chez les Pères

4. — 1°) On peut, sans exagération aucune, parler de l'unanimité complète des Pères de l'Eglise au sujet de l'authenticité mosaïque du *Pentateuque*. Toutefois un texte de l'apocryphe *IV Esdras* exerça une grande influence sur les sentiments de plusieurs d'entre eux touchant la composition du *Pentateuque* actuel. D'après le récit de sa septième vision (*IV Esdr.*, XIV, 18-47), Esdras, ayant reçu de Dieu la mission d'instruire et de réprimander le peuple au déclin des temps, lui répond que le livre de la Loi a été brûlé (sans doute pendant l'exil), qu'en conséquence personne ne sait ce qui est arrivé ni ce qui doit advenir. Il le prie donc de lui envoyer l'Esprit-Saint pour qu'il puisse écrire tout ce qui s'est passé depuis l'origine et qui se trouvait dans la Loi. Dieu dit alors à Esdras d'annoncer au peuple que, quarante jours durant, il sera soustrait aux regards; il l'invite à prendre avec lui cinq scribes très rapides et lui promet ses lumières. Après avoir exécuté l'ordre divin,

Esdras vient dans la plaine. Dieu lui ordonne d'ouvrir la bouche et de boire ce qui va lui être présenté : c'est une coupe d'eau couleur de feu. A mesure qu'il l'absorbe, Esdras sent la sagesse croître en son cœur; en même temps, les scribes sont remplis d'intelligence. Quarante jours et quarante nuits durant, sans s'interrompre durant la nuit sinon pour leur repas, ils écrivent sous la dictée d'Esdras. Le travail aboutit à la reconstitution de quatre-vingt-quatorze livres, dont vingt-quatre représentent les écrits canoniques, accessibles aux dignes et aux indignes, dont les soixante-dix autres doivent être réservés aux sages. D'après cette légende, Esdras aurait été favorisé d'un véritable don d'inspiration pour rétablir les anciennes Ecritures.

5. — 2°) Le crédit dont l'apocryphe a joui dans l'antiquité chrétienne a fait prendre ce récit en considération par plusieurs Pères de l'Eglise.

Parlant de l'inspiration des Septante et voulant prévenir l'étonnement de ses lecteurs, saint **Irénée** allègue ce qui se passa au temps d'Artaxerxès. Les Ecritures avaient été détruites durant l'exil; mais, quand les Juifs furent revenus dans leur pays, Dieu inspira à Esdras, prêtre de la tribu de Lévi, de rappeler toutes les paroles des prophètes anciens et de rétablir pour le peuple la Loi qui avait été donnée par Moïse[1]. **Clément d'Alexandrie** parle à peu près dans les mêmes termes[2]. Dans son commentaire sur les Psaumes, **Origène** déclarait qu'Esdras les avait rappelés avec les autres Ecritures[3]. A propos des Lieux Saints, saint **Basile** mentionne la plaine où, sur l'ordre de Dieu, Esdras rétablit toutes les Ecritures inspirées[4]. Saint **Jean Chrysostome** voit dans cette inspiration d'Esdras pour le rétablissement des Ecritures brûlées pendant l'exil, une des preuves de la bienveillance et de la bonté divines; on remarquera d'ailleurs que, d'après ce grand Docteur, Esdras se servit pour son œuvre de ce qui restait (ἀπὸ λειψάνων) des livres anciens[5]. Plus tard le souvenir nous apparaît un peu déformé dans le **Pseudo-Athanase** : Par suite de la négligence du peuple et de la longue durée de l'exil, les Ecritures avaient été perdues; mais Esdras les avait soigneusement gardées avec lui (καθ' ἑαυτόν) et il put les rendre au peuple[1]. Autre déformation chez **Léonce de Byzance** : Quand Esdras revint à Jérusalem il constata que tous les livres avaient été brûlés pendant l'exil, mais on rapporte qu'il les récrivit *de mémoire*[2].

6. — Parmi les Latins, **Tertullien** parle de la restauration des documents de la littérature juive par Esdras[3]. Le témoignage de saint **Jérôme** est particulièrement intéressant. C'est à propos d'une de ces formules « jusqu'à ce jour » qui reviennent à plusieurs reprises dans le *Pentateuque*, notamment *Deut.*, xxxiv, 6. Le « jour » en question doit être entendu du jour où l'histoire a été rédigée; mais peu importe qu'on applique ce terme à l'époque de Moïse, auteur du *Pentateuque*, ou à celle d'Esdras, le restaurateur de cet ouvrage. Comme on le voit, le solitaire de Bethléem ne se refuse pas à admettre qu'Esdras ait introduit dans le *Pentateuque*, en le rétablissant, quelques modifications de détail[4]. Enfin saint **Isidore de Séville** parle d'Esdras comme du rénovateur et du second promulgateur (*alter lator*) de la Loi brûlée par les nations[5].

7. — 3°) Il est intéressant de mettre en relief les principales idées qui se dégagent de ces textes. — *a*) On notera d'abord que ces Pères ont émis leurs théories sans aucune préoccupation d'apologétique et de polémique; on ne peut donc, en aucune manière, parler de concessions faites à des systèmes et à des opinions adverses. — *b*) Aucun d'eux ne songe à nier que le *Pentateuque* soit l'œuvre de Moïse. — *c*) Ils admettent toutefois que, sous sa forme actuelle, le *Pentateuque* ne vient pas directement de lui. L'ouvrage du fondateur de la nation israélite a subi de nombreuses vicissitudes au cours des siècles; comme le reste des Ecritures, il a été détruit, brûlé durant l'exil. Pendant plus de cent ans, la tradition littéraire des cinq volumes a été purement et

1. Καὶ οὐδέν γε θαυμαστὸν, τὸν Θεὸν τοῦτο ἐνηργηκέναι, ὅς γε καὶ ἐν τῇ ἐπὶ Ναβουχοδονόσορ αἰχμαλωσίᾳ τοῦ λαοῦ διαφθαρεισῶν τῶν Γραφῶν, καὶ μετὰ ἑβδομήκοντα ἔτη τῶν Ἰουδαίων ἀνελθόντων εἰς τὴν χώραν αὐτῶν, ἔπειτα ἐν τοῖς χρόνοις Ἀρταξέρξου τοῦ Περσῶν βασιλέως, ἐνέπνευσεν Ἔσδρᾳ τῷ ἱερεῖ ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ, τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους, καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωσέως νομοθεσίαν (*Contra Haereses*, *lib*. III, cap. xxi, 2; *P. G.*, VII, 948, 949).

2. Οὐ δὴ ξένον ἐπιπνοίᾳ Θεοῦ, τοῦ τὴν προφητείαν δεδωκότος, καὶ τὴν ἑρμηνείαν, οἱονεὶ Ἑλληνικὴν προφητείαν, ἐνεργεῖσθαι· ἐπεὶ κἀν τῇ Ναβουχοδονόσορ αἰχμαλωσίᾳ διαφθαρεισῶν τῶν Γραφῶν, κατὰ τοὺς Ἀρταξέρξου, τοῦ Περσῶν βασιλέως, χρόνους, ἐπίπνους Ἔσδρας ὁ Λευΐτης, ὁ ἱερεὺς, γενόμενος, πάσας τὰς παλαιὰς αὖθις ἀνανεούμενος προεφήτευσε Γραφάς (*Stromatum lib*. I, cap. xxii; *P. G.*, VIII, 893).

3. Ἤτοι Ἔσδρα καὶ ταῦτα μετὰ τῶν ἄλλων Γραφῶν ἀπομνημονεύσαντος (*Selecta in Psalmos, Ex Commentariis in Psalmos*; *P. G.*, XII, 1075).

4. Ἐνταῦθα τὸ πεδίον ἐν ᾧ ἀναχωρήσας Ἔσδρας, πάσας τὰς θεοπνεύστους βίβλους προστάγματι θεοῦ ἐξηρεύξατο (*Epistolarum Classis* I, *Epistola* xlii, 5, *Ad Chilonem discipulum suum*; *P. G.*, XXXII, 357).

5. Καὶ ὁρᾶτε ἄνωθεν, ἵνα μάθητε τοῦ Θεοῦ τὴν ἄφατον φιλανθρωπίαν· Ἐνέπνευσε τῷ μακαρίῳ Μωυσεῖ, τὰς πλάκας ἐκόλαψε, κατέσχεν αὐτὸν τεσσαράκοντα ἡμέρας ἐπὶ τοῦ ὄρους, καὶ πάλιν τοσαύτας ἑτέρας, ὥστε δοῦναι τὸν νόμον. Μετὰ δὲ ταῦτα προφήτας ἔπεμψε μυρία παθόντας δεινά. Ἐπῆλθε πόλεμος, ἀνεῖλον πάντας, κατέκοψαν, ἐνεπρήσθησαν αἱ βίβλοι. Ἑτέρῳ πάλιν ἀνδρὶ θαυμαστῷ ἐνέπνευσεν, ὥστε αὐτὰς ἐκθέσθαι, τῷ Ἔσδρᾳ λέγω, καὶ ἀπὸ λειψάνων συντεθῆναι ἐποίησε (*In Epistolam ad Hebraeos*, cap. v, *Homil*. viii, 4; *P. G.*, LXIII, 74).

1. Ἱστορεῖται δὲ καὶ τοῦτο περὶ τοῦ Ἔσδρα, ὅτι, ἀπολομένων τῶν βιβλίων ἐξ ἀμελείας τῶν λαῶν, καὶ διὰ τὴν πολυχρόνιον αἰχμαλωσίαν, αὐτὸς Ἔσδρας, φιλόκαλος ὢν καὶ εὐφυὴς, καὶ ἀναγώστης, ἐφύλαξε πάντα καθ' ἑαυτὸν, καὶ λοιπὸν προήνεγκε, καὶ πᾶσιν ἐκδέδωκε, καὶ οὕτως διασώζεται τὰ βιβλία (*Synopsis Scripturae Sacrae Liber XII*, *Esdrae primus et secundus*; *P.G.*, XXVIII, 332). — A propos des Psaumes : Ὁ γοῦν Ἔσδρας, συναγαγὼν τούτους πάντας τοὺς παρ' ἑκάστου εἰρημένους ψαλμοὺς, εἰς μίαν συνέθηκε βίβλον. (*Lib*. XIII, *Psalterium Davidis*; *P.G.*, XXVIII, 332).

2. Ὁ δὲ Ἔσδρας συνεγράψατο τὴν ἐπάνοδον αὐτῶν· καὶ ἐλθὼν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα, καὶ εὑρὼν ὅτι πάντα τὰ βιβλία ἦσαν καυθέντα, ἡνίκα ᾐχμαλωτίσθησαν, ἀπὸ μνήμης λέγεται συγγράψασθαι τὰ κβʹ βιβλία (*De Sectis*, *Actio secunda*, viii; *P.G.*, LXXXVI, 1212.)

3. Quemadmodum et Hierosolymis Babylonia expugnatione deletis, omne instrumentum judaicae litteraturae per Esdram constat restauratum (*De cultu foeminarum Lib*. I, cap. iii; *P. L.* 1, 1308).

4. Item in fine Deuteronomii : Et defunctus est Moyses servus Domini in terra Moab per verbum Domini, et sepelierunt eum in Geth, prope domum Phegor, et nemo scit sepulcrum ejus usque in diem istum (*Deut.*, xxxiv, 6, sec. LXX). Certe hodiernus dies illius temporis aestimandus est, quo historia ipsa contexta est, sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Ezram ejusdem instauratorem operis, non recuso (*De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium liber*, 7; *P. L.*, XXIII, 190).

5. Artaxerxes, an. XL. Esdras incensam legem renovat (*Etymologiarum lib*. V, *De legibus et temporibus*, cap. xxxix, *De discretione temporum*, *quinta aetas*; *P.L.*, LXXXII, 226). — Esdras sacerdos Dei, qui a plerisque Malachias, id est angelus Dei vocatur. Hic sacrae scriptor extitit historiae, atque alter lator legis post Moysem, namque post captivitatem legem incensam ex gentibus renovavit (*De ortu et obitu Patrum*, cap. lx; *P. L.*, LXXXIII, 146).

simplement interrompue; saint Jean Chrysostome, il est vrai, sait qu'il en demeurait des fragments dont on a pu faire usage dans la suite. — *d*) Notre *Pentateuque* actuel remonte à Esdras et à l'époque d'Artaxerxès. Le prêtre-scribe, au dire de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, de saint Jean Chrysostome, rétablit l'œuvre de Moïse sous l'influence de la même inspiration divine qui avait présidé à son élaboration première. Les autres Pères, qui ne mentionnent pas explicitement cette inspiration, ne doivent pas être censés la méconnaître; les données de *IV Esdras* ne permettaient pas de se méprendre. La seule réserve à faire concernerait le Pseudo-Athanase, au regard duquel Esdras aurait eu en sa possession un exemplaire de la Loi. C'est l'œuvre d'Esdras qui est venue jusqu'à nous. — *d*) Aucun de ces Pères ne précise le degré de conformité de l'édition du prêtre-scribe avec celle de Moïse. Il va de soi qu'ils admettent plus qu'une conformité substantielle. Mais, si un exégète tel que saint Jérôme paraît disposé à reconnaître de légères modifications, rien n'indique la mesure que l'ensemble de ces docteurs prétendait garder[1].

8. — 4°) On trouve facilement dans la tradition juive un écho de la légende de *IV Esdras*. Qu'on en juge par ces deux textes du TALMUD : « La Thorah était oubliée des Israélites jusqu'à ce qu'Esdras vint de Babylone et la restaura : elle était oubliée jusqu'à ce qu'Hillel, le Babylonien, vint et la restaura » (*Soukka*, 20^a). « Quoique la Thorah n'ait pas été donnée par lui [Esdras], l'écriture a cependant été écrite par lui. » (*Sanhedrin*, 20^b)

II. Au XVIe siècle

9. — 1°) Pendant le moyen-âge, les catholiques se désintéressent de ces questions; mais les Juifs font quelques remarques utiles. Déjà, tout en admettant l'authenticité mosaïque du *Pentateuque*, les JUIFS TALMUDISTES faisaient exception pour les huit derniers versets du *Deutéronome* (XXXIV, 5-12; récit de la mort de Moïse) qu'ils attribuaient à Josué (Cf. *Baba Bathra*, fol. 14^b-15^a). Au XIe siècle, un rabbin espagnol, ISAAC BEN JASUS (982-1057), avait remarqué que, dans *Gen.*, XXXVI, 31, le titre de la liste des rois d'Edom « *Voici les rois qui ont régné dans le pays d'Edom avant qu'un roi régnât sur les enfants d'Israël* » ne pouvait avoir été écrit qu'au temps de la royauté israélite; il assignait ce chapitre en sa forme actuelle au règne de Josaphat. Cette opinion ne nous est connue que par ABEN EZRA (1088-1167), qui la réfute. En revanche, d'après R. SIMON[1], ce célèbre docteur juif fait des réserves sur six passages du *Pentateuque*; d'ailleurs, afin de laisser à la critique le moins de prise possible, il s'exprime en termes assez équivoques. D'après lui, la formule « *Le Cananéen était alors dans le pays* », *Gen.*, XII, 6, a été nécessairement écrite après l'expulsion des terribles adversaires des Israélites, donc longtemps après Moïse. De même, *Gen.*, XXII, 14, la remarque « *d'où l'on dit aujourd'hui : « Sur la montagne de Yahweh il sera vu* », n'est pas seulement de beaucoup postérieure au sacrifice d'Isaac; elle ne peut se placer qu'à un âge où l'on portait un intérêt spécial au mont Moriah, c'est-à-dire après Salomon et la construction du Temple. De même, *Deut.*, I, 1, les mots « *de l'autre côté du Jourdain* » n'ont pu être écrits que par quelqu'un qui vivait en Cisjordane, non par Moïse qui est mort dans les plaines de Moab. Dans *Deut.*, III, 11, la remarque relative au lit de fer de Og, roi de Basan, ne se comprend pas dans le livre d'un contemporain de ce roi. *Deut.*, XXXI, 9, l'emploi de la 3e pers., *Moïse écrivit*, suppose que le récit est, non de Moïse, mais d'un tiers. Enfin Aben Ezra paraît avoir fait les mêmes remarques que les talmudistes sur *Deut.*, XXXIV, 5-12. Comme on le voit, ces remarques aboutissaient, non à contester l'origine mosaïque du *Pentateuque*, mais à relever des additions de dates diverses.

10. — 2°) Ce furent les assertions des premiers propagateurs de la Réforme qui ramenèrent l'attention sur ces difficiles problèmes. Dans un essai[2] publié à Wittemberg (1520), CARLSTADT fut le premier à se servir de l'argument du style. Constatant que *Deut.*, XXXIV, 5-12, qui ne pouvait être de Moïse, ne trahissait pas une autre main que ce qui précède, il en conclut à la légitimité de l'assertion que le *Pentateuque* n'avait pas été écrit par le grand législateur. Toutefois la mention de l'activité littéraire de Moïse et de Josué (*Deut.*, XXXI, 9; *Jos.*, XXIV, 26), le récit de la découverte de la Loi sous Josias (II *Reg.*, XXII), l'empêchaient de descendre jusqu'à Esdras. L'auteur demeurait inconnu. – De son côté, LUTHER, qui avait remarqué la difficulté de *Gen.*, XXXVI, 31, se demandait quel inconvénient il y aurait à ce que Moïse n'eût pas lui-même écrit le *Pentateuque*.

11. — 3°) Le premier auteur catholique qui envisagea le problème avec quelque précision fut ANDRÉ MAES; son ouvrage[3] (1574) fut mis à l'index *donec corrigatur* (1596). Il rapprochait le *Pentateuque* des

1. Dès ces époques lointaines toutefois, on trouve des auteurs qui s'en prennent à l'authenticité même du *Pentateuque*. Tout en distinguant, parmi les lois juives, celles qui venaient de Dieu, celles que Moïse avait promulguées de sa propre autorité, celles qu'avaient promulguées les anciens, PTOLÉMÉE, disciple de Valentin (*Lettre à Flora*, citée par saint Epiphane, *Haeres.*, XXXIII, n° 3-7), ne paraît pas avoir nié que la rédaction définitive ne soit l'œuvre de Moïse. A en croire saint Epiphane (*Haeres.*, XVIII, n° 1) et saint Jean Damascène (*Haeres.*, XIX), la secte judéo-chrétienne des NAZARÉENS professait une opinion beaucoup plus radicale : la loi donnée aux Juifs par Moïse différait de celle que contient le *Pentateuque*, et ce livre n'était pas de lui. Mais c'est dans les HOMÉLIES CLÉMENTINES, écrit gnostique du troisième siècle, qu'on trouve les données les plus précises. D'une part, saint Pierre déclare que la Loi donnée par Dieu à Moïse et confiée oralement aux anciens n'a été mise par écrit qu'après la mort du grand prophète; d'ailleurs, successivement perdue et retrouvée, elle a été brûlée au temps de Nabuchodonosor. Cette assertion ne va pas sans preuves, et l'on s'appuie sur le récit de la mort de Moïse que ce dernier ne peut avoir écrit (*Homil.* III, n° 47). D'autre part, des réserves sont faites (*Homil.* II, n° 52) sur la vérité du contenu de cette première section de la Bible.

1. Cf. Richard SIMON, *Histoire Critique du Vieux Testament*, Livre premier, chap. VII (édit. de 1685, p. 44 sv.). C'est nous qui, sauf une exception ou deux, soulignons les raisons qui militent contre l'authenticité mosaïque de ces versets. D'ordinaire Aben Ezra emploie des formules évasives : « C'est un mystère; que ceux qui le comprennent ne divulguent pas! » Ou encore : « Vous en comprendrez le véritable sens si vous concevez le secret des douze (sans doute de douze passages qui font difficulté, ou encore de *Deut*, XXXIV, 1-12) ».

2. *De Canonicis Scripturis libellus*, Wittemberg, 1520.

3. *Josuae imperatoris historia illustrata*, Anvers, 1574, praef., p. 2. Cf. MIGNE, *Cursus completus Scripturae sacrae*, VII (*In Josuam Masii Praefatio*), col. 853 : « Mihi certe ea est opinio, ut putem Esdram, sive solum, sive una cum aequalibus, insigni pietate et eruditione viris, coelesti spiritu afflatum, non solum hunc Josuae, verum etiam Judicum, Regum, alios, quos in sacris, ut vocant, Bibliis legimus libros, ex diversis annalibus apud Ecclesiam Dei conservatis compilasse, in eumque ordinem, qui jam olim habetur, redegisse atque disposuisse. Quin ipsum etiam Mosis opus, quod vocant πεντάτευχον, longo post Mosen tempore, interjectis saltem hic, illic, verborum, et sententiarum clausulis, veluti sarcitum, atque omnino explicatius redditum esse, conjecturae bonae afferri facile possunt. Nam ut unam, exempli causa, dicam, Cariath-Arbe

écrits qui le suivent (*Jos.*, *Jud.*, *Sam.*, *Reg.*), rédigés, d'après lui, par des hommes de piété, tels qu'Esdras, à l'aide de matériaux préexistants et sous la direction du Saint Esprit; de ces sources il relevait la trace dans la mention du livre du *Yašar* (*Jos.*, x, 13). Quant au *Pentateuque*, il y signalait des traits, selon lui évidents, d'une rédaction ou de remaniements postérieurs à Moïse, celui-ci en particulier : fréquemment la *Genèse* (xiii, 18; xxiii, 2, 19; xxxv, 27; xxxvii, 14) parle d'Hébron, alors que, d'après *Jos.*, xiv, 14 (cf. *Jos.*, xv, 13, 14; *Jud.*, i, 10), cette ville porta jusqu'à la conquête le nom de Cariath-Arbé. — Le jésuite Benoît Pereira (1594) entrait dans le même courant d'idées[1].

III. Au XVIIe siècle

12. — 1°) Le problème prend une importance croissante. Le jésuite Bonfrère (1625)[2] admet que de légères additions ont pu être faites au *Pentateuque* par des écrivains sacrés; puis, s'appuyant sur *Jos.*, xxiv, 26, il déclare que Josué a pu faire des additions à la Loi, spécialement au *Deutéronome*. Le P. Tirin (1669) devait tenir un langage analogue[3].

On insistait sur *Gen.*, xiii, 18 (*vid. supr.* 11); *Num.*, xii, 3, éloge que Moïse n'avait pu écrire à son propre sujet; *Num.*, xxi, 14, 15, mention et extrait du *Livre des Guerres de Yahweh*; *Deut.*, xxxiv, 5-12, récit de la mort de Moïse.

13. — 2°) La question était étudiée avec beaucoup plus d'indépendance chez les réformés. Le Hollandais Episcopius (1650)[1], le philosophe anglais Hobbes (1651)[2], le calviniste Isaac de la Peyrère (1655)[3], faisaient des constatations et émettaient des théories dont plusieurs ont été retenues. Toutefois c'est avec Baruch Spinoza (1670)[4] que l'on voit s'esquisser un système proprement dit de critique littéraire et historique.

a) Le *Pentateuque* actuel ne saurait être de Moïse; la manière dont on parle de lui à la 3e pers., les éloges qu'on lui décerne supposent que la rédaction est l'œuvre d'un tiers; les passages tant de fois allégués nous reportent à des dates bien postérieures au grand prophète. — *b*) Ce n'est pas à dire que le *Pentateuque* ne renferme pas de traces de cette activité littéraire que des textes explicites attribuent à Moïse. On ferait volontiers remonter jusqu'à lui le *Livre des Guerres de Yahweh*. Spinoza met aussi à part le *Code de l'alliance* (*Ex.*, xx, 22-xxiii) et l'identifie avec « les paroles de Yahweh et ses jugements », dont il est question *Ex.*, xxiv, 3, 4. Mais cette activité est impossible à préciser par delà les retouches qui en ont atteint les résultats. — *c*) L'œuvre actuelle vient d'Esdras et a été réalisée en deux étapes. La loi promulguée par le prêtre-scribe (*Ne.*, viii-x) n'est autre que notre *Deutéronome*, qui forme un tout à part, dont la connaissance était particulièrement indispensable au peuple. Après l'avoir publié, Esdras l'inséra, à la place qui lui revenait, dans un récit comprenant toute l'histoire du peuple juif depuis la création jusqu'à la ruine de Jérusalem. Le *Pentateuque* se trouve ainsi constituer une sorte d'Introduction aux autres livres historiques du Canon. — *d*) Pour réaliser son œuvre, Esdras s'est servi de documents anciens. Mais, d'une part, il a retouché les sections législatives pour les mettre en harmonie avec les besoins de ses contemporains; d'autre part, il n'a pas coordonné selon une méthode précise les extraits historiques. De là les répétitions et les incohérences que l'on peut facilement relever; Spinoza s'attache de préférence à celles qui ont trait à la chronologie.

14. — 3°) C'est pour lui répondre que Richard Simon composa son *Histoire critique du Vieux Testament* (1685). — *a*) D'après le célèbre oratorien,

saepe illic Hebron nominatur et tamen hoc illi urbi nomen a Calebi filio Hebrone impositum esse graves auctores tradiderunt. Quapropter neque divus Hieronymus, in actione contra Helvidium, aliter de Pentateuchi scriptore sentire videtur. Caeterum priscis temporibus apud Ecclesiam fuisse diaria et annales, in quibus res gestas, ut quaeque notatu dignissimae, ad doctrinae sacrae propagationem utilissimae videbantur, continuata serie inscribebant ii qui quoquo tempore eleganti eruditione, pietateque praestantes in populo Dei vivebant, satis docent, cum aliae quae saepe laudantur, quamvis jam interciderint, Regum historiae, tum liber bellorum Domini, et liber Recti, in quo et Josuae nostri, et Samuelis, Saülisque gesta fuisse inscripta certum est ».

1. *Prior Tomus Commentariorum et disputationum in Genesim*, Lyon, 5e éd. 1597, t. I, p. 13-14 : « Ego, ut credam maximam Pentateuchi partem esse Mosis, adducor, tum consentiente omnium auctoritate, tum etiam quod in sacris libris Ex., xvii et xxiv, et Deut., xxxi multa in scriptis Mosen reliquisse comperio... Placet etiam mihi eorum sententia, qui existimant hoc Pentateuchum longo post Mosen tempore interjectis multifariam, verborum et sententiarum clausulis, veluti sarcitum et explicatius redditum, et ad continuandam historiae seriem melius esse dispositum ». Dans le développement de ce thème, Pereira suit Maes de très près.

2. *Pentateuchus*, Anvers, 1625, p. 93-94 : Ayant allégué certains des passages qui font difficulté sous le calame de Moïse (*Gen.*, xiii, 18; xiv, 14; *Num.*, xii, 3; xxi, 14, 15; etc.) il dit : « Sed nihil vetat dicere haec et alias id genus pauculas sententias postea ab Hagiographis Scriptoribus locis suis additas fuisse, a Moyse totum horum librorum corpus, exceptis his pauculis, quae postea accessere, esse formatum ». — *Josue, Judices et Ruth*, Paris, 1631, p. 183 (à propos de *Jos.*, xxiv, 26) : « *Scripsit quoque omnia verba haec in volumine legis Domini*. Intelligit, ut recte Masius et Serarius, de admonitionibus et stipulationibus, quos Josue in praecedentibus fecerat, ac populi deinde responsionibus, publicaque religionis suae, quam fecerat, professione; uno verbo, scripsit Josue verba renovati foederis seu quae in eo dicta factave essent. Sed quodnam illud volumen ? Respondeo volumen istud intelligi, in quo Moyses Deuterononium conscripserat..., e quo verisimiliter lecta sunt et proposita illa praecepta et judicia, de quibus agit versus praecedens ».

3. *Commentarius in Sacram Scripturam*, edit. novissima, Lyon, 1702, t. I, p. 74. A propos de *Deut.*, xxxiv, 6 : « Ex quibus etiam verbis patet, haec non a Moyse, sed ab alio quopiam huic libro inserta fuisse, et verisimilius a Josue successore illius, et rerum post mortem ejus gestarum accurato scriptore, ut patebit ex libro sequenti. Quin imo totum hoc caput, et plura quoque alia loca ab eodem Josue hinc inde in Pentateucho, maxime ubi Moyses effuse laudatur, inserta fuisse, plurimorum est opinio, quod censeant, virum tam modestum in laudes proprias numquam tam ample excursurum ». On lira aussi avec intérêt ce jugement de Cornelius a Lapide (*Commentaria in Pentateuchum Mosis, Argumentum*, édit. Vivès, Paris, 1866, t. I, p. 27) : « Ubi adverte Mosen Pentateuchum simpliciter conscripsisse per modum diarii vel annalium; Josue tamen, vel quem similem eosdem hos Mosis annales in ordinem digessisse, distinxisse, et sententias nonnullas addidisse et intexuisse ».

Noter que Tirin ne parle que d'additions faites par Josué.

1. *Opera theologica*, Amsterdam, 1650. I *Institutiones theologicae in quatuor libros distinctae*, lib. II, *De Revelatione Mosi facta*, sectio i, *De lege Mosis in genere*, p. 49-60, mais surtout sectio v, *De libris Veteris Testamenti*, p. 217. — Œuvre posthume; Episcopius était mort en 1643.

2. *Leviathan or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*; Londres, 1651. Part III, cap. xxxiii, *Of the Number, Antiquity, Scope, Aüthority and Interpreters of the Books of Holy Scripture*, p. 200.

3. *Praeadamitae sive Exercitatio super versibus 12, 13, 14 capitis v Epistolae D. Pauli ad Romanos*, 1655; Pars I, lib. IV, cap. i et ii, p. 169-185.

4. *Tractatus theologico-politicus*, 1670; cap. viii-ix; édit. Tauchnitz, t. III, p. 125 sv.; trad. Appuhn, Paris, 1913, t. II, p. 180-190.

les histoires et généalogies de la *Genèse* se présentent comme si Moïse les avait prises dans quelques livres authentiques ou empruntées à une tradition constante. Ces documents différaient les uns des autres quant à leur style et leur contenu, même lorsqu'ils se rapportaient à un même sujet. De là les confusions que l'on peut relever, par exemple, dans *Gen.*, I, II, ou encore dans le récit du déluge (*Gen.*, VI, I-IX, 17). D'ailleurs on peut aussi penser à des déplacements des feuillets ou rouleaux sur lesquels les livres étaient écrits. — *b*) Dans *Ex.-Deut.*, les législations ont été divinement inspirées à Moïse lui-même. — *c*) On notera avec un intérêt spécial la place que Richard Simon fait aux scribes de Moïse. Le grand législateur n'avait pas besoin que Dieu lui dictât le récit des événements qui se passaient de son temps. Il avait sous lui des scribes qu'il avait établis et qui n'étaient pas sans analogie avec les scribes publics des âges postérieurs. Ce sont eux qui ont rédigé pour la postérité les récits des faits dont ils étaient les témoins. Ils ont ensuite fait des recueils, juxtaposant plusieurs de ces récits sans se préoccuper de les harmoniser parfaitement. Ce sont ces recueils que le *Pentateuque* nous a conservés; ils ont une autorité divine parce que ces divers scribes étaient inspirés; on peut en une certaine manière les attribuer à Moïse puisqu'ils avaient été faits sous ses ordres[1].

IV. Au XVIIIe siècle

15. — L'œuvre du XVIIIe siècle fut de poursuivre d'une façon méthodique les résultats précédemment obtenus.

1°) Les premiers pas furent faits en ce sens par un médecin catholique français, Jean Astruc, de Montpellier. Il développa ses idées dans un livre qu'il publia en 1753 à Bruxelles sous le voile de l'anonyme : *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse.* D'après le titre même de l'ouvrage, Astruc limite son examen à la *Genèse*, à laquelle il adjoint toutefois *Ex.*, I, II.

a) Il part d'un fait que l'on avait sans doute remarqué auparavant, mais sans lui donner l'attention qu'il réclamait : c'est que, dans certaines portions du premier livre du *Pentateuque*, Dieu est désigné par le nom propre Yahweh, tandis que, dans les autres, on retient le nom commun Elohim. — *b*) De plus, alors que ses prédécesseurs avaient surtout insisté sur l'unité d'ensemble de la *Genèse*, Astruc met en relief les confusions que l'on remarque en maints endroits. — *c*) Il est d'abord amené à distinguer deux grands documents dont il suit la trace depuis *Gen.*, I jusqu'à *Ex.*, II. Ils sont antérieurs à Moïse, à l'exception de la partie renfermée *Ex.*, I, II, qui est attribuée à Amram, père du législateur (*Ex.*, VI, 20); ils alimentent le courant principal de l'histoire patriarcale. L'un deux, A, est *élohiste;* l'autre, B, est *yahwiste*[1]. — *d*) A côté de ces documents fondamentaux, Astruc en distinguait neuf autres, C-M, qui se rapportaient à des sujets plus accessoires et qui avaient pris naissance dans les divers milieux avec lesquels Moïse avait été en relation. Ces nouveaux documents se réduisent parfois à des fragments de minime étendue. — *e*) Le médecin de Montpellier attribuait à Moïse la première coordination de ces documents, qu'il avait disposés en quatre colonnes parallèles. Mais, dans la suite, tout avait été maladroitement ramené à une colonne et à un récit, et c'est ce qui explique les confusions que l'on est obligé de constater.

16. — 2°) Astruc avait été un précurseur :

a) Une trentaine d'années plus tard, Johann Gottfried Eichhorn (*Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig, 1780-1783) arrivait à des résultats analogues par des investigations personnelles, à propos desquelles il employait pour la première fois le nom de *Haute Critique.* — α) Comme Astruc, il distinguait dans la *Genèse* un document élohiste et un document yahwiste, auxquels il en ajoutait trois autres, sinon cinq (v. gr., *Gen.*, XIV et encore *Gen.*, XLIX, 1-27). Le récit du déluge lui donnait l'occasion de préciser le caractère littéraire de chaque écrit et, par exemple, de noter la méthode chronologique de l'élohiste. Eichhorn poursuivait, lui aussi, l'application de son système jusqu'à *Ex.*, II. — β) Il ne se faisait pas fort de déterminer l'origine des documents. Il pensa d'abord que Moïse les avait utilisés dans la rédaction de *Gen.* et d'*Ex.*, I, II; ensuite ses affirmations furent plus imprécises. — γ) A la différence d'Astruc, Eichhorn s'occupait du reste de l'*Exode* et du *Lévitique ;* mais il n'y voyait qu'une collection de documents séparés, souvent incomplets et fragmentaires, remontant aux temps mosaïques; il ne cherchait pas à établir des connexions entre ces pièces. — *b*) Karl David Ilgen poussera plus loin encore l'analyse de la *Genèse* et, au lieu d'un élohiste, en distinguera deux, qui, comme le yahwiste, formaient chacun un tout indépendant, avec des caractères propres (*Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*, I, 1798).

3°) C'est ainsi que l'effort critique du XVIIIe siècle aboutissait à l'exposé d'une **Première forme de l'hypothèse documentaire.**

V. Au XIXe siècle

17. — 1°) Le XIXe siècle devait voir se poursuivre l'étude du *Pentateuque* en deux manières. D'abord on allait appliquer aux cinq livres qui le composent l'œuvre de critique jusque-là à peu près exclusivement limitée à la *Genèse.* Ensuite on allait coordonner en systèmes les résultats obtenus.

2°) Malheureusement on commença par s'engager dans des hypothèses fantaisistes ; leur élaboration ne fut pas, il est vrai, sans entraîner la constatation d'un certain nombre de faits qui furent retenus dans la suite. L'*hypothèse des fragments*[2] ne fut guère autre chose qu'une régression pure et simple. Mais, avec l'*hypothèse des compléments*[3], on s'achemine vers la

1. R. Simon fut attaqué par l'arminien Jean Leclerc dans l'ouvrage anonyme intitulé *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament* (Amsterdam, 1685, surtout p. 107-130). A la base du *Pentateuque* sont des documents de caractère privé, dont plusieurs peuvent être antérieurs à Moïse. Faite en pays chaldéen, l'œuvre de fusion serait due au prêtre qui fut envoyé de l'exil enseigner aux habitants de l'ancien royaume de Samarie comment honorer Yahweh (cf. II *Reg.*, XVII, 24-28). La partie essentielle de l'œuvre serait constituée par la Loi découverte au Temple sous Josias (cf. II *Reg.*, XXII). Richard Simon réfuta ces assertions dans *Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande* (Amsterdam, 1686), surtout lettre VII, p. 166-168. Leclerc atténua plus tard ses opinions.

1. Astruc dit : jéhoviste.

2. D'une manière générale, l'*hypothèse des fragments* substitue aux documents continus un grand nombre de morceaux, plus ou moins étendus, réunis et mis en un ordre tout relatif par un rédacteur. Les principaux partisans sont : A. Geddès (1792), Vater (1802-1805), de Wette (1805-1807), Berthold (1813), Hartmann (1831), etc.

3. Dans l'*hypothèse des compléments*, on met à la base du *Pentateuque* un noyau primitif ou *écrit fondamental* (*Grundschrift*) formant une histoire complète et suivie, autour de laquelle ont été rattachés des suppléments de toute sorte et de toute étendue. Ses principaux partisans

Nouvelle Hypothèse des Documents, à laquelle l'avenir appartient. Elle consiste, comme l'ancienne, à réduire le *Pentateuque* ou, ainsi que l'on commence à dire, l'*Hexateuque* en une série de documents suivis.

18. — *a*) Inutile de nous arrêter aux essais de Gramberg (*Libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova*, 1828), de Stähelin (*Kritische Untersuchung über die Genesis*, 1830), de Bleek (avant son adhésion à l'hypothèse des compléments, *Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch*, dans *Studien und Kritiken*, 1831), de Knobel (*Kommentare zur Genesis*, 1852 et 1860; *zu Exodus und Leviticus*, 1857; *zu Numeri, Deuteronomium und Josua*, 1861). Il y a même assez peu de résultats définitifs à recueillir dans la théorie proposée par Ewald (*Geschichte des Volkes Israel bis Christus*, 1843), revenu de l'hypothèse des compléments. — *b*) C'est surtout d'Hermann Hupfeld (*Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, 1853) que la critique moderne tient sa première orientation. La *Genèse* renferme, d'après lui, trois documents: le *Grundschrift* (Ecrit fondamental) ou *Premier Elohiste*, dont le récit commence avec la création et se poursuit, en dehors de la *Genèse*, jusqu'à l'entrée des Israélites en Canaan; le *Yahwiste*, qui commence, lui aussi, avec la création; un *second Elohiste*, qui s'occupe surtout des patriarches et présente beaucoup d'affinités avec le *Yahwiste*. La *Genèse* est due à une fusion de ces documents, dans laquelle le *Yahwiste* et le *second Elohiste* ont été plus étroitement amalgamés. Généralement reproduits mot pour mot, les documents ont assez souvent subi des corrections et des modifications en vue d'une plus parfaite harmonie. — c) Theodor Nöldeke (*Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, 1869) appliqua cette théorie à l'*Hexateuque* tout entier et insista, plus qu'on ne l'avait fait jusque-là, sur la question de dépendance et de chronologie. D'après lui, le *second Elohiste* est plus ancien que le *Yahwiste*, qui lui fait des emprunts. D'autre part, il doute de la légitimité de l'hypothèse d'après laquelle le *Grundschrift* était généralement considéré comme antérieur aux deux documents précédents. D'ailleurs l'origine de ces trois écrits se place aux x-ixe siècles; ils ont été réunis par un rédacteur qui a poussé son œuvre jusqu'à Josué. Le *Deutéronome*, qui a été introduit ensuite dans ce recueil, est de peu de temps antérieur à la réforme de Josias (622). Le *Pentateuque* a pris sa forme définitive sous Esdras, qui l'a promulgué et fait accepter du peuple.

19. — *d*) En résumé, les critiques dont nous venons de parler reconnaissent les quatre documents auxquels on réduit aujourd'hui la Loi et *Josué*. Ils admettent un travail progressif de fusion, à beaucoup d'égards analogue à celui qu'aujourd'hui encore on aime à décrire. Mais ce qui, en cette première phase, est le plus caractéristique de la *Nouvelle hypothèse des documents*, ce sont les dates respectivement attribuées aux sources. Si l'on adopte les sigles actuellement en vigueur (J = le *Yahwiste*; E = le [*second*] *Elohiste*; P = [du mot allemand *Priesterkodex*] le *Premier Elohiste*, aujourd'hui nommé *Code sacerdotal*; D = le *Deutéronomiste*), on exprimera l'ordre de succession des documents le plus généralement admis par la formule P E J D. — *e*) C'est en ce domaine de la chronologie que les changements les plus profonds allaient être introduits par l'*hypothèse grafienne*, désormais la plus universellement reçue.

furent : Kelle (1812), H. Ewald (1823), F. Bleek (à partir de 1836), E. Tuch (1838), de Wette (à partir de 1840), etc.

VI. Hypothèse grafienne

20. — 1°) Elle est encore appelée : théorie *wellhausienne*, à cause de celui qui davantage a contribué à sa précision et à sa diffusion; *hollandaise* ou *allemande*, à raison de l'origine de ses premiers tenants; *théorie du développement*, à cause des principes qui sont à sa base.

21. — 2°) K. H. Graf avait eu des *précurseurs*. Surtout en la personne d'Ed. Reuss, professeur à l'Université de Strasbourg et son maître (cours en 1833; article *Judenthum*, dans *Allgemeine Encyklopädie* de Ersch et Gruber, 1859; cf. *La Bible, Ancien Testament;* troisième partie, *L'Histoire Sainte et la Loi* [*Pentateuque et Josué*], t. I, *Introduction*, 1879), qui appliquait plus strictement qu'on ne l'avait fait jusque-là le principe du développement religieux à la critique littéraire de l'*Hexateuque*. Sans parler de Vatke (*Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt*, t. I, 1835), J. F. L. George (*Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs*, 1835),

22. — 3°) K. H. Graf (*Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, 1866) renchérissait encore sur le principe du développement posé par son maître. — *a*) La première conclusion qu'il en tirait était que le code lévitique n'avait pas été en usage, ou même n'avait pas existé, depuis l'entrée des Hébreux en Canaan jusqu'à la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor (586); il constatait d'ailleurs que ce code n'était pas homogène. — *b*) Le document le plus ancien est l'*Elohiste*, c'est-à-dire, non seulement le *second Elohiste* de Hupfeld, mais la partie historique du *Grundschrift* ou *premier Elohiste* (surtout dans la *Genèse*). — *c*) Le *Yahwiste* de la *Genèse* n'est qu'un simple reviseur de l'*Elohiste*, auquel il ajoute des compléments; il serait du temps d'Achaz et il faudrait lui attribuer *Ex.*, xiii, xx-xxiii, xxxiv. — *d*) C'est *Deut.*, iv, 45-xxviii, 68 qui a été découvert en 622; mais les chap. xxi-xxv sont de date plus ancienne et pourraient avoir d'abord formé un supplément à l'*Exode;* Jérémie serait peut-être le Deutéronomiste. — *e*) En tout cas, c'est Ezéchiel qui est l'auteur de *Lev.*, xvii-xxvi (*Loi de Sainteté*, Ph des modernes) et d'*Ex.*, xxxi, 12-17 (loi du sabbat). D'autre part, une portion notable du code lévitique n'est guère antérieure à Esdras, si elle n'est pas, au moins partiellement, son œuvre : *Ex.*, xii, 1-28, 43-51 ; *Lev.*, i-xvi (xi renfermerait une loi plus ancienne); xxiv, 10-16; *Num.*, i, 48-x, 28; xv-xix; xxviii-xxxi; xxxv, 16-xxxvi, 13. — *f*) C'est avec Esdras que le *Pentateuque* aurait reçu sa forme définitive. On y aurait encore ajouté dans la suite *Lev.*, xxvii et quelques éléments d'importance secondaire. — *g*) Cédant aux critiques de Kuenen et autres, Graf renonça bientôt à séparer les parties historiques du *Grundschrift* de ses éléments législatifs et acheva ainsi de donner à la théorie la forme que, pour ses grandes lignes, elle garderait à jamais. A la formule P E J D on substituerait E J D P.

23. — 4°) Dix années durant, les idées de Graf ne trouvèrent que peu d'écho. Mais, en 1876, elles reçurent une adhésion qui allait assurer leur succès et leur diffusion : celle de Julius Wellhausen. — *a*) Les principales de ses œuvres relatives à ce sujet sont : *Die Composition des Hexateuchs*, d'abord dans *Jahrbücher für deutsche Theologie* (1876, 1877), puis dans *Skizzen und Vorarbeiten* (1885), enfin à part (1889) ; article *Pentateuch and Joshua*, dans *Encyclopaedia Britannica* (1885); *Geschichte Israels* (1878, 1883 et sv.); *Israelitische und jüdische Geschichte* (1894; 5e éd., 1904); article *Hexateuch* (revision de *Pentateuch and Joshua* par l'auteur lui-même), dans

Encyclopaedia Biblica (1901). C'est surtout des deux derniers travaux que nous nous inspirons. — *b*) Wellhausen retient la distinction déjà classique de trois couches dans l'*Hexateuque* : le *Jéhoviste* (JE ; le mot est formé par l'adaptation des voyelles du mot *Elohim* aux consonnes du mot *Yahweh : Yehowih*) ou document prophétique, formé lui-même par la fusion de l'*Elohiste* (E) et du *Yahwiste* (J); le *Deutéronome* (D); le *Code sacerdotal* (P). — *c*) La méthode à adopter pour fixer l'ordre de ces éléments présente deux aspects. Il faut d'abord *comparer entre elles ces trois couches*. Il faut ensuite chercher à *les placer dans leurs relations propres avec les diverses phases de l'histoire d'Israël*, telles que d'autres données indiscutables nous permettent de la reconstituer; ce travail ne va pas sans que l'on introduise des modifications nombreuses dans les idées traditionnelles touchant la composition et la date des autres livres bibliques. — *d*) Le procédé est abrégé si l'on regarde comme acquis que la date du *Deutéronome* nous est fournie par II *Reg.*, XXII (récit de la découverte du « livre de la Loi » sous Josias) ; on a alors un point fixe autour duquel les autres peuvent se mouvoir. — *e*) Cette méthode doit également s'appliquer aux parties historiques et aux parties légales de l'*Hexateuque*. D'une part, en effet, JE renferme des législations (*Ex.*, XX-XXIII; XXXIV), tandis que le *Deutéronome* et le *Code sacerdotal* contiennent des sections historiques; d'autre part, on constate dans chaque couche une influence réciproque du point de vue légal et du point de vue historique. Wellhausen toutefois insiste surtout sur la comparaison des lois, notamment des ordonnances rituelles (lieux de culte, sacerdoce, taxes sacrées) avec les données des livres historiques et prophétiques. — *f*) Voici quelles sont ses conclusions touchant l'ordre et la date des documents. Non sans avoir changé d'avis, il regarde le *Yahwiste* comme le plus ancien et en place la composition en Juda, au cours du neuvième siècle ; l'*Elohiste*, qui est israélite, serait du huitième. Il faut d'ailleurs remarquer qu'il s'agit de la rédaction principale de chacun de ces documents; ceux-ci, en effet, renferment des éléments antérieurs. Leur fusion en un récit par le rédacteur jéhoviste aurait pris place avant le *Deutéronome*. Or on ne saurait avoir de doutes sur la date approximative de ce dernier écrit; il a été composé fort peu de temps avant sa découverte par Helcias, en 622. C'est pendant l'exil, ou aussitôt après, qu'il a été réuni avec l'histoire jéhoviste. Quant au *Code sacerdotal*, dont plusieurs éléments, notamment la *Loi de Sainteté*, remontent au temps de l'exil, il est allé se développant pendant la première période de la restauration nationale. Il était achevé et déjà combiné avec les autres documents avant la promulgation de la Loi par Esdras (Wellhausen adopte pour cet événement la date de 444); il se peut d'ailleurs qu'Esdras ait eu une part dans cette combinaison définitive. Aussi bien, au moment de la promulgation, le *Pentateuque* était détaché du livre de *Josué*, et c'est lui seul qui a été publié. Quelques suppléments sont postérieurs à Esdras.

24. — 5°) L'hypothèse de Wellhausen a eu une immense diffusion. — *a*) On peut dire qu'elle est aujourd'hui classique dans le monde des critiques. Les *Einleitung in das Alte Testament* de C. H. CORNILL, H. HOLZINGER (*Einleitung in den Hexateuch*), de D. C. STEUERNAGEL, etc.; les *Geschichte der Volkes Israel* de B. STADE et autres, l'ont vulgarisée en Allemagne; elle l'a été en Angleterre par l'*Introduction to the Literature of the Old Testament* de S. R. DRIVER, en France par l'*Introduction à l'Ancien Testament* de L. GAUTIER. L'accord, ainsi que le remarque ce dernier auteur, s'est fait sur le nombre des sources, leur nature, leurs caractères, sur la façon de répartir entre elles le contenu des cinq livres. — *b*) On signale, il est vrai, quelques dissidences partielles, concernant les dates à assigner aux documents. A. DILLMANN, R. KITTEL, W. W. BAUDISSIN, C. BRUSTON ont persisté et persistent encore à soutenir que le *Code sacerdotal* n'est pas aussi récent que le prétendent Graf et Wellhausen. D'après Kittel (*Geschichte der Hebräer*, 1re éd. 1888; d'après la traduction anglaise *A History of the Hebrews* by R. KITTEL, Ordinary Professor of Theology in the University of Breslau, translated by John TAYLOR, D.Lit., M.A. : I, p. 27-134), les plus anciens éléments de D remonteraient aux dixième et neuvième siècles et le *Code Sacerdotal* aurait été achevé vers l'époque de Jérémie; on trouverait même dans ce prophète des traces d'opposition à ce travail des scribes. Dans sa seconde édition (1912), Kittel atténue sa thèse pour ce qui regarde la rédaction finale du recueil. — *c*) En dehors des exégètes catholiques, les partisans de l'authenticité mosaïque du *Pentateuque* sont en nombre très restreint. Au XIXe siècle, FRANZ DELITZSCH, après avoir soutenu cette thèse, se rattacha à la théorie documentaire; HENGSTENBERG (1802-1869), KEIL (1807-1888) et HÄVERNICK (1811-1845) sont demeurés jusqu'au bout les représentants de l'opinion traditionnelle en Allemagne. A notre époque, l'Anglais HAROLD-E. WIENER s'est fait le défenseur acharné de l'origine mosaïque. Il a beaucoup insisté sur l'impossibilité de fonder sur les noms divins la distinction des documents; il s'est pareillement appliqué à battre en brèche les autres arguments des critiques ; mais, il faut le reconnaître, ses discussions, peu courtoises et très tranchantes, ne lui ont pas gagné d'adeptes. D'autres exégètes, ORR, EERDMANNS, KLOSTERMANN, MÖLLER, HALÉVY, ont, pour des raisons diverses, rejeté un nombre plus ou moins considérable des conclusions des critiques, mais sans pour cela revenir aux opinions traditionnelles[1].

VII. Exposé de la théorie documentaire

25. — Telle est l'importance de la théorie des critiques que nous ne pouvons nous dispenser d'en faire un exposé succinct.

1° Ses fondements

Elle se ramène aux points suivants : — A. Le Pentateuque, *sous sa forme actuelle, a été rédigé longtemps après Moïse. — B. Il se compose de documents de dates fort*

1. Pour cet exposé de l'histoire des systèmes, nous avons surtout consulté et utilisé : E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907 ; J. ESTLIN CARPENTER et G. HARFORD-BATTERSBY, *The Hexateuch according to the Revised Version arranged in its constituent documents by members of the Society of Historical Theology, Oxford, edited with Introduction, Notes, Marginal References and Synoptical Tables* ; tome I, 1900. — Nous nous sommes pareillement servi d'un ouvrage plus ancien, mais utile à lire : Edouard REUSS, *L'Histoire Sainte et la Loi* (*Pentateuque et Josué*), dans *La Bible, traduction nouvelle avec Introduction et Commentaires, Ancien Testament, troisième partie*, 1879. — Nous avons encore consulté les nombreux exposés qui figurent dans les diverses *Introductions* à l'Ancien Testament (surtout DRIVER, GAUTIER, STEUERNAGEL) et dans les divers *Dictionnaires* et *Encyclopédies bibliques*. Impuissant à contrôler toujours les systèmes des auteurs dont nous ne faisons que rapporter les noms, nous nous sommes appliqué à n'analyser aucune opinion que d'après les ouvrages mêmes de ceux qui l'avaient proposée ; en quelques cas seulement, les circonstances nous ont contraint de nous en remettre à des résumés antérieurs.

diverses. — Or de nombreux indices permettent de regarder ces deux positions comme solides.

A. Le Pentateuque a été rédigé longtemps après Moïse. On peut à ce sujet recueillir des indices négatifs et des données positives.

26. — *a) Indices négatifs.* — Nulle part le *Pentateuque* ne se présente lui-même comme l'œuvre de Moïse; bien plus, nombre de textes tendraient à faire penser qu'il tient sa forme actuelle d'un auteur distinct du grand législateur.

α) Dans *Ex.-Num.*, les récits parlent constamment de Moïse à la 3e personne. Si l'on en juge d'après nos procédés de composition, l'hypothèse la plus naturelle est qu'on se trouve en présence d'un narrateur qui nous retrace la carrière de Moïse. Rien n'invite à penser qu'à la date où Moïse écrivait et dans son milieu, le style indirect fût la teneur reçue d'un mémoire personnel; la Bible elle-même nous fournit des indications en sens contraire. — *β)* D'autres indications contribuent à affermir ces impressions : Notices dans lesquelles l'intervention d'une tierce personne apparait plus sensible : « Tels Aaron et Moïse, auxquels Yahweh a dit : Faites sortir les fils d'Israël du pays d'Egypte, selon leurs troupes. Ce *sont* eux qui ont parlé à Pharaon, roi d'Egypte, pour faire sortir les fils d'Israël de l'Egypte; tels Moïse et Aaron » (*Ex.*, vi, 26, 27; cf. aussi *Num.*, xv, 22, 23). Epithètes et formules de louanges qui eussent été étranges sous la plume de Moïse lui-même : « Et Yahweh donna grâce au peuple aux yeux de l'Egypte et l'homme Moïse fut très grand au pays d'Egypte, aux yeux des serviteurs de Pharaon et aux yeux du peuple » (*Ex.*, xi, 3); « Et l'homme Moïse était tout à fait doux, plus que tout homme qui est sur la face de la terre » (*Num.*, xii, 3; cf. *Deut.*, xxxiv, 10-12). — *γ)* Si certains textes d'*Ex.-Num.*, témoignent de l'activité littéraire de Moïse, celle-ci est toujours limitée à une péricope précise, facile à déterminer. Ainsi on lit, *Ex.*, xvii, 14 : « Yahweh dit à Moïse : Ecris ceci en souvenir dans [le] livre et place-*le* dans les oreilles de Josué, car j'effacerai sûrement le souvenir d'Amaleq de dessous les cieux. » La seconde partie du verset montre clairement que l'ordre donné par Dieu ne vise que le récit de la défaite d'Amaleq. Il est vrai qu'on parle *du* livre, et l'on pourrait songer à un ouvrage d'une ampleur plus considérable, à une sorte de mémoire, par exemple, sur lequel on eût relaté, à mesure qu'ils se produisaient, les événements les plus importants. En fût-il ainsi, qu'on ne serait pas autorisé pour autant à identifier cet ouvrage avec le *Pentateuque*. On ne saurait même s'appuyer, pour soutenir cette identification, sur ce fait que les massorètes semblent l'avoir consacrée. D'une part, en effet, si l'existence « du livre » était démontrée, il serait tout aussi naturel de le regarder comme l'une des sources utilisées par l'auteur de notre *Pentateuque*. D'autre part, la lecture avec l'article déterminé repose uniquement sur la ponctuation massorétique (*bassēp*^{h}*ér*). Or une tradition plus ancienne, représentée par les Septante (*εἰς βιβλίον* [var. *ἐν βιβλίῳ*, AF], dans un livre, *b*^{e}*sēp*^{h}*ér*), ignore cet article déterminé; on ne saurait donc en faire le point de départ d'une argumentation trop rigoureuse. *Ex.*, xxiv, 4, à son tour, vise le *Code de l'alliance* (*Ex.*, xx-xxiii) qui précède; *Ex.*, xxxiv, 27, 28 se rapporte à la petite législation des vers 10-28; *Num.*, xxxiii, 1, 2 ne concerne que la liste qui suit. — *δ)* Le cas du *Deutéronome* diffère notablement des précédents. Les chap. i-xxx ne sont qu'une série de discours dans lesquels Moïse s'adresse directement au peuple et parle de lui-même à la 1re personne. Des textes explicites attribuent à Moïse la rédaction de ce grand code : *Deut.*, xxvii, 2, 3 (cf. vers. 8 et *Jos.*, viii, 30-35; on peut se demander s'il s'agit seulement de la section législative [xii-xxvi], ou s'il faut penser aussi aux discours de i-xi); *Deut.*, xxviii, 58, 61 et xxix, 19 (Vulg. 20), 20 (21), 26 (27), 28 (29), où l'on parle du livre renfermant la Loi, les menaces de maladie et de fléaux, etc.); *Deut.*, xxxi, 9, 10-13, 24-27, où cette loi apparaît écrite par Moïse (les vers. 16-22, 28-30 se rapportent au cantique du chap. xxxii). D'après ces indices, on est amené à conclure que Moïse a écrit un livre de lois substantiellement identique à notre *Deutéronome* actuel, que ce dernier en renferme des extraits littéraux plus ou moins considérables. Toutefois en parlant de Moïse à la 3e personne (*Deut.*, i, 1-5; iv, 41-43; iv, 44-v, 1; xxvii, 1, 9, 11; xxviii, 69 [Vulg. xxix, 1]; xxxi-xxxiv), le rédacteur final semble avoir pris soin de se distinguer du grand personnage dont il reproduit les paroles.

27. — *b) Indices positifs.* — Les critiques modernes ont repris les remarques qui avaient amené nombre d'anciens à reconnaître dans le *Pentateuque* des interpolations postérieures à l'époque de Moïse et ils en ont allongé notablement la liste :

Gen., xii, 6 : « Le Cananéen *était* alors dans le pays (à Sichem; cf. xiii, 7), ce qui n'a pu être écrit qu'après l'expulsion des Cananéens par les Israélites.

Gen., xiii, 18 (cf. xxiii, 2, 19; xxxv, 27; xxxvii, 14) : mention d'Hébron, alors qu'au temps de Moïse, la ville s'appelait Qiryath-'Arba' (*Jos.*, xiv, 15; cf. xv, 13, 14; *Jud.*, i, 10).

Gen., xiv, 14 : mention de la ville de Dan, alors qu'au temps de Moïse, elle s'appelait Lésèm (*Jos.*, xix, 47; cf. *Jud.*, xvii, xviii).

Gen., xxxvi, 31 : « Et voici les rois qui ont régné au pays d'Edom avant qu'un roi ne régnât sur les fils d'Israël », n'a pu être écrit qu'après l'établissement de la royauté.

Gen., xl, 15, où Joseph parle du « pays des Hébreux », terme inexplicable avant l'exode.

Gen., l, 10 : « L'aire d'Atad *au delà du Jourdain* », locution qui ne peut provenir que d'un écrivain établi en Canaan et, par conséquent, postérieur à Moïse (cf. *Deut.*, i, 1, 5; iii, 8; iv, 41, 46, 49 [en revanche *Deut.*, iii, 20, 25, dans un discours de Moïse, la locution désigne très logiquement Canaan]; *Num.*, xxii, 1; [xxxii, 19^{a}, il s'agit de Canaan]; xxxii, 19^{b}, 32; xxxiv, 15; xxxv, 14).

Ex., xv, 17, qui semble supposer que Jérusalem est conquise et le Temple bâti.

Ex., xvi, 35, qui n'a pu être écrit qu'après la cessation de la manne, par conséquent pas avant Josué (cf. *Jos.*, v, 12).

Ex., xx, 10, où l'on parle de « l'étranger qui est dans tes portes », ce qui ne convient pas au séjour du désert (cf. *Deut.*, v, 14).

Ex., xxvi, 18, 22, où le Midi est désigné par *nég*^{h}*bāh*, *vers le négéb*, et l'ouest par *yammāh*, *vers la mer*, deux expressions qui n'ont de sens que pour un auteur établi en Canaan.

Num., xxi, 14, où l'on parle du *Livre des Guerres de Yahweh*, sûrement postérieur à Moïse (il doit avoir contenu les « guerres de Yahweh » de I *Sam.*, xviii, 17; xxv, 28).

Num., xxiv, 7, où Balaam annonce la victoire sur Agag, roi d'Amalec et contemporain de Saül (cf. I *Sam.*, xv, 8, 9 sv.).

Deut., iii, 11 : La présence du lit d'Og, roi de Basan, à Rabbath et la description qu'on en donne s'expliquent mal au lendemain de la défaite de ce roi par Moïse.

Deut., iii, 14 : Ayant conquis le pays d'Argob, Jaïr « les [villages de Basan] appela selon son nom Hawwoth-Yā'ir *jusqu'à ce jour.* » Cette expression ne se comprend pas sous le calame de Moïse à propos d'une dénomination qui a été donnée de son vivant.

Jos., x, 12, 13 renferme un extrait du livre du *Yāšār*. Or cet extrait ne peut avoir été fait du temps de Josué. Le livre du *Yašar*, qui renfermait entre autres éléments l'élégie sur la mort de Saül et de Jonathas (cf. II *Sam.*, i, 18), est d'une date bien postérieure à celle du grand conquérant.

Sans doute, remarque-t-on, il est telle de ces remarques qui n'est pas à l'abri de tout conteste. Mais les critiques estiment qu'en les considérant dans leur ensemble, on ne peut s'empêcher de conclure, non seulement que l'*Hexateuque* a reçu des additions de détail, mais encore que sa rédaction est de beaucoup postérieure à l'époque de Moïse et de Josué.

28. — B. Le Pentateuque est composé d'éléments de dates fort diverses. — Pour mettre en relief cette proposition, Wellhausen insiste : *a)* sur le *développement de la législation religieuse*; *b)* sur les *différences dans la présentation des mêmes faits historiques*.

29. — *a) Développement de la législation religieuse.* — On s'attache surtout aux lois qui concernent les *lieux de culte*, le *sacerdoce*, les *redevances sacrées*. Nous ne développerons à cet endroit que la première de ces considérations.

Lieux de culte. — Nous avons sur ce sujet trois séries de textes. — *α)* *Ex.*, xx, 22-26 [1]. D'après ce texte, Yahweh

1. Des critiques regardent les vers 22^{b}, 23, où l'on parle aux enfants d'Israël à la 2e pers. plur., comme étrangers à la rédaction primitive du précepte. D'autre part, un certain nombre d'auteurs doutent de l'unité primitive des vers 24-26. Il en est même qui, à raison de la place occupée par toute cette ordonnance avant le titre d'Ex., xxi, 1, se demandent si elle n'était pas étrangère à la teneur originelle du *Code de l'alliance*.

est prêt à venir vers les siens pour les bénir et, sans doute, pour recevoir leurs hommages, dans tous les lieux qui seront consacrés par ses interventions et son souvenir. C'est, on le voit, l'affirmation de la légitimité des sanctuaires multiples. Dans ces lieux de culte on élèvera, pour y offrir les holocaustes et les sacrifices pacifiques de menu et gros bétail, des autels faits de terre ou de pierres non dégrossies; ils ne comporteront pas de degrés. — β) *Deut.*, xii, 1-14. L'idée principale de ce passage est que les Israélites ne devront avoir qu'un seul lieu de culte, que Yahweh prendra soin de déterminer; là, et là seulement, pourront s'accomplir les actes spécifiquement rituels. Une différence est établie entre le temps où la loi est formulée, pendant lequel chacun suit uniquement les directions de sa conscience, et la période à laquelle le sanctuaire sera édifié au lieu choisi par Yahweh. Le précepte est fondamental dans la législation deutéronomique et on y revient en une série d'ordonnances de détail : xii, 17-19, 26-28; xiv, 22-27; xvi, 1-8, 9-12, 13-15, 16-17; xvii, 8-13; xviii, 6-8; xxvi, 1-11. — γ) Lorsque après leur entrée en Terre Sainte, les Israélites concentreront leurs adorations autour du seul lieu de culte, ils ne feront autre chose, selon une autre série de documents, que continuer ou reproduire ce qui existait déjà au désert. Au cours des migrations, en effet, les liturgies ne se développaient qu'autour du tabernacle ou sanctuaire portatif et de l'arche qu'il renfermait. *Ex.*, xxiv, 15b-xxxi, 11 et xxxv-xl contiennent les prescriptions relatives à la construction de ce lieu de culte et le récit de leur exécution; le *Lévitique* est presque tout entier consacré à la réglementation des rites qui s'y doivent accomplir (cf. aussi *Num.*, i, 48-53; ii, 1-x, 10; xvi-xix [xvi seulement en partie]; xxvi, 57-62; xxviii-xxx, une série de législations complémentaires au sujet de ce même tabernacle). — δ) Si, appliquant la théorie du développement, on compare entre elles les législations d'*Ex.*, xx, 22-26 et de *Deut.*, xii, on ne peut manquer de conclure à la priorité chronologique de la première. Le précepte deutéronomique est un précepte de stricte observance, de rigoureuse orthodoxie; il est d'ailleurs on ne peut plus favorable à la sauvegarde de la pureté du culte, à la vigilance et au contrôle qui sont si utiles pour maintenir les liturgies à l'abri de toute intrusion de paganisme. On n'aurait jamais abandonné ce précepte, dans les milieux d'observance, pour lui en substituer un qui, l'histoire le prouve, devait être, en Juda (*Jer.*, ii, 20-25a, 25b-28; iii, 2, 6, 9, 13, 21, 23, 24; vii, 17, 18, 30-34; xiii, 27; etc.) aussi bien qu'en Israël (*Am.*, iv, 4,5; v, 4, 5; vii, 9; viii, 14; ix, 1; *Os.*, iv, 12-19; v, 1-7; vi, 6-10; viii, 1-7; etc.), fécond en toutes sortes d'abus. Au contraire, on envisagerait facilement l'ordonnance concernant l'unité de sanctuaire à la façon d'une réaction contre les inconvénients qui, à certaines époques surtout, étaient la conséquence de la loi trop libérale du *Code de l'alliance*. — ε) Or l'histoire vient confirmer point par point cette remarque. Même après la construction du temple salomonien et longtemps encore, les chefs d'Israël agissent comme si le précepte d'*Ex.*, xx, 22-26 était seul en vigueur. Des rois pieux, dont quelques-uns très zélés pour la réforme des abus (I *Reg.*, xv, 12, 13; xxii, 47), ne songent en aucune manière à détruire les hauts lieux que les Israélites ont élevés en l'honneur de Yahweh (I *Reg.*, xv, 14; xxii, 44; II *Reg.*, xii, 3, 4; xiv, 3, 4; xv, 3, 4, et 34, 35). Si, d'autre part, Jéroboam Ier et ses successeurs complètent le schisme politique par un schisme religieux, ce n'est pas du seul fait qu'ils favorisent les sanctuaires de Béthel et de Dan; c'est, d'une façon très précise, parce qu'ils s'efforcent de détacher les Israélites du grand sanctuaire national de Jérusalem (I *Reg.*, xii, 26-30). Des prophètes d'ailleurs, et des plus illustres, un Élie par exemple (I *Reg.*, xviii, 30-33), vont jusqu'à rétablir les sanctuaires de Yahweh que leurs adversaires ont abattus. Aussi bien, les fils d'Israël se croyaient autorisés à ces pratiques par des exemples venus de très haut; quand ils écrivaient l'histoire de leurs ancêtres, ils aimaient à montrer les patriarches consacrant les sanctuaires en honneur par leur dévotion, ou même à leur en attribuer l'origine (*Gen.*, xii, 7, 8; xiii, 4; xxi, 33; xxii, 9; xxvi, 25 [cf. xlvi, 1]; xxviii, 10-22 [cf. xxxi, 13]; xxxi, 46-54; xxxiii, 20; xxxv, 7, 14). — ζ) Il en fut ainsi jusqu'au déclin du viiie siècle. Encore la réforme réalisée par Ézéchias (II *Reg.*, xviii, 4) n'eut-elle pas d'effet durable. L'œuvre ne fut reprise que la dix-huitième année de Josias (622) après que l'on eut découvert au Temple ce « livre de l'alliance » (II *Reg.*, xxii) que tous les critiques identifient avec le *Deutéronome*. Tous les hauts lieux furent abolis, tous les objets de culte communs aux Israélites et aux Chananéens furent détruits (cf. *Deut.*, xii, 2-4); Josias étendit son action réformatrice partout où il put faire reconnaître son autorité (II *Reg.*, xxiii, 1-24). C'est ainsi que, par cette découverte et par cette réforme, prenaient fin les désordres que, depuis deux siècles, les prophètes dénonçaient comme contaminant la vie religieuse de Juda aussi bien que d'Israël. Il va de soi qu'au sentiment des critiques, la *première* entrée en vigueur du *Deutéronome* coïncide avec la réforme de Josias et que sa découverte n'est que de très peu de temps postérieure à sa composition. — η) La nouvelle loi se réclamait d'une origine divine et du nom de Moïse; son existence était ainsi reportée aux débuts mêmes de la nation. Dans la troisième série de textes que nous avons rapportée (*vid. supr.* γ), on va plus loin. Cette loi apparaît en vigueur même pendant les migrations du désert. A cette date, le tabernacle tient la même place que le temple de Jérusalem occupera plus tard. De la sorte, le culte des hauts lieux a beau paraître appuyé par les exemples des patriarches; il est opposé, non seulement à la loi divine, mais à la pratique des temps de la plus grande ferveur (*Am.*, v, 25; *Os.*, xi, 1, 3, 4; *Jer.*, ii, 2, 3). Toutefois on remarquera que, dans les ordonnances relatives au tabernacle portatif, la loi de l'unité de sanctuaire n'est pas l'objet d'une prescription explicite; elle est plutôt tenue pour acquise, présupposée (cf. *Lev.*, xvii, 1-9). Wellhausen en conclut que le *Code sacerdotal* suppose déjà réalisée la fin poursuivie par le *Deutéronome*, qu'il veut encourager la fidélité à une pratique déjà en vigueur, montrer jusqu'à quel point elle s'harmonise avec les usages suivis aux temps où la volonté divine était la mieux observée. Comme c'est seulement après l'exil que la loi de l'unité de sanctuaire fut appliquée sans défaillance, c'est jusqu'à cette période qu'il faut reporter la composition du manuel liturgique suivi au désert.

30. — *b*) *Différences dans la présentation des mêmes faits historiques.* — Wellhausen s'étend beaucoup moins sur ce sujet, dans l'article de l'*Encyclopaedia Biblica*, que sur celui de la législation. — α) L'étude et la comparaison des sources aboutit à constater la parfaite correspondance qu'elles présentent entre elles, quant à l'arrangement de la matière historique qu'elles renferment et quant à de nombreux détails; c'est précisément à cause de cette parité des récits qu'il a été possible de les unir si étroitement dans un livre. La réalité est que ces documents apparaissent comme des reprises successives de la tradition historique, en manifestant le développement graduel. — β) Or ce que l'on constate, c'est qu'en reprenant les mêmes événements, chaque document a sa manière propre et très nettement caractérisée de les raconter. Il est inutile de développer cette considération sur laquelle nous aurons immédiatement à revenir.

2° Documents et travail rédactionnel

31. — Les principes que nous venons d'exposer ont été retenus par les disciples de Wellhausen, c'est-à-dire par la très grande majorité des représentants de la *Haute Critique*. C'est sur ces principes qu'est fondée la distinction des documents généralement admise : *Elohiste*, *Yahwiste*, *Ecrit deutéronomique*, *Ecrit sacerdotal*. Assez nombreuses toutefois sont les divergences de détail; on comprend sans peine que nous les négligions pour nous en tenir à une vue d'ensemble. En celle-ci nous nous inspirerons volontiers du dernier travail un peu compréhensif qui ait paru sur le sujet : *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* de Carl Steuernagel, professeur à l'Université de Halle; des notes signaleront à l'occasion les divergences un peu notables des autres critiques.

32. — A. Avant les documents. — *a*) Aucun de nos documents ne remonte jusqu'à l'époque des événements qu'il raconte, même quand il s'agit des faits de la période mosaïque. Tous reposent sur des traditions orales. — *b*) Ces traditions étaient d'origine populaire. Ayant pris naissance autour d'un souvenir local, sanctuaire, source, etc., ou encore d'une institution particulière, elles avaient un caractère épisodique et fragmentaire. Remontant à des dates différentes, elles portent l'empreinte du milieu intellectuel, moral, religieux de ces diverses époques. De là : tant de différences de forme (simples listes généalogiques, avec ou sans notices intercalées; petits récits; anecdotes plus développées, mais encore très sobres; histoires riches en détails; etc.); les niveaux divers des conceptions théologiques (anthropomorphismes naïfs de certaines apparitions; anthropomorphismes plus relevés; Dieu restant invisible et transcendant, tout en se servant d'intermédiaires pour apparaître aux hommes; etc.);

les variantes proprement dites (même incident attribué, ici à Abraham, là à Isaac; même anecdote localisée, ici à Gérare, là en Egypte). — *c*) Ces traditions avaient pour la plupart un caractère sacré; elles tendaient à signaler une action très spéciale de Dieu dans l'histoire des ancêtres d'Israël, dans la fondation même du peuple et dans son établissement en Canaan. — *d*) Ces traditions ont, en outre, un caractère essentiellement légendaire. Elles ont trait, en effet, à des faits de plusieurs siècles antérieurs à l'organisation de la nationalité israélite par l'institution de la royauté, c'est-à-dire à des faits dont on n'a pu garder le souvenir exact; elles donnent souvent un relief égal à des événements considérables et à des incidents sans importance; elles multiplient les miracles, les interventions divines et angéliques. Bref elles sont pareilles aux traditions qui existent chez tant de peuples touchant leurs origines, pareilles à toutes les traditions orales et populaires. — *e*) Ces traditions et légendes sont de diverses sortes. Laissons de côté les *mythes*, dont on parle à propos des périodes antérieures à l'âge mosaïque et même à l'époque patriarcale. — α) Il y a d'abord les légendes que l'on pourrait nommer *historiques*. Elles conservent la substance du fait. Mais elles en modernisent l'aspect, en projetant sur ce fait les particularités des milieux dans lesquels elles sont nées; les liens assez lâches, par exemple, qui unissaient les tribus à l'origine seront représentés sous une forme qui évoquera l'idée de l'unité nationale réalisée au temps de Salomon. Elles en idéalisent le contenu, en transformant en miracles les grands événements dans lesquels l'action providentielle était la plus facile à discerner. — β) Dans les légendes que l'on peut appeler *semi-historiques*, la substance même du fait est atteinte; c'est ce qui arrive, par exemple, quand on met au compte d'un héros éponyme les traditions qui concernent les tribus. — γ) On distingue encore : les légendes *étiologiques* (αἰτία, cause), qui donnent la raison d'un nom, d'une expression populaire, d'une institution, d'un usage; d'ordinaire elles se rattachent à des légendes plus étendues, appartenant à l'une des catégories précédentes. — δ) Certaines légendes servent de *revêtement à une idée religieuse*; l'épisode du sacrifice d'Isaac (*Gen.*, XXII, 1-14; E) souligne la substitution des animaux aux premiers-nés de l'homme dans les sacrifices. — ε) L'histoire de Joseph enfin nous montre comment certaines légendes finissent par revêtir la forme d'un véritable roman historique[1].

33. — B. LE YAHWISTE. — *a*) De nombreux indices marquent que ces traditions ont, en ce qui concerne leurs éléments les plus nombreux et les principaux, pris leur forme à l'époque de la royauté indivise, au temps de David et de Salomon. Comme elles revêtent nettement les caractères de traditions orales, leur transmission de bouche en bouche a nécessairement dépassé la date du schisme; c'est après 935 (933) qu'elles auront été fixées par écrit. — *b*) On s'imagine facilement que les deux royaumes s'intéressèrent à ces traditions d'une origine commune. De fait, chacun d'eux en vit naître une rédaction. L'histoire, qui tient la place principale en ces deux documents, a le même objet : histoire d'Israël et de ses aïeux depuis la création jusqu'à la mort de Moïse (de Josué). Si les premiers extraits de l'*Elohiste* ne remontent pas au delà de la période patriarcale, ce n'est pas une raison de croire qu'il ne renfermait pas primitivement une section consacrée aux commencements du monde et de l'humanité. — *c*) Dans les deux documents, cette histoire est envisagée au même point de vue : souligner l'action de Dieu conduisant les événements d'après des plans très précis, formulés dès l'origine en des prédictions; triomphant, pour les réaliser, de toutes sortes de difficultés; faisant ainsi éclater sa puissance, sa souveraineté, sa sainteté. Le plan peut ainsi s'exprimer : Abraham choisi du milieu de l'humanité pour devenir le père d'une nation que Dieu traitera comme son peuple et à laquelle il donnera en héritage la terre de Canaan. Les difficultés à vaincre sont, entre autres, la stérilité de Sara, la migration des patriarches hors de la Terre Promise, l'oppression égyptienne et, d'un autre côté, les multiples infidélités d'Israël. — *d*) Dans les deux documents, l'histoire demeure épisodique, faite de sections indépendantes comme les traditions. D'ailleurs, bien qu'elle résulte de l'idée dominante du document beaucoup plus que de la rédaction elle-même, la connexion générale est, en certains cycles surtout, admirablement réalisée. — *e*) On notera enfin que les deux documents présupposent déjà des sources écrites. L'*Elohiste* mentionne explicitement le *Livre du Yašar* (*Jos.*, X, 12 sv.) et le *Livre des Guerres de Yahweh* (*Num.*, XXI, 14 sv.). Il serait possible de relever, soit dans le *Yahwiste*, soit dans l'*Elohiste*, d'autres extraits, de caractère surtout poétique, qui remonteraient ou bien aux recueils que nous venons de citer ou à d'autres écrits similaires.

34. — *f*) C'est dans le royaume du Sud[1], en Juda, que parut le premier de ces documents, le *Yahwiste* (J). Seul, en effet, il renferme les traditions propres à cette fraction du peuple de Dieu, celles notamment qui concernent le sanctuaire d'Hébron. C'est de même aux institutions religieuses du royaume du Sud qu'il porte le plus vif intérêt : la fête du printemps est pour lui la solennité judéenne de la Pâque. Toutefois, en tant que judéen, il n'admet pas la légitimité du schisme. En conséquence, il peut à l'occasion s'intéresser à ce qui concerne le peuple tout entier. — *g*) Postérieur au schisme, le *Yahwiste* est, comme d'ailleurs l'*Elohiste*, certainement antérieur au *Deutéronome*, ou au moins à sa découverte (622). On n'y relève, en effet, aucune influence des lois spécifiquement deutéronomiques, notamment de la loi de l'unité de sanctuaire; aucune trace non plus de certains épisodes caractéristiques conservés dans le dernier livre du *Pentateuque* (v. g. conquête du nord de la Transjordane par Moïse, son attribution à Manassé), ni du style de ce document. Bien plus, on n'y découvre aucune des idées caractéristiques du prophétisme inauguré en Juda par Isaïe. C'est donc au IXe siècle que le *Yahwiste* aura vu le jour. On notera que *Jos.*, XV, 63 et *Jud.*, I, 21, qui appartiennent à ce document, n'ont pu être écrits qu'à un moment où il y avait encore des Jébuséens à Jérusalem, c'est-à-dire, d'une part, après la prise de la ville par David, mais, d'autre part, avant que cet élément étranger n'eût été expulsé ou absorbé par Israël : cette remarque paraît bien nous reporter dans la première moitié du IXe siècle[2]. — *h*) En exploitant les sources traditionnelles, le *Yahwiste* a fait son choix. Il a des épisodes qui lui sont propres, souvenirs auxquels peut-être on attachait plus de prix dans le royaume du Sud : seul il raconte l'attaque de Moïse par Yahweh (*Ex.*, IV, 24-26), la longue résistance du prophète à la parole divine. Il a sa manière de présenter les événements qui lui sont communs avec l'*Elohiste*. On s'en aperçoit surtout dans les récits relatifs à l'entrée en Canaan (*Num.*, [éléments de XIII, I-XIV, 45]; XXI, 1-3; *Jos.*, XIII, 13; XV, 13-19, 63; XVI, 9^a [?], 10; XVII, 11-13, [14-18]; XIX, 47; *Jud.*, I) : au lieu d'une conquête en masse réalisée par l'Est sous la conduite de Josué, il nous présente une conquête progressive, commencée par le Sud, due à l'effort isolé de chaque tribu ou, en certains cas, à l'effort combiné d'un groupe de tribus. — *i*) Ce n'est pas tout. On perçoit dans l'utilisation des traditions l'influence de certaines préoccupations théologiques et morales. Le *Yahwiste* laisse subsister des anthropomorphismes encore naïfs (cf. *Gen.*, III, 8, 21, 22). Mais déjà pourtant Yahweh apparaît à Moïse dans une flamme de feu (*Ex.*, III, 2); il apparaît en songe (*Gen.*, XXVI, 24), il intervient par le ministère de son ange (*Gen.*, XVI, 7 sv.; cf. *Ex.*, III, 2). Dans le culte populaire, on critique déjà les idoles de métal fondu (*massêk^{h}âh*; *Ex.*, XXXIV, 17); on réagit déjà contre les idées morales par trop primitives. — *j*) A noter encore les préoccupations d'érudition en certaines retouches des récits traditionnels (*Gen.*, II, 10 sv., les fleuves du paradis; *Gen.*, X, divers éléments de la table ethnographique; etc.). — *k*) Ces dernières retouches ne sont peut-être pas à rattacher aux éléments les plus anciens du *Yahwiste* (J^1). On distingue, en effet, dans

1. D'une manière générale, M. Lucien GAUTIER se montre plus réservé dans le jugement qu'il porte sur la crédibilité des traditions qui sont à la base des documents; il manifeste particulièrement cette réserve quand il s'agit du *Yahwiste* et de l'*Elohiste*, plus spécialement encore à propos des récits concernant la période mosaïque (cf. *Introduction...*, 2e édit., t. I, p. 144 sv.). — R. DRIVER ne traite pas *ex professo* cette question.

1. L'unanimité n'est pas complète touchant la provenance du *Yahwiste*; des critiques renommés, tels que SCHRADER, REUSS et KUENEN le rattachent au royaume du Nord (cf. Carl H. CORNILL, *Einleitung in das Alte Testament*, § 11, 5). Mais l'autre opinion est sûrement prépondérante.

2. Il y a pareillement des divergences touchant les dates respectives du *Yahwiste* et de l'*Elohiste*. Des critiques qui jouissent d'une haute autorité sont favorables à l'antériorité de l'*Elohiste* : DILLMANN (E, 900-850; J, 750), KITTEL (E, 900-850; J, 830-800), RIEHM (E, 900-850; J, vers 850). WELLHAUSEN, KUENEN, STADE, placent le *Yahwiste* vers 850-800, l'*Elohiste* vers 750.

ce document des couches secondaires qui d'ailleurs sont de dates assez diverses et s'étagent du IXe siècle au milieu du VIIe (avant 622); on les groupe sous la raison collective J^2. Nous n'y insistons pas, car, dans l'*Exode* et les *Nombres*, ces éléments, qui jouent un très grand rôle dans la *Genèse*, ne tiennent qu'une place plutôt restreinte.

35. — C. L'ELOHISTE. — *a*) Le royaume du Nord devait avoir, lui aussi, ses œuvres littéraires consignant par écrit les vieilles traditions des origines. On les reconnaîtrait particulièrement à l'importance attachée aux usages religieux du pays schismatique : rite des Azymes comme fête du printemps, loi sur l'autel (*Ex.*, XX, 25) en rapport avec l'usage de Sichem ; importance attachée à l'arche ; etc. D'autre part, si ces documents font mention des sanctuaires de l'extrême Sud, Bersabée, Gérare, etc., chers à toutes les tribus, elles gardent le silence sur le lieu du culte spécifiquement judéen d'Hébron. A raison du nom divin qu'elles emploient, ces œuvres sont groupées sous le nom général d'*Elohiste* (E). — *b*) De la première d'entre elles (E^1) les fragments se laissent surtout reconnaître dans les récits concernant l'exode (*Ex.* et *Num.*). C'est elle qui a d'abord incorporé les prophéties de Balaam, oracles *ex eventu* qui consacrent le règne et les victoires de David. Le récit qui les entoure est notablement plus récent. Il nous transporte à une période où Moab s'étendait au Nord de l'Arnon, c'est-à-dire, ou bien aux temps antérieurs à la conquête d'Omri (vers 880) ou plus probablement aux temps qui suivirent la revanche de Mésa (vers 850) et précédèrent les exploits de Jéroboam II (vers 770). Ce premier document est donc déjà postérieur au *Yahwiste* (J^1). — *c*) Ce qui nous reste de cette première œuvre nous a été conservé dans le document élohiste proprement dit (E^2). Ce document suppose que l'Arnon est la frontière de Moab (cf. *Num.*, XXI, 13b); comme rien n'indique que la réduction du territoire ait eu lieu au moment même où il a été composé, il faut descendre au-dessous de 770. Son contenu religieux, qui se rattache à la réaction dirigée par les prophètes contre le culte de Samarie, nous ramène à la même époque, qui est celle d'Amos et d'Osée. Naturellement on ne saurait descendre au-dessous de la date de la prise de Samarie (722). — *d*) Comme le *Yahwiste*, E a fait son choix dans l'exploitation des traditions. Il a ses épisodes propres, et très particulièrement la révélation du nom de Yahweh à l'Horeb. Il a sa manière propre de traiter les épisodes qui lui sont communs avec le *Yahwiste* : ainsi, tandis que, dans J, la cérémonie de l'alliance consiste en un engagement basé sur la loi (*Ex.*, XXXIV, 27), E place la promulgation de la loi après le rite qui doit unir Dieu et le peuple[1]. On notera encore, d'une part, que J^1 consigne les cycles parallèles d'Abraham et d'Isaac sous leur forme primitive (Isaac), tandis que E^2 (comme J^2) les rapporte sous leur forme secondaire (Abraham). — *e*) De même que le *Yahwiste*, l'*Elohiste* laisse transparaître dans l'utilisation des traditions, ses idées théologiques et morales, et elles sont plus élevées que celles du *Yahwiste*. La colonne de feu, par exemple, le symbole de l'arche, les nuages qui voilent Dieu à l'Horeb, les songes, sont autant de moyens d'atténuer les anthropomorphismes. D'autre part, l'auteur témoigne d'une plus grande antipathie pour les manifestations du culte populaire, teraphim, dieux étrangers, représentation de Dieu sous la forme d'un taureau, sacrifices humains; les stèles (*maṣṣêbhâh*) ne sont le plus souvent que des symboles commémoratifs. Enfin E^2 éprouve le besoin d'atténuer l'impression causée par certains actes qui, mis au passif des patriarches, lui paraissent en désaccord avec son idéal moral déjà très élevé (cf. *Gen.*, XX, 12; XXXI, 4-13). — *f*) Les préoccupations d'érudition sont, à leur tour, plus fréquentes que chez le *Yahwiste* : noms des personnages secondaires des légendes (*Gen.*, XV, 2; XXXV, 8; *Ex.*, I, 15); souci de la couleur locale dans le récit des événements qui se sont déroulés en Egypte (*Gen.*, XXXVII, 36; XLI, 43, 45; *Ex.*, I, 11; etc.), indications de sources littéraires (*Num.*, XXI, 14, 17), de chronologie (*Gen.*, XV, 13); etc. — *g*) A noter aussi quelques particularités de langage : *Horeb* au lieu de *Sinaï*; *Amorrhéen* au lieu de *Cananéen*; *Yèthèr* ou *Yithrô* au lieu de *Ḥôbhâbh, fils de Re'û'êl*, pour désigner le beau-père de Moïse; sans parler des noms divins. Il y aurait encore à signaler des formes spéciales au point de vue de la grammaire, du lexique, du style. — *h*) De même que le *Yahwiste*, l'*Elohiste* (E^2) a reçu des compléments successifs (E^3). Les premiers sont de peu postérieurs à la rédaction principale et ont pris place dans le royaume du Nord. Mais après 722, E^2 fut admis en Juda, ainsi que les écrits prophétiques avec lesquels il présentait tant d'affinités. On verra dans la suite qu'il y fut entouré de toutes sortes d'égards. Les derniers éléments de E^3, sûrement antérieurs à 622, ont pu être ajoutés dans le royaume du Sud, et il n'y aurait pas à être surpris d'y reconnaître l'influence de certaines idées judéennes.

36. — D. CODE DE L'ALLIANCE. — *a*) Le *Yahwiste* et l'*Elohiste* étaient avant tout des récits. Ils renfermaient néanmoins des éléments législatifs. C'était, pour le *Yahwiste*, ce qu'il y a de plus fondamental dans le petit code d'*Ex.*, XXXIV, 11-26. Il est plus difficile de dire quelles étaient les lois primitivement renfermées dans l'*Elohiste*. Qu'il en contint, on en a la preuve dans *Ex.*, XXXI, 18*[1]; XXXII, 15*, 16 (E^1); XXXIV, 1, 4, 28 (E^2); XXIV, 12 (E^3). — *b*) Ce n'est pas le *Décalogue* (*Ex.*, XX, 1-17). Le *Deutéronome* (V, 19 [Vulg. 22]; X, 4) l'identifie bien avec le contenu des deux tables de pierre. Mais cette identification était encore inconnue du rédacteur (Rje) qui a combiné le *Yahwiste* et l'*Elohiste*; si l'on tient compte d'*Ex.*, XXXIV, si l'on rapproche *Ex.*, XXXIV, 27, 28 d'*Ex.*, XXXIV, 1, on arrive à conclure que le contenu des premières tables était pareil à celui des deuxièmes, lequel est renfermé dans *Ex.*, XXXIV, 11-26 (cf. vers. 28*). D'autre part, le motif donné à l'observance sabbatique (*Ex.*, XX, 11; cf. *Gen.*, II, 2, 3) prouve que le *Décalogue* n'a été inséré dans l'*Exode* qu'après avoir subi l'influence du *Code sacerdotal*[2]. — *c*) Ce n'est pas le *Code de l'alliance* (*Ex.*, XX, 22-XXIII, 33) sous sa forme actuelle[3]. Si, en effet, Rje l'avait trouvé dans l'*Elohiste*, il n'aurait pas songé à identifier le contenu des premières tables avec celui des deuxièmes. Mais on peut aller chercher dans *Ex.*, XX, 22-XXIII, 33 les paroles qui, d'après E^2 (E^3), étaient gravées sur les tables de pierre. Ce seront : celles qui, en dehors des retouches destinées à accentuer la ressemblance, se rapprochent davantage du contenu d'*Ex.*, XXXIV, 11-26; celles que d'autres indices encore peuvent inviter à rattacher au récit élohiste : *Ex.*, XX, 24a (dans E^1); XX, 22, 23, 24b (dans E^2); XX, 25, 26 et XXIII, 10-16* (+ peut-être XXII, 27-30 [Vulg. 28-31], dans E^3 [?])[4]; etc. — *d*) Le *Code de l'alliance* toutefois, abstraction faite des retouches, est ancien. Il n'est sûrement pas postérieur à l'exil. D'autre part, ce n'est pas pendant la captivité que les Juifs auraient songé à élaborer un droit civil et criminel. — *e*) Divers traits d'ordre linguistique invitent à traiter cette législation comme originaire du royaume du Nord; elle est donc antérieure à 722. — *f*) On ne saurait dire au juste à quelle

1. C'est au moins ce qui ressortirait d'*Ex.*, XXIV, 12* (E^3 [?]), qui vient après le récit de la rénovation de l'alliance (*Ex.*, XXIV, 3-8). D'après E (cf. *Ex.*, XXIX, 12), les lois auraient été données, non pour être la base d'une alliance, mais comme point de départ d'enseignements et de décisions destinés au peuple (cf. *Ex.*, XVIII, 13-23, surtout vers. 15, 16).

1. L'astérisque (v. g. 18*) indique un texte composite.

2. D'autres critiques traitent d'une autre manière la question du *Décalogue*. Relevant les variantes qui existent entre les deux recensions de l'*Exode* et du *Deutéronome*, ils en concluent qu'aucun de ces deux textes ne nous représente la forme primitive du document. Ils estiment qu'à l'origine tous les commandements se présentaient comme de simples énoncés de préceptes, sans aucune allégation de motifs en faveur de leur observation; les 5e-8e commandements seraient ceux qui auraient le mieux conservé leur teneur originelle. D'après S. R. DRIVER, ce serait sous cette forme que le *Décalogue* aurait figuré sur les tables de la Loi. Au dire de beaucoup de critiques, le *Décalogue* avait pris place dans l'*Elohiste*.

3. Les critiques posent un grand nombre de questions au sujet du *Code de l'alliance*. Nombre d'exégètes maintiennent qu'il figurait dans le document élohiste (KUENEN, CORNILL [au moins dans la 4e éd. de son *Einleitung*], KITTEL [au moins dans la 1re édit. de sa *Geschichte*], probablement DRIVER, etc.). Mais, parmi ceux-là, il en est pour lesquels le Code n'est à sa place actuelle que par suite d'un dérangement du texte; il aurait d'abord occupé la place du *Deutéronome* et aurait constitué la forme primitive de la loi donnée dans les plaines de Moab. D'ailleurs le Code ne serait pas l'œuvre de l'*Elohiste*; il lui serait antérieur et remonterait aux premières périodes de la royauté, sinon aux premiers temps de l'établissement en Canaan (KITTEL).

4. D'après M. Steuernagel, une part de ces ordonnances pourrait provenir des lois de Sichem dont il est question *Jos.*, XXIV, 25, 26. On rapproche *Ex.*, XX, 25 de ce qui est dit de l'autel de Sichem, *Jos.*, VIII, 30, 31.

période de la royauté elle remonte ; la question est même d'autant plus complexe que le recueil est composite. Nul indice ne nous ramène à la période mosaïque ; divers traits nous conduisent, en revanche, à la vie sédentaire et agriculturale. Que si l'on place la rédaction au IXe siècle ou au VIIIe, il faudra admettre que cette législation a incorporé, tantôt sous leur forme primitive, tantôt sous une forme adaptée aux besoins nouveaux, nombre de décisions juridiques depuis longtemps en vigueur. — *g*) Les rapports très réels avec le code de Hammurapi ne peuvent s'expliquer par un emprunt direct de document à document. Il faut plutôt penser à un héritage commun des vieux temps. De très bonne heure, Babylone a été en rapport avec le pays de Canaan et lui a fait subir l'influence de sa civilisation. Les Cananéens ont pu prendre aux Babyloniens diverses décisions juridiques que les Israélites leur auront empruntées dans la suite.

37. — E. Fusion de l'Elohiste et du Yahwiste (Rje). — *a*) Quand l'*Elohiste* fut reçu dans le royaume du Sud, on ne fut pas longtemps sans remarquer, d'une part, les nombreux points de contact qu'il présentait avec le *Yahwiste*, de l'autre, les compléments qu'il apportait aux souvenirs judéens des origines. L'idée devait assez naturellement venir de combiner ces deux récits pour obtenir un monument plus complet de l'histoire du passé. — *b*) Cette idée fut réalisée avant 622. Sans doute les sections historiques des discours deutéronomiques n'utilisent que E, jamais JE ; mais rien n'oblige à penser qu'après la fusion des documents, les exemplaires qui les renfermaient à l'état isolé aient été tout d'un coup supprimés. D'autre part, si Rje s'était mis à l'œuvre après 622, il lui aurait fallu tenir compte du *Deutéronome* et mettre la nouvelle loi mosaïque parmi les promulgations du Sinaï. Or, à ses yeux, les tables de pierre ne contiennent encore que les seules paroles de J et de E^2. — *c*) L'attitude de Rje par rapport à ses sources a été très variable. Tantôt, comme dans la première partie de la *Genèse*, il n'utilise guère que J ; tantôt, comme dans le récit de l'entrée en Canaan, il le laisse entièrement de côté ; ailleurs, c'est une question de simple prédominance en faveur de l'un ou de l'autre document ; parfois ils sont employés dans des proportions à peu près égales. — *d*) D'une manière générale, le rédacteur a respecté le texte des sources. Il en a reproduit le langage, le style, les particularités, les divergences ; c'est ainsi, par exemple, que l'on voit encore le nom d'Elohim prendre dans E^1 la place de Yahweh après la vision de l'Horeb (*Ex.*, III), tandis que E^2 adopte avec décision le deuxième de ces noms. Ce respect ne l'a pas d'ailleurs empêché de fusionner si étroitement les divers éléments de son récit qu'en une foule de cas il est à peu près impossible de les séparer. — *e*) Le sigle Rje désigne avant tout le rédacteur auquel nous devons le fond de l'histoire jéhoviste JE ; mais il englobe aussi les auteurs auxquels il faut attribuer les retouches et surcharges successives, qui sont assez faciles à discerner. Certaines de ces retouches sont très secondaires. Les plus importantes sont celles qui ont pour but d'harmoniser ces données divergentes des récits que le premier rédacteur avait respectées. On en trouve un spécimen dans *Gen.*, XVI, 8 sv. D'après J, Agar s'est enfuie avant la naissance d'Ismaël (*Gen.*, XVI, 1-6) ; d'après E, elle a été chassée après la naissance d'Isaac (*Gen.*, XXI, 9-14). Un reviseur a établi la conciliation en faisant revenir Agar après son premier départ (*Gen.*, XVI, 9).

38. — F. Le Deutéronome. — *a*) On distingue à première vue, dans notre *Deutéronome*, un corps de lois (*Deut.*, XII-XXVI) et des discours qui les encadrent (*Deut.*, I-XI et XXVII-XXX ; cette dernière section est mêlée d'éléments étrangers, v. g. chap. XXVII, et suivie d'un appendice composite, XXXI-XXXIV). — *b*) Après en avoir éliminé les surcharges, M. Steuernagel ramène les lois à six groupes : I. *Lois de centralisation du culte* : XII, 13-28 ; XIV, 22-29 (auquel se rattachent les fragments liturgiques de XXVI, 1-11, 12-15) ; XV, 19-23 ; XVI, 1-17 ; II. *Lois des juges*, réglant les questions de justice et concernant les juges de profession : XVI, 18-20 ; XVII, 8-13 ; XIX, 15-21 ; III. *Lois de la guerre* : XX, 1-20 ; XXI, 10-14 ; IV. *Lois d'humanité* : XV, 1-18 ; XXII, 1-4, 6-8 ; XXIII, 16 (Vulg. 15), 17 (16), 20 (19), 21 (20), 25 (24), 26 (25) ; XXIV, 6, 10-22 ; XXV, 1-4 ; V. *Lois des anciens*, attribuant des fonctions judiciaires aux anciens de la cité : XIX, 1-13 ; XXI, 1-9, 15-21 ; XXII, 13-29 ; XXIV, 1-5 ; XXV, 5-10 ; VI. *Lois d'abomination*, prohibitions motivées par la formule « car c'est une abomination à Yahweh » : XVI, 21-XVII, 1 ; XVIII, 9-12 ; XXII, 5 ; XXIII, 19 (Vulg. 18) ; XXV, 13-16 ; [XXII, 9-12]. — *c*) C'est en 622 que le *Deutéronome* paraît pour la première fois dans l'histoire. C'est du *Deutéronome*, en effet, qu'il s'agit dans ce récit de la découverte, de la promulgation et de l'application du « Livre de la Loi » qui figure II *Reg.*, XXII-XXIII et dont les éléments fondamentaux (XXII, 3, 4^a, 5^b, 8-14, 15^a..., $18^{ab\alpha}$, $19^{a\alpha\gamma}$, $20^{a\alpha b}$; XXIII, $1\text{-}4^{a\alpha}$, $6\text{-}8^a$, $11\text{-}12^a$, 13, 14^b, 15, 21-23) et certains éléments secondaires (v. g. XXIII, 5, 8^b, 10, 12^b, 14^a) sont absolument dignes de foi. Tous les critiques et la plupart des autres exégètes sont d'accord sur l'identification foncière du « livre de la Loi » avec le cinquième tome de notre *Pentateuque*. — *d*) Mais, au regard de M. Steuernagel, l'identification ne porte que sur les parties les plus fondamentales de la législation (*Urdeuteronomium*), c'est-à-dire sur les groupes I, V, VI. Encore une distinction s'impose-t-elle. Ce qui, à beaucoup près, était le plus caractéristique, c'était la *loi de centralisation du culte* ou de l'unité de sanctuaire. Elle-même n'apparaissait pas comme entièrement nouvelle ; on la pouvait traiter comme une reprise et une codification de l'essai de réforme du pieux roi Ezéchias. Quant aux *lois des anciens* (V) et aux *lois d'abominations* (VI), elles étaient loin d'être totalement ignorées auparavant. L'*Urdeuteronomium* (D^1) se ramènerait ainsi à : *Deut.*, XII, 13-28 ; XIV, 22-29 ; XV, 19-23 ; XVI, 1-17, 21, 22 ; XVII, 1, 2-7 (?) ; XVIII, 9-12 ; XIX, 1-13, 14 (?) ; XXI, 1-9, 15-21, 22-23 (?) ; XXII, 5, 9-29 ; XXIII, 1-15 (? Vulg. XXII, 30-XXIII, 14), 18 (? 17) 19 (18), 22-24 (? 21-23) ; XXIV, 1-5 ; XXV, 5-10, 13-16 ; XXVI, 1-15 (?). C'est ce document qui aurait été promulgué en 622[1]. — *e*) Mais à quelle date en remonte la composition ? L'auteur auquel nous nous attachons rejette l'hypothèse d'une pieuse fraude, chère jadis à un trop grand nombre de critiques. La prohibition des *'ašērîm* et des efféminés (*Deut.*, XVI, 21 ; XXIII, 18[17], 19[18]) nous ramène en deçà de 900 (cf., I *Reg.*, XV, 12, 13, la réforme attribuée à Asa) ; la prohibition du culte de Moloch (*Deut.*, XVIII, 10) nous fait descendre jusqu'au temps d'Achaz (cf. II *Reg.*, XVI, 3) ou de Manassé (cf. II *Reg.*, XXI, 6). Avec l'interdiction du culte des astres (*Deut.*, XVII, 2-7) nous serrons de plus près encore la date de ce dernier roi (cf. II *Reg.*, XXI, 5) ; c'est là de nouveau que nous ramène la comparaison de la loi de l'unité de sanctuaire avec la réforme d'Ezéchias. L'*Urdeuteronomium* aurait donc été composé au début du règne de Manassé, vers 697. — *f*) Il est probable que, dès l'origine, cette loi se présentait comme mosaïque. C'était par une de ces fictions littéraires dont l'antiquité ne se faisait aucun scrupule. On entendait dire par là que la nouvelle loi n'était qu'une simple application à des besoins nouveaux des principes posés par le fondateur et le premier législateur de la nation. Ici la fiction souffrait d'autant moins d'objections que l'œuvre était aussi peu personnelle que possible. Il n'y avait, en réalité, de personnel que le groupement des lois. Celui-ci fut fait pour un but très précis. La réaction de Manassé contre les réformes religieuses d'Ezéchias, la faveur accordée au syncrétisme, aux désordres moraux auparavant censurés dans *Mi.*, VI, VII : autant de maux qui appelaient une protestation. L'auteur de D^1 recueillit dans le legs du passé les lois les plus aptes à constituer un véritable programme de réforme. Mais les temps devenaient si mauvais qu'il n'osa pas publier son œuvre ; en attendant des jours meilleurs, il la déposa au Temple. C'est là qu'Helcias la trouverait en 622. — *g*) On notera qu'au regard de M. Steuernagel et contrairement à l'opinion de beaucoup de critiques, D^1 n'a aucunes relations de dépendance avec le *Code de l'alliance* ; les lois communes, dont la présence ne s'explique pas par des remaniements conciliateurs, proviendraient d'une même source perdue.

39. — *h*) Devenu loi d'Etat, D^1 jouit aussitôt de la plus haute estime parmi les partisans du culte orthodoxe de Yahweh ; ceux qui avaient quelque influence la mirent en œuvre pour accréditer ces ordonnances. De là les discours dans lesquels on encadra la législation. Le premier est D^2b, dont il ne nous reste que le prologue qu'il faut chercher dans *Deut.*, IV, 45 ; V, 1-4, 20-28 (Vulg. 23-31) ; IX, 9-XI, 28. Il est rédigé à la 2e pers. plur. ; le texte législatif qu'il encadrait était celui de D^1, avec déjà ses premiers suppléments. —

1. En recueillant et en codifiant les lois des groupes I, V, VI, le rédacteur auquel on doit l'*Urdeuteronomium* avait déjà, selon toute probabilité, ajouté des remarques destinées à mettre ces ordonnances en rapport avec la situation qu'il envisageait. De très bonne heure, de nouvelles additions fournirent des précisions nouvelles. Parmi ces additions, il faudrait mettre en première ligne les péricopes munies d'un point d'interrogation ; mais les autres elles-mêmes n'ont pas été exemptes de retouches.

i) La deuxième édition est celle de D^2a. Il en reste un long prologue (I, I^a, 5-IV, 2 [3,4 sont additionnels]), en grande partie historique (I, 5-III, 29), mais aboutissant (IV, 1, 2) à une exhortation. C'est après cette exhortation que venait le texte législatif (XII, 8-12 paraît en provenir). Il était suivi d'un épilogue, dont les éléments homilétiques sont conservés *Deut.*, IV, 5-8, dont divers éléments historiques sont renfermés dans *Deut.*, XXXI-XXXIV. La seconde édition était, comme la première, à la 2e pers. du plur. C'est entre ces deux éditions qu'il faudrait distribuer ce qui, dans la section législative, nous a été conservé des rédactions à la 2e pers. plur. — *j*) En revanche, la troisième édition (D^2c) était à la 2e pers. du sing. et avait un caractère surtout homilétique. Sans parler de quelques versets de X et XI, les éléments du prologue sont à chercher dans *Deut.*, VI, 4-IX, 7, ceux de l'épilogue, dans *Deut.*, XXVIII-XXX. Comme la plus grande partie de la législation actuelle est rédigée à la 2e pers. sing., on doit penser que le texte nous en est parvenu surtout sous la forme qu'il revêtait dans D^2c. Cette édition renfermait beaucoup d'ordonnances qui ne figuraient pas dans les précédentes, notamment les *lois d'humanité*, les *lois de la guerre*, les *lois des juges*, empruntées à d'autres codes qui ne nous ont pas été conservées. Par ces additions, par d'autres plus secondaires, on rendait la loi de plus en plus apte à gouverner les détails de la vie civile et religieuse. — *k*) Dans les sections historiques, les divers éditeurs suivent constamment le récit élohiste, qu'ils devaient encore posséder à l'état isolé. D'autre part, les péricopes homilétiques qui remontent sûrement à ces éditions ne font pas d'allusion à l'exil. On est ainsi amené à penser que D^2b, D^2a, D^2c ont suivi d'assez près la promulgation de D^1; ces éditions sont vraisemblablement antérieures à 600, voire à 607[1]. Tant qu'elles ont subsisté à l'état indépendant, ces éditions ont reçu, en leurs diverses parties, de nombreux compléments. Le travail de fusion s'est fait sans doute pendant l'exil; il a d'abord abouti à l'union de $D^2b + D^2c$; l'addition de D^2a est un peu postérieure. C'est le texte législatif de D^2c qui l'a emporté; dans les prologues et épilogues, l'œuvre de combinaison a entraîné des suppressions dans chacune des éditions. L'œuvre composite ainsi réalisée a, à son tour, reçu nombre d'additions, d'éléments secondaires. Il faut spécialement noter le grand *Cantique* (*Deut.*, XXXI, 16-22; XXXI, 28-XXXII, 47)[2]. — *l*) La littérature deutéronomique se présente avec des traits nettement caractéristiques. Elle a son style à elle, aisé à reconnaître, et dont les particularités sont décrites dans toutes les *Introductions*. Elle a son allure générale, à la fois inclinée vers le légalisme et encore très pénétrée d'esprit prophétique. Elle se fait remarquer par ses hautes idées théologiques et morales (cf. JUIF [PEUPLE], dans *Dictionnaire Apologétique...* (t. II, col, 1577-1580). — *m*) Le *Deutéronome*, en ses codes et en ses homélies, ne traçait pas seulement des règles de vie. Il posait des principes qui permettaient une appréciation de l'histoire : sa lecture n'avait-elle pas éveillé dans l'âme de Josias le sentiment de la culpabilité de la nation, depuis tant de siècles infidèle à ces volontés divines? Le nouveau document fournissait ainsi des bases de jugement très solides à ceux qui, écrivant l'histoire du peuple choisi, se préoccupaient d'y reconnaître l'action de Dieu. De fait, tous les livres historiques furent soumis à un travail de revision dominé par les idées deutéronomiques. Cette activité se reconnaît tout particulièrement au livre de *Josué*. Du principal reviseur, l'œuvre est à peu près complètement conservée dans *Jos.*, I-XII : mais on n'en retrouve plus ensuite que quelques fragments. Malgré un certain nombre de particularités très saillantes, le récit demeure fidèle à la tradition de l'*Elohiste*; il se rattache à D^2 et remonte, en conséquence, aux environs de 600. Pendant le siècle et demi qu'il a existé à l'état séparé, ce document a naturellement reçu des additions de natures fort diverses.

40. — G. RÉDACTION DEUTÉRONOMIQUE (Rd). — *a*) Dès que l'on vit dans D^1 une nouvelle loi mosaïque, il fut tout naturel de lui donner une place dans l'histoire du fondateur de la nation. A un moment où J et E existaient encore à côté de JE, on pouvait hésiter sur le document dans lequel on l'intercalerait ; on choisit JE. — *b*) Quand se fit l'insertion, D^1 avait reçu tous ses compléments et encadrements. Or, tandis que les premiers cadres plaçaient la promulgation de D^1 très peu de temps après le départ de l'Horeb, le dernier faisait de D une loi publiée au pays de Moab, en face de la Terre Promise. C'est pourquoi la partie principale du *Deutéronome* fut introduite entre le récit de l'attribution de la Transjordane à Ruben et à Gad (*Num.*, XXXII) et celui de l'intronisation de Josué (*Deut.*, XXXI, 14 sv.). Il ne peut être question de combinaison proprement dite et de fusion de D et de JE que dans la péricope des derniers jours de Moïse (*Deut.*, XXXI-XXXIV). Si l'on doit regarder comme certain que l'œuvre de Rd n'est pas antérieure à l'exil, on ne peut en fixer la date précise; elle se fit durant la captivité ou de bonne heure après le retour. — *c*) En plus du rédacteur principal, le sigle Rd désigne tous ceux qui ont travaillé au nouveau recueil (JED) avant la période où l'influence passa à l'écrit sacerdotal. A ces rédacteurs secondaires appartient d'abord l'insertion de quelques éléments importants : *Cantique de Moïse après le passage de la Mer Rouge* (*Ex.*, XV, 1-18), *Bénédictions de Moïse* (*Deut.*, XXXIII), surtout *Code de l'alliance* (*Ex.*, XX, 22-XXIII, 33), placé au milieu des « paroles de l'Horeb » de l'*Elohiste* et fusionné avec elles. Il faut ensuite mentionner, dans JE et dans D, une foule de retouches de détail, tendant à atténuer des divergences trop sensibles ; on reconnaît un assez grand nombre de ces remaniements dans le *Code de l'alliance*. — *d*) Le résultat le plus important de la fusion de JE avec D fut l'extension à JE d'une part au moins du prestige dont jouissait D en tant que livre officiel de la Loi.

41. — H. ECRIT SACERDOTAL (P, du mot allemand *Priesterkodex*). — *a*) D'une manière générale, M. Steuernagel place la composition de toutes les grandes sections du *Code sacerdotal* dans les périodes exilienne ou postexilienne. Il s'appuie, comme le faisait déjà Wellhausen, sur deux considérations. D'abord sur ce que les prophètes du VIIIe siècle et du VIIe, ceux-là mêmes qui, comme Jérémie, étaient d'origine sacerdotale, n'ont point eu connaissance d'une organisation cultuelle aux temps du désert (*Am.*, V, 21-25; *Os.*, VI, 6; *Is.*, I, 10-17; *Mi.*, VI, 6-8; *Jer.*, VII, 21-23). Ensuite sur ce que les principales sections de P présupposent l'existence du *Deutéronome*. Il faut d'ailleurs le noter : plusieurs des éléments qui ont pris place en ces sections peuvent remonter à des dates bien antérieures, peut-être à la pratique primitive. — *b*) La section la plus ancienne est la *Loi de sainteté* (Ph ; h = *Heiligkeitsgesetz*); elle est renfermée dans *Lev.*, XVII-XXVI. Texte légal, embrassant la morale, le droit civil et criminel, en même temps que le culte, ce document est une collection dont les éléments, d'origines diverses, se sont groupés par étapes successives. La main du dernier collectionneur se reconnaît dans l'homélie finale (*Lev.*, XXVI), puis dans les formules d'introduction et de conclusion, dont la principale est « Soyez saints, car moi, Yahweh, votre Dieu, je suis saint » (*Lev.*, XIX, 2; XX, 7, 26, XXI, 6, 8); c'est d'après elle que la loi a reçu son nom[1]. Par son contenu même, cette loi se rattache à la révélation sinaïtique; mais comme le *Code de l'alliance* et le *Deutéronome*, elle vise la période de l'établissement en Canaan. Elle suppose acquise l'unité de sanctuaire et commence, notamment en ce qui regarde les

1. Dans les parties des homélies qui sont exemptes de retouches, on ne trouve, en effet, aucune allusion précise à l'exil et aux diverses catastrophes politiques qui, depuis 607, éprouvèrent le malheureux pays de Juda.

2. On peut dire que, dans l'état actuel de la critique, il y a tendance à affirmer le caractère composite de la section légale du *Deutéronome* et à faire une histoire compliquée du travail de fusion qui l'a unie aux homélies qui l'encadrent. La tendance est fréquente chez les exégètes allemands; M. Lucien GAUTIER semble vouloir l'acclimater chez nous. Mais nulle part la solution du problème n'est poussée avec autant de détail ni peut-être d'une façon aussi systématique que chez M. Steuernagel. En revanche, S. R. DRIVER maintient l'unité substantielle de la partie légale (*Deut.*, XII-XXVI) et y rattache étroitement les éléments parénétiques de *Deut.*, V-XI et XXVIII. Il se montre même disposé à y rattacher les éléments fondamentaux de *Deut.*, I, I-IV, 40 et XXVIII, 69 (Vulg. XXIX, 1)-XXX, 20. En dehors du chap. XXVII, dont la structure est étudiée à part par la grande majorité des critiques, Driver ne reconnaît l'intervention d'un auteur secondaire ou d'un rédacteur que dans : *Deut.*, III, 14-17; IV, 29-31, 41-43, 44-49; XXIX, 9-28 (Vulg. 10-29); XXX, 1-10.

1. Les critiques admettent d'ordinaire que cette *Loi de sainteté* n'a pas été conservée dans son intégrité, mais a subi des mutilations, des interversions, des bouleversements. Il se pourrait même que divers éléments de ce code fussent dispersés en d'autres sections de l'écrit sacerdotal (*Ex.*, XXXI, 13, 14a; *Lev.*, XI, 43, 45; *Num.*, XV, 37-41, etc.).

sacrifices (*Lev.*, XVII), à tirer les conséquences de la concentration du culte en un seul lieu. Les prescriptions d'ordre moral, les censures des cultes étrangers, en attestant leurs rapports étroits avec le code de 622, invitent à traiter comme antérieures à l'exil les plus anciennes sources de Ph et leurs premiers groupements. En revanche, l'importance attribuée aux sabbats, notamment dans l'homélie finale (*Lev.*, XXVI) indiquent que le dernier collectionnement a été fait au cours de l'exil ; l'insistance sur les règles de pureté témoigne d'un milieu sacerdotal. Si aujourd'hui l'on renonce à bon droit à attribuer cette œuvre à Ezéchiel, il faut maintenir qu'elle s'est réalisée en des cercles soumis à son influence ; on peut dès lors songer aux abords de 570[1].

42. — *c*) L'élément fondamental de P (Pg ; g = *gründlich*) est un grand récit historique s'étendant, à la façon de ceux de J et de E, depuis la création jusqu'à l'entrée en Terre Promise. Mais, dans cette histoire, Pg se place à un point de vue tout à fait spécial ; ce qui l'intéresse avant tout, c'est le culte et ce qui concerne les origines des institutions religieuses. Aussi s'attache-t-il surtout à la période mosaïque, aux directions cultuelles que Dieu donne à Moïse, insistant, tantôt sur la perpétuité des ordonnances, tantôt sur le caractère idéal des pratiques du désert, qui devaient être remplacées dans la suite. Pour les périodes antérieures, sauf quand les origines liturgiques sont en jeu, Pg se contente de généalogies, de séries chronologiques, de maigres narrations. Bref, sous le revêtement d'un récit historique, il donne avant tout une instruction sur le culte. — *d*) Non seulement Pg fait son choix dans les matériaux qui sont à sa disposition, mais, lui aussi, a sa manière de les utiliser. Il a ses principes, celui-ci, en particulier, que Moïse a dû régler et en partie faire pratiquer les ordonnances qui seules lui paraissent légitimes. Il a ses cadres, qui lui font ramener l'histoire à deux périodes : celle de la préparation (avec ses trois étapes : I. avant toute alliance ; II. alliance noachique [que ne connaissaient pas J et E] ; III. alliance patriarcale) ; celle des réalisations, ou période mosaïque. — *e*) Il a ses conceptions théologiques, notamment son idée de la transcendance divine, qui l'amène à supprimer des anciens récits une multitude d'anthropomorphismes. Il a ses idées morales, spécialement ses préoccupations de purification, se traduisant par une multitude de rites expiatoires qui donnent l'impression de perpétuelle culpabilité dans la communauté ; on notera d'ailleurs qu'il ne s'agit pas seulement d'infractions rituelles, mais souvent aussi de transgressions d'une plus haute portée. — *f*) Ces influences diverses contribuent à éloigner de plus en plus l'auteur de l'exactitude historique. Sans doute il a utilisé des sources. C'est, avant tout, J et E, soit encore isolés, soit déjà combinés dans JE. Certaines divergences supposent l'existence d'une autre source ; c'est elle qui lui a imposé, par exemple, la création en huit actes, qu'il a fait entrer violemment dans son cadre des six jours. Mais, même quand il utilise l'*Elohiste* (les traces de J sont plus rares ; on ne saisit aucune trace de D^2), les libertés qu'il prend aboutissent à créer de sérieuses divergences ; c'est ainsi qu'il supprime toute trace de culte avant Moïse, qu'il crée de toutes pièces certains épisodes (*Gen.*, IX, 1-17 ; XVII). Aussi ne doit-on pas se laisser impressionner par les traits d'érudition qu'on rencontre en son œuvre : cadres généalogiques ou chronologiques, détails techniques, dates des événements notables, etc. Toute cette exactitude n'est qu'apparente ; qui peut croire, par exemple, à l'exactitude de la chronologie des patriarches antédiluviens, ou admettre que 2.500.000 hommes, sans parler des animaux, aient pu vivre dans la péninsule du Sinaï ? — *g*) Pg est certainement postérieur au *Deutéronome*. Il ne s'explique que comme une conséquence de la grande réforme de 622. Il renchérit sur les prescriptions alors mises en vigueur, loi de l'unité de sanctuaire, système hiérarchique, système sacrificiel, etc. L'importance attribuée à la technique liturgique conduit à la même conclusion : en consacrant d'une façon si solennelle et si exclusive les usages du temple hiérosolymitain, on nous transporte à une date où ils sont les seuls légitimes dans le seul sanctuaire légitime. Autant de considérations, sans parler de beaucoup d'autres, qui nous amènent après l'exil. D'autre part, le *terminus ad quem* nous est fourni par le récit de *Neh.*, VIII-X. Il faut, en effet, admettre qu'entre autres éléments, la loi promulguée par Esdras renfermait les couches profondes de Pg. Or, M. Steuernagel place la grande assemblée en 444[1]. C'est de Babylonie, que le prêtre-scribe apportait cette loi en 458 (*Esdr.*, VII), mais il n'en était pas l'auteur ; trop grandes sont les différences entre le style de ses *Mémoires* et celui du document qui nous occupe. On peut penser que, vers 500, le rétablissement du culte à Jérusalem suggéra à un prêtre juif de Chaldée l'idée de proposer la pratique (idéale) des temps mosaïques comme le modèle à suivre. Ce qui fut l'œuvre d'Esdras et ce qui lui valut le titre de scribe dans le firman d'Artaxerxès (*Esdr.*, VII, 11 [cf. VII, 6]), ce fut sans doute la fusion de Pg et de Ph ; la comparaison de *Neh.*, VIII, 14 sv. avec *Lev.*, XXIII, 34-43 sv. ne permet pas de douter en tout cas que cette combinaison fût opérée lors de la grande assemblée[2]. — *h*) Au point de vue du style, Pg a ses procédés caractéristiques. Il a le goût du schéma, du tableau synoptique, des divisions et des subdivisions. L'histoire prémosaïque, par exemple, est divisée en dix sections ayant pour titres : « Voici les générations de (*tôl^ed^hôt^h*)... » Quand la *tôlēd^hāh* ne concerne qu'un seul personnage, elle ne commence qu'après la mort de son père ; son histoire antérieure fait partie de la *tôlēd^hāh* qui précède (cf. *Gen.*, XXXVII, 2, pour l'histoire de Jacob). Si les *tôlēd^hôt^h* se rapportent à plusieurs personnages (Esaü et Jacob), celle du principal d'entre eux ne vient qu'en second lieu. Sur les autres particularités de style et sur celles, elles aussi très saillantes, du vocabulaire, cf. les *Introductions*.

43. — *i*) La fusion de Pg avec Ph entraîna dans l'un et dans l'autre diverses retouches. Mais Ph ne fut pas le seul complément que reçut Pg ; il lui en vint bien d'autres. Ce sont d'abord des sections légales nettement tranchées et elles-mêmes composites : *la loi des sacrifices* (Po ; o = *Opfergesetz* ; *Lev.*, I-VII), qui sépare deux sections historiques étroitement unies par leur contenu (*Ex.*, XXXV-XL et *Lev.*, VIII) ; *la loi de pureté* (Pr ; r = *Reinheitsgesetz* ; *Lev.*, XI-XV) qui rompt la connexion entre *Lev.*, X et *Lev.*, XVI. Viennent ensuite les innombrables fragments de toutes sortes groupés sous les sigles Ps (s = *secundares*) et Rp (= Rédacteur [final] du *Pentateuque*)[3]. Dans le domaine des législations, qui presque toutes ont trait au culte, ces additions, relatives à l'organisation du sanctuaire, à la sainteté du personnel, au calendrier des fêtes, aux sacrifices, ont pour but de mettre sans cesse à jour le programme de Pg, en le précisant, le complétant, parfois aussi le modifiant ; elles tendent à une codification de plus en plus parfaite des manifestations extérieures du culte, auxquelles elles attachent une importance sans cesse croissante. Il est facile de les répartir en couches successives, mais leurs auteurs appartiennent tous à la même école et aux mêmes milieux sacerdotaux. Dans les récits, les compléments sont d'espèces très variées, d'étendues très diverses ; mais il est rare qu'ils ajoutent quelque chose de substantiel à l'histoire. — *j*) Quelles que soient les dates des éléments qu'elles consacrent, aucune de ces additions ne peut être antérieure à la constitution de Pg (vers 500). Plusieurs d'entre elles ont pu être faites par Esdras lui-même. Toutefois divers traits du récit de *Neh.*, VIII, des engagements rapportés par *Neh.*, X, 29 sv. (Vulg. 28 sv.), montrent que nombre de ces suppléments sont postérieurs à la promulgation de la Loi (444). Ils se sont

1. S'il est probable que la majorité des critiques regarde actuellement la *Loi de sainteté* comme postérieure à Ezéchiel, il y a néanmoins quelques dissonances. Aux yeux de plusieurs exégètes de même école, non seulement divers éléments du code, mais sa rédaction elle-même avec l'homélie finale (*Lev.*, XXVI) seraient antérieurs au grand prophète de la captivité et pourraient remonter aux dernières années de la monarchie (cf. S. R. DRIVER, *Introduction...*, 9e éd., p. 145-152 ; Driver est lui-même de cet avis).

1. Cette date n'est pas à l'abri de tout conteste. « L'an 7 d'Artaxerxès » (*Esdr.*, VII, 7) pourrait se rapporter au règne d'Artaxerxès II (398), et il n'est pas inadmissible que telle soit la date de la première venue d'Esdras à Jérusalem (cf. J. TOUZARD, *Les Juifs au temps de la période persane*, p. 54-77).

2. Nous avons noté plus haut qu'un groupe de critiques continuait à placer le *Code Sacerdotal* avant l'exil. En dehors de ce groupe, on adopte assez généralement, abstraction faite de ce que nous avons dit de la *Loi de sainteté*, une datation voisine de celle de M. Steuernagel. Rares parmi les critiques sont ceux qui attribueraient à Esdras, comme le faisait Wellhausen, la promulgation d'un *Pentateuque* substantiellement complet (JEDP).

3. Beaucoup de critiques sont plus sobres de distinctions que M. Steuernagel et ne multiplient pas au même degré les couches et additions secondaires.

multipliés surtout dans le premier siècle qui suivit la Grande Assemblée. Ils étaient achevés au moment où la communauté samaritaine se sépara définitivement de l'orthodoxie hiérosolymitaine, en emportant le *Pentateuque* (vers 330, d'après M. Steuernagel)[1]. — *h*) Dans *Josué*, le récit sacerdotal n'est conservé que pour la deuxième partie (XIII-XXIV). Comme dans les cinq livres, il se conforme aux données générales de la tradition élohistique. Il renferme toutefois des particularités qui permettent, ici comme plus haut, de songer à des sources indépendantes.

44. — I. Rédaction sacerdotale (Rp). — *a*) Après la publication de l'écrit sacerdotal, on eut deux représentations parallèles et également autorisées de l'histoire des origines et de l'époque mosaïque. On devait être tenté de les combiner, comme on avait fait pour J et E. — *b*) La fusion eut lieu de bonne heure, sans doute avant 400, à une date en tout cas où tous les éléments de Ps n'existaient pas encore. — *c*) Le rédacteur sacerdotal a autant que possible respecté ses sources, mais en donnant ses préférences à P. Quand il avait le choix, c'est toujours P qu'il a adopté, supprimant d'importantes sections de JED qui auraient formé des doublets ou introduit des contradictions, n'empruntant aux anciens documents que des fragments complémentaires : dans *Gen.*, x, par exemple, la table ethnographique est avant tout celle de P, bien que J soit représenté par des extraits assez importants. Rarement Rp se livre à une combinaison proprement dite des sources, comme dans le récit du déluge; il préfère, surtout dans les épisodes les plus importants, juxtaposer les récits parallèles. — *d*) Comme celle de D et de JE, la combinaison de P avec JED a été l'occasion et le point de départ de nombreuses modifications dans les parties constituantes, surtout dans P : retranchements, additions, déplacements, etc. Toutefois les limites ne sont pas toujours faciles à préciser entre ce qui provient de Ps et ce qu'il faut attribuer à Rp. D'ordinaire on saisit la raison de ces changements. Parfois elle échappe, comme pour le déplacement d'*Ex.*, XV, 22-XVIII, 27, dont une bonne part devait se trouver primitivement après la grande péricope du Sinaï. — *e*) Vers 330, non seulement le développement progressif du *Pentateuque* est achevé, mais l'ouvrage est déjà considéré comme canonique. Dans la suite, il y aura encore des changements. Les moindres, qui relèvent surtout de la critique textuelle, trouveront accès dans les exemplaires officiels. Les plus importants seront rejetés par la communauté juive; ils ne seront reçus que dans le *Pentateuque samaritain* et surtout dans les *Septante*. — *f*) L'ouvrage ainsi réalisé était si considérable que l'on eut besoin de plusieurs rouleaux pour le transcrire. D'où la répartition en livres. Les limites de la *Genèse* et du *Deutéronome* sont déterminées par la nature même des choses. Pareille considération aurait amené à faire les autres sectionnements après *Ex.*, XIX, 2 et *Num.*, X, 10. Mais les parties ainsi obtenues auraient été par trop disproportionnées. On a adopté un compromis en constituant un livre purement légal, le *Lévitique*, entre deux autres qui unissent à peu près dans la même proportion des récits et des législations.

45. — J. Rédaction de Josué. — *a*) Le récit du livre de *Josué* est le complément indispensable de celui du *Pentateuque* et nombreux sont les liens par lesquels il s'y rattache. On sait d'ailleurs que les sources du *Pentateuque*, J, E, P, ont leur continuation dans le livre qui vient ensuite; D lui-même y est représenté par la suite des récits de D^2a qui entrent dans la constitution de la finale du *Deutéronome*. — *b*) A beaucoup de signes néanmoins, on reconnaît que la rédaction du *Pentateuque* et de *Josué* n'a pas été réalisée en même temps ni d'un seul trait. Au moment de la séparation des Juifs et des Samaritains, *Josué* formait un livre distinct du *Pentateuque* qui, à lui seul, constituait le Canon. D'autre part, la combinaison des documents n'est pas la même dans les deux livres. — *c*) Nulle part dans *Josué*, on ne trouve de traces de cet écrit composite JE qui tient une si grande place dans *Gen.-Num.*+*Deut.*, XXXI-XXXIV. Deux documents sont à la base du sixième livre de l'*Hexateuque* : P, d'une part, et, de l'autre, la continuation historique de D^2a, déjà enrichie à la vérité de nombreuses additions et retouches (Rd). Le travail de fusion, qui s'opéra peu après 444, ne fut pas l'œuvre du même rédacteur (Rp) que dans le *Pentateuque*. Dans *Josué*, en effet, c'est D^2a qui a la préférence. Dans les chap. I-XII, on ne rencontre que quelques fragments de P; si, dans les chap. XIII-XXIV, le récit est surtout de P, les cadres (XIII, 1*, 7*; XVIII, 2-10*; etc.) sont de D^2a. Il va de soi que le travail de combinaison n'a pas été réalisé sans quelques retouches des éléments constitutifs. — *d*) Au moment où D^2a et P furent réunis, J et E existaient encore à l'état séparé. Bien que D^2a eût surtout exploité E, celui-ci renfermait des détails qui ne figuraient pas dans le récit deutéronomique; on en inséra quelques-uns (*Jos.*, II; V, 2 sv., 13 sv.; VII, 2 sv.; etc.). On introduisit pareillement des extraits de J (XV, 13-19, 63; XVI, 10; XVII, 11-13*; etc.). Sans parler des retouches à grouper sous le sigle Ps, on notera que, dans *Josué*, J est plus pur que E, qui a été remanié dans l'esprit de D. — *e*) Même une fois constitué, le livre de *Josué* subit des modifications et reçut des additions qui ne figurent pas encore dans les *Septante*.

1. La date de la constitution définitive du schisme samaritain ne nous paraît pas devoir être reportée à une date si tardive (cf. J. Touzard, *op. cit.*, p. 50-53).

VIII. La théorie documentaire et les exégètes catholiques

1° Fin de non-recevoir et réfutations

46. — Ces théories nouvelles ne pouvaient manquer d'avoir leur répercussion dans l'Eglise; on peut même être surpris de constater que les exégètes catholiques ne s'en soient guère préoccupés avant le dernier quart du dix-neuvième siècle. A cette date, ces opinions sont le plus souvent traitées comme absolument incompatibles avec le catholicisme. Elles sont l'une de ces formes multiples que revêt la lutte de l'hétérodoxie et du rationalisme contre la vraie foi; d'autre part, elles constituent un péril redoutable pour les croyants qui, sans une préparation suffisante, auraient la témérité de se familiariser avec elles. Bref, on reste sous l'impression des sentiments hostiles, tantôt à l'orthodoxie et à la foi romaines, tantôt à toute idée de surnaturel et de miracle, qui tenaient une trop grande place dans les premières manifestations de la *Haute Critique*. C'est pourquoi exégètes et apologistes se préoccupent avant tout de repousser en bloc des thèses qu'ils qualifient purement et simplement de rationalistes et de leur fermer l'accès de la science ecclésiastique. Ainsi se constitue une sorte de *Code* ou *Manuel de Contre-Critique*, synthétisant l'ensemble des principes et des remarques de faits que l'on opposera aux théories et aux assertions de la *Haute Critique* littéraire, historique et doctrinale. Sans parler de M. Paulin Martin, dont l'ouvrage (*Introduction à la Critique Générale de l'Ancien Testament: De l'Origine du Pentateuque; Leçons professées à l'Ecole Supérieure de Théologie de Paris*, 1886-1887, 1887-1888, 1888-1889; 3 vol. in-4°) est demeuré polycopié et dont les voies spéciales ne sont pas toujours les plus sûres, les deux noms qu'il convient de prononcer en ce contexte sont ceux de M. Vigouroux, S. S. (dans le *Manuel Biblique*, t. I, 1re éd. en 1879, et dans *les Livres Saints et la Critique rationaliste*, 1re éd. commencée en 1884 [la thèse de l'authenticité du *Pentateuque* est surtout traitée dans le tome III]) et du R. P. Cornely (*Introductio Specialis in Historicos Veteris Testamenti Libros*, vol. II, 1 de l'*Historica et Critica Introductio in U. T. Libros Sacros* [*Cursus Scripturae Sacrae*, auctoribus R. Cornely, I. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer aliisque Soc. Iesu presbyteris], 1887). L'œuvre apologétique devait se poursuivre sur un double terrain : preuves de l'authenticité mosaïque du *Pentateuque*, réfutation des objections adverses. Il nous semble inutile de reproduire *in extenso* ce qu'on peut lire dans des traités facilement abordables et ce que l'on trouve monnayé dans une foule de publications secondaires. Nous nous bornerons en conséquence à tracer un rapide aperçu de la thèse de l'authenticité mosaïque du *Pentateuque*, telle qu'on la trouve en ces divers ouvrages.

47. — A. Position de la thèse de l'authenticité — *a*) Au regard des différents auteurs que nous venons de nommer, la thèse de l'authenticité mosaïque du *Pentateuque* n'implique nullement que Moïse ait tiré de son propre fonds ou reçu par révélation divine tous les éléments qu'il a mis en œuvre. On peut fort bien admettre que, dans la *Genèse* en particulier, il a utilisé d'anciens documents, qu'en certains cas il s'est borné à l'insertion pure et simple de tel ou tel d'entre eux. Pour qu'un écrivain mérite d'être regardé comme l'auteur du livre qui porte son nom, il faut et il suffit qu'il en ait conçu le dessein et le but, qu'il ait rédigé intégralement les parties principales de l'histoire qu'il retrace, qu'il ait accommodé à son but et à son dessein, au point de les faire vraiment siens, les éléments qu'il a pris ailleurs. — *b*) D'autre part, l'authenticité mosaïque du *Pentateuque* n'implique pas que tout ce qui figure dans l'ouvrage actuel remonte à Moïse. Son œuvre a pu, comme toutes les œuvres de l'antiquité, souffrir, en nombre de détails, de la négligence et des hésitations des copistes. Il a pu arriver pareillement que des termes plus récents, plus facilement intelligibles, aient remplacé des mots devenus obsolètes. Des gloses ont pu être insérées en vue d'expliquer des vocables anciens ou des passages difficiles à comprendre. Même, à l'œuvre achevée par Moïse, des écrivains inspirés ont pu ajouter des compléments : par exemple, le récit de la mort du grand fondateur de la nation israélite. — *c*) Bref, M. Vigouroux n'hésite pas à dire : « Nous n'avons donc à défendre l'authenticité du *Pentateuque* que dans sa substance, sans nous occuper des menus détails que la critique peut suspecter d'interpolation ou de modification. » (*Livres Saints...*, 3ᵉ éd., III, p. 7.)

48. — B. Arguments extrinsèques. — *a*) L'un des traits qui séparent le plus profondément l'argumentation traditionnelle des procédés critiques, c'est l'importance relative attachée aux divers genres de preuves. Tandis que les tenants de la *Haute Critique* insistent plus volontiers sur l'étude interne des textes, les représentants de la tradition attachent une bien plus grande importance aux preuves extrinsèques, aux témoignages.

49. — *b*) Or celui qu'ils invoquent en premier lieu, c'est le **témoignage de Notre-Seigneur**. Ils alignent les nombreux endroits dans lesquels Jésus parle du livre de Moïse (*Marc.*, xii, 26), de la Loi de Moïse (*Luc.*, xxiv, 44), déclare que Moïse a ordonné (*Matt.*, viii, 4 [*Marc.*, i, 44 ; *Luc.*, v, 14]) telle démarche, permis (*Matth.*, xix, 8) tel adoucissement, dit (*Marc.*, vii, 10), donné (*Marc.*, x, 5; cf. *Deut.*, xxiv, 1-4; de même *Joan.*, vii, 22) tel précepte ou même (*Joan.*, vii, 19) la Loi tout entière. Ils soulignent des passages (*Joan.*, v, 45-47) dans lesquels il est évident que Jésus a voulu, non seulement se conformer au langage de son temps, mais exprimer sa pensée personnelle. — *c*) Le **langage des Apôtres** et des disciples ne peut manquer d'être pareil à celui du Maître (*Luc.*, ii, 22; xxiv, 27; *Joan.*, i, 17, 45; *Act.*, iii, 22; xv, 21; xxviii, 23; *Rom.*, v, 13, 14; ix, 15; x, 5, 19; I *Cor.*, ix, 9; II *Cor.*, iii, 7-15; *Hebr.*, vii, 14; ix, 19; *Apoc.*, xv, 3); leur manière de parler ne permet pas de douter qu'ils attribuassent le *Pentateuque* tout entier à Moïse.

50. — *d*) Nous avons vu, au début même de cet article, que la **tradition chrétienne** est unanime à témoigner dans le même sens. — *e*) La **tradition juive** est tout aussi explicite. Elle est universelle au temps de Notre-Seigneur, commune à toutes les sectes : Pharisiens (cf. *Matth.*, xix, 7; *Joan.*, viii, 5; *Act.*, xv, 5); Sadducéens (cf. *Matth.*, xxii, 24 [*Marc.*, xii, 19]); Samaritains (cf. Josèphe, *Antiq.*, XIII, iii, 4); Esséniens (cf. Josèphe, *Guerre*, II, viii, 9); Hellénistes (cf. Philon, *Vie de Moïse*, lib. ii; Josèphe[1], *Antiq.*, IV, viii, 3, 48; *Contre Appion*, I, 8). — *f*) Cette tradition s'est maintenue avec toute sa rigidité dans le Judaïsme orthodoxe, comme le prouvent divers textes du **Talmud** (*Baba Bathra*, 15ᵇ, etc.) et autres (*Pirké Abôth*, I, 1).

51. — *g*) **Cette tradition** n'est aussi ferme que parce qu'elle est très ancienne et qu'elle **plonge ses racines jusque dans les temps les plus lointains de l'Ancien Testament**. On allègue d'abord des *textes dans lesquels il est explicitement parlé de la loi de Moïse*, du livre de la loi de Moïse : *Jos.*, i, 7; viii, 31, 35; xxii, 5; xxiii, 6; I *Reg.*, ii, 3; II *Reg.*, xiv, 6; xxiii, 25; II *Chron.*, xxiii, 18; xxv, 4; xxxv, 12; *Esdr.*, iii, 2; vi, 18; vii, 6; *Neh.*, viii, 1, 14; x, 30 (Vulg. 29); xiii, 1. Parmi les prophètes : *Dan.*, ix, 11; *Mal.*, iii, 22 (Vulg. iv, 4). Parmi les deutérocanoniques : *Tob.*, vi, 13 (Septante); vii, 11, 12, 13 (Septante; 11 et 13 seulement dans *Sinaït.*); II *Mach.*, i, 29; ii, 11; vii, 6, 30; *Dan.*, xiii, 3, 62; *Bar.*, i, 20; ii, 2, 28; *Eccli.*, xxiv, 22; xlv, 1-5.

52. — *h*) *D'autres textes prouvent que, depuis Moïse, le* Pentateuque *a toujours été connu des Juifs.* — α) C'est, pour l'époque de **Josué** et dans le livre qui porte son nom, un ensemble de textes si imposant que les critiques regardent ce volume comme un complément du *Pentateuque* et une partie intégrante de l'*Hexateuque*. Références directes : cf. *Jos.*, iv, 12 (*Num.*, xxxii, 28 sv.); xi, 12 (*Num.*, xxxiii, 52 sv.); xiv, 1 (*Num.*, xx, 25 sv.); xiv, 2 (*Num.*, xxxiii, 54; xxxiv, 16-29); xxi, 1 sv. (*Num.*, xxxv, 2-8); xxi, 4-42 (*Num.*, iii, 17-37; cf. xxvi, 57 sv.); cf. aussi *Jos.*, i, 3, 13; ix, 24; xi, 15, 23, etc. Allusions qui ne trouvent leur explication que dans le *Pentateuque* : cf. *Jos.*, xxiv, 2-10 (*Gen.*, xi, 31; xii, 1-5; xxi, 1-3; xxv, 1-4, 19-26; xxxvi, 6-8; xxxvii, i-xlvii, 12; etc.); xxiv, 32 (*Ex.*, xiii, 19). — β) Pour l'époque des **Juges**, le livre de ce nom fournit peu de rapprochements aussi précis; mais on y trouve de telles préoccupations concernant l'observation de la Loi et de plusieurs observances de détail, qu'aucun doute n'est possible sur leur portée : cf. *Jud.*, ii, 11; iii, 7, 12; iv, 1; vi, 1; viii, 23; xvii, 7-13; xx, 18, 23, etc. Cf. aussi *Jud.*, i, 1 sv. (*Ex.*, xxiii, 23, 32 sv.; xxxiv, 15, 16); iii, 5 et 6, xiv, 3 (*Ex.*, xxxiv, 16; *Deut.*, vii, 3); xiii, 4-14 (*Num.*, vi, 1-21). De même, pour les allusions historiques : cf. *Jud.*, i, 16 et iv, 11 (*Num.*, x, 29-32); i, 20 (*Num.*, xiv, 24); ii, 1 (*Ex.*, iii, 8-10, 16, 17, etc.); vi, 13 (*Ex.*, vii, 8-13; vii, 14-x, 29; xii, 29, 30; xiii, 21, 22; xiv; etc.). A remarquer aussi les ressemblances de style : cf. *Jud.*, ii, 1-3 (*Ex.*, xxiii, 32 sv.; xxxiv, 12, 13; *Deut.*, vii, 5); vi, 8 (*Ex.*, xx, 2); vi, 16 (*Ex.*, iii, 12); vi, 39 (*Gen.*, xviii, 32); etc.

53. — γ) Les temps de **Samuel** et de **Saül** nous sont connus par I *Samuel*. On signale des rapprochements étroits : cf. I *Sam.*, viii, 5 (*Deut.*, xvii, 14); xii, 3 (*Num.*, xvi, 15; *Deut.*, xvi, 19); xv, 29 (*Num.*, xxiii, 19); des allusions historiques précises : cf. I *Sam.*, xii, 8ᵃ (*Gen.*, xlvi, 5-7); iv, 8 (*Ex.*, vii, 14-xii, 30); xii, 6, 8ᵇ (*Ex.*, ii, 23-iv, 31); xv, 2 (*Ex.*, xvii, 8). — δ) Le I *Chroniques* ajoute ses témoignages, et ils sont des plus explicites, à ceux de I et II *Samuel*, à propos de **David**; c'est pour nous montrer qu'à cette époque la vie sociale et religieuse du peuple est tout entière pénétrée par l'influence des législations et directions du *Pentateuque*; cf. II *Sam.*, i, 21 (*Lev.*, vii, 14 [*tᵉrûmâh*]); II *Sam.*, vi, 13, 17 et xxiv, 25 [I *Chron.*, xv, 26; xxix, 21] (*Lev.*, i, iii); II *Sam.*, vii, 22-24 (*Deut.*, iv, 7; x, 21); I *Reg.*, ii, 3 [I *Chron.*,

1. On n'oubliera pas que Josèphe était un Juif helléniste.

XXII, 12; Vulg. 13] (*Deut.*, XVII, 14-20); I *Chron.*, XIII, 2 (*Num.*, XXXV, 1-8); I *Chron.*, XV, 4-15, XXIII (*Num.*, III; IV; XVIII); I *Chron.*, XVI, 40 (*Num.*, XXVIII, 3-8); I *Chron.*, XXIII, 29^a (*Lev.*, XXIX, 5-9); I *Chron.*, XXIII, 31 (*Ex.*, XXVIII, 9, 11, 19-24, 27-30; XXIX, 2-5, 8-11, etc.); I *Chron.*, XXVIII, 4 (*Gen.*, XLIX, 8-12); etc. — ε) Constatations analogues au sujet du règne de **Salomon** (I *Reg.*, I-XI; II *Chron.*, I-IX). D'abord relation si étroite entre le Temple (I *Reg.*, VI; II *Chron.*, III, IV) et le tabernacle (*Ex.*, XXV, 1-XXXI, 11) que les critiques regardent la description du tabernacle comme faite d'après celle du Temple. Ensuite, nombreux points de contact entre le discours de Salomon au jour de la Dédicace et les livres mosaïques : cf. I *Reg.*, VIII, 29 (*Deut.*, XII, 11); VIII, 31, 32 (*Lev.*, V, 1; *Deut.*, XXV, 1); VIII, 33, 34 (*Lev.*, XXVI, 17); VIII, 35, 36 (*Lev.*, XXVI, 19); VIII, 37-40 (*Lev.*, XXVI, 23 sv.); VIII, 46-50 (*Lev.*, XXVI, 33).

54. — ζ) Après le schisme, tout devait contribuer à détacher le royaume du Nord de Jérusalem et de ses usages. Or, malgré tout, les écrits mosaïques sont reçus et jouissent d'une grande influence dans la région schismatique. On en a une preuve dans l'histoire d'Elie et d'Elisée : cf. I *Reg.*, XVIII, 33, 38, etc. (*Lev.*, I, 6-8; IX, 24; *Deut.*, XVIII, 5, 20); I *Reg.*, XXI, 3 (*Lev.*, XXV, 23; *Num.*, XXXVI, 8); XXI, 10^a (*Deut.*, XVII, 6, 7; XIX, 15); XXI, 10^b (*Lev.*, XXIV, 15, 16; *Ex.*, XXII, 27, Vulg. 28); II *Reg.*, IV, 1 (*Lev.*, XXV, 39); IV, 16 (*Gen.*, XVIII, 10); VII, 3 (*Lev.*, XIII, 46). Mais les références abondent surtout dans les écrits des prophètes, et non seulement pour le *Yahwiste* et l'*Elohiste*, mais encore pour le *Deutéronome*. On y trouve mention : de la prévarication d'Adam (*Os.*, VI, 7), de la destruction des villes coupables (*Os.*, XI, 8; *Am.*, IV, 11), de divers épisodes de la vie de Jacob (*Os.*, XII, 5, 13 [Vulg. 4, 12]; *Am.*, I, 11), de la sortie d'Egypte (*Os.*, II, 16, 17, 20^a [Vulg. 14, 15, 18^a]; VII, 16; IX, 10; XI, 1; XII, 10 [Vulg. 9], 14 [13]; XIII, 4, 5; *Am.*, II, 10; III, 1; V, 25; IX, 7), des châtiments réservés à la désobéissance à la Loi (*Os.*, IV, 6; *Am.*, II, 4), de préceptes particuliers, parfois d'importance secondaire, concernant les fêtes (*Os.*, II, 13 [Vulg. 11]; XII, 10 [Vulg. 9]; *Am.*, V, 21; VIII, 5, 10), les sacrifices (*Os.*, IV, 8, 9; V, 6; VI, 6; IX, 4; *Am.*, IV, 4, 5; V, 22), la distinction des aliments (*Os.*, IX, 3), le nazaréat (*Am.*, II, 11, 12), la reddition des gages (*Am.*, II, 8), la fixité des bornes (*Os.*, V, 10; cf. *Deut.*, XXVII, 17), le respect des prêtres (*Os.*, IV, 4; cf. *Deut.*, XVII, 12). En tenant ce langage, les prophètes ne font pas seulement allusion à des données traditionnelles; ils connaissent des lois écrites (*Os.*, VIII, 12) et diverses affinités de style sont caractéristiques : cf. *Os.*, II, 10 [Vulg. 8] (*Deut.*, VII, 13); II, 19 [17] (*Ex.*, XXIII, 13); IX, 10 (*Deut.*, XXXII, 10); XI, 1 (*Ex.*, IV, 22); XII, 6 [Vulg. 5] (*Ex.*, III, 15); *Am.*, III, 2 (*Deut.*, XIV, 2); IV, 6^b, 8^b, 9^b, 10^b (*Deut.*, IV, 30 sv.); V, 11 (*Deut.*, XXVIII, 30). — η) On s'attend bien à ce que les références soient plus nombreuses dans les livres d'origine judéenne. On les trouve dans les écrits historiques : II *Chron.*, XVII, 7-9; XXIII, 11 [II *Reg.*, XI, 12]; XXXIV, 14-32 [II *Reg.*, XXII, 8-XXIII, 3]. Mais elles sont plus fréquentes dans les livres prophétiques. On peut s'en rendre compte à propos d'*Is.*, I; cf. I, 2 (*Deut.*, XXXII, 1-6); I, 2^b (*Gen.*, XII, 2; *Ex.*, IV, 22; *Deut.*, XXVI, 19; XXXII, 20); I, 3, 4 (*Gen.*, XXXII, 28 sv. [Vulg. 27 sv.]; *Ex.*, XIX, 5, 6; *Deut.*, I, 8; XIV, 1; XXVI, 18); I, 5-7 (*Lev.*, XXVI, 33; *Deut.*, XXVIII, 33, 35, 50, 51); I, 7^b, 9 (*Gen.*, XIX, 1-29 [noter le terme consacré du vers. 7^b qui se retrouve *Deut.*, XXIX, 22, Vulg. 23; *Am.*, IV, 11; *Jer.*, L, 40]); I, 11-15 (*Ex.*, XXXIV, 23; *Deut.*, XXXI, 11); I, 16, 17 (*Ex.*, XXII, 21, 22 [Vulg. 22, 23]); I, 19 (*Deut.*, XXVIII, 3; XXX, 15, 19). Les allusions sont aussi nombreuses dans la suite du livre d'Isaïe. On en pourrait relever de semblables dans les écrits de Jérémie, d'Ezéchiel, des prophètes du retour (Aggée, Zacharie, Malachie) et rejoindre ainsi la période à laquelle les critiques placent la rédaction définitive et la diffusion du *Pentateuque*. Mais il est d'autant plus inutile d'insister que ces critiques eux-mêmes admettent des affinités entre Jérémie et le *Deutéronome*, entre Ezéchiel et les parties les plus fondamentales du *Code sacerdotal*. — θ) On peut donc conclure avec Fr. Delitzsch (*Die Genesis*, 2e éd., 1853) que « les livres historiques, prophétiques [didactiques et poétiques] d'Israël ont leur fondement et leurs racines dans la Loi de Moïse » (cité dans F. Vigouroux, *Les Livres Saints...*, III, p. 14).

55. — C. Arguments intrinsèques. — Ils sont tirés du contenu même des documents. — *a*) C'est une série de *textes témoignant de l'activité littéraire de Moïse*. D'abord *Ex.*, XVII, 14; XXIV, 4; XXXIV, 27; *Num.*, XXXIII, 2, qui ne se rapportent qu'à des sections nettement déterminées. Quant à *Deut.*, I, 5, il annonce l'*explication* (*bē'ēr*) d'une loi qui, nécessairement antérieure, ne peut être que la partie légale d'*Ex.-Num.* On a encore *Deut.*, XXVIII, 58-61; XXXI, 9-13, que certains exégètes, il est vrai, entendent du seul *Deutéronome*, mais que d'autres interprètes, soit par des arguments directs, soit à l'aide de déductions, appliquent à tout le *Pentateuque*. — *b*) C'est ensuite l'*unité du livre*, sensible dans le plan d'ensemble et dans une multitude de détails; elle est telle qu'elle ne peut s'expliquer que par l'unité d'auteur. On sait que les critiques en mettent la réalisation au compte du rédacteur sacerdotal (Rp). — *c*) C'est en troisième lieu le *but* poursuivi dans le livre, but si précis qu'il nous permet d'en indiquer la date et, par voie indirecte, d'en nommer l'auteur. On a manifestement en vue dans la *Genèse*, en rappelant les promesses divines, en énumérant les titres acquis à la possession du pays de Canaan, de décider le peuple à quitter la fertile Egypte pour les aventures d'une conquête laborieuse. Les récits de l'*Exode* et des *Nombres* tendent, en rappelant encore les promesses, en consignant le souvenir des interventions du Très-Haut, à calmer le peuple irrité par les souffrances du désert, à entretenir sa persévérance, à vaincre ses résistances. Ces données nous ramènent à l'époque de Moïse, elles nous ramènent à lui. Un auteur de date tardive n'aurait pas recueilli tant d'anecdotes défavorables aux ancêtres. De même, la disposition des législations, dans lesquelles, par le mélange des ordonnances cultuelles avec les prescriptions morales ou sociales, on s'applique à mettre en relief le caractère unique de la constitution politico-religieuse d'Israël, invite à les regarder comme remontant aux origines mêmes de la nation. — *d*) On insiste enfin sur des *faits spéciaux*, inexplicables en dehors de l'hypothèse de l'authenticité mosaïque : caractère progressif et lacunes des législations, inexplicables si ces législations avaient vu le jour dans une société déjà constituée; traits nombreux qui reportent le lecteur au temps de Moïse, au désert, avant l'entrée en Canaan, peu après la sortie d'Egypte; certains archaïsmes de langage, parmi lesquels l'usage du pron. de la 3e pers. sing. masc. (*hû'*) pour les deux genres. — *e*) Tous ces arguments, qu'on les étudie chacun en particulier ou qu'on en examine la force cumulative, aboutissent à établir victorieusement la thèse de l'authenticité mosaïque substantielle du *Pentateuque*.

2° Prise en considération de certaines données de la thèse des critiques

56. — A. Au Congrès de Fribourg. — *a*) Il était facile de constater, et on l'avait fait, que plusieurs

de ces argumentations des exégètes conservateurs, davantage encore leurs réponses aux objections de la critique, n'étaient pas de tout point concluantes. Il était assez naturel dès lors qu'on en vînt à considérer les thèses adverses sous un nouveau jour et à se demander si tout en devait être rejeté. Des essais timides furent d'abord réalisés dans diverses *Revues*. Mais c'est surtout au *Congrès international des Catholiques*, tenu à Fribourg (Suisse) en août 1897, que le problème fut envisagé avec quelque ampleur. Deux travaux retinrent l'attention : celui du baron von Hügel, *La Méthode Historique en son application à l'étude des documents de l'Hexateuque*[1]; celui du R. P. Lagrange, *Les Sources du Pentateuque*[2].

57. — *b*) Le baron von Hügel n'était pas un spécialiste de l'Ancien Testament; mais les « six ans d'études fort minutieuses » qu'il avait consacrés au problème de l'*Hexateuque* lui permettaient de faire œuvre de vulgarisation. Son mémoire fut, avant tout, un exposé de la théorie de Wellhausen sur la séparation des quatre documents, des adhésions qu'elle avait reçues chaque jour plus nombreuses, des principes sur lesquelles elle s'appuyait; à ce dernier point de vue, l'auteur insistait surtout sur l'évolution des législations. Deux séries de remarques lui étaient plus personnelles. Il soulignait que la question de la séparation des quatre documents était distincte de celle de leur âge absolu ou relatif; de celle du degré auquel leurs divergences apparentes (il suffit qu'elles soient apparentes pour autoriser la séparation des sources) en matières chronologiques, géographiques, historiques, morales, théologiques, sont seulement apparentes ou bien réelles; de celle du degré auquel ces documents sont fondés sur une tradition authentique ou même sur des documents antérieurs. D'autre part, il s'appliquait, pour prévenir certaines défiances des exégètes catholiques, à expliquer comment une loi de date relativement récente pouvait être dite mosaïque, soit parce que tel de ses éléments remontait jusqu'à Moïse, soit parce qu'elle se bornait à appliquer à des circonstances nouvelles les principes posés par le fondateur de la nation juive; il s'attachait, pour cette fin, au *Deutéronome* et à la loi de l'unité de sanctuaire. En même temps il montrait comment la distribution du *Pentateuque* en documents réduisait à néant l'accusation d'incohérence, tant de fois formulée contre les récits et les législations. Enfin, contre l'objection d'invraisemblance, parfois exprimée à propos des théories des critiques, il alléguait le *Diatessaron* de Tatien.

58. — *c*) Beaucoup plus important était le mémoire dans lequel le P. Lagrange émettait son avis sur les rapports du problème des sources du *Pentateuque* avec la théologie traditionnelle. Parmi les remarques préliminaires, il en est une qu'il faut souligner : l'éminent professeur de l'*Ecole Biblique* de Jérusalem établit dès l'abord une distinction très nette et d'une importance capitale entre les données de la critique littéraire et les systèmes de critique historique en faveur desquels on veut les utiliser. Il ramène ensuite son travail à l'étude de cinq questions préjudicielles qui jusqu'à présent ont empêché les catholiques d'aborder l'examen des sources du *Pentateuque*.

59. — *d*) La première est celle de la *rédaction des Livres Saints*. Ceux-ci ont été composés en Orient. Or, en Orient, les principes et modes de composition sont très différents des nôtres. Le livre est, là-bas, perpétuellement *in fieri* et sa rédaction va sans cesse se poursuivant. Il jouit d'une autorité immense, mais il vaut surtout par lui-même et l'on ne se

1. Publié séparément, Paris, Picard.
2. Publié dans la *Revue Biblique*, janvier 1898, p. 10-32.

préoccupe guère de connaître son auteur. Il devient la chose de tout le monde; on le copie avec soin, mais sans scrupule, et on ne se fait pas faute, si l'on est auteur à son tour, de lui emprunter des extraits même importants. La Bible n'a pas échappé à ces procédés et on peut les voir fréquemment en exercice : dans *Gen.*, XLVII, 1-7, par exemple, les Septante nous montrent encore simplement juxtaposés des éléments qui sont beaucoup plus étroitement fusionnés dans le texte massorétique. On ne saurait dire que le dogme de l'inspiration rende suspectes de telles constatations. Si ce dogme exige que le dernier rédacteur soit inspiré, il n'est pas nécessaire d'admettre l'inspiration des documents qu'il emploie. Mais, dût-on l'admettre, qu'il faudrait simplement conclure à une plus grande diffusion de ce don surnaturel.

60. — *e*) Deuxième question : l'*évolution législative*. Hormis la seule loi naturelle, dont les principes premiers sont absolus, toute loi doit tenir compte des circonstances dans lesquelles se trouvent ceux auxquels elle s'adresse et, quand ces circonstances viennent à changer, elle doit évoluer avec elles; cette considération s'applique, sinon à son fond même, du moins aux détails de la loi divine positive. Quand il s'agit de la loi mosaïque, l'inconvénient d'une telle constatation est d'autant moindre que cette loi constitue une discipline essentiellement transitoire. D'autre part, les avantages sont immenses. Si l'on admet, dans l'évolution du code mosaïque, des étapes successives et suffisamment distantes, on justifiera sans peine les prétendues contradictions signalées par les critiques hostiles à la révélation entre les diverses sections du *Pentateuque;* on se trouvera simplement en présence d'abrogations ou de modifications, répondant aux variations des circonstances auxquelles la Loi doit s'adapter. Beaucoup de ces lois, il est vrai, sont précédées de la formule *Dieu dit à Moïse*. On ne l'entend pas d'ordinaire d'une révélation proprement dite; la loi ancienne n'est pas une création, elle est avant tout le résultat d'un choix fait entre des usages antérieurement existants. Ce choix a été fait par l'auteur humain avec l'assistance et l'approbation de Dieu. Or, d'après *Deut.*, XVII, 11, les prêtres de Jérusalem avaient compétence, non seulement pour résoudre les questions de fait, mais encore pour fixer des points de droit. Que si les unes ou les autres de ces décisions, dans lesquelles les prêtres devaient strictement s'inspirer des principes antérieurement en vigueur, venaient à obtenir force de loi, ne pouvait-on pas dire que, médiatement sans doute, mais tout de même d'une façon très réelle, ces législations nouvelles étaient divines et mosaïques?

61. — *f*) Troisième question : *le témoignage de la Bible*. Aucun des textes qui attribuent à Moïse une activité littéraire quelconque ne le présente comme auteur de tout le *Pentateuque*. De certains d'entre eux (*Ex.*, XVII, 14ᵃ; XXIV, 4; XXXIV, 27; *Num.*, XXXIII, 2) on peut soutenir que la portée est limitée à la péricope à laquelle ils sont directement annexés. Les plus importants sont ceux du *Deutéronome*. A les prendre à la lettre, ils s'appliquent à l'ensemble, sinon à tous les détails, du cinquième livre. Mais il en est de la formule *Moïse a écrit* comme de *Dieu dit à Moïse;* des livres canoniques, telle la *Sagesse de Salomon*, ne sont-ils pas nettement pseudépigraphes? Le *Deutéronome* se présente comme une seconde loi; c'est une revision législative qui prend pour base le *Code de l'alliance* (*Ex.*, XX-XXIII). Si, dans cette revision, on est demeuré fidèle au droit mosaïque, aux prémisses antérieurement posées, ne peut-on pas la traiter elle-même comme mosaïque? Ces considérations

permettent de comprendre comment, dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur et les Apôtres ont pu en toute vérité, d'une part, indiquer Moïse comme auteur de la Loi prise dans son ensemble, de l'autre, quand leur langage est clair et explicite en ce sens, lui attribuer d'une manière concrète telle ou telle ordonnance.

62. — *g*) Quatrième question : *la tradition*. Dans l'Eglise, la tradition est, en importance, parallèle à l'Ecriture. Mais c'est évidemment quand elle touche à la foi; en tout autre domaine, le consentement même unanime des Pères ne suffit pas à rendre certaine une donnée traditionnelle. De nombreux exemples montrent, en particulier, qu'en matière d'attribution littéraire, les sentiments les plus universels des Pères ne sont pas une garantie. Pour la question qui nous occupe, une distinction s'impose entre ce qui ressortit à la critique littéraire et ce qui ressortit à la critique historique. La tradition historique aura pour formule : Moïse est le législateur d'Israël, le mosaïsme est à la base de toute l'histoire du peuple de Dieu. Parfaitement unanime et claire, cette tradition a tous les caractères d'une tradition qui oblige; la Bible, en effet, ne serait plus l'histoire du salut et la foi serait gravement menacée, si les plus grands faits du royaume de Dieu devenaient incertains. De la tradition littéraire la formule sera : Moïse a rédigé le *Pentateuque* que nous possédons. D'une part, l'unanimité n'est plus si complète, ni chez les Juifs, ni chez les chrétiens. Le rôle attribué à Esdras par certains rabbins et plusieurs Pères de l'Eglise en est une preuve. On remarquera que, dans cette hypothèse, la tradition littéraire du *Pentateuque* a été interrompue pendant plus de cent ans après l'incendie de Jérusalem et que toute son autorité repose sur Esdras inspiré; et qui sait si, dans cette tradition, il ne faut pas voir le dernier écho du souvenir d'une refonte générale de la Loi par le prêtre-scribe? D'autre part, il est de toute évidence que la question littéraire est d'une portée tout autre que la question historique. On dira sans doute que le Concile de Trente parle du *Pentateuque* de Moïse. C'est vrai; mais il faut noter qu'en se prononçant sur la question de canonicité, il a évité de trancher celle d'authenticité. Que si l'on voyait dans sa manière de parler une direction disciplinaire, au moins ne faudrait-il pas en tirer des conclusions plus strictes qu'à propos de l'*Epître aux Hébreux*; le *Pentateuque* sera toujours le *Pentateuque* de Moïse si ce grand homme a jeté les fondements de sa législation.

63. — *h*) Cinquième question : *la valeur historique*. L'apologétique catholique recourt volontiers à des principes aussi absolus que celui-ci : « Tout le monde admet que le récit de Moïse est vrai, s'il est réellement de lui, tandis qu'on peut prétendre qu'il est indigne de foi et n'est qu'un tissu de mythes, s'il a été écrit à une date postérieure » (F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e éd., I, p. 400). Sur quoi il est aisé de faire plusieurs remarques : — α) D'abord que la date de rédaction d'une histoire, surtout quand le rédacteur a simplement reproduit et juxtaposé ses sources, importe beaucoup moins que celle des documents eux-mêmes. Il faut même noter qu'à ce dernier point de vue, un mouvement heureux se dessine parmi les exégètes indépendants. — β) Que d'après les critiques, les documents anciens (J et E) ont été utilisés dans ceux qui les ont suivis (P), même que P n'avait d'autres sources que J, E et D. Dès lors il ne peut être question de contradictions fondamentales entre ces documents; et c'est ce qui explique qu'on ait songé à les fondre en un seul récit. — γ) On dit, il est vrai, que P a une allure très particulière, qu'il a altéré la vérité de parti pris, qu'il a généralisé, idéalisé, systématisé l'histoire. Rappelons qu'il ne se peut agir que de détails. Que si nous nous plaçons au point de vue de l'histoire du règne de Dieu, ils sont sans importance. Que si nous nous plaçons au point de vue des conséquences de l'inspiration, il conviendra de se poser la question du genre littéraire adopté par P, de ses règles, de ses méthodes; il conviendra de se demander si Dieu a voulu nous enseigner ces détails ou s'en servir comme de véhicules pour un enseignement plus haut; n'en serait-il pas de ces détails du récit de P comme de nombreux détails des oracles messianiques? D'autre part, interdirons-nous à un législateur de se servir de cas de conscience pour rendre plus claire telle décision? (v. g. *Num.*, XXVI, 33; XXVII, 1-11; XXXVI, 1-12). — δ) D'ailleurs on sera, en toute hypothèse, dans l'impossibilité de savoir à quoi s'en tenir par rapport à certaines circonstances secondaires des récits. Qu'à propos de la chronologie, par exemple, on rejette l'idée d'un thème systématique, on se heurtera aux variations des manuscrits, puis à l'impossibilité de faire concorder avec les diverses histoires anciennes des chiffres qu'on finira par déclarer altérés. — ε) Enfin, à l'encontre des affirmations de certains critiques, il devient de plus en plus évident que P avait ses sources propres; il devient donc impossible de le convaincre de mensonge s'il se borne à les reproduire.

64. — B. Autour du Congrès. — Il faut regretter que le P. Lagrange n'ait pu aller au delà de l'exposé de ces questions préjudicielles. A en juger par ce qu'il a écrit en passant soit en divers travaux et comptes rendus de la *Revue Biblique*, soit dans *La Méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* (1903), on entrevoit que la partie positive et constructive de son système eût été des plus caractéristiques et des plus intéressantes. Malheureusement, des controverses s'élevèrent qui, surtout en certaines publications secondaires, allèrent s'envenimant de plus en plus. Notre but n'est pas de les exposer. Nous voulons seulement signaler quelques vues particulières, de nature à éclairer les décisions qui vont suivre et les attitudes qui en résulteront.

65. — *a*) Dans les séances mêmes du Congrès de Fribourg, le P. Brucker avait déclaré « ne pouvoir accepter toutes les conclusions du R. P. Lagrange ». Il lui semblait que, dans le Mémoire du docte Dominicain, « la tradition ne recevait pas le rôle prépondérant qui lui appartient » (cf. Joseph Brucker, S. J., dans *Etudes*, t. LXXVIII, 1899, p. 671-674). Quelque dix et onze ans auparavant, le P. Brucker s'était expliqué sur le sujet qui nous occupe dans une série de quatre articles dont les trois derniers se rapportaient directement à la question du *Pentateuque* : *Questions actuelles d'exégèse et d'apologie biblique*, I. *Principes*, dans *Etudes*, t. XLIII, 1888, p. 71-90; II. *L'authenticité des livres de Moïse*, *ibid.*, p. 321-340; III. *Les objections contre l'origine mosaïque du Pentateuque*, *ibid.*, t. XLIV, 1888, p. 57-74, 382-396. Nous n'insistons pas sur les réponses aux objections, bien qu'on y trouve des points de vue spéciaux qui manquent aux travaux similaires. Il est plus intéressant de relever ce que le savant Jésuite déclare au sujet de la rédaction du *Pentateuque* par Moïse. Que celui-ci soit, dans un vrai sens, l'auteur des cinq livres, « c'est une vérité de *foi divine*, en tant qu'il s'agit de certaines parties déterminées de ces livres, pour lesquelles l'origine mosaïque est directement affirmée par la Bible. C'est au moins une vérité *certaine* (*theologice certum*), quant à l'ensemble du *Pentateuque*, pris dans sa substance; parce que c'est une conséquence qui se déduit nécessairement des textes dont nous avons indiqué la longue série. » (*Etudes*, XLIII, 1888, p. 327). Mais il faut préciser ce

rôle d'auteur : « Il resterait vrai de dire que Moïse est l'*auteur* des cinq livres qui portent son nom, même s'il s'était borné à les faire rédiger sous sa direction et sa responsabilité, c'est-à-dire s'il s'était contenté d'en fournir les matériaux et les idées, en chargeant un ou plusieurs secrétaires d'y mettre la forme, l'arrangement et le style. L'œuvre ainsi composée, puis revue et adoptée par lui à la lumière de l'inspiration divine, aurait pu, en toute vérité, être appelée son œuvre. » (*Ibid.*, p. 327 sv.) Comme on le voit, le P. Brucker rajeunit la théorie des « scribes de Moïse », chère à Richard Simon. Il s'explique aussi à propos des documents : « Moïse a-t-il utilisé des documents antérieurs ? *A priori*, cela est possible et n'a rien d'incompatible avec l'inspiration, ni avec la vraie notion du rôle d'auteur qui appartient à Moïse; tous les théologiens et exégètes catholiques le reconnaissent... Supposé que, [pour expliquer divers faits], on ait un réel besoin de cette hypothèse de plusieurs documents antérieurs, insérés plus ou moins complètement par Moïse dans son œuvre, rien, du côté de l'enseignement catholique, n'empêcherait de la mettre à profit. Remarquons seulement qu'elle ne peut être un vrai secours que dans la *Genèse*. Dans les livres suivants, où Moïse ne rapporte guère que ce qu'il a vu ou entendu, dit ou fait lui-même, on peut difficilement parler de documents préexistants qu'il aurait utilisés, — à moins qu'il ne s'agisse de documents préparés sous sa direction par ses *secrétaires*, comme on l'a vu dans la réponse à la première question. » (*Ibid.*, p. 330 sv.)

66. — *b*) Plus explicite que la simple note du P. Brucker était, à propos du Mémoire du P. Lagrange, l'article du R. P. Méchineau, *La thèse de l'origine mosaïque du Pentateuque, sa place dans l'apologétique, son degré de certitude* (*Etudes*, t. LXXVII, 1898, p. 289-311). Ce que l'on veut surtout mettre en relief, c'est que, sous le prétexte qu'« il suffit à la démonstration comme à la défense de la foi par les Ecritures de sauvegarder la canonicité et l'inspiration des Livres Saints »..., il n'est pas permis de traiter les questions d'authenticité avec tant de désinvolture que l'on aille « droit à essayer de renverser l'une des bases sur lesquelles repose l'apologétique, tant juive que chrétienne »... C'est qu'on ne peut, sans une grave erreur, rejeter une thèse « affirmée par trois autorités irrécusables : la tradition judaïque consignée aux Livres Saints; l'enseignement formel de Jésus-Christ et des apôtres; enfin la tradition chrétienne et l'enseignement de l'Eglise » (cf. *Etudes*, LXXVII, p. 291, 300, 304). Le même auteur devait consacrer, l'année suivante, toute une étude à montrer que c'était un concessionisme dangereux que de sacrifier trop facilement la valeur humaine des Ecritures et par conséquent leur authenticité (*L'Autorité humaine des Livres Saints et le « Concessionisme »*, dans *Etudes*, LXXX, 1899, p. 433-448, 765-780).

67. — *c*) Cependant le P. Prat publiait deux articles sur *La Loi de Moïse;* l'un était consacré à *Ses Origines* (*Etudes*, LXXVI, 1898, p. 87-114), l'autre à *Ses Progrès, Conséquences pour la question du Pentateuque* (*ibid.*, LXXVII, 1898, p. 29-56). Dans ce deuxième travail, le seul qui se rapporte à la question présente, l'auteur commence par admettre que la Loi a pu recevoir des compléments du vivant de Moïse. Mais il admet aussi qu'elle en a reçu après la mort du législateur, que telles ou telles consultations prophétiques ou sacerdotales, que tel commentaire plus ou moins autorisé de la Loi ont pu passer dans le texte actuel du *Pentateuque*. Et il ajoute : « Nous ne songeons pas à restreindre l'authenticité du *Pentateuque*. Nous sommes cependant persuadé que la thèse catholique gagnerait en clarté et en force probante, si l'on distinguait toujours bien soigneusement entre l'auteur de la Loi et l'auteur du *Pentateuque*... Ainsi nous ne croyons pas que le *Pentateuque* se donne lui-même pour l'œuvre de Moïse. Les passages cités à l'appui ont trait seulement au *Deutéronome* et à quatre fragments particuliers, le *Code de l'alliance*, le *Décalogue*, les haltes des Hébreux dans le désert et la défaite des Amalécites, passages que Moïse écrit par ordre exprès de Dieu. Nous ne croyons pas non plus que cette appellation, assez fréquente dans les livres sacrés, la *Loi de Moïse* ou le *Livre de la Loi de Moïse* prouve que l'ouvrage entier, où cette loi est consignée ait Moïse pour auteur... Une fois il est question du *Livre de Moïse ;* mais, justement, il s'agit de savoir si le livre de Moïse veut dire nécessairement le livre écrit ou composé par Moïse... Pourquoi le livre de Moïse ne pourrait-il pas signifier : le livre où Moïse joue le principal rôle, ou bien, le livre qui renferme la législation mosaïque ? Il y a cependant un texte de saint Jean qu'on ne peut, sans lui faire violence, empêcher de témoigner en faveur de l'authenticité, au moins substantielle, du *Pentateuque*. Et il reste toujours l'argument de tradition, le meilleur, dont la force probante est égale, et pour le croyant, et pour le véritable historien. » (*Etudes*, LXXVII, 1898, p. 48 sv.)

68. — *d*) On ne lira pas non plus sans intérêt ces lignes du P. Durand (*L'état présent des Etudes Bibliques en France*, 2e art., dans *Etudes*, XC, 1902, p. 330-358) : « Une conclusion s'impose au nom de la logique, c'est que, sans s'écarter des habitudes de l'école la plus strictement conservatrice, on peut attribuer à un autre que Moïse tous les passages du *Pentateuque* qu'on prouvera ne pas pouvoir être de lui..... Dans cet alliage, reconnu de tous, quelle part faut-il faire au Législateur? Sur ce point l'accord cesse; mais les deux opinions ne diffèrent entre elles que comme le plus du moins... Par le fait, il n'est pas nécessaire de résoudre le problème avec tant de précision. Au point de vue religieux, le *principal* est assurément que ce livre reste, en son entier, écrit sous l'inspiration d'un même Esprit; à part peut-être quelques *gloses* qui seraient là, comme dans le reste l'Ecriture, d'origine purement humaine... L'affirmation traditionnelle qui attribue en bloc le *Pentateuque* à Moïse est quand même à conserver, parce qu'elle reste vraie; non plus au sens rigoureux qu'on a pu lui donner et que beaucoup lui gardent encore; ni en ce sens purement conventionnel qui nous fait parler couramment du *Code Napoléon*, à propos d'un livre où l'empereur n'a peut-être personnellement rien écrit; mais néanmoins en un sens suffisamment objectif. Le *Pentateuque* contient nombre de documents vraiment rédigés par Moïse, et il est en son entier l'expression autorisée de sa Loi » (p. 351 sv.).

69. — *e*) Enfin nous ne saurions passer sous silence le seul commentaire un peu complet du *Pentateuque* qui ait paru chez les catholiques depuis que se discutent les problèmes qui nous occupent; c'est celui du P. de Hummelauer, dans le *Cursus* des Jésuites allemands. C'est surtout dans l'Introduction au *Deutéronome* (1901) que l'auteur s'exprime sur la question du jour. Voici ses propositions principales. Partant du cinquième livre du *Pentateuque*, il soutient d'abord que Moïse écrivit une *thorah* (cf. *Deut.*, XXXI, 9) qu'il identifie avec *Deut.*, V-XI + XXVIII, 1-69 [Vulg. XXIX, 1]. Dans cette *thorah*, Samuel inséra son « jugement de la royauté » (cf. I *Sam.*, X, 25) renfermé dans *Deut.*, XII, 1-XXVI, 15[1]. Déjà Josué y avait inséré

1. Il n'est pas sans intérêt de noter que, de ce chef, seize chapitres du *Deutéronome* sont enlevés à Moïse.

ses paroles (cf. *Jos.*, XXIV, 26), dont un fragment semble représenté par *Deut.*, XXVI, 16-XXVII, 26[1]. C'est cette *thorah*, augmentée de l'écrit de Samuel, qui fut retrouvée par Helcias sous Josias. Non seulement cette *thorah*, mais tous les écrits de l'âge mosaïque étaient, à l'époque d'Esdras, réunis en un seul *Pentateuque*, qui prit souvent dans la suite le nom de *Thorah*. Le *Pentateuque* n'est pas sorti tel que nous l'avons du calame de Moïse, mais il est dû à la fusion de plusieurs écrits mosaïques. Ces écrits n'étaient pas parvenus à ceux qui les combinèrent dans un état d'intégrité parfaite; ils étaient plus ou moins défigurés, mutilés et restaurés. Notre texte du *Pentateuque* est un texte rétabli au prix d'un labeur considérable et très ardu. Ce travail a été accompli ou par Esdras, ou par les Juifs exilés en Babylonie, ou même avant la destruction de Jérusalem. Se plaçant ensuite en présence des documents chers aux critiques (P, J, E), l'auteur fait les remarques suivantes. Il est légitime de distinguer dans *Ex.*, I, 1-*Deut.*, I, 3 + XXXI, 14-XXXIV, 12 (ce que le R. P. appelle le *liber bipartitus*) une source P, avant tout législative. Les lois auraient été écrites ou dictées au jour le jour par Moïse, puis réunies en un corps; rien d'ailleurs n'empêche que des lois nouvelles aient été ajoutées dans la suite, qui, fidèles à l'esprit des institutions primitives, pouvaient être couvertes par la formule *Dieu dit à Moïse*. Quant aux péricopes historiques de P, dont le P. de Hummelauer semble réduire le nombre, elles auraient pu être composées plus à loisir après les événements. Le *Deutéronome* mosaïque (D; *vid supr.*) présuppose le document légal P; il présuppose pareillement les récits d'*Ex.-Num.*, que la critique attribue à JE. Si, d'autre part, on admet que Moïse a eu recours, pour la rédaction des sections historiques, à des secrétaires, rien n'empêche de reconnaître l'existence des deux documents J et E, fondus ensuite dans l'unité composite JE. Bref, le P. de Hummelauer se rallie au thème JEPD des anciens critiques. Mais, à ses yeux, les documents historiques J, E (parties de P) remontent à Moïse. Il en est de même des éléments fondamentaux des législations (P et D); mais celles-ci ont pu recevoir, au cours des siècles, de notables accroissements (cf. p. 61, 94, 107, 145-152).

IX. La décision de la Commission Biblique

70. — Ces hypothèses et controverses ne pouvaient manquer d'attirer l'attention des autorités ecclésiastiques et de provoquer leurs décisions. Fondée en 1902, la *Commission Biblique* publia un décret sur la question, le 27 juin 1906. Nous en donnons le texte avec la traduction de M. Mangenot (*L'Authenticité mosaïque du Pentateuque*, p. 5 sv.).

Propositis sequentibus dubiis Consilium Pontificium pro studiis de re biblica provehendis respondendum censuit prout sequitur :

La Commission Pontificale, chargée de promouvoir les études bibliques, a pensé devoir répondre comme il suit aux doutes suivants qui lui étaient proposés :

I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam Mosaicam sacrorum Librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis ut, posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi Judaici, Ecclesiae quoque constanti traditione nec non indiciis internis quae ex ipso textu eruuntur, jus tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate Mosaica posterioribus esse confectos?

Resp. Negative.

I. Les arguments accumulés par les critiques pour attaquer l'authenticité mosaïque des Livres saints désignés sous le nom de Pentateuque, ont-ils tant de poids que, sans tenir compte des très nombreux témoignages des deux Testaments pris collectivement, du sentiment perpétuel du peuple juif, de la tradition constante de l'Eglise et des indices internes qui sont tirés du texte lui-même, ils donnent le droit d'affirmer que ces livres n'ont pas Moïse pour auteur, mais qu'ils ont été formés de documents pour la plus grande partie postérieurs à l'âge mosaïque.

Rép. Non.

II. Utrum Mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur?

Resp. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

II. L'authenticité mosaïque du Pentateuque exige-t-elle nécessairement la rédaction de l'ouvrage entier telle qu'il faille tenir que Moïse a écrit de sa main ou dicté à des copistes tous et chacun des détails ; ou bien peut-on permettre l'hypothèse de ceux qui estiment qu'il a confié à un ou plusieurs secrétaires le soin d'écrire l'œuvre elle-même, conçue par lui sous le souffle de l'inspiration divine, de façon toutefois que ces secrétaires rendent fidèlement ses pensées, n'écrivent et n'omettent rien contrairement à sa volonté, et qu'enfin l'ouvrage ainsi composé, approuvé par Moïse son principal auteur inspiré, soit publié sous son propre nom ?

Rép. Non à la première partie, oui à la seconde.

III. Utrum absque praejudicio Mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata, ipsi operi inseruerit?

Resp. Affirmative.

III. Peut-on, sans préjudice pour l'authenticité mosaïque du Pentateuque, concéder que Moïse, pour composer son œuvre, s'est servi de sources, documents écrits ou traditions orales, desquelles, conformément au but particulier qu'il se proposait, et sous le souffle de l'inspiration divine, il a tiré plusieurs parties qu'il a insérées dans son œuvre propre, mot à mot ou quant au sens, résumées ou amplifiées?

Rép. Oui.

IV. Utrum, salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti : additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interjectas, vocabula quaedam et formas sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et judicare?

Resp. Affirmative, salvo Ecclesiae judicio.

IV. L'authenticité mosaïque et l'intégrité du Pentateuque étant sauvegardées quant à la substance, peut-on admettre que dans un si long cours des siècles quelques modifications s'y soient produites, comme par exemple des additions faites après la mort de Moïse mais par un auteur inspiré, ou des gloses et des explications insérées dans le texte; certains mots et des formes de discours traduits d'un style veilli en un style plus moderne; enfin des leçons fautives, dues à la maladresse des copistes, qu'il soit permis de rechercher et de fixer d'après les règles de la critique ?

Rép. Oui, sauf le jugement de l'Eglise.

1. Le P. de Hummelauer attribue aussi à Moïse le premier discours (*Deut.*, I, 1-IV, 13) ainsi que Deut., XXIX, 1 (Vulg. 2)-XXXI, 13.

Die autem 27 junii an. 1906, in Audientia Rmis Consultoribus ab Actis benigne concessa Sanctissimus praedicta Responsa adprobavit ac publici juris fieri mandavit.	Le 27 juin 1906, à l'audience bienveillamment accordée aux Consulteurs secrétaires, le Saint-Père a approuvé les Réponses susdites et a ordonné de les publier.
FULCRANUS G. VIGOUROUX, P. S. S.	FULCRAN G. VIGOUROUX, P. S. S.
LAURENTIUS JANSSENS O. S. B.	LAURENT JANSSENS, O. S. B.
Consultores ab Actis.	*Consulteurs secrétaires.*

Il nous semble d'abord à propos de tenter l'exégèse littérale et méthodique d'un texte appelé à être la norme de l'enseignement des Ecoles catholiques touchant la grave question du *Pentateuque*.

1° Moïse auteur du Pentateuque

71. — *a*) Les premières question et réponse mettent d'abord en conflit deux séries d'arguments. D'une part, ceux que les critiques ont entassés pour attaquer l'authenticité mosaïque des Livres Saints connus sous le nom de *Pentateuque*. Ces arguments ne sont pas autrement déterminés, ni quant à leur détail, ni quant aux groupes auxquels on pourrait les ramener. Mais il n'y a pas à s'y tromper. Il s'agit des considérations auxquelles, depuis les origines du mouvement critique, les adversaires de l'authenticité mosaïque du *Pentateuque* ont fait appel. On peut penser, d'une manière particulière, aux théories de l'école wellhausienne, puisque ce sont celles-là précisément qui ont davantage troublé les consciences catholiques. Naturellement, arguments et théories sont envisagés tels qu'on les présentait en 1905-1906. — *b*) D'autre part, les preuves traditionnelles, en tête desquelles figurent celles que fournissent les témoignages très nombreux des deux Testaments. On remarquera que ces témoignages sont envisagés collectivement, *collective sumptis*, comme si la *Commission* évitait de se prononcer sur la valeur dirimante et définitive que certains représentants de l'orthodoxie attribuent à tel texte en particulier, aux paroles de Notre-Seigneur par exemple. Aux données de l'Ecriture se joignent celles qui attestent et le consentement perpétuel du peuple juif et la constante tradition de l'Eglise. Enfin si, à l'encontre de la méthode des critiques, mais en conformité avec les procédés de la défense catholique, la *Commission* donne la première place aux preuves externes, ce n'est pas qu'elle oublie les indices tirés du texte lui-même; à ces remarques basées sur le texte et que nous avons signalées plus haut, elle attache une très grande importance. — *c*) En présence de ce conflit le décret prend une position très nette. Il donne sans hésiter la préférence aux considérants de la thèse traditionnelle; il déclare que les arguments des critiques ne sont pas décisifs[1]. On peut se demander d'où provient l'inefficacité de ces arguments? Elle tient, sans aucun doute, à leur valeur intrinsèque; si cette valeur s'imposait, rien ne pourrait prévaloir contre elle. Mais il semble que la *Commission* veuille nous dire autre chose. Il ne paraît pas qu'elle entende condamner ni la recherche ni la méthode des critiques, et il demeure permis de soutenir que, considérés en eux-mêmes, ces procédés sont légitimes et peuvent aboutir à de précieux résultats dans la question qui nous occupe. La *Commission* signale un danger, une lacune de cette méthode, telle que les critiques étrangers à l'Eglise en font usage, et c'est sans doute ce qui explique que leurs conclusions ne soient pas décisives. Elle leur reproche leur unilatéralisme, elle les blâme de ne pas tenir compte des données diverses du témoignage ou au moins de les rejeter à l'arrière-plan, *posthabitis;* elle les blâme de ne prendre en considération que certaines catégories d'indices internes.

72. — *d*) Le grand excès, la grande erreur des critiques étrangers au catholicisme, dans l'importante question qui nous occupe, ont été d'arriver à cette conclusion que le *Pentateuque* n'a pas Moïse pour auteur. Le sens que le mot *auteur* doit prendre en ce contexte n'est pas précisé; il n'est nullement indiqué qu'on doive lui attribuer la signification très stricte que ce mot reçoit chez nous; il n'est nullement interdit de songer au sens notablement plus large que ce terme aurait en Orient. La suite des questions et réponses à venir indique suffisamment que nous pouvons rester à distance de son acception la plus étroite. Une chose est certaine. De même qu'on doit regarder Moïse comme prenant une place prépondérante au début des institutions sociales et religieuses d'Israël, de même faut-il le regarder comme ayant eu un rôle prépondérant à l'origine de l'œuvre littéraire que représente le *Pentateuque*. — *e*) L'erreur des critiques ne nous est pas seulement présentée sous sa forme négative. Ils sont encore blâmés de prétendre que le *Pentateuque* a été composé de sources en très grande partie postérieures à l'époque mosaïque. Ce reproche est avant tout la contre-partie du précédent, mais il en éclaire la portée. Les expressions sont modérées; on les dirait à dessein un peu vagues. Il semblerait, à première vue, qu'en ce qui regarde l'origine du *Pentateuque*, la *Commission* tienne à l'époque de Moïse avant même de tenir à sa personne. Et cela se comprend sans peine, puisque au fond, ce qu'elle veut surtout garantir, c'est la valeur historique des premiers livres de la Bible. Mais, de plus, ne semble-t-il pas qu'elle censure l'hypothèse critique surtout parce que celle-ci situe la plupart des sources du *Pentateuque*, sinon toutes, à des époques postérieures à l'âge mosaïque? Ne semble-t-il pas, en conséquence, que, si on attribuait à Moïse une part assez grande dans la composition du *Pentateuque* pour qu'en un sens réel, mais large, il pût en être proclamé l'auteur, on aurait le droit de reconnaître, en cet immense ouvrage, telle source d'une date notablement postérieure? Admettons, en employant le langage de la critique, que les documents yahwiste et élohiste remontent nettement à Moïse : serait-il permis, strictement parlant, de soutenir que, dans le *Code sacerdotal*, très vaste et d'apparence nettement composite, telle ou telle section assez notable, v. g. la *Loi de sainteté* (*Lev.*, XVII-XXVI) provient d'une source plus récente que l'époque mosaïque? Ce problème est évidemment délicat et il se peut que, pour le moment, les éléments fassent défaut qui permettent de le solutionner. Il faut toutefois se souvenir que les réponses canoniques doivent être interprétées dans leur sens le plus littéral.

2° Les scribes de Moïse

73. — La plupart des éléments du *Pentateuque* remontent à Moïse; mais en quelle manière ? C'est ce que va préciser la seconde partie du décret. Nous le constaterons de nouveau : si les argumentations des critiques ne prouvent pas tout ce qu'ils avancent, la *Commission* n'estime pas pour cela qu'elles soient complètement à dédaigner. Sans condamner les opinions plus rigides, chères à plusieurs apologistes, elle envisage la possibilité de certains terrains d'entente.

1. Il paraît juste de remarquer que, tout en étant très nets, les termes du décret sont très modérés; les arguments des critiques ne donnent pas le droit *d'affirmer*, c'est-à-dire, sans doute, de présenter comme certain...

— *a*) En premier lieu, on n'est pas forcé d'admettre une telle rédaction de l'ouvrage entier qu'il faille dire que Moïse a écrit ou dicté à des copistes tous et chacun des détails. En d'autres termes, nous ne sommes pas tenus de souscrire à la thèse de l'unité absolue d'auteur, même pour les parties qui remontent à l'époque mosaïque. — *b*) On peut admettre des documents. Moïse a pu recourir, en effet, au ministère d'un ou plusieurs secrétaires. Leur activité est ainsi déterminée : Ce n'est pas à eux qu'il faut attribuer le projet, la pensée, le plan de l'œuvre ; celle-ci a été conçue par Moïse lui-même, sous le souffle de l'inspiration divine. Les secrétaires ont eu mission de l'écrire et de l'exécuter, de façon toutefois à rendre fidèlement les pensées de Moïse, sans rien écrire ni omettre contrairement à sa volonté. Ainsi composée, l'œuvre a été approuvée par Moïse, que l'on doit considérer comme son principal auteur inspiré, elle a été publiée sous son propre nom.

74. — *c*) Il est intéressant d'envisager ces décisions dans leurs rapports avec les assertions des critiques. On remarquera qu'il s'agit d'un ou de plusieurs secrétaires ; le nombre n'en est pas limité. Rien n'est dit non plus touchant la part de travail qui leur fut assignée. Rien n'indique, par exemple, qu'il s'agit de secrétaires successifs, dont l'un aurait été au service de Moïse depuis la sortie d'Egypte jusqu'au Sinaï, un autre à Cadès, un autre dans les plaines de Moab. On n'est pas davantage invité à penser que chacun de ces secrétaires n'a eu à s'occuper que d'une partie de l'œuvre mosaïque, que l'un ait été chargé de la *Genèse*, un autre de l'histoire du séjour en Egypte et des premières migrations jusqu'au Sinaï, un troisième d'un groupe de législations, et ainsi du reste. On peut fort bien comprendre que les secrétaires, ou au moins plusieurs d'entre eux, aient eu mission de traiter le même sujet : une histoire des origines du monde, des origines du peuple de Dieu, de sa fondation, de sa première organisation. La remarque a son importance. Les membres de la *Commission* connaissaient les théories des critiques pour lesquels plusieurs des documents, le *Yahwiste*, l'*Elohiste*, le *Code sacerdotal* sont des œuvres en grande partie parallèles ; ils savaient que l'hypothèse de plusieurs secrétaires serait facilement et naturellement invoquée comme constituant une explication plus orthodoxe de la thèse des sources. Il leur était facile d'exclure cette interprétation, s'ils avaient voulu le faire. — *d*) La *Commission* se garde de confondre ces secrétaires avec les simples copistes dont elle parlait dans la première partie de cette deuxième réponse. Les secrétaires ont une mission d'écrire, de composer. Par le fait qu'on présente Moïse comme un auteur principal, on qualifie les secrétaires d'auteurs, secondaires sans doute, mais d'auteurs véritables.

75. — *e*) Aussi bien les précisions ne manquent-elles pas. De Moïse, qui l'a conçu sous l'inspiration du Saint-Esprit, les secrétaires reçoivent le plan de leur travail : conception générale sans doute, mais avec assez de lignes distinctes pour qu'ils se rendent un compte exact de ce qu'ils ont à faire. On peut même entrevoir ici la raison pour laquelle on suppose ou on admet plusieurs secrétaires. Les critiques ont signalé entre plusieurs des documents, entre le *Yahwiste* par exemple et le *Code sacerdotal*, des différences caractéristiques. L'explication en peut être assez simple. Tout en donnant à ses secrétaires le même sujet à traiter, le même plan de travail, les mêmes idées d'ensemble, Moïse a pu suggérer à chacun d'eux des points de vue particuliers. L'un aura été invité à s'en tenir principalement aux récits et aux lois d'une portée plus générale, en un mot à ce qui intéressera l'ensemble du peuple ; un autre aura eu mission de faire une œuvre plutôt liturgique, à l'usage du personnel du sanctuaire, dont le point central serait constitué par l'exposé des lois cultuelles, dont le cadre serait fourni par les récits plus spécialement en rapport avec les origines et le développement des institutions religieuses. — *f*) Une autre explication est sans doute possible. Auteurs secondaires, les secrétaires sont de véritables auteurs et il semble, de ce fait, que les différences dont nous venons de parler puissent être mises à leur compte. L'un d'eux, par exemple, aura pris goût à une histoire populaire ; il aura parlé le langage du peuple, saisi les faits les plus susceptibles d'intéresser le peuple, les racontant de la façon pittoresque et avec les expressions et métaphores qui ont davantage prise sur le peuple. Un autre secrétaire, un liturgiste je suppose, avide de législations cultuelles, de rubriques minutieuses et précises, érudit par ailleurs et aimant à rechercher les origines des usages consacrés par Moïse, réalisera son œuvre d'une tout autre manière. Il fera sa spécialité de tous les règlements qui, d'une manière ou d'une autre, se rattachent au service de l'autel ; dans l'histoire, il s'intéressera à tout ce qui concerne les origines des rites les plus en honneur, il aimera à les voir en vigueur ou au moins en figure dans le passé, il saisira avec empressement ce qui peut s'y rapporter soit dans les récits concernant les origines, soit dans l'histoire patriarcale, soit dans les événements du désert. — *g*) Mais des uns et des autres l'œuvre devra demeurer conforme aux intentions de Moïse. Comme garantie de cette conformité, il faut admettre, sans parler d'une surveillance générale, une approbation de l'ouvrage par Moïse, approbation telle et si complète que l'ouvrage puisse être publié sous son nom, qu'il doive lui être attribué comme à l'auteur principal et inspiré. La teneur du texte ne permet pas de douter que l'approbation portera, en cette hypothèse, sur l'œuvre de chaque secrétaire, que, par conséquent, l'œuvre de chaque secrétaire devra être attribuée à Moïse et traitée comme inspirée[1]. Et l'on voit par là que l'inspiration des divers documents est compatible avec les divergences secondaires qu'y peuvent présenter les narrations parallèles des mêmes faits ; ces divergences de détail n'atteignent pas ces traits caractéristiques du fait lui-même qui seuls constituent la matière de l'enseignement de Dieu inspirateur et de Moïse son principal intermédiaire et instrument.

76. — *h*) Dans toutes ces considérations, nous avons évité de parler du *Deutéronome*. Il ne nous paraît pas, en effet, assimilable aux autres documents. Nous sommes ici en présence d'une œuvre à part et, si Moïse en a confié la rédaction à un secrétaire, celui-ci ne se trouvait pas dans les mêmes conditions que les précédents ; son œuvre n'est pas parallèle à la leur, mais lui sert de complément. — *i*) Il y a toutefois une ressemblance entre le *Deutéronome* et les autres documents. Il faut, en effet, le remarquer : si le décret parle de l'œuvre de chacun des secrétaires, il ne dit rien, ni explicitement, ni implicitement, du travail rédactionnel qui a abouti à fusionner ensemble ces travaux séparés et à constituer le *Pentateuque* tel que nous l'avons aujourd'hui ; il n'y a pas un mot pour attribuer directement ou indirectement cette activité rédactionnelle à Moïse. Il semble donc qu'ici encore la *Commission* n'ait pas voulu opposer

1. Il va de soi que ce n'est pas l'approbation de Moïse qui crée ou constitue l'inspiration des œuvres composées par ses secrétaires ; elle ne fait que la reconnaître et la constater.

une fin de non-recevoir aux arguments que les critiques mettent en avant pour repousser à une date bien postérieure à l'âge mosaïque la rédaction définitive de la *Thorah*. On peut donc admettre, semble-t-il, qu'aucun travail de fusion n'a été fait du temps de Moïse; que les documents, y compris le *Deutéronome*, ont continué d'exister à part longtemps après la mort du grand législateur; aucune donnée n'est fournie sur la date à laquelle aurait pris fin cette existence séparée. Comme, d'autre part, aucune indication n'existe sur la manière dont la fusion se serait opérée, il semble tout aussi loisible de retenir un travail progressif de fusion, analogue à celui dont parlent les critiques (J + E; JE + D; JED + P), qu'une combinaison réalisée en un acte unique, v. g. par Esdras. L'exégète catholique pourrait suivre les opinions qui, du point de vue d'une critique sage et sensée, apparaîtraient les plus fondées. — *j*) Deux conditions toutefois semblent nécessaires. La première c'est que l'œuvre mosaïque ne reçoive aucune altération qui, en modifiant les données indépendantes des Mémoires émanés des secrétaires, compromettrait les intentions de l'auteur principal. Cette remarque est utile. On le conçoit, en effet, et les critiques sont là pour nous le dire : le travail rédactionnel entraînera des suppressions dans les passages parallèles des documents; ailleurs il faudra introduire quelques formules de liaison entre des péricopes empruntées à deux Mémoires distincts; parfois encore, la juxtaposition de sections venant d'auteurs différents pourra avoir pour résultat de nuancer les récits ou les prescriptions d'une manière un peu nouvelle. Tout cela est possible, tout cela est inévitable ; mais l'œuvre mosaïque doit être demeurée et venue à nous telle que l'auteur principal l'a conçue, telle qu'il l'a voulue en présidant à sa réalisation et en lui donnant son approbation. — *k*) En second lieu, il semble absolument nécessaire que l'œuvre finale de rédaction soit couverte par l'autorité d'un écrivain inspiré. Cette œuvre finale, en effet, aboutit à notre *Pentateuque*, et c'est notre *Pentateuque* qui figure dans la liste des Ecritures sacrées et canoniques du Concile de Trente.

3° Les sources

77. — *a*) S'il faut soutenir que, au moins dans les principaux documents qui le composent, notre *Pentateuque* actuel remonte à Moïse, seul ou aidé de ses secrétaires, on n'est pas obligé d'admettre qu'ils l'aient construit de toutes pièces ; on peut soutenir qu'ils ont eu recours à des sources. Celles-ci peuvent être ou écrites ou orales. — *b*) Ces dernières participeront évidemment aux caractères de toutes les traditions orales, même les plus fidèles. Tandis qu'un grand nombre de traditions dénaturent le fonds même et la substance des faits, les plus fidèles, celles que l'on peut rencontrer de préférence en ces milieux orientaux où les dires des anciens se transmettent d'âge en âge avec une réelle fixité, gardent, il est vrai, la substance du fait, mais sans qu'on puisse avoir en les consultant la garantie d'une exactitude minutieuse des détails. On y constatera souvent, par exemple, la tendance à projeter dans le passé quelque chose du présent, à revêtir de couleurs contemporaines les faits et usages des temps anciens ; on remarquera pareillement que les traditions relatives au même événement présentent, dans les divers milieux où on les recueille, de nombreuses variations d'exposé. Telles étaient les traditions orales auxquelles pouvaient recourir les auteurs principaux et secondaires du *Pentateuque*. — *c*) Ils pouvaient aussi avoir à leur disposition des documents écrits. Rien n'indique que ceux-ci fussent inspirés. A considérer les choses *in abstracto*, indépendamment de la consécration et des garanties spéciales qu'ils reçoivent du fait de leur insertion dans un livre sacré (*vid. infr. h, i*, 79), la valeur de ces documents sera proportionnée à leur caractère strictement historique ou plus ou moins légendaire (*midraschique*, comme on dira plus tard), à la distance chronologique qui sépare l'époque de leur rédaction de celle où se seront passés les faits qu'ils consignent, à la place plus ou moins grande qu'ils font aux traditions orales et à la manière dont ils les critiquent et les consignent, etc.

78. — *d*) Dans l'hypothèse rigide de Moïse seul auteur du *Pentateuque* tel que nous le possédons, il ne peut guère être question de sources qu'à propos de la *Genèse* ; il est permis de penser que traditions orales et textes correspondent à ces documents que les critiques ont dès l'abord discernés dans le premier livre de notre Bible. — *e*) Dans la théorie de Moïse auteur principal et des scribes auteurs secondaires, les sources interviendraient encore d'une manière prépondérante pour la composition de la *Genèse*. Toutefois, si la grande période d'activité littéraire était fixée aux dernières années du séjour à Cadès, on pourrait penser à l'utilisation de rédactions partielles préliminaires, concernant les faits les plus importants de l'exode, consignant les législations fondamentales; elles seraient de préférence identifiées avec ces écrits dont il est question *Ex.*, XVII, 14; XXIV, 4; XXXIV, 27; *Num.*, XXXIII, 2. Il serait évidemment plus difficile de supposer que, pendant une période de trente-huit ans et du vivant de la génération qui avait été témoin des événements, des traditions orales parallèles aient pu se former avec des variantes de détail tant soit peu notables. — *f*) La question des sources peut encore s'entendre en un autre sens quand il s'agit des sections législatives du *Pentateuque*. Ni les lois sociales d'Israël, ni ses lois religieuses ne sont des créations *ex nihilo*. Sans doute, le texte biblique déclare à maintes reprises que Moïse les tient de Dieu : *Dieu* (*Yahweh*) *dit à Moïse*. Mais, dût-on prendre ces paroles en leur sens le plus strict, que la constatation précédente n'en serait pas atteinte. Dieu, en effet, ne révèle pas nécessairement des choses jusque-là inconnues; il peut tout aussi bien suggérer au prophète un choix parmi les choses existantes. De fait, l'étude des lois sociales d'Israël montre qu'elles présentent beaucoup de points de contact avec diverses législations anciennes, surtout avec des usages et législations sémitiques. De même les pratiques cultuelles décrites dans les livres du milieu (*Exode-Nombres*) offrent plus d'une ressemblance avec les rites des autres Sémites et des Cananéens. D'autre part, on ne saurait douter que l'ordre nouveau fondé au Sinaï ait consacré nombre d'usages auparavant en vigueur dans la famille de Jacob, ou dans telle ou telle des tribus. On peut donc admettre qu'en ce domaine et pour cette partie de leur œuvre, Moïse et ses scribes se trouvaient en présence de nombreuses traditions orales et peut-être aussi de plusieurs documents écrits.

79. — *g*) Quel usage fit-on de ces traditions et documents? Il semble que, dans la théorie des scribes, c'est à ces derniers qu'il faut attribuer la manipulation de ces textes sous le contrôle et l'action de Moïse. Ce contrôle et cette action étaient dominés par le but même que l'homme de Dieu poursuivait, ils étaient guidés par l'influence de l'Esprit inspirateur. C'est dans ces circonstances que, soit par lui-même, soit par ses scribes, Moïse a tiré de ces traditions et documents des éléments divers pour les insérer dans son œuvre propre, tantôt les reproduisant mot pour mot, tantôt en exprimant le sens

Il est dit ensuite qu'il a pu les résumer, mais il est prévu aussi qu'il a pu les amplifier, *contracta vel amplificata* : ne peut-on pas penser, à titre d'exemple, aux développements que le secrétaire pour le *Code sacerdotal* aurait introduits en vue de signaler les rapports de tels ou tels épisodes du passé avec les origines et l'histoire des institutions religieuses ? — *h*) Une autre question se présente naturellement à propos de l'utilisation de ces sources par Moïse : Quelle garantie leur insertion dans le *Pentateuque* assure-t-elle aux données empruntées à telle tradition orale, à tel document écrit ? Une chose est évidente : si la source était d'origine profane et même païenne, la sélection opérée par Moïse aurait eu pour but d'écarter, soit des récits, soit des codes, tous les éléments indignes du yahwisme le plus pur. Si, par exemple, il s'agissait d'expliquer par une source commune, orale ou écrite, les ressemblances qui existent entre le poème assyro-babylonien du déluge et le récit de la *Genèse*, on pourrait, en comparant ces derniers, se rendre compte de l'importance des éliminations et des changements opérés par l'auteur inspiré. Mais le problème a une autre face : quelle valeur historique leur insertion dans le *Pentateuque* confère-t-elle, v. g., à tels récits concernant les patriarches, que l'on prendrait toute liberté de discuter si on les lisait dans les sources primitives ou si on les recevait directement de la tradition orale ? La réponse la plus simple et la plus naturelle paraîtrait être qu'en faisant un choix et un triage, l'auteur inspiré a voulu précisément éliminer les éléments qui ne pouvaient être l'objet de l'enseignement divin, parce qu'ils n'étaient pas conformes à la vérité. La conclusion serait alors qu'abstraction faite de minuties indifférentes à l'enseignement, l'insertion dans le *Pentateuque* des emprunts faits aux traditions et aux documents est une garantie de leur crédibilité. — *i*) Toutefois il paraît opportun de mentionner en ce contexte une décision antérieure de la *Commission biblique* (13 février 1905), relative aux citations implicites. Tout en se souvenant que de tels principes ne doivent pas être facilement invoqués et qu'il faut réserver soigneusement le jugement de l'Eglise, on pourrait songer à traiter ces textes comme des citations implicites, dont sans doute l'auteur sacré prend la responsabilité quand il s'agit des grandes lignes et des faits principaux, mais sans se prononcer pour tous les détails. Ce serait un autre moyen de résoudre un certain nombre de difficultés, sérieuses à la vérité, mais se rattachant à des sujets relativement secondaires sur lesquels l'Eglise ne s'est pas prononcée. Je citerais, à titre de spécimen, les listes relatives à la succession et à la longévité des premiers patriarches, ou encore le récit du déluge ; dans ce dernier cas, il ne s'agirait pas de nier le fait, cela va sans dire, mais de rendre plus aisée l'interprétation du récit (cf. A. Durand, *Inerrance biblique*, dans *Dictionnaire Apologétique...*, II, col. 752 sv., surtout 776-784).

4° L'intégrité du Pentateuque

80. — Une question délicate est celle des modifications que le *Pentateuque* a subies au cours des siècles. — *a*) Remarquons que la *Commission* parle d'authenticité et d'intégrité substantielles à sauvegarder. Tous nos lecteurs connaissent le sens de ces termes. L'authenticité concerne l'origine même du livre ; elle se dit avant tout d'un ouvrage qui est réellement de l'auteur dont il porte le nom. L'intégrité concerne l'histoire du texte ; elle se dit d'un écrit qui nous est arrivé tel qu'il est sorti des mains de son auteur. On peut concevoir une intégrité absolue, v. g., quand un texte, livré à l'imprimerie après que l'auteur a donné le *bon à tirer*, est définitivement fixé par le *clichage*. Ce n'est ni d'une telle intégrité, ni d'une telle authenticité qu'il est ici question. La *Commission* n'exige que le maintien de l'intégrité substantielle ; elle laisse par conséquent déjà entrevoir des modifications qui peuvent être plus ou moins nombreuses, mais qui pourtant ne sauraient être telles, par leur multitude et leur importance, que ce qui constitue la substance du livre en soit altéré. Inutile d'ailleurs de remarquer que ce terme de substance est un peu indécis, que des variations pourront exister touchant l'interprétation qui en sera donnée. De même qu'il parle d'intégrité substantielle, le décret parle d'authenticité substantielle. Il est évident que les altérations qui porteraient atteinte à l'intégrité substantielle finiraient aisément par compromettre l'authenticité substantielle elle-même ; un livre pourrait être à ce point altéré qu'il ne représenterait plus du tout l'œuvre de l'auteur auquel il est attribué, et ne devrait plus être dit authentique. — *b*) On peut admettre que, dans un si long cours de siècles, des modifications se soient produites, *nonnullas ei modificationes obvenisse*. Le mot *nonnulli* est souvent et dans beaucoup de contextes classiques traduit par *quelques* ; il semble toutefois qu'au point de vue de l'étymologie et eu égard au langage ecclésiastique, il serait exactement rendu par un terme moins restrictif : *des*, *diverses*, *plusieurs*. La décision ne vise nullement la question du nombre et, au point de vue de la sauvegarde de l'intégrité substantielle, il faudrait sans doute attacher beaucoup plus d'importance à la nature des modifications qu'à leur quantité. Aussi bien les auteurs du décret n'ignoraient pas les multitudes d'altérations de détail que la critique textuelle révèle dans la plupart des écrits bibliques.

81. — *c*) La *Commission* prend soin de signaler quelques exemples de ces diverses modifications. Il suffit de mentionner ici les leçons fautives dues à la maladresse des copistes et qu'il est permis de rechercher et de fixer d'après les règles de la critique. On sait de reste que de telles altérations sont très nombreuses. Personne n'ignore non plus qu'elles remontent pour la plupart aux temps antérieurs à l'ère chrétienne, que, depuis le début de notre ère, depuis le deuxième siècle surtout, le texte hébreu canonique a été fixé *ne varietur* ; auparavant d'ailleurs, le texte de la Loi était déjà copié avec une sollicitude toute particulière. — *d*) Il n'y a pas davantage à insister longuement sur les mots et formes de discours traduits d'un style vieilli en un style plus moderne. Notons d'abord que le cas n'a rien de chimérique. Sans doute les manuscrits que nous possédons du texte massorétique sont trop restreints pour que nous puissions nous livrer à des comparaisons propres à éclairer le sujet. Mais, parmi les fragments hébreux de l'*Ecclésiastique* découverts depuis 1896, nombre de feuillets se rattachent à un manuscrit (B) très soigné et pourvu de notes marginales. Or plusieurs de ces notes invitent précisément à substituer à des termes classiques des mots plus récents. Il est question, au sujet du *Pentateuque*, non seulement de mots, mais de formes de discours, et c'est tout aussi facile à concevoir. Une remarque ne sera pas inutile concernant la période durant laquelle les documents auraient existé à l'état séparé. L'œuvre de rajeunissement peut être envisagée comme se poursuivant d'une manière progressive, et alors il y aura des termes et locutions remontant à toutes les périodes de l'histoire de la langue hébraïque. Mais il est permis de penser à un travail de revision s'exerçant à un moment donné sur tel ou tel document et

contribuant dès lors à lui assurer une physionomie nouvelle et très caractérisée. On peut songer par exemple à une revision du *Code sacerdotal* exécutée durant l'exil, par ces prêtres lévitiques qui, sous l'influence d'Ezéchiel, se préoccupaient de préparer la restauration du culte et de garantir l'observation aussi parfaite que possible des anciennes règles liturgiques. L'un des moyens les plus efficaces pour atteindre cette dernière fin était de procurer de ces lois une rédaction aussi claire que possible, aussi adaptée que possible aux exigences du temps. Cela voudra dire d'abord qu'on remplacera les mots et formes d'une allure trop ancienne et d'une intelligence trop difficile par des éléments du langage actuellement parlé : cela voudra dire encore et, par voie de conséquence, qu'on unifiera la langue des divers codes et spécialement la terminologie technique des rubriques. De ce travail de revision, le *Code sacerdotal* sortira avec une forme très caractérisée, avec un style à lui, une langue à lui. A propos de ces transformations, le décret ne parle pas d'auteurs inspirés; il faut du moins supposer, pour quiconque opère des retouches susceptibles, par leur nombre ou leur nature, d'altérer notablement l'œuvre mosaïque, un secours surnaturel qui le prémunisse contre ce danger. — *e*) Jusqu'ici il n'a été question que d'altérations accidentelles ou de substitutions d'éléments secondaires. La *Commission* envisage aussi l'hypothèse d'additions proprement dites. Elle en distingue d'abord un groupe qui, lui non plus, ne paraît pas réclamer l'intervention d'auteurs inspirés; elle parle de gloses et explications insérées dans le texte. Il y a une réelle affinité entre cette catégorie et la précédente ; c'est ainsi que le travail de revision dont nous parlions à propos du *Code sacerdotal* s'imagine difficilement sans qu'il soit question d'annotations introduites pour expliquer des rubriques et des usages anciens. Mais le sujet est envisagé ici avec plus d'ampleur. Il ne s'agit plus seulement de gloses destinées à élucider et à mettre à jour les textes législatifs. Mais on peut encore penser à ces notices, archéologiques, historiques, géographiques, ethnographiques, etc., qui avaient déjà attiré l'attention des rabbins et auxquelles les premiers adversaires de l'authenticité mosaïque attachèrent tant d'importance.

82. — *f*) L'étendue de ces gloses et annotations sera nécessairement restreinte ; elles ne constitueront pas ce que l'on pourrait appeler des « parties » de l'Ecriture. Autrement elles rentreraient dans le domaine des additions qui réclament, en conformité avec la doctrine de Trente, l'intervention d'un auteur inspiré. Le décret admet, en effet, l'hypothèse de telles « additions faites, après la mort de Moïse, mais par un auteur inspiré ». L'exemple typique sera précisément le récit de la mort de Moïse, au dernier chapitre du *Deutéronome;* il y a longtemps qu'il a attiré l'attention des exégètes. Il ne saurait toutefois être regardé comme une sorte de norme, indicatrice des proportions et de l'importance que peuvent avoir de telles additions. La seule réserve imposée, ici comme précédemment, est la sauvegarde de l'intégrité substantielle du *Pentateuque*.

83. — *g*) Au sujet des lois sociales et religieuses, la question est assez simple. Il se peut agir d'une loi ou d'un complément de loi qu'on rédige exprès pour l'introduire dans le code à côté d'une ordonnance similaire; tels pourraient être divers règlements de la fête des Tabernacles, destinés à préciser, pour une époque tardive, des usages antérieurs. En d'autres cas, une loi déjà existante, transmise par tradition ou même rédigée par écrit, aura été insérée après coup dans le grand recueil sacerdotal. S'il était prouvé que les sacrifices pour le péché et pour le délit ne remontent pas aux origines de la théocratie, les règlements qui se rapportent à ces sujets fourniraient d'excellents exemples de telles additions; ni elles n'altéreraient l'intégrité substantielle, ni elles ne seraient contraires à l'esprit de l'œuvre mosaïque.

84. — *h*) Le problème est plus complexe quand on envisage les additions faites aux récits. Il n'y a pas à supposer que celui qui les a introduites les ait tirées de son propre fonds. Il faut plutôt admettre qu'à l'ouvrage déjà constitué, il a ajouté des compléments empruntés aux documents qui auraient encore subsisté à l'état isolé; semblables additions ne semblent devoir créer aucune difficulté.

85. — *i*) Mais, en un certain nombre de cas, ne faut-il pas aussi penser à des sources non inspirées, écrites ou orales? Le problème se complique alors à raison des valeurs fort diverses que peuvent avoir ces sources. On sait de reste que, surtout après l'exil, les récits des origines du peuple de Dieu ont été fréquemment repris et souvent surchargés d'abondantes amplifications. Les exemples sont nombreux dans la littérature apocryphe, en des recueils tels que *le Livre des Jubilés, l'Assomption de Moïse, les Testaments des Douze patriarches*, etc., sans parler des écrits de Josèphe et de Philon. Mais il est plus intéressant de voir à l'œuvre des auteurs de livres canoniques. Négligeant certains psaumes déjà instructifs à cet égard (*Ps.*, LXXVIII [LXXVII], CV [CIV], CVI [CV], etc.), allons directement au livre grec de la *Sagesse de Salomon*. La troisième partie de cet ouvrage a pour objet les manifestations de la Sagesse divine dans l'histoire. L'un des thèmes le plus longuement développés est le contraste entre la manière dont Dieu traite les païens idolâtres et les faveurs qu'il réserve au peuple fidèle. C'est dans ce cadre que prennent place de nombreux souvenirs de l'exode. Or il est rare qu'en les rapportant, l'hagiographe n'ajoute pas aux données fournies par le *Pentateuque*. Malgré tout l'intérêt qu'il y aurait à entrer en quelques développements, bornons-nous à emprunter un exemple au récit des plaies d'Egypte. La plaie des ténèbres est sommairement décrite dans l'*Exode :* « Et Yahweh dit à Moïse : « Etends ta main sur le ciel et qu'il « y ait ténèbres sur la terre d'Egypte et qu'on sente « (touche) les ténèbres ! » Et Moïse étendit sa main sur le ciel et il y eut ténèbres obscures sur toute la terre d'Egypte pendant trois jours. L'on ne se voyait pas l'un l'autre et personne ne se leva de sa place pendant trois jours ; mais pour tous les enfants d'Israël, il y eut lumière dans leurs séjours. » (*Ex.*, X, 21-23.) La *Sagesse* ajoute beaucoup de détails (*Sap.*, XVII, 1-XVIII, 4). La plaie surprend les Egyptiens au milieu de leurs projets d'oppression; ils se trouvent subitement enchaînés par les ténèbres et restent sur leurs couches, enfermés dans leurs maisons (XVII, 2), séparés les uns des autres (XVII, 3) et d'autant plus accessibles à la crainte (XVII, 4). De fait, des bruits effrayants (XVII, 4), des fantômes (XVII, 3), des spectres aux visages lugubres (XVII, 4) les obsèdent. D'ailleurs, pas n'est besoin de phénomènes extraordinaires : le passage de petits animaux, le sifflement des serpents suffit à les effrayer (XVII, 9; cf. vers. 17, 18). Un sort commun enveloppe ceux qui sont dans les maisons, petits et grands, pauvres et seigneurs (XVII, 13-15) ; ceux que leurs occupations ont conduits aux champs sont pareillement retenus par la puissance des ténèbres (XVII, 16). Celles-ci sont à ce point épaisses que ni feu, ni astre ne peut éclairer la nuit profonde (XVII, 5) ; de temps en temps pourtant, la vision de masses de feu (des éclairs?) ajoute d'autant plus à l'effroi qu'on n'en reconnaît pas la cause (XVII, 6). Bref la terreur est

telle qu'on ferme les yeux pour ne pas voir (xvii, 9). Afin de rendre plus sensible l'intervention divine, l'écrivain sacré note que, pendant ce temps, le vent continue de souffler, l'oiseau de faire entendre des chants mélodieux, l'eau de couler, la pierre de rouler, l'animal de courir et de gambader, le fauve de rugir, l'écho de répercuter tous ces sons (xvii, 17, 18). La paix règne, d'autre part, dans le reste du monde (xvii, 19) tandis que les Egyptiens ont devant eux l'image de l'obscurité qui les attend au *še'ôl* (xvii, 20). Quant aux Israélites, ils sont en pleine lumière partout où ils résident, — on dirait au milieu des Egyptiens eux-mêmes, — si bien que ceux-ci doivent reconnaître la main du Seigneur (xviii, 1-4). Notons encore une curieuse addition touchant la manne : elle procurait toute jouissance et s'appropriait à tous les goûts; s'accommodant au désir de celui qui la mangeait, elle se changeait en ce qu'il voulait (*Sap.*, xvi, 20, 21). Cette donnée cadre difficilement avec ce que les *Nombres* disent et de la saveur du pain céleste et du dégoût que les Israélites finirent par en éprouver (*Num.*, xi, 6, 8). — *j*) Toutes ces données sont fort intéressantes; mais où donc l'auteur de la *Sagesse* les a-t-il puisées? Certains de ses développements pourraient n'être que des commentaires des textes anciens, dont on devrait lui attribuer la responsabilité. Il faudrait quand même se demander si ces détails présentent les mêmes garanties de vérité historique que ce qui est emprunté à l'*Exode;* plus d'un exégète catholique estimerait peut-être que de telles particularités, au caractère très secondaire, ne sont objet d'enseignement proprement dit, ni pour l'auteur, ni pour l'Esprit inspirateur. Mais cette solution ne peut rendre raison de tous les cas. Plusieurs des additions de l'hagiographe correspondent étroitement à ce qu'on peut lire dans Josèphe, dans les rabbins et surtout dans Philon. Il faut évidemment songer à des traditions conservées, oralement ou par écrit, et que ces auteurs ont exploitées. Un critique catholique allemand, M. Heinisch[1], a prononcé le nom de *midraš*. On sait qu'un *midraš* est un développement plus ou moins artificiel des récits bibliques, en vue de rendre plus sensible l'action de Dieu dans la vie de son peuple; ces amplifications procèdent souvent par manière de grossissement, surtout quand il s'agit de miracles. Mais si l'auteur de la *Sagesse* a fait des emprunts au *midraš*, leur a-t-il conféré une autorité historique qu'ils n'avaient pas auparavant, une autorité que personne ne songe à attribuer à ces sortes de productions? Ne penserat-on pas qu'en insérant ces détails, il a voulu édifier sans prétendre ajouter à l'enseignement de la Loi elle-même? N'est-ce pas le cas de signaler encore les principes de solution prévus par les décisions de la *Commission biblique* relativement aux genres littéraires et aux citations implicites et de rappeler que la nature spéciale du livre de la *Sagesse* peut suggérer le recours à ces principes?

86. — *k*) Mais, on le sait, le genre *midraš* n'a pas pris naissance seulement aux dernières années de l'ère ancienne. L'auteur des *Chroniques* connaissait déjà ces sortes de produits littéraires; il en a inséré des extraits dans son œuvre (II *Chron.*, xiii, 22; xxiv, 27). Tout porte à croire que, dès l'origine, à ce que les Livres Saints racontaient des ancêtres d'Israël et de la formation du peuple de Dieu, les traditions populaires ajoutaient d'autres détails, analogues à ceux dont les *midrāšîm* devaient plus tard s'enrichir. Peut-on penser que telles ou telles de ces traditions aient pris place, sous forme d'additions, dans l'un ou l'autre document du *Pentateuque*, un peu comme dans les dissertations de la *Sagesse?* Peut-on penser que le fait de leur insertion n'a pas changé leur caractère d'amplifications, dont tous les détails n'auraient pas la même valeur que le contenu des récits authentiques? Peut-on penser, par exemple, que l'on trouverait en cette hypothèse la solution de certaines difficultés spéciales aux récits du document sacerdotal, telles que le grand nombre des Israélites mis en mouvement dans le désert du Sinaï, le caractère en apparence artificiel de certaines particularités des marches et des campements, les différences que l'on relève entre les récits parallèles du *Code sacerdotal* et des autres documents, etc.? La question vaut la peine d'être posée, alors même que l'on n'oserait prendre la responsabilité de formuler une solution. J'en dirai autant des problèmes qui vont suivre.

87. — *l*) Il reste, en effet, à se demander quelle peut être l'importance des additions. Nous l'avons déjà dit. La *Commission* ne se prononce ni sur leur nombre ni sur leur étendue; elle se borne à exiger la sauvegarde de l'intégrité substantielle du *Pentateuque*. Dès lors, une certaine latitude est laissée à l'appréciation des exégètes catholiques. Mais jusqu'où peut-on aller sans mettre en péril l'intégrité substantielle? La question ne laisse pas d'être difficile à résoudre. — *m*) S'il s'agit des parties législatives, il est à prévoir que les exégètes catholiques ne feront pas difficulté de reconnaître que l'on ait introduit un certain nombre de lois nouvelles dans les codes anciens. Mais peut-on aller plus loin et admettre, à une date éloignée de Moïse, la revision d'un code, non pas seulement limitée à un renouvellement de la forme extérieure, comme nous l'avons supposé à propos de la loi sacerdotale, mais s'attaquant au fond lui-même? L'exemple typique serait fourni par la section législative du *Deutéronome*. Nous avons précédemment remarqué qu'il se présentait comme une sorte de récapitulation de la loi sinaïtique, faite par Moïse dans les plaines de Moab, en vue de la Terre Promise. Nul doute qu'il ne faille retenir cette donnée. Mais ne pourrait-on pas la restreindre à un noyau du livre actuel, à un code analogue, par l'étendue et par le contenu, au *Code de l'alliance?* L'œuvre actuelle se présenterait comme un travail de revision dans lequel les modifications et les additions auraient eu pour but d'adapter le code primitif aux besoins de la société judéenne, au début du septième siècle. Réalisé à la fin du règne d'Ezéchias en vue d'une application immédiate, le résultat de ce travail de revision aurait été déposé au Temple pendant la persécution de Manassé, puis retrouvé par Helcias en 622. Que penser de ces théories et dans quelle mesure seraient-elles compatibles avec une interprétation sincère du décret de la *Commission biblique?* Ce sont encore des questions pour lesquelles nous n'oserions pas formuler de réponses. — *n*) Il en est de même de celles qui ont trait aux sections historiques du *Pentateuque*. Nous avons pratiquement admis plus haut que le fond des parties narratives du *Yahwiste*, de l'*Elohiste*, du *Code sacerdotal* remontait à Moïse et à ses secrétaires, que c'était à ces derniers que les documents devaient leurs caractères distinctifs. Il est évident que cette interprétation demeure la plus sûre. Mais est-il impossible d'envisager une autre solution? Les critiques ont unanimement signalé les nombreux points de contact de toutes sortes qui existent entre le document élohiste, dont ils placent l'origine dans le royaume du Nord, et le document yahwiste, qui aurait vu le jour en Juda; on sait aussi qu'ils en séparent la composition par un siècle de distance au plus. Serait-il

1. Cf. Dr Paul Heinisch, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt* (dans *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament* du Dr Johannes Nikel, p. 327).

légitime de ne faire remonter à Moïse que le prototype de ces documents[1], d'expliquer les particularités qui caractérisent chacun d'eux par un double travail de revision, opéré sur ce prototype et avec des préoccupations sensiblement différentes, dans les milieux prophétiques d'Israël et de Juda? Une hypothèse analogue pourrait elle être invoquée pour rendre compte de l'allure assez spéciale du *Code sacerdotal?* La question peut se poser[2], mais il nous semble que la solution affirmative ne serait pas selon l'esprit de la *Commission;* c'est par l'hypothèse des secrétaires qu'elle paraît vouloir expliquer toutes ces différences. — *o*) La réponse de la *Commission* suggère de réserver le jugement de l'Eglise quand on émet des opinions touchant les additions que le *Pentateuque* a pu recevoir. Cette réserve nous paraît s'imposer avec non moins de force à propos des questions que nous ne faisons que proposer; elles sont assez graves pour que l'énoncé lui-même en soit timide et modeste.

X. Après le décret de la Commission biblique

88. — Le décret de la *Commission* allait devenir, cela va sans dire, la règle de l'enseignement catholique. Il est intéressant, par conséquent, de voir comment on allait l'interpréter. — *a*) Le premier travail un peu important qui en ait suivi la promulgation me paraît être l'article *Pentateuque* de M. Mangenot, dans le *Dictionnaire de la Bible*, article bientôt suivi du volume *L'Authenticité mosaïque du Pentateuque* (1907). Entre autres questions, l'auteur y traite de la note qui convient à la thèse traditionnelle. L'origine mosaïque de certains éléments du *Pentateuque*, de ceux notamment que l'Ecriture attribue directement au prophète, s'impose comme une vérité de foi divine. Pour l'ensemble de l'ouvrage, le fait même que la *Commission* s'en est occupée prouve que le problème n'est pas purement littéraire, mais que c'est une question religieuse, doctrinale même en quelque façon, et qui n'est pas libre dans l'Eglise catholique. D'autre part, comme la *Commission* n'articule aucune note particulière, on jouit d'une grande liberté d'appréciation dès que l'on regarde comme ne pouvant être soutenue sans témérité théologique la thèse opposée à l'origine mosaïque. L'authenticité s'impose-t-elle au nom de la foi divine? Il ne semble pas qu'on puisse le dire avec certitude. Est-elle théologiquement certaine? On peut le dire, bien que la *Commission* ne l'ait pas déclaré. Au moins faut-il reconnaître que c'est une opinion commune; c'est la note la plus inférieure qui soit attachée à une thèse appartenant en quelque chose à la révélation. Quant à la nature et aux limites de l'authenticité mosaïque substantielle, aux modifications et additions, M. Mangenot croit admissibles, entre autres théories, celles des PP. Brucker et de Hummelauer.

89. — *b*) L'année 1907 vit encore paraître *L'Eglise et la Critique biblique* (*Ancien Testament*), ouvrage important dans lequel le P. Brucker, reprenant plusieurs des théories qu'il avait jadis émises, les comparait avec les décisions récentes. — α) Les trois conditions indiquées par la *Commission* dans l'hypothèse des secrétaires, — conception du travail par Moïse, contrôle sur l'exécution, approbation, — sont présentées comme suffisantes, non comme nécessaires. En réalité, pour être qualifié en toute justice du titre d'auteur, *deux* conditions sont nécessaires et suffisantes : avoir procuré efficacement la composition d'un livre, soit par son propre travail, soit par mandat accompagné de suggestion des idées (professeur chargeant un de ses élèves de reproduire ce qu'il lui entend improviser), soit par mandat seul (pape demandant à un de ses secrétaires de rédiger une bulle sur un sujet donné); avoir approuvé le livre de manière à manifester clairement qu'on en prend la responsabilité. S'il s'agit des auteurs bibliques, il faut en plus l'inspiration divine. — β) L'hypothèse des secrétaires, complétée par celle des sources, permet de rendre compte d'un certain nombre de différences de fond, secondaires à la vérité mais réelles, que les critiques signalent entre leurs documents; surtout elle explique les divergences de langue, de style, de procédés d'exposition dont il est impossible d'éluder l'évidence. Cette hypothèse pourrait, de ce chef, donner satisfaction à ceux qui, tout en reconnaissant les quatre documents, s'efforcent d'en sauvegarder l'inspiration et la vérité historique; il suffirait d'admettre que les quatre documents doivent à Moïse lui-même ou à ses secrétaires leur être, au moins quant à l'essentiel. — γ) Il se peut que les trois ou quatre écrits aient longtemps existé séparément et il n'est pas interdit de retarder le moment de leur fusion complète et définitive jusqu'à l'exil ou jusqu'à l'époque d'Esdras. Aucun témoignage de l'Ecriture ne les signale comme réunis avant cette date. — δ) Une si longue histoire n'a pas manqué d'être mouvementée et le travail de fusion ne s'est pas fait sans des manipulations et des modifications dans les éléments. L'essentiel est que ces vicissitudes n'aient pas porté atteinte à la substance du dépôt sacré. L'intégrité substantielle est avant tout l'intégrité doctrinale; il faut exclure toute corruption de la doctrine inspirée. Quant aux interpolations qui, sans l'altérer, porteraient sur la doctrine, elles sont de la catégorie pour laquelle il convient de faire intervenir un auteur inspiré. En revanche, d'une manière générale et sauf des exceptions faciles à justifier, l'intégrité substantielle ne paraît pas intéressée à la forme même des livres. On peut admettre, pour des écrits d'un usage constant, un travail de rajeunissement successif du langage qui, sans avoir fait disparaître toutes les traces d'archaïsme, ait modifié la forme extérieure du texte et abouti à lui donner le revêtement d'un style récent; il convient de rappeler que, malgré leur respect pour les Livres Saints, les copistes d'avant notre ère ont procédé avec beaucoup plus de liberté que ceux de la période rabbinique. Aussi bien ces modifications n'ont pas atteint au même degré tous les documents; les textes légaux ont eu besoin d'être plus constamment mis à jour que les autres et cela peut expliquer qu'à part quelques restes d'antiquité, le *Code sacerdotal* se présente avec la teinte de l'époque des derniers prophètes et du temps de l'exil. — ε) Rien n'empêche non plus d'admettre, réserve faite de ce qui touche à la substance, des modifications dans le fond, soit de la doctrine et de la législation, soit de l'histoire.

90. — *c*) Dans l'article *Genèse* qu'il a publié dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (1914, tome VI, col. 1185-1221), M. Mangenot nous paraît traiter et

1. Dans son introduction au *Deutéronome* (p. 153), antérieure au décret de la *Commission biblique*, le P. de Hummelauer, envisageant l'hypothèse des documents J et E, expliquait leurs différences par la théorie des secrétaires de Moïse. Toutefois, prenant en considération l'opinion d'après laquelle l'un de ces documents serait plus ancien que l'autre, il ajoutait : « In hac hypothesi unica illa primigenia narratio facilius Moysi concedetur auctori, sed magnam difficultatem patitur illa narrationis diffissio ac postmodum restitutio. »

2. Dans cette hypothèse, il resterait encore place pour la pluralité des scribes. Mais les objets de leur activité seraient différents, les uns se partageant les diverses périodes de l'histoire inclue dans le *Pentateuque*, les autres travaillant aux diverses collections législatives.

résoudre le problème dans le même sens que le docte Jésuite (cf. surtout col. 1195, 1196). — *d*) On peut dire que telles ont été les principales manifestations de l'opinion catholique, touchant la question qui nous occupe, pendant la période qui a suivi le décret. Elle n'a pas été féconde en travaux sur le *Pentateuque*. M. Hoberg, dans la 2ᵉ éd. de *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt* (1908), continue d'admettre que le *Pentateuque* actuel n'émane pas de Moïse selon tout son contenu et reconnaît des additions de morceaux historiques et de lois; d'autre part, il consent à ce que Moïse se soit servi de sources écrites. En revanche, il rejette l'hypothèse de sources réunies par un rédacteur; un rédacteur est pour lui presque nécessairement un faussaire. Au regard de M. Engelkemper (*Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch*, 1908), il serait, en certains cas surtout (v. g. à propos des lieux de culte), moins important de soutenir que Moïse a rédigé le *Pentateuque* tel que nous le lisons, que de prouver qu'il a vraiment édicté les lois qui s'y trouvent. Encore peut-on admettre que quelques lois ont été ajoutées dans le cours des siècles. Il parle de lois insérées vers la fin de la période des Juges, d'une nouvelle rédaction du *Deutéronome* peu avant l'exil, etc. Dans une tout autre direction d'idées, M. Arthur Allgeier (*Über Doppelberichte in der Genesis*, 1911) soutient que les prétendus récits en double de la *Genèse* n'existent pas et qu'ils seraient incompatibles avec la notion d'inspiration.

XI. Conclusions

91. — Au terme de cet exposé, il nous paraît utile de formuler avec précision nos conclusions. Nous nous placerons nettement sur le terrain apologétique. Ce que nous avons dit jusqu'ici met suffisamment en relief, ce nous semble, les directions proposées aux savants et exégètes catholiques lorsqu'ils traitent entre eux des graves problèmes du *Pentateuque*. Mais il est intéressant de déterminer en quels points d'une spéciale fermeté il faut placer les postes avancés de la défense catholique, en quels points aussi on a le plus de chances de rencontrer, en des entrevues pacifiques, ceux qui, lassés des aventures d'une critique échevelée mais n'étant pas disposés à recevoir les directions de l'Eglise Romaine, cherchent néanmoins un terrain sûr et reposant. Nous ne ferons qu'énoncer ces conclusions. La seconde partie de notre travail en sera le plus souvent le développement et la mise en œuvre.

92. — 1° Non seulement on peut et on doit mettre Moïse au point de départ de la grande œuvre religieuse, morale, sociale, législative, nationale, que notre *Pentateuque* lui attribue, mais encore on peut et on doit le mettre au point de départ de l'œuvre littéraire que représentent les cinq premiers livres de notre Canon, on peut et on doit lui attribuer une part dans leur composition. Le temps est passé où, sans exciter de surprise, d'aucuns se demandaient si, après avoir séjourné en Egypte pendant de si longues années, cet esprit éminent était capable d'écriture et de production littéraire. Le temps est passé où ils pouvaient à ce point méconnaître l'importance de son intervention qu'ils consentissent à admettre qu'il ne s'était pas préoccupé de fixer en un texte les bases de la constitution qu'il voulait donner à son peuple.

93. — 2° Sous le bénéfice de cette première remarque, il est légitime et il est à propos d'envisager la théorie documentaire de la composition du *Pentateuque*. Inutile de méconnaître que les arguments mis en avant par les critiques sont impressionnants. En une multitude de détails, sans doute, leur distinction des sources prête le flanc à des objections nombreuses et graves; mais, pour ce qui est des grandes lignes, et c'est ce qui importe, beaucoup d'esprits calmes et impartiaux jugent que le point de départ de leur système est fondé.

94. — 3° L'activité littéraire de Moïse s'est d'abord exercée dans le domaine de l'histoire. Il est deux documents dont les critiques admettent volontiers l'antiquité relative : l'*Elohiste* et le *Yahwiste*. Mais l'antiquité qu'ils leur attribuent est trop récente. Ce n'est pas au VIIIᵉ siècle ou au IXᵉ seulement que l'on peut et que l'on doit remonter, c'est au temps de Moïse. Les critiques trouvent souvent les preuves d'une date plus récente dans le niveau élevé des idées religieuses qui se font jour en ces beaux récits. Ce faisant, ils nous semblent méconnaître la haute pensée religieuse et sociale de celui qui mit le Yahwisme moral à la base de la constitution même de son peuple. Sans doute il serait peut-être difficile de prouver invinciblement que l'*Elohiste* et le *Yahwiste* remontent tous deux à Moïse et de réfuter une opinion d'après laquelle ils représenteraient comme deux versions, deux interprétations, d'un seul document mosaïque. Peut-être qu'à la rigueur l'apologétique se pourrait contenter de cette opinion. Peut-être serait-ce à l'avantage de l'*Elohiste* (au moins de E^1) qui, à raison de son caractère plus complètement dégagé des attaches locales, aurait chance de représenter plus fidèlement le document primitif. On aurait toutefois le droit et le devoir de remarquer qu'à prendre les choses en elles-mêmes, rien ne s'oppose à ce que les deux sources aient pour point de départ deux relations de l'époque du grand fondateur.

95. — 4° Nous sommes déjà bien loin, il est aisé de le reconnaître, de l'opinion de M. Steuernagel et des critiques d'extrême gauche. Nous nous en écarterons davantage encore dans la position que nous prendrons au sujet de la valeur historique de ces documents. Laissons de côté ce qui concerne les patriarches, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, mais dont nous tenons l'histoire pour très objective. Pour ce qui regarde l'époque mosaïque, on peut et on doit traiter ces documents comme dignes de toute confiance. Loin d'être un tissu de données légendaires, parmi lesquelles il serait difficile de discerner un fonds historique plus ou moins appréciable, on peut et on doit admettre qu'ils nous fournissent une représentation, partielle sans doute, fragmentaire, incomplète, mais exacte, de l'œuvre et de la carrière de Moïse.

96. — 5° Cette constatation ne doit pas nous faire perdre de vue un autre fait. Les critiques, on le sait, signalent d'assez nombreuses divergences de style et de fond entre les documents. D'une part de ces différences la *Commission* fournit l'explication en permettant d'admettre, à la base du *Pentateuque*, l'intervention de plusieurs secrétaires de Moïse ; elle fournit le moyen d'en expliquer une autre part en reconnaissant la possibilité de modifications et d'additions survenues après coup dans les œuvres de ces scribes. Dans l'un et l'autre cas, les différences ne doivent pas porter atteinte à la substance même des faits. C'est la seule limite qui soit tracée d'avance aux constatations que peut faire une critique sage et judicieuse. Rien d'ailleurs n'empêche de rattacher à une période déterminée le plus grand nombre des modifications qui ont contribué à donner à ces documents leur physionomie définitive. On peut en conséquence penser que le *Yahwiste* et l'*Elohiste* ont pris leur forme actuelle aux IXᵉ et VIIIᵉ siècles, c'est-à-dire aux dates que les critiques marquent pour leur éclosion. On expliquera par là, si l'on veut, les traits et caractères de ces documents qui les rapprochent de la

littérature prophétique. Il est, d'autre part, tout à fait loisible d'admettre, si l'on s'y croit fondé au point de vue critique, que, vers le milieu du VIIe siècle, ces deux documents ont été fondus en un seul récit (JE).

97. — 6° La reconnaissance des documents et de leurs divergences entraîne des conséquences quant à leur utilisation. Sur ce terrain plus qu'ailleurs, la prudence et la discrétion seront les règles de l'exégète catholique; mais il ne faut pas hésiter à formuler les principes. Il n'y a pas de raison de se refuser à admettre que, soit par respect pour leurs sources, soit pour d'autres motifs, les rédacteurs ont pu conserver deux recensions du même récit; en d'autres termes, rien n'oblige à exclure *a priori* la présence des doublets. D'autre part, quand il s'agit de recueillir les données de ces récits parallèles, l'historien ne doit pas se croire obligé de juxtaposer les renseignements particuliers aux divers documents, comme s'ils devaient nécessairement se compléter les uns les autres. Souvent, au contraire, il devra faire abstraction de ces divergences pour s'attacher à la substance même des faits.

98. — 7° Le cas des sections historiques du *Code sacerdotal* est plus complexe. Les critiques y reconnaissent une part dont le fond est le même que celui du *Yahwiste* et de l'*Elohiste*. Il serait difficile sans doute de les amener à voir dans ces récits autre chose qu'un remaniement de ceux qui ont pris leurs premières formes dans les documents dont nous venons de parler. Ici encore, toutefois, on aurait le droit de faire remarquer qu'à prendre les choses en elles-mêmes, rien ne s'oppose à ce que cette source ait pour point de départ une troisième relation de l'époque du grand fondateur de la nation israélite. Une conséquence en découlerait au point de vue de l'utilisation pratique de ces sections. Le secrétaire de Moïse auquel elles remonteraient pouvait poursuivre un but spécial en sa rédaction; mais, au point de vue de la fidélité, il se trouvait exactement dans les mêmes conditions que ses collègues. C'est donc à d'autres considérations qu'il faut recourir pour expliquer certaines particularités que les critiques se plaisent à relever. Cette explication pourrait être fournie par les modifications et retouches que ces récits auraient subies au cours des siècles et spécialement à une époque déterminée, v. g. au temps de l'exil.

99. — 8° Les critiques, d'autre part, admettent pour les récits du *Code sacerdotal* des emprunts faits à des sources particulières, autres que J et E. Rien n'empêche de supposer de telles additions; rien ne s'oppose non plus à ce que l'on reconnaisse des insertions qui tirent leur origine de la tradition orale. La seule garantie exigée est que ces additions, si elles sont tant soit peu notables, aient été faites par un auteur inspiré.

100. — 9° Quand il s'agit d'apprécier la valeur historique des changements que ces modifications et ces additions ont apportées à la teneur primitive de l'histoire, diverses considérations sont à faire. Il faut se demander si l'auteur inspiré qui a fait ces additions a voulu, non seulement consigner une tradition, mais encore la prendre sous sa responsabilité, la faire entrer dans son enseignement. Au cas où l'on constaterait avec la certitude voulue que l'auteur sacré ne s'est pas prononcé, il y aurait à voir si l'on ne se trouve pas en présence d'un développement analogue à ceux qui se rattachent au genre midraschique, ou encore en présence d'un épisode relevant d'un autre genre littéraire. On sait, v. g., qu'à propos des épisodes des filles de Salphad, on a parlé de cas de conscience (*Num.*, XXVII, 1-11; XXXVI). Il va de soi que les conclusions auxquelles on aboutirait, en ces constatations, ne sauraient porter atteinte à la substance même de l'histoire.

101. — 10° Parmi les documents légaux, il en est un qu'il faut tout d'abord mettre à part pour en revendiquer l'authenticité mosaïque. C'est le *Décalogue*. Débarrassé des quelques amplifications qu'il a reçues dans l'*Exode* et le *Deutéronome*, le *Décalogue* primitif n'est autre chose, en dehors du précepte du sabbat, que l'énoncé des conséquences les plus fondamentales de la notion du Dieu unique, jaloux et moral, que Moïse a mise à la base de son enseignement. D'autre part, il faudrait avoir des certitudes bien précises sur l'origine du sabbat pour prétendre qu'il n'en pouvait être question à l'époque des migrations du Sinaï, pour soutenir que la seule présence d'une ordonnance relative au sabbat nous ramène au temps de l'exil. Autre est la date à laquelle remonte le principe même de l'institution, autre l'époque à laquelle certaines modalités ont prévalu dans la pratique.

102. — 11° On peut et on doit pareillement faire remonter à Moïse le *Code de l'alliance*. Nous pensons à ses éléments principaux; il est fort possible que divers préceptes aient été ajoutés dans la suite en vue de l'adapter à des circonstances et à des besoins nouveaux. Les points de ressemblance avec la loi de Hammourapi montrent que, longtemps avant l'époque de l'exode, beaucoup des législations du *Code de l'alliance* faisaient partie du patrimoine commun des races sémitiques. D'autres ordonnances se rattachent à ces usages des nomades qui remontent à une haute antiquité et qui n'ont cessé de prévaloir jusqu'à nos jours. Quant aux règlements qui se rapportent à l'agriculture, ils suggèrent deux remarques : d'abord que, conformément aux indications de la *Genèse*, les Hébreux du temps de Moïse étaient plutôt des semi-nomades, en voie de se fixer, que des nomades proprement dits; ensuite que, dans ses législations, Moïse avait en vue leur prochain établissement. — Les mêmes réflexions s'appliquent au petit *Code de la rénovation de l'alliance*. (*Ex.*, XXXIV, 11-26)

103. — 12° A propos du *Deutéronome*, on peut et doit admettre cette donnée des sections historiques qu'un rappel de la Loi et une rénovation de l'alliance ont pris place dans les plaines de Moab, qu'un nouveau code a synthétisé les obligations sur lesquelles Moïse voulait provoquer de nouveaux engagements. Quelle était l'étendue de ce code? Il se peut que, par ses proportions et par les préceptes qu'il mettait en relief, il rappelât d'assez près le *Code de l'alliance*[1]. Dans cette perspective, la plupart des lois nouvelles qui figurent en notre *Deutéronome* auraient été insérées à des dates postérieures pour faire face à des besoins nouveaux. Il est tout aussi permis de s'arrêter à l'époque de Josias (Engelkemper) qu'à celle de Samuel (de Hummelauer). D'ailleurs de telles additions se conçoivent, mieux que de toute autre façon, dans l'hypothèse d'une revision générale de la législation. Il va de soi que nous n'adhérons pas pour autant aux théories si compliquées et d'ailleurs si spéciales de M. Steuernagel.

104. — 13° D'une part, rien ne s'oppose à ce qu'un bloc assez considérable des ordonnances qui figurent au *Code sacerdotal* remontent à Moïse ou même aux temps antérieurs; il s'agit surtout des

1. Le *Code de la rénovation de l'alliance* ne se borne-t-il pas déjà à renouveler les ordonnances les plus fondamentales du *Code de l'alliance*? Il n'est pas sans intérêt de rappeler que certains critiques rattachent le *Code de l'alliance* aux plaines de Moab comme à son contexte primitif et aussi que certains critiques traitent le *Deutéronome* comme une revision du *Code de l'alliance*.

règlements qui consacrent des pratiques cultuelles d'un usage général dans les milieux sémitiques. Mais, d'autre part, aucune partie des codes du *Pentateuque* n'est plus apte que le rituel à recevoir de nombreux accroissements au cours des siècles. On pourrait en conséquence, si un examen sérieux suggérait une telle adhésion, souscrire à bon nombre des conclusions des critiques touchant les travaux de coordination, de revision, d'amplification, auxquels les diverses sections du *Code sacerdotal* auraient été soumises dans la suite des temps, notamment pendant l'exil et à l'époque d'Esdras.

Deuxième Section

Les sources extrabibliques

105. — I. Témoignages directs. — Si nous avons insisté si longuement sur l'*Hexateuque*, c'est qu'il constitue à beaucoup près notre principale source d'information pour la période dont nous avons à esquisser l'histoire. Le reste des Livres Saints, il est vrai, renferme de nombreuses allusions aux temps de la sortie d'Egypte et de la conquête de Canaan, et nous ne manquerons pas de leur prêter attention. Mais aucun de ces écrits ne contient une présentation nouvelle des faits et de l'époque qui doivent nous occuper. D'autre part, nous n'avons pas, en dehors de la Bible, de témoignages directs dont la valeur soit à l'abri de tout conteste. Sans doute, Josèphe, en ses *Antiquités*, s'appesantit sur la période mosaïque; il y revient encore dans son traité *Contre Appion*. Mais c'est à peu près constamment en suivant et en glosant les récits du *Pentateuque*; si quelquefois il en déborde les données, c'est souvent pour faire place à des légendes qui ne méritent aucun crédit. Dans le traité *Contre Appion*, il allègue bien l'autorité de Manéthon, mais c'est seulement pour quelques détails particuliers; d'ailleurs, on ne peut se fier aveuglément aux assertions de cet historien lui-même.

106. — II. Témoignages indirects. — Heureusement d'autres sources d'information projettent sur le sujet de notre étude une lumière qui, pour l'atteindre indirectement, n'en concourt pas moins à éclairer nombre de points auparavant obscurs.

1° Ce sont d'abord les *inscriptions et papyrus égyptiens*. Les relations des Hébreux avec la vallée du Nil ont été plus nombreuses à l'époque qui nous occupe qu'à aucune autre de leur histoire. Les documents qui, même sans nous fournir aucune donnée directe sur Israël (liste de Touthmès III, stèle de Ménephtah), nous renseignent sur l'état du royaume des pharaons au temps du séjour en Egypte et de l'exode sont des plus intéressants à consulter (cf. A. Mallon, Egypte, dans *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1301-1343).

107. — 2° Les rapports des fils d'Israël avec la vallée du Tigre et de l'Euphrate ne prendront place qu'à une période beaucoup plus avancée de leur histoire. Mais certains *documents cunéiformes* présentent des renseignements précieux sur l'état des diverses régions de l'Asie occidentale au temps de Moïse, notamment sur l'état de Canaan. Les lettres de Tell el-Amarna sont pour nous d'une valeur inestimable (cf. A. Condamin, Babylone et la Bible, dans *Dictionnaire Apologétique*..., t. I, col. 327-390).

108. — 3° On ne saurait passer sous silence les *fouilles palestiniennes*. Les documents que l'on en a retirés sont, il est vrai, pour la plupart anépigraphes, puisqu'on n'a rencontré de rares inscriptions qu'à Tell el-Hesi, Tell Ta'anak et Tell el Jezari. Mais grâce aux classifications dont elles ont été l'objet à mesure qu'elles se multipliaient, les trouvailles ont leur langage à tenir, leurs dépositions à faire entendre. — *a*) S'il s'agissait surtout de l'exploration superficielle du sol, il faudrait mentionner en premier lieu les expéditions de M. Victor Guérin; elles ont été racontées et décrites, sans parler du volume spécialement consacré à *Jérusalem*, dans le bel ouvrage *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine*, dont les sept volumes se sont échelonnés entre les années 1868 et 1880. Cet ouvrage fait aujourd'hui encore autorité; mais au point de vue de notre sujet, il ne fournit que quelques identifications topographiques d'importance tout à fait secondaire. Il faut porter à peu près le même jugement sur les campagnes (1871-1877 pour la Palestine occidentale, 1881-1882 pour la Palestine orientale) du *Palestine Exploration Fund*, dont les résultats ont été consignés dans les trois volumes des *Memoirs of the Survey of Western Palestine* (1881, 1882, 1883; sans parler de *An Introduction to the Survey of Western Palestine* par Trelawny Saunders, 1881) et dans le volume des *Memoirs of the Survey of Eastern Palestine* du Captain C. R. Conder (1889; ouvrage précédé d'une série de monographies sur diverses étapes de l'exploration).

109. — *b*) Mais, fondée en 1865, la société britannique dont nous parlons s'est proposé un autre but, à savoir les fouilles et l'exploration du sous-sol. Cette partie de son œuvre est pour nous du plus vif intérêt. Déjà les résultats obtenus sont considérables; ils ont été exposés, au fur et à mesure de leur réalisation, dans le *Quarterly Statement* de la Société et dans une série de publications spéciales. Jérusalem devait d'abord attirer l'attention des savants chercheurs; son exploration fut l'objet d'une première série de campagnes (1867-1870; cf. Walter Morrison, *The Recovery of Jerusalem*, 1871; Captain Warren, *Underground Jerusalem*, 1876; et le quatrième volume des *Memoirs of the Survey of Western Palestine*, 1884). Jamais on ne la perdit de vue dans la suite et la société encouragea les travaux de M. Clermont-Ganeau et du Dr Schick; une nouvelle série de fouilles eut lieu dans les années 1894-1897 (cf. F. J. Bliss, *Excavations at Jerusalem 1894-1897*, publié en 1898). — *c*) Cependant des chantiers étaient ouverts en divers endroits de la Judée: à Tell el Hésy (Lachis) en 1890-1892 (cf. W. M. Flinders Petrie, *Tell el Hesy* [*Lachish*], 1891; F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities* [*Lachish*], 1894); à Tell Zakariya, Tell es Safi, Tell el Judeideh et Tell Sandahannah, en 1898-1900 (cf. F. J. Bliss et R. A. Stewart Macalister, *Excavations in Palestine, 1898-1900*, publié en 1902), à Tell el Jezari (Gezer) en 1902-1905 et 1907-1909 (cf. R. A. Stewart Macalister, *Bible Sidelights from the Mound of Gezer*, 1906; *The Excavation of Gezer, 1902-1905 and 1907-1909*, publié en 1911); à Aïn Shems (Beth Shemesh), en 1911-1912 (cf. Duncan Mackenzie, *The Excavations at Aïn Shems*, dans *The Annual* du *Quarterly Statement*, 2e vol., 1912-1913; un premier article sur le même sujet avait été publié par le même auteur dans l'*Annual* de 1912). La dernière campagne du *Fund* avant la guerre a été consacrée, en 1913-1914, à l'exploration de la Palestine méridionale (*négéb*, notamment région de Cadès; cf. C. L. Woolley et T. E. Lawrence, *The Wilderness of Zin*, dans *The Annual*, 3e vol., 1914-1915); déjà le désert de l'Exode avait été exploré en 1869-1870 (cf. Professor Edward Palmer, *The desert of Exodus*, 1871)[1].

1. Sur les travaux du *Palestine Exploration Fund*, cf. Col. Sir C. M. Watson, *Fifty Years' Work in the Holy Land, A Record and Summary, 1865-1915*; 1915.

110. — *d*) Les Anglais n'ont pas été seuls à explorer les pays bibliques; au cours des années 1903-1905, le *Deutsche Palästina-Verein* a fouillé Tell-el-Mutesellim, emplacement de l'ancienne Megiddo, sur la bordure méridionale de la grande plaine d'Esdrelon (cf. Dr G. SCHUMACHER, *Tell-el-Mutesellim, Bericht über die 1903 bis 1905 mit Unterstützung Sr. Maj. des Deutschen Kaisers und der Deutschen Orient-Gesellschaft von Deutschen Verein zur Erforschung Palästinas veranstaltenen Ausgrabungen. I* Band : *Objektiver Fundbericht*, 1908 [nous ne pensons pas qu'un deuxième volume ait été livré au public avant la guerre]). — *e*) De son côté, une mission autrichienne commençait en 1902 l'exploration de Tell Ta'annak, à 8 ou 9 kilomètres au Sud-Sud-Est de Tell-el-Mutesellim; elle la poursuivait au cours de l'année suivante, pendant un laps de temps étroitement limité par les firmans, et avait l'avantage de mettre au jour trois tablettes cunéiformes (cf. Ernst SELLIN, *Tell Ta'annek, Bericht über eine... Ausgrabung in Palästina, nebst einem Anhang* von F. HROSNÝ : *Die Keilschrifttexte von Ta'annek*, 1904); M. Sellin, cette fois au nom de la *Deutsche Orient-Gesellschaft*, revenait au terrain de la fouille en 1904 et découvrait huit nouvelles tablettes (cf. Ernst SELLIN, *Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Palästina, nebst einem Anhang* von F. HROSNÝ : *Die neugefundenen Keilschrifttexte von Ta'annek*, 1906). Sous les auspices favorables des deux mêmes sociétés, autrichienne puis allemande, M. Sellin, accompagné de plusieurs notabilités scientifiques, inaugurait, en 1907, les fouilles de Jéricho; il les poursuivait en 1908 et 1909 (cf. Ernst SELLIN und Carl WATZINGER, *Jericho, Die Ergebnisse der Ausgrabungen*, 1913). — *f*) Entre temps, au nom de l'Université américaine de Harvard, MM. D. G. Lyon, G. A. Reisner, G. Schumacher et C. S. Fisher exploraient à Sébastiyeh le site de l'ancienne Samarie (cf. D. G. LYON, *The Harvard Expedition to Samaria*, Extrait de *The Harvard Theological Review*, 1909, 12 pages; G. A. REISNER, *The Harvard Expedition to Samaria : Excavations of 1909*, même Revue, 1910, 16 pages). — *g*) Mentionnons enfin : les fouilles exécutées à Jérusalem sur la colline de l'Ophel, en 1909-1910, par une société de savants anglais et dont les résultats ont été publiés par le R. P. VINCENT, d'abord dans la *Revue Biblique* (1911, p. 566-591; 1912, p. 86-111, 424-453, 544-574), puis dans un volume à part : *Jérusalem souterraine;* les fouilles réalisées, au cours de l'hiver de 1913, sur le terrain de la cité de David, par M. Raymond Weill, pour le compte de M. le baron Edmond de Rothschild (cf. la note de la *Revue Biblique*, 1915, p. 280).

SECONDE PARTIE

L'ŒUVRE DE MOÏSE ET DE JOSUÉ

111. — L'œuvre de Moïse comprend deux éléments très distincts. — D'une part, la série d'interventions qui eut pour résultat de faire sortir d'Egypte les fils de Jacob et de les amener en vue de la Terre Promise. En ce domaine l'activité de Moïse a pour complément celle de Josué, qui aboutit à l'installation des Israélites en Canaan; les rapports sont si étroits entre les œuvres de ces deux grands personnages qu'elles doivent être envisagées comme les parties intégrantes d'un même tout. — D'autre part, c'est au nom du seul Moïse que se rattachent les documents législatifs qui tiennent une si grande place dans le *Pentateuque*. — De là les deux sections suivantes :

I. DE L'EGYPTE A LA TERRE PROMISE.
II. LA LÉGISLATION MOSAÏQUE.

PREMIÈRE SECTION

De l'Egypte à la Terre Promise

112. — Si nous voulons nous rendre un compte suffisamment exact de l'œuvre de Moïse et de Josué, du rôle qu'ils ont joué dans la délivrance des fils de Jacob opprimés en Egypte, dans la constitution du peuple d'Israël, dans l'introduction de ce peuple en terre de Canaan, il importe d'abord de reconstituer brièvement le milieu historique au sein duquel ils ont évolué. La Bible nous fournit à cet égard des données précises et explicites. A les extraire on gagnera avant tout de se faire une idée plus juste, plus concrète, de la physionomie de ces hommes qui furent puissants en discours et en actes. Mais aussi l'apologétique y trouvera une preuve des plus frappantes, bien qu'assez peu exploitée, des droits qu'ont à la confiance de l'historien les récits du *Pentateuque*. — Quand le terrain aura été préparé de la sorte, il sera beaucoup plus aisé de tracer le tableau, nécessairement sommaire, de l'activité de Moïse et de Josué. Nous ne manquerons pas d'ailleurs en cette esquisse de tenir compte des systèmes qui, souvent élaborés en dehors ou en marge des données bibliques, ont dénaturé nombre des faits de l'exode. — Le simple exposé de cette grande œuvre et de ses résultats suffirait à en mettre en relief le caractère surnaturel. La Bible toutefois nous fournit à cet égard des indications plus précises. Les carrières de Moïse et de Josué nous apparaissent, en des moments particulièrement décisifs, fécondes en prodiges, en miracles proprement dits. L'apologétique ne peut se désintéresser de ces faits; elle doit au contraire les prendre en très particulière considération. — De là ces trois sous-titres et subdivisions :

I. *Le milieu historique de Moïse et de Josué.*
II. *L'œuvre de Moïse et de Josué.*
III. *Les miracles de Moïse et de Josué.*

I. — Le milieu historique de Moïse et de Josué

1° Points de repère géographiques

113. — Les allusions géographiques ne sauraient manquer d'être nombreuses dans une esquisse historique de l'œuvre de Moïse et de Josué. Pour éviter les parenthèses et digressions qui ralentiraient notre marche, il nous paraît à propos de poser dès maintenant quelques points de repère. Les régions dont nous avons à parler sont, avant tout, la Palestine et la péninsule du Sinaï. La topographie de la Basse Egypte et du pays de Gessen est suffisamment connue pour que nous n'ayons pas à y insister.

114. — 1° *La Palestine.* — A. *Les frontières.* — *a*) « De Dan à Bersabée » (*Jud.*, XX, 1; I *Sam.*, III, 20; II *Sam.*, III, 10; XVII, 11; etc., cf. I *Chron.*, XXI, 2; II *Chron.*, XXX, 5), « De l'entrée de Hamath jusqu'au torrent d'Egypte » (I *Reg.*, VIII, 65; II *Chron.*, VII, 8; cf. les expressions similaires I *Chron.*, XIII, 5; *Am.*, VI, 14; *Ez.*, XLVII, 19, 20, etc.), telles sont les deux formules les plus synthétiques employées pour désigner les limites de la Palestine au Nord et au Midi. Elles ne sont pas absolument synonymes. — *b*) Le site de Dan est unanimement identifié avec *Tell el Qadi*, sur celle des sources du Jourdain qui donne naissance au bras appelé *Nahr el Leddan*. La limite septentrionale qui passerait à Dan rejoindrait assez naturellement, en traversant le *Merdj el 'Ayûn*, le cours inférieur du *Liṭânî* ou *Qâsimiyé*. Or le *Merdj el 'Ayûn* n'est autre chose que la partie la plus méridionale de cette vallée de Cœlésyrie (aujourd'hui *El-Biqâ'*) qui, située entre le Liban et l'Antiliban, correspond à l'entrée de Hamath. Vers l'Est, la ligne septentrionale pousserait sans doute jusqu'à *Bâniyâs*, à la source la plus orientale du Jourdain. De la sorte les deux terminologies « depuis Dan » et « depuis l'entrée de Hamath » sont à peu près équivalentes. — *c*) Au Sud, Bersabée se trouverait sur une limite qui, partant de l'embouchure du *wâdi Ghazzé* et suivant d'abord le cours de cette vallée, se continuerait

par le *wâdi el Milḥ*, puis, sans doute, par le *wâdi ez-Zuwêra*, pour aboutir vers le Midi de la mer Morte. **Le torrent d'Egypte**, identifié avec le *wâdi el 'Arîsh*, nous conduit bien plus au Sud; la frontière dont il serait le point de départ nous amènerait au *wâdi el Fiqra* qui se jette dans la région marécageuse du *Ghôr es-Safiyeh*, au Sud de la mer Morte et au Nord du *wâdi el 'Araba*. Du côté de l'Est, la frontière méridionale la plus naturelle est le torrent de **Zéréd** (*wâdi el Ḥésâ*), qui se jette au Sud de la mer Morte. — *d*) La frontière **d'Occident** est plus facile à tracer; c'est la mer Méditerranée. On notera toutefois que le territoire phénicien de Tyr constitue une enclave. — *e*) La limite **d'Orient** est formée par les grands déserts syrien et arabique. Au Nord, la plaine inféconde est interrompue par de vastes territoires volcaniques, terrains plats ou légèrement ondulés et montagnes : *Djolân*, *Ḥaurân* (*Djébél ed-Drûz*), etc.; mais au Midi, ce sont les vastes étendues de sol aride, tantôt tout en sable, tantôt couvert de pierres.

115. — B. *La topographie*. — *a*) **La vallée du Jourdain** distribue la Palestine en deux régions très distinctes. La division est singulièrement accentuée par l'extraordinaire dépression du lit du fleuve. Au point où se joignent les sept branches qui vont constituer le cours d'eau, on est à quarante mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée; le niveau du lac Houleh n'est plus qu'à deux mètres. Puis la déclivité s'accentue avec une extrême rapidité; la surface du lac de Tibériade est déjà à deux cent huit mètres au-dessous de celle de la Grande Mer; à la latitude de Jéricho, le pont du Jourdain nous fait descendre à trois cent soixante-quinze mètres; l'embouchure du fleuve est à quatre cents mètres environ. D'autre part, la vallée, presque toujours encaissée, en dehors de la région située au nord du lac Houleh et de la plaine de Jéricho, est dominée par des sommets souvent assez élevés au-dessus du niveau méditerranéen et aux pentes parfois très rapides. On a : sur les berges du cours supérieur, des hauteurs de 900 mètres (*Djébél Hûnîn*) à l'Ouest et de 1.294 mètres (*Tell esch-Schêcha*) à l'Est; la plaine de Jéricho est dominée, à l'Ouest par les hauteurs de Jérusalem (790 mètres), à l'Est par celles de *Ḥesbân* (874 mètres). A l'Ouest de la mer Morte, on s'élève à plus de 1.000 mètres aux environs d'Hébron; à l'Est, *el Kerak* est à 949 mètres. C'est donc par une véritable crevasse que sont séparées les régions de Transjordane et de Cisjordane.

116. — *b*) La **Transjordane** (région orientale) est divisée en plusieurs zônes par les affluents du Jourdain ou de la mer Morte. On notera surtout: — α) Entre le *Šerî'at el-Menâḍirê* (*Yarmuk* du Talmud) et le *Nahr ez-Zerqâ* (*Yabbôq* de la Bible) la région fertile et boisée du *'Adjlûn* (ancien pays de *Galaad*). — β) Entre le *Nahr ez-Zerqâ* et le *wâdi Môdjib* (ancien *'Arnôn*), une région dans laquelle la zône cultivable, assez étendue au nord du *wâdi Ḥeṣbân*, va se rétrécissant au Sud et qui fut le pays des Ammonites. — γ) A peu près pareil à cette seconde zône est le pays compris entre le *wâdi el Môdjib* (Arnon) et le *wâdi el Ḥesâ* (torrent *Zéréd* de la Bible) ou pays de Moab.

117. — *c*) La **Cisjordane**. — α) Elle est divisée en deux régions très distinctes par cette grande plaine du *Nahr el-Muqaṭṭa'* (plaine d'**Esdrelon** de la Bible) qui a son point de départ au *Djébél Fuqû'a* (monts *Gilbô*ᵃ*'* de la Bible) et aboutit à la Méditerranée entre le promontoire du Carmel et Saint-Jean-d'Acre; par la trouée de *Zé'rîn* (*Yizr*ᵉ*'ê*[']*l* de la Bible) cette plaine communique, à l'Est, avec celle de *Bêsân* (*Bé*[*y*]*t*ʰ *š*ᵉ*'ân* de la Bible) qui aboutit au Jourdain. Au Nord, la **Galilée**; au Sud, la **Samarie**, puis le pays de **Juda**. — β) Au Sud de la frontière de Bersabée et surtout de celle du torrent d'Egypte, s'étendent des espaces désertiques sur lesquels nous aurons à revenir. Bersabée, qui est à 240 mètres, appartient déjà à la région du **Négéb** (*nég*ʰ*ébʰ*) de Juda. — γ) Par des pentes, tantôt assez douces, tantôt escarpées, on s'élève à la deuxième région ou **région de la montagne** (*har*). Elle commence avec la montagne d'Hébron et se continue jusqu'à la plaine d'Esdrelon par une ligne faîtière qui partage les eaux entre les affluents de la mer Morte et du Jourdain, d'une part, et, d'autre part, les cours d'eau qui se jettent dans la Méditerranée; les hauteurs varient entre 1.050 mètres et 700 mètres. Sauf aux environs d'Hébron, la montagne de Juda est pauvre, dénudée; très peu de ouadis ont des cours d'eau perpétuels; la montagne d'Ephraïm est plus fertile et le devient davantage à mesure que l'on avance vers le Nord. — δ) Du côté de l'Est, le sol s'affaisse par des pentes très rapides, sillonnées de ravins très profonds, vers la vallée du Jourdain; dans la région judéenne, ces pentes ont un caractère nettement désertique. La vallée est appelée aujourd'hui *El Ghôr*. Depuis l'endroit où elle s'élargit jusqu'à la mer Morte, elle porte dans la Bible le nom de **'Arâb**ʰ**âh**; la fertilité de la grande plaine de Jéricho fut toujours proverbiale. — ε) Vers la Méditerranée, les **pentes** (*'*ᵃ*šêd*ʰ*ôt*ʰ) de la montagne de Juda sont assez rapides et participent un peu aux caractères du *négéb*; elles aboutissent à la plaine large et féconde que la Bible appelle *Š*ᵉ*p*ʰ*êlâh*. Cette plaine côtière va se rétrécissant vers le Nord, surtout au delà de Jaffa, le long de la montagne d'Ephraïm (plaine de **Saron**); les contreforts du Carmel viennent presque jusqu'à la mer. — ζ) Au Nord de la plaine d'Esdrelon, la **Galilée**, par sa ligne faîtière, par les déclivités rapides qui mènent au Jourdain ou au lac de Tibériade, par les pentes douces qui descendent du côté de la Méditerranée, rappelle à beaucoup d'égards la montagne de Samarie; toutefois, en dehors de la plaine de Saint-Jean-d'Acre, les pentes atteignent le plus souvent jusqu'au rivage. D'autre part, la Galilée est la partie la mieux arrosée et la plus fertile de toute la Cisjordane.

118. — C. *Canaan et Terre Promise*. — *a*) Dans *Gen.*, x, 15-19, **Canaan** apparaît comme le territoire occupé par toutes les tribus et tous les peuples de race cananéenne. Le vers. 19 lui assigne comme limite septentrionale Sidon; mais, d'après les vers. 17, 18, il faudrait remonter beaucoup plus haut, jusqu'au Nord de Tripoli, jusqu'à Hamath sur l'Oronte. D'après le vers 19, la frontière méridionale descend à l'Ouest jusqu'à Gaza dans la direction de Gérare (*Khirbet Umm Djarrâr*, au Sud-Est de Gaza [?]), à l'Est jusqu'à *Léša'* dans la direction de Sodome. — *b*) Mais cette acception large est absolument exceptionnelle dans la Bible. **D'ordinaire Canaan désigne**, d'une façon très concrète, **la Terre Promise** aux patriarches. Or le pays dans lequel passent ou séjournent les patriarches et dont la possession est assurée à leurs descendants, n'est autre que la Cisjordane (*Gen.*, xii, 6-9; xiii, 1-4, 12-18; xxiii, 1, 2, 17-19; xxxiii, 18ᵃ; xxxv, 6; xlviii, 3, 7; xlix, 30). C'est dans ce pays que les fils d'Israël veulent retourner au sortir d'Egypte; c'est vers ce pays que Moïse envoie les espions (*Num.*, xiii, 2, 17, 21, 22 [Vulg. 3, 18, 22, 23]), qu'à deux reprises les Israélites, châtiés pour leurs mutineries, tentent inutilement de monter (*Num.*, xiv, 39-45; xxi, 1-3; cf. xxxiii, 40). Quand, après avoir contourné Edom et Moab, Israël a conquis le royaume de Séhon l'Amorrhéen et y a établi deux de ses tribus, il n'est encore ni en Terre Promise, ni en Canaan (*Num.*, xxxii, 17, 19, 28-32). **Canaan**, au sens précis de ce mot, n'est donc **autre chose que la Cisjordane**. C'est aussi ce qui résulte de la description des frontières de *Num.*, xxxiv, 2-12, bien que le tracé de la limite, au Nord et au Nord-Est, prête à quelque confusion (cf. Van Kasteren, *La frontière septentrionale de la Terre Promise*, dans *Revue Biblique*, 1895, p. 23-36; M. J. Lagrange, *A la recherche des sites bibliques*, dans *Conférences de Saint-Etienne*, 1910-1911, p. 3-56).

119. — 2° *La péninsule du Sinaï*. — A. *Ses limites*. — La péninsule du Sinaï fait immédiatement suite au *négéb* de Bersabée et au Sud de la Palestine. — *a*) Elle a pour **frontière septentrionale** : depuis le canal de Suez jusqu'à l'embouchure du *wâdi el 'Arîsh*, la mer Méditerranée; ensuite le *wâdi el Abyad*, un des affluents du *wâdi el 'Arîsh*; les dernières pentes du *négéb*; enfin le massif montagneux qui constitue la berge occidentale du *wâdi el 'Araba*, prolongation méridionale de la dépression du Jourdain et de la mer Morte. — *b*) La continuation de ce massif constitue d'abord la **frontière orientale** ; puis c'est le golfe élanitique ou golfe d'Aqaba. — *c*) **Au Sud**, la péninsule se termine en pointe (*Ras Muḥammed*). — *d*) Du cap, le golfe sinaïtique de la mer Rouge constitue d'abord la **frontière occidentale** jusqu'à Suez; elle se continuait jusqu'à la Méditerranée par la série des Lacs Amers, auxquels correspond approximativement le tracé du canal. On sait qu'au delà du golfe de Suez, à l'Occident, s'étend l'Egypte. — *e*) Il est à propos de signaler un point de la péninsule arabique qui est en bordure du golfe élanitique. C'est le **pays de Muṣur** (*Muṣri* des inscriptions assyriennes, *Muṣran* des inscriptions minéennes); un des centres paraît avoir été *Mâ'ân*. On remarquera que ce nom de Muṣri est le même (parfois *Miṣri*) qui, dans les textes

cunéiformes, désigne l'Egypte. Mais les annales assyriennes n'en distinguent pas moins très nettement les deux régions. — *f*) Ce pays paraît avoir été aussi le centre du **territoire des Madianites** qui tiennent une place importante dans l'histoire de l'exode et des premiers temps de l'établissement en Canaan. Ptolémée et divers géographes arabes ont, en effet, signalé une ville de Madiana dans ces régions; c'était sans doute le point de fixation des tribus qui peu à peu s'attachaient à la vie sédentaire. D'autres tribus, qui avaient gardé les instincts nomades, s'écartaient souvent à de grandes distances, conduites tantôt par la nécessité d'assurer des pâturages à leurs troupeaux, tantôt par les hasards de la razzia (cf. *Jud.*, VI-VIII).

120. — B. *Sa topographie.* — *a*) La nature elle-même a divisé la péninsule du Sinaï en deux régions des plus distinctes. Elles sont délimitées par la longue chaîne de montagnes qui porte le nom de **Djébél et-Tih** (montagne de l'égarement).

b) La **région** que cette chaîne laisse **au Nord et au Nord-Est** est de beaucoup la plus vaste de la péninsule. — *α*) C'est un immense plateau calcaire qui va s'inclinant vers la Méditerranée, très aride et d'aspect désertique. Il ne faudrait pourtant pas s'en exagérer l'uniformité. Au Nord-Est se trouve une série d'élévations assez accentuées, qui se rattachent aux dernières ramifications du *négéb* judéen. De ces hauteurs descendent une série de ouadis qui constitueront, en rejoignant ceux qui viennent du *Djébél et-Tîh*, le *wâdi el ʿArîsch* ou **torrent d'Egypte**. — *β*) Ces ouadis n'ont pas d'eau permanente. Les pluies sont rares; on ne compte guère plus d'une vingtaine d'orages par an, dans les mois de décembre à mars. Toutefois leur répétition même fait que l'eau pénètre le sol; on la trouve parfois en creusant le sable à peu de profondeur; il reste assez d'humidité en tout cas pour entretenir, sur les rives du ouadi, une végétation plus ou moins abondante. On rencontre donc, au travers du plateau, de véritables oasis; elles deviennent plus nombreuses vers le Nord et le *négéb* que vers le Sud. Mais, telle que la nature l'a faite, cette contrée ne peut être habitée que par des bédouins et des pasteurs. — *γ*) L'un des caractères les plus saillants de cette région septentrionale, c'est qu'elle renferme les **routes** qui mettent en communication l'Asie et l'Afrique. Il y a d'abord la très importante **route de la côte** qui, du Nord arrivant à Gaza et de là passant par le *Qalaʿat el ʿArîsh*, à l'embouchure du ouadi de ce nom, atteint, après un parcours de trois jours, le niveau d'*El Qanṭara;* ce fut toujours l'un des principaux moyens de communication. Plus secondaire était la **route de Šûr** (*dérék*[h] *Šûr*), qui descendait d'Hébron à Bersabée, inclinait ensuite vers l'Ouest et rejoignait la précédente; elle desservait surtout le Sud de la Palestine. Une **troisième route** traversait la péninsule de l'Ouest à l'Est; partant des environs de **Suez** et passant par le **Qalaʿat en-Nakel**, elle aboutissait à **Agaba**, au Nord du golfe élanitique. De là, elle se divisait en plusieurs ramifications; l'une allait vers le *Muṣur* et l'Arabie méridionale, une autre contournait la rive orientale du *wâdi el ʿAraba* et remontait vers le Nord, à la lisière des déserts; une autre empruntait le *wâdi el ʿAraba* lui-même pour conduire soit en Palestine, soit en Transjordane. Au *Qalaʿat en-Nakel*, une **quatrième route** coupait la précédente à angle droit; du **Sud de la péninsule** elle montait à **Cadès** et, de là, vers la **Palestine**. Des voies secondaires s'ajoutaient aux précédentes : telle celle qui de Cadès menait directement en Egypte.

121. — *δ*) Dans cette même région septentrionale, un certain nombre de points sont à discerner. Le grand désert s'appelle aujourd'hui, comme la montagne qui le limite, **désert de Tih**; c'est le **désert de Paran** (*mid*[h]*bar Pâ*[ʾ]*rân*) de la Bible, dont le chef-lieu **Paran** n'était peut-être autre que Nakel. Il s'étendait jusqu'au *négéb* et aux frontières de la Palestine et renfermait Cadès. Toutefois, en plusieurs textes, nullement inconciliables avec les précédents, la région désertique qui entoure Cadès prend un nom particulier; c'est le **désert de Sin** (*Ṣîn*). Peut-être qu'au Nord-Ouest, vers la frontière d'Egypte, on avait aussi le nom particulier de **désert de Šûr**. — *ε*) Très importants à noter sont les **monts Séʿîr**. On sait que les monts Séir étaient au pays des Edomites. Mais on ne doit pas pour autant identifier Séir et Edom. Le pays des Edomites a présenté, en effet, au cours de l'histoire, des extensions très variables; à certaines dates il a compris les deux versants du *wâdi el ʿAraba*. Or les textes bibliques et même certains documents égyptiens ne permettent pas de donner une telle extension à la dénomination de monts Séir. Les monts Séir sont à chercher au Nord-Est de la péninsule sinaïtique, au Sud du pays de Juda, dans le voisinage de Cadès (*Gen.*, XIV, 6, 7; *Num.*, XX, 16; XXXIII, 2, 37-40; XXXIV, 3; *Deut.*, I, 2, 44, 46; II, 1; *Jos.*, XI, 17; XII, 7; XV, 1, 10, 21). Il faut donc songer principalement au plateau des *ʿAzâzimé* qui constitue la frontière occidentale de la section septentrionale du *wâdi el ʿAraba*. — *ζ*) Enfin, dans le Nord de la péninsule du Sinaï, il faut signaler **Cadès** (*Qâd*[h]*ês*). C'est une oasis qui, on le sait, tient une grande place dans les récits de l'exode. Elle est située au Nord de la montagne imposante qui porte le nom de *Djébél Araïf*, au Nord du *Djébél Aneiga* et du *Djébél Magrath;* le nom de *Aïn Qadeis* (ou *Gadis*) semble perpétuer le souvenir du vieux site biblique, bien que l'on puisse hésiter à identifier avec cette source celle qui joue un si grand rôle dans les récits de la migration. D'autres sources jaillissent dans le voisinage : *ʿAïn el Guderat*, *ʿAïn Qossaima*, *ʿAïn Muweilleh*, etc. — *η*) On notera que le grand désert de Paran fut le territoire propre des **tribus amalécites**.

122. — *c*) Le *Djébél et-Tîh*, qui forme la limite du plateau désertique, envoie de sa partie Ouest-Sud-Ouest un certain nombre de ramifications qui aboutissent au golfe de Suez; à l'Est, la région montagneuse s'étend jusqu'à Aqaba. Mais au Sud-Ouest, au Sud et au Sud-Est, une plaine sablonneuse (*Debbet er-Ramlé*) sépare le *Djébél et-Tîh* du **grand massif méridional** qui constitue la pointe de la péninsule. Cette région forme avec la précédente le plus saisissant des contrastes. — *α*) Au lieu de la plaine monotone aux légères ondulations, on se trouve en présence d'un inextricable enchevêtrement d'arêtes de montagnes que dominent des pics de granit rouge, parfois fort élevés. Les hauts plateaux sont souvent arides; mais les vallées, arrosées par des cours d'eau perpétuels, sont aptes à la culture; la vaste *oasis de Férân* est sans doute l'un des endroits les plus attirants et les plus fertiles de l'univers. Bref, ce n'est plus le désert dans lequel seuls les bédouins peuvent conduire leurs troupeaux de ouadi en ouadi, c'est un séjour de sédentaires qui, de fait, donna asile, à certaines époques, à des multitudes de moines. — *β*) Du côté de l'Est, le massif atteint jusqu'à la mer. A l'Ouest, il est séparé du golfe de Suez, par une grande plaine de sable (*el Qâʿa*) dominée, entre autres sommets, par ceux du **Djébél Serbâl** (2.060 m.). A l'intérieur du massif, cette magnifique montagne est tout proche de cette oasis de Férân, si capable de retenir un peuple en migration; une large vallée (*wâdi ʿAleyât*), propre aux campements et renfermant quelques palmeraies, conduit jusqu'aux premiers gradins du rude escalier qui mène aux pics. — *γ*) Nous dirons que le *Djébél Serbâl* dispute l'honneur d'avoir été le piédestal de Yahweh à une autre montagne, qui se trouve au centre même du massif et au pied de laquelle se développe la vaste plaine *er-Râḥa;* c'est le **Djébél Mûsa** (2.292 mètres), à moins que ce ne soit l'un des pics voisins : *Djéb. Ṣafṣaf, Djéb. Kâterîn* (2.606 mètres).

2° Les fils d'Israël et les grands peuples

123. — Les mouvements qui se sont déroulés dans l'Asie occidentale ont toujours été conditionnés par les vicissitudes de l'histoire des deux grandes nations qui sans cesse ont cherché à englober dans leur domaine le rivage de la Méditerranée : les maîtres de la grande plaine du Tigre et de l'Euphrate, d'une part, et, de l'autre, les maîtres de la vallée du Nil. Dès que l'un de ces empires s'est développé au détriment et aux dépens de l'autre, la Palestine en a dû reconnaître, de gré ou de force, la suprématie. Elle n'a joui de l'indépendance, elle n'a pu vivre de sa vie propre et s'organiser à son aise que dans l'un des deux contextes suivants : quand les deux empires étaient l'un et l'autre trop puissants pour être tentés d'empiéter sur leurs domaines respectifs; quand, au contraire, ils étaient trop affaiblis pour étendre leurs convoitises au delà de leurs frontières naturelles. On entrevoit sans peine que les migrations patriarcales, le séjour des fils de Jacob en Egypte, leur exode et

leur installation en Canaan ont été conditionnés par la situation des grands empires à l'époque où ces événements ont pris place. Si nous remontions jusqu'aux ancêtres d'Israël, nous constaterions sans doute que la migration des Abrahamides se rattache à une période où des ennemis extérieurs — les Elamites (?) — mettaient en situation pénible les groupements de Sémites installés en Chaldée. On sait de reste que l'arrivée des Hébreux en Egypte eut lieu à un moment où des Asiatiques, les Hyksos, exerçaient la suprématie dans la vallée du Nil. L'exode, à son tour, et la pénétration en Canaan se placent à une période où, d'un côté, les pharaons nationaux montraient de l'hostilité envers les éléments de population étrangère cantonnés en divers districts de leur empire, où, d'un autre côté, leur autorité sur l'Asie antérieure n'était pas telle qu'ils pussent empêcher des immigrants de s'y établir et d'y fonder et organiser des nationalités nouvelles. Mais les articles Babylone et la Bible (A. Condamin, *Dictionn. Apolog.*, I, col. 327-390) et Egypte (A. Mallon, *Dict. Apolog.*, I, col. 1301-1343) nous dispensent d'insister sur ce sujet.

3° Les fils d'Israël et les petits peuples de Palestine

124. — Aussi bien y a-t-il plus d'intérêt, au point de vue du sujet qui nous occupe, à insister sur les petits peuples avec lesquels les vicissitudes de l'exode et de la conquête amèneront les fils d'Israël en contact ou en conflit. La manière dont les renseignements fournis par la Bible, d'une manière tout occasionnelle, cadrent avec les données des documents étrangers est une des preuves les plus palpables que les récits sacrés ne procèdent pas des souvenirs plus ou moins vagues d'une tradition toute légendaire. De ces petits peuples il est question en divers contextes. La *Genèse* en parle en ses listes ethnographiques et quand elle ouvre devant les patriarches les perspectives de l'avenir, leur décrivant la terre que leurs descendants doivent un jour occuper. L'*Exode* et les *Nombres* y font allusion, soit quand ils reprennent les promesses, soit quand ils racontent les premières péripéties de l'expédition. On les retrouve dans le *Deutéronome*, comme on y retrouve une foule d'allusions aux événements et aux promesses dont il est question dans les livres antérieurs. Les récits de la conquête, en *Josué*, entraînent, comme tout naturellement, la mention fréquente des peuples à déposséder. Le plus souvent, hélas ! nous n'avons à relever que des listes, plus ou moins développées, de nations et de tribus. Mais nous rencontrons à l'occasion des allusions historiques que nous n'aurons garde de négliger.

125. — 1° *Les petits peuples de Palestine.* — *a*) L'*Hexateuque* connait, en premier lieu, des groupes de peuples autochtones, aborigènes, dispersés en Transjordane et en Cisjordane. Ceux qui les voient sont frappés de leur haute taille; ce sont des géants, en présence desquels ils se sentent pareils à des sauterelles (*Num.*, xiii, 33 [Vulg. 34]). Un nom générique les désigne, nom étrange, le même en apparence que celui qu'on donne aux mânes du ˙ᵉ*ôl*; on les nomme *R^{e}p^{h}ā'îm* (*Gen.*, xiv, 5; xv, 20 ; *Deut.*, ii, 11, 20 ; iii, 11, 13 ; *Jos.*, xii, 4 ; xiii, 12; xvii, 15). Toutefois, selon les endroits où ils résident, leurs divers groupes portent des noms plus spécifiques : *'Emîm* (*Gen.*, xiv, 5 ; *Deut.*, ii, 10, 11), *Zamzummîm* (*Gen.*, xiv, 5 ; *Deut.*, ii, 20), *Ḥôrîm* (*Gen.*, xiv, 6; *Deut.*, ii, 12), *'Enāqîm* (*'^{a}nāqîm*, *Deut.*, ii, 10, 11, 21 ; *Jos.*, xi, 21, 22 ; xiv, 12, 15) ou *fils de 'Enāq* (*b^{e}nê*[*y*]*hā'^{a}nāq* ; *Num.*, xiii, 33 [Vulg. 34] ; *Deut.*, ix, 2; *Jos.*, xv, 14 = *Jud.*, i, 20).

126. — *b*) Les premiers immigrants dont on s'occupe sont les *Abrahamides*, dans lesquels les Israélites reconnaîtront des consanguins plus ou moins rapprochés. La Bible les suit pendant trois générations. Ce sont d'abord les fils de Nachor et d'Aran, frères d'Abraham, qui, comme lui et ses fils, sont appelés à devenir des chefs de peuples. Les descendants de Nachor se meuvent en dehors du contexte qui nous occupe. Il en va autrement des descendants d'Aran qui, par son fils Lot, est l'ancêtre des *Ammonites* et des *Moabites*. Le premier fils d'Abraham sera *Ismaël*, père de toute une série de *tribus du désert* qui, tout en étant reconnues pour appartenir à la race sémitique, demeureront en marge de l'histoire que nous avons à esquisser. Il en sera de même des descendants de la plupart des fils qui viendront à Abraham par *Cétura*. L'un d'eux toutefois sera l'ancêtre des *Madianites*; cette tribu, avec laquelle Moïse et les enfants de Jacob entretiendront des rapports, sera donc, elle aussi, une tribu sémitique de même sang qu'eux. L'héritier principal d'Abraham sera *Isaac*, auquel on attribue seulement deux fils, les deux jumeaux Jacob et *Esaü*, celui-ci l'ancêtre des *Edomites*.

127. — *c*) Plus importants pour l'histoire que nous écrivons sont les immigrants qui occupent la Terre Promise et qui en seront chassés par les fils de Jacob. Un nom générique les désigne, celui de **Cananéens** (*K^{e}na'^{a}nî*[*y*]). Ce nom est parfois seul employé (*Gen.*, xii, 6; xxiv, 3, 37 ; l, 11 ; *Num.*, xxi, 3; *Jos.*, xvi, 10[*bis*] ; xvii, 12, 13, 16, 18); il est alors en corrélation avec le terme de Canaan qui, nous l'avons vu, est l'appellation ordinaire de la Cisjordane et de la Terre Promise. A l'occasion toutefois on associera aux Cananéens, pour une région particulière, tel ou tel autre peuple, v. g., les Phérézéens (*Gen.*, xiii, 7; xxxiv, 30), Amalec (*Num.*, xiv; 25, 43, 45) ; ou bien encore on notera qu'à côté des Cananéens, le pays renferme d'autres habitants (*Jos.*, vii, 9). Mais, le plus souvent, ce nom prend place dans des listes de peuples, plus ou moins stéréotypées, renfermant trois (*Ex.*, xxiii, 28), cinq (*Ex.*, xiii, 5 ; *Num.*, xiii, 29 [Vulg. 30]), six (*Ex.*, iii, 8, 17; xxiii, 23 ; xxxiii, 2 ; xxxiv, 11 ; *Deut.*, xx, 17 ; *Jos.*, ix, 1 ; xi, 3; xii, 8), sept (*Deut.*, vii, 1 ; *Jos.*, iii, 10 ; xxiv, 11) noms de peuples. Il est possible d'ailleurs que certaines variations dans l'étendue des listes soient imputables aux copistes ; la liste la plus étendue est celle de *Gen.*, xv, 19-21 (dix peuples). Les critiques ont cherché à caractériser les documents de l'*Hexateuque*, par le nombre de nations qu'ils signalaient en Canaan ; on a remarqué notamment que le *Yahwiste* est seul à s'en tenir à l'appellation générique de Cananéens. Les peuples que l'*Elohiste* (ou JE) et le *Deutéronomiste* mentionnent, à côté de ces derniers, sont : les **Amorrhéens** ou Emorites (*'^{e}mōrî*[*y*] ; *Gen.*, xv, 21 ; *Ex.*, iii, 8, 17 ; xxiii, 23 ; xxxiii, 2 ; xxxiv, 11 ; *Num.*, xiii, 29[30] ; *Deut.*, i, 7 ; vii, 1 ; xx, 17 ; *Jos.*, iii, 10 ; v, 1 ; ix, 1 ; xi, 3 ; xii, 8 ; xiii, 4 ; xxiv, 8, 11) ; les **Héthéens** ou Hittites (*ḥittî*[*y*] ; *Gen.*, xv, 20 ; *Ex.*, iii, 8, 17 ; xiii, 5 ; xxiii 23, 28 ; xxxiii, 2 ; xxxiv, 11 ; *Num.*, xiii, 29[30] ; *Deut.*, vii, 1 ; xx, 17 ; *Jos.*, iii, 10 ; ix, 1 ; xi, 3 ; xii, 8 ; xxiv, 11) ; les **Phérézéens** ou Perizzites (*p^{e}rizzî*[*y*] ; *Gen.*, xiii, 7 ; xv, 20 ; xxxiv, 30 ; *Ex.*, iii, 8, 17 ; xxiii, 23 ; xxxiii, 2 ; xxxiv, 11 ; *Deut.*, vii, 1 ; xx, 17 ; *Jos.*, iii, 10 ; ix, 1 ; xi, 3 ; xii, 8 ; xxiv, 11) ; les **Hévéens** ou Hivvites (*ḥiwwî*[*y*] ; *Ex.*, iii, 8, 17 ; xiii, 5 ; xxiii, 23, 28 ; xxxiii, 2 ; xxxiv, 11 ; *Deut.*, vii, 1 ; xx, 17 ; *Jos.*, iii, 10 ; ix, 1 ; xi, 3 ; xii, 8 ; xiii, 3 ; xxiv, 11) ; les **Jébuséens** ou Yebusites (*y^{e}b^{h}ûsî*[*y*] ; *Gen.*, xv, 21 ; *Ex.*, iii, 8, 17 ; xiii, 5 ; xxiii, 23 ; xxxiii, 2 ; xxxiv, 11 ; *Num.*, xiii, 29[30] ; *Deut.*, vii, 1 ; xx, 17 ; *Jos.*, iii, 10 ; ix, 1 ; xi, 3 ; xii, 8 ; xxiv, 11) ; les **Gergéseens** ou Girgaschites (*girgāšî*[*y*] ; *Gen.*, xv, 21 ; *Deut.*, vii, 1 ; *Jos.*, iii, 10 ; xxiv, 11) ; **Amalec** (*'^{a}mālēq* ; *Num.*, xiii, 29[30] ; xiv, 25, 43, 45). La liste de *Gen.*, xv, 19-21, ajoute trois autres noms : les **Cinéens** ou Qênites (*qē*[*y*]*nî*[*y*]), les **Cénézéens** ou Qenizzites (*q^{e}nizzî*[*y*]), les **Cadmonéens** ou Qadmonites (*qadmōnî*[*y*]).

128. — *d*) Aussi intéressantes que la présence de tels et tels noms dans les listes bibliques sont certaines omissions. Celle notamment des **Philistins** dans les séries du *Pentateuque*. Elle est même d'autant plus frappante à cet endroit que dans *Josué* (xiii, 2, 3) « tous les districts des Philistins » et les « cinq princes des Philistins » sont mentionnés dans « le pays qui reste *à conquérir* ». On notera qu'il est question des Philistins dans la grande liste ethnographique de la *Genèse* (*Gen.*, x, 14).

129. — 2° *Situation ethnographique des peuples palestiniens au moment de la conquête.* — Cette situation présente beaucoup de différences selon les divers peuples dont il est question. — *a*) Les **Rephaïm** se présentent dans un état de profonde décadence. Au

temps d'Abraham et de Chodorlahomor, on a l'impression d'une race encore vigoureuse, constituant des groupes capables d'attirer l'attention d'un conquérant (*Gen.*, XIV, 5, 6). Une très longue période s'écoule avant qu'ils ne reparaissent sur la scène de l'histoire. On les retrouve dans le rapport des espions que Moïse a envoyés explorer la Terre Promise; une des causes de l'effroi que ces émissaires ont éprouvé a été la rencontre des fils d'Enac dans le voisinage d'Hébron; mais déjà on compte ces fils d'Enac et les explorateurs insistent sur leur haute taille et leurs caractères de géants (*Num.*, XIII, 22, 28, 33 [Vulg. 23, 29, 34]; cf. *Deut.*, I, 28). Le *Deutéronome* renferme des renseignements concrets. Les Rephaïm (II, 10, 21) sont nettement répartis en quatre groupes ou races : Emîm, Zamzummîm, Horîm (?), Enacîm. Mais ces peuples sont des peuples du passé et ils ont été supplantés comme les Cananéens le seront un jour par les Israélites (*Deut.*, II, 10, 11, 12, 20, 21, 22, 23; III, 13; cf. *Gen.*, XXXVI, 20-30). Au moment où les fils de Jacob arrivent dans les plaines de Moab, dans cette Transjordane qui est une vraie terre de Rephaïm (*Deut.*, II, 20; III, 13), on ne connaît plus qu'un roi de race aborigène. C'est Og, de Basan (*Deut.*, III, 8-11; cf. *Jos.*, XII, 4, 5); encore est-il présenté comme le souverain d'un royaume amorrhéen (*Deut.*, III, 8-11). De nouveau la race est en voie de disparaître; comme on lit ailleurs, Og est le dernier reste des Rephaïm (*Jos.*, XIII, 12). Quant aux Enacîm, c'est bien en Cisjordane qu'il les faut chercher (*Deut.*, IX, 2). Au temps où Josué va les réduire, ils sont cantonnés dans la montagne, montagne de Juda et d'Israël (*Jos.*, XI, 21, 22; cf. XVII, 15), mais surtout région d'Hébron (*Jos.*, XI, 21[a]; XIV, 12, 15; XV, 13, 14; XXI, 11; *Jud.*, I, 20). Dans la Sephélah, ils ne sont plus qu'à l'état de survivance à Gaza, à Geth, à Asdod (*Jos.*, XI, 22; cf. II *Sam.*, XXI, 16, 18, 20, 22; cf. I *Chron.*, XX, 4, 6, 8).

130. — *b*) Parmi les Abrahamides, les tribus demeurées nomades n'ont pas d'histoire. Il n'en est pas de même de celles qui se sont fixées à l'état sédentaire et organisées en peuples. Tels d'abord les **Moabites**. Nous n'avons à peu près aucun renseignement sur leur histoire jusqu'au temps de l'exode et il y a peu à prendre dans l'allusion à l'allure prophétique du *Cantique de Moïse* (*Ex.*, XV, 15). Les *Nombres* et le *Deutéronome* nous fournissent des données plus fermes. On y apprend que Moab forme maintenant un peuple qui a son roi (*Num.*, XXII, 4, 10; *Jos.*, XXIV, 9), autour duquel gravitent des princes et des anciens (*Num.*, XXII, 7, 8, 14; XXIII, 6). Les Moabites ont chassé du pays qu'ils occupent les aborigènes connus sous le nom d'Emîm (*Deut.*, II, 10, 11). Leur frontière méridionale paraît être le torrent de Zéred (*Num.*, XXI, 11, 12; *Deut.*, II, 13; cf. *Num.*, XXXIII, 44), sans doute identique au *wâdi el Aḥsā* ou *el Ḥésā*. Entre la dépression de la mer Morte et le désert oriental, le territoire s'étend jusqu'à l'Arnon (*wâdi Môdjib*). Telle est du moins la frontière septentrionale au moment de l'arrivée des Israélites; au delà s'étend le pays de Séhon l'Amorrhéen (*Num.*, XXI, 13, 15; XXII, 36; cf. *Deut.*, II, 18, 19 [Ar, aujourd'hui *'Arâ'ir*, est sur l'Arnon], 36). On remarquera toutefois qu'en plusieurs textes on nomme pays de Moab la région dans laquelle les Israélites s'arrêtent en face du Jourdain, avant et après avoir vaincu Séhon (*Num.*, XXI, 20; XXII, 1; XXVI, 3, 63; XXXI, 12; XXXIII, 48, 49, 50; XXXV, 1; XXXVI, 13; *Deut.*, I, 5; XXXIV, 1, 6, 8; *Jos.*, XIII, 32); c'est le pays qui entoure le Pisga (*Num.*, XXI, 20), les sommets de Nébo et d'Abarim (*Num.*, XXXIII, 47, 48; *Deut.*, XXXIV, 1, 5); la région orientale de la vallée du Jourdain et notamment les environs de Sittim en font également partie (*Num.*, XXV, 1; *Deut.*, XXXIV, 6, 8). D'ailleurs la population de ce district renferme encore des éléments moabites, comme le prouve l'épisode des filles qui corrompent les Israélites (*Num.*, XXV, 1). Il est clair qu'à une période antérieure à celle qui nous intéresse, Moab s'était étendu au delà de l'Arnon; la Bible d'ailleurs le dit explicitement et attribue le refoulement à Séhon l'Amorrhéen (*Num.*, XXI, 26; cf. vers 29). Déjà affaiblis, les Moabites redoutent que les Israélites leur causent de nouveaux dommages (*Num.*, XXII, 4); de là les démarches en vue d'obtenir les malédictions de Balaam (*Num.*, XXII-XXIV).

131. — *c*) D'après *Deut.*, II, 18, 19, il semblerait qu'en quittant le pays de Moab, on arrive aussitôt chez les **Ammonites**. Ceux-ci sont, en effet, censés s'étendre depuis l'Arnon jusqu'au Yabboq (*Deut.*, II, 37; cf. *Jud.*, XI, 13, 22), sur le territoire primitivement occupé par les Zamzummîm (*Deut.*, II, 20). Mais, à l'époque qui nous occupe, ils avaient subi des réductions. A l'origine, en effet, leur domaine allait du désert de l'Est à la rive du Jourdain; ils s'en souviendront lorsque, à l'époque des Juges, ils voudront recouvrer leurs anciennes frontières (*Jud.*, XI, 13). Mais il y a longtemps déjà que les Moabites ont passé l'Arnon et les ont refoulés (*vid. supr. b.*). Depuis lors, les Amorrhéens sont venus et ont occupé la partie orientale de la vallée du Jourdain, les pentes qui conduisent aux plateaux, les plateaux eux-mêmes, ne laissant aux Ammonites qu'une bande de territoire à la lisière du désert (*Jud.*, XI, 22, présente la conquête comme plus complète encore); à leur tour les Amorrhéens s'étendent depuis l'Arnon jusqu'au Yabboq (*Nahr ez-Zerqâ; Num.*, XXI, 24; *Deut.*, II, 36, 37; *Jos.*, XII, 2; cf. *Deut.*, III, 16; *Jos.*, XIII, 10, 25, 26).

132. — *d*) Ammonites et Moabites ont donc subi de nombreuses vicissitudes attestant que leur constitution est déjà ancienne. Tout autre est la représentation que la Bible nous donne de l'état des **Edomites**, ou descendants d'Esaü, à la période qui nous occupe. D'une part, la montagne de Séir, dans laquelle ils se sont établis (*Gen.*, XXXII, 4 [Vulg. 3]; XXXIII, 14, 16; XXXVI, 8, 9; *Num.*, XXIV, 18; *Deut.*, II, 4, 5, 8, 29), ne favorise peut-être pas une organisation aussi stable et aussi régulière que les territoires de Moab et surtout d'Ammon; elle est, en outre, contiguë au désert méridional dont l'attrait ne manque pas d'être séduisant pour des tribus qui sans peine se souviennent de leur état nomade. D'autre part, les Edomites sont un peuple plus jeune que les précédents et ils n'ont pas encore eu le temps de prendre une physionomie propre, ni leur place définitive dans l'histoire. Au premier abord, la population apparaît comme très mélangée; c'est l'impression que donne la *Genèse*, ce chapitre XXXVI notamment, qui pousse l'histoire bien au delà de la période patriarcale. Les Edomites occupent l'ancien territoire des Horréens (*Deut.*, II, 12, 22); mais l'expulsion ou l'extermination n'ont pas été complètes (*Gen.*, XXXVI, 20-30). Ce n'est pas non plus sans conséquence qu'Esaü épouse des femmes étrangères à la race sémitique (*Gen.*, XXVI, 34, 35; XXXVI, 1, 2; cf. vers. 25) ou même une femme appartenant aux tribus nomades du désert (*Gen.*, XXVIII, 8, 9); ces unions contribueront à accentuer la diversité des éléments constitutifs de la nation. De fait, Edom paraît se composer d'un centre de population stable, bien campé dans la montagne de Séir; il est organisé de bonne heure et possède des rois bien avant qu'il n'en soit question pour Israël (*Gen.*, XXXVI, 31-39). Quand les fils de Jacob, partis de Cadès, arriveront à la frontière, Edom aura déjà un roi et pourra lever un peuple nombreux et une armée forte pour

s'opposer au passage des émigrants (*Num.*, xx, 14-21) et les contraindre à contourner le pays (*Num.*, xx, 21, 22; xxi, 4 [cf. *Jud.*, xi, 17, 18]; cf. *Deut.*, ii, 1-8, 29, une présentation de l'incident, légèrement différente). Autour de ce noyau stable toutefois, gravitent des tribus qui, tout en s'y rattachant par des liens plus ou moins lâches, n'ont pas encore renoncé à la vie nomade (*Gen.*, xxxvi, 15-19, 40-43).

133. — *e*) Parmi les immigrants étrangers à la race patriarcale, ceux qui attirent d'abord l'attention sont les **Cananéens**. On remarquera la situation qui leur est faite dans la table ethnographique de *Gen.*, x. Cette table, personne ne l'ignore, relève et souligne des affinités ethniques et géographiques, aussi souvent, sinon plus, qu'elle ne signale des parentés proprement dites. Or, malgré des affinités de langue, de type et d'usages, les Cananéens sont nettement détachés des Sémites; ce sont des descendants de Cham (*Gen.*, x, 6). Toutefois ce qui est plus frappant encore, c'est l'énorme progéniture qui est mise au compte de Canaan; laissant de côté les peuples qui n'intéressent pas notre sujet, nous voyons groupés autour de lui les Héthéens, les Jébuséens, les Amorrhéens, les Gergéséens, les Hévéens (*Gen.*, x, 16, 17), c'est-à-dire, exception faite des Phérézéens, la totalité des noms qui figurent dans les listes des habitants de la Terre Promise. C'est dire qu'au moment où cette table ethnologique a été rédigée, les Cananéens dominaient en cette région tous les autres groupes nationaux, soit que ceux-ci appartinssent à la même race, soit qu'ils fussent d'origine différente. Pour la même raison, le nom de Cananéen suffit, en nombre de contextes, à désigner tous les habitants de la Cisjordane (*Ex.*, xiii, 11; *Jud.*, i, 3, 9, 10, 17), et c'est en ce sens qu'on peut dire (*Jud.*, i, 9) que les Cananéens habitaient la montagne, le *négéb* (cf. i, 17), la *Sephélah*, et, d'une façon plus concrète encore, la région d'Hébron (*Jud.*, i, 10; cf. *Num.*, xiv, 25; [toutefois, dans un texte parallèle à ce dernier passage, *Deut.*, i, 44, l'Amorrhéen est substitué au Cananéen et à l'Amalécite]; xxi, 1, 3). Quand il ne les remplace pas tous, ce nom ne manque jamais de figurer dans les listes de peuples (*Gen.*, xv, 21; *Ex.*, xxiii, 23, 28; xxxiv, 11; *Deut.*, vii, 1; xx, 17; *Jos.*, ix, 1; xii, 8; xxiv, 11), souvent en première place (*Ex.*, iii, 8, 17; xiii, 5; xxxiii, 2; *Jos.*, iii, 10; vii, 9; xi, 3; *Jud.*, i, 4, 5). Mais il faut faire attention aux textes qui précisent la situation de ces Cananéens par rapport aux autres éléments de la population. On les voit d'abord, au temps d'Abraham, dans la région de Sichem (*Gen.*, xii, 6; cf. xxxiv, 30), dans celle de Béthel et de Haï (*Gen.*, xiii, 7), d'une manière plus générale, dans tout le pays où séjourne le patriarche (*Gen.*, xxiv, 3, 37, [il n'y a pas à tirer de conséquences de *Gen.*, l, 11, le seul texte, d'ailleurs difficile à interpréter, qui paraisse les signaler en Transjordane]). Ils semblent, par conséquent, couvrir à cette date à peu près tout le pays. On dirait qu'au temps de l'occupation leur domaine s'est déjà un peu rétréci. On nous les montre spécialement sur la côte méditerranéenne et dans la vallée du Jourdain ou *'Arābhāh* (*Num.*, xiii, 29 [Vulg. 30]; cf. *Deut.*, i, 7 [?] et *Jos.*, v, 1, pour la côte; *Deut.*, xi, 30 pour la *'arābhāh*). Il est d'ailleurs surtout question, à l'époque de Josué, de la partie septentrionale de la côte, au Nord d'Ekron (*Jos.*, xiii, 3; cf. *Jud.*, iii, 3), ou encore, depuis (?) Meʿārāh qui est aux Sidoniens jusqu'à Aphec (dans la plaine de Saron; *Jos.*, xiii, 4). Nous trouvons aussi les Cananéens à Gézer à la lisière de la plaine de Saron (*Jos.*, xvi, 10; cf. *Jud.*, i, 29), sur la côte de Dor (*Ṭanṭûra*) au Sud du Carmel, dans la plaine d'Esdrelon et dans celle de Bethsan (*Jos.*, xvii, 11, 12, 13, 16, 18 [?]; cf. *Jud.*, i, 27, 28). Ils sont dans les contrées les plus fertiles du pays et ils y sont si fortement implantés que tout d'abord les Israélites ne pourront pas les en chasser. On les voit de nouveau dans la Galilée, pays plus accidenté sans doute, mais non moins prospère; ils sont dans les districts qu'occuperont plus tard les tribus de Zabulon (*Jud.*, i, 30), Aser (*Jud.*, i, 31, 32) et Nephtali (*Jud.*, i, 33). Toutefois, quelle que soit leur force et la richesse de leur territoire, on a l'impression d'un commencement d'affaiblissement. Non seulement la contrée qu'ils occupent n'est pas continue; non seulement il y a des enclaves qui sont aux mains d'autres groupes ethniques; mais il semble que, sur ces groupes et ces enclaves, les Cananéens ne sont plus en mesure, au moment où arrivent les Hébreux, de faire prévaloir leur autorité.

134. — *f*) Entre ces groupes, déjà secondaires, il faut surtout prendre en considération les **Amorrhéens** et les **Héthéens**. Des **Amorrhéens** il est d'abord question à propos de l'expédition de Chodorlahomor. Le roi élamite les rencontre à Ḥaṣᵉṣôn-Tāmār (*Gen.*, xiv, 7); c'est au retour de Cadès et après qu'il a frappé les Amalécites du désert et du *négéb*; c'est donc dans la montagne de Juda (cf. xiv, 13, qui les met en relation avec Hébron; xv, 16, qui paraît témoigner dans le même sens). L'épisode des espions nous ramène dans la même région (*Num.*, xiii, 29 [Vulg. 30]); de même le récit de la tentative faite par les Israélites pour entrer en Terre Promise vers le Sud, malgré la défense de Moïse (*Deut.*, i, 7, 19, 20, 27; cf. *Num.*, xiv, 39-45, où « Amalécite » et « Cananéen » ont sans doute remplacé « Amorrhéen »). En ce dernier contexte d'ailleurs, ces ennemis apparaissent redoutables et, quand la bénédiction divine lui manque, capables d'infliger un désastre à Israël. D'autre part, la portion que Jacob a prise aux Amorrhéens avec son épée et son arc et que, sur le point de mourir, il donne à Joseph (*Gen.*, xlviii, 22; allusion possible à *Gen.*, xxxiii, 19 ou xxxiv, ou à une autre tradition concernant les mêmes faits) semble nous conduire à Sichem. Aussi bien, les textes ne manquent pas qui signalent ce peuple comme habitant d'une manière générale la montagne de Cisjordane (*Jos.*, v, 1 [par opposition aux Cananéens qui sont sur la côte]; vii, 7; x, 6, 12; xiii, 4; xxiv, 15, 18; cf. *Jud.*, vi, 10; I *Sam.*, vii, 14; dans *Jud.*, i, 36 *'ĕmōrî[y]* est sûrement à remplacer par *'ĕdōmî[y]*). Une autre série d'épisodes nous signale un royaume amorrhéen en Transjordane, au nord de l'Arnon et du pays de Moab, entre le Jourdain et la bande de territoire ammonite. C'est le royaume de Séhon, dont la capitale est Hésebon (*Ḥésbân*) et que les fils d'Israël devront conquérir pour aborder au Jourdain (*Num.*, xxi, 13, 21, 32 [cf. vers. 24]; xxii, 1, 2; xxxii, 33, 39; *Deut.*, i, 4; ii, 24; iii, 2; iv, 46; xxxi, 4; *Jos.*, xii, 2; xiii, 10, 21; etc. [cf. *Deut.*, iii, 8; iv, 47; *Jos.*, ii, 10; ix, 10]). De toutes ces données une impression se dégage. Au moment de la conquête, il y a longtemps que les Amorrhéens ont pied en Canaan et ils sont encore singulièrement forts. Dans la Cisjordane du Sud, ils sont capables de tenir tête à Israël; dans la Transjordane, ils se croient assez puissants pour le braver. Mais ce n'est pas sans raison qu'on nous les montre à peu près constamment confinés dans la montagne. Ils ont été exclus par les Cananéens de la partie la plus convoitée du territoire, de toutes les plaines. C'est une première marque de leur affaiblissement. D'autre part, on peut croire que l'influence cananéenne n'a pas été étrangère au mouvement qui, à une date sans doute assez récente, les a portés en Transjordane pour s'y tailler

un territoire au détriment des Moabites et, indirectement, des Ammonites. Une troisième marque de leur affaiblissement paraît encore dans le récit même de la conquête de la Cisjordane; c'est dans la montagne seulement, et donc seulement dans les territoires proprement amorrhéens, que les Israélites parviendront d'abord à s'implanter.

135. — *g*) Sur les **Héthéens** les données sont plus sommaires. Une fois et dans un texte sans analogue, le « pays des Héthéens » est synonyme de tout Canaan pris en son sens large (*Jos.*, I, 4; cette leçon manque dans les Septante). Au temps des patriarches, le récit de l'achat par Abraham de la caverne de Macpélah nous montre les « fils de Heth » dans la région d'Hébron (*Gen.*, XXIII; cf. XXV, 9, 10 et XLIX, 29, 30, 32); c'est dans le voisinage, sinon plus près de la montagne de Séir, qu'Esaü prend des femmes de la même race (*Gen.*, XXVI, 34, 35; cf. XXXVI, 2); le rapport des espions signale le Héthéen dans la même montagne (*Num.*, XIII, 29 [Vulg. 30]). D'autres textes donnent une autre impression pour le moment de la conquête. Le pays des Héthéens est distinct de la Terre Promise (*Jud.*, I, 26). Il est au Nord, dans la montagne du Liban, vers l'Hermon, selon le sens probable de *Jos.*, XI, 3 et *Jud.*, III, 3, où le mot « Hévéen » paraît avoir remplacé « Héthéen » (*vid. infr. i.*). C'est là qu'au temps des rois d'Israël les Héthéens formeront un royaume puissant (cf. I *Reg.*, X, 29; XI, 1). Ainsi donc, à l'époque des patriarches, les Héthéens, dont le vrai séjour était la Cœlésyrie, où on les verra plus tard former un état important, avaient débordé dans la Palestine et, envahissant le territoire, poussé jusqu'à Hébron. Pour ce motif, ils figurent dans les listes des peuples à conquérir et à déposséder de la Terre Promise; mais déjà, au temps de l'invasion, on a l'impression que leur prestige a singulièrement diminué en Canaan.

136. — *h*) Nous ne ferons guère que citer les autres peuples qui prennent place dans les listes : **Jébuséens, Hévéens, Phérézéens, Gergéséens, Cinéens, Cénézéens, Cadmonéens.** De plusieurs d'entre eux on ne connaît que le nom. Le groupe sur lequel les renseignements sont les plus précis est celui des **Jébuséens.** Ils sont peuple de montagne (*Jos.*, XI, 3). Le rapport des espions les signale dans la montagne de Juda, plutôt dans la région d'Hébron (*Num.*, XIII, 29 [Vulg. 30]). Mais ils sont surtout en connexion avec Jérusalem (*Jos.*, XVIII, 16) qui, de ce fait et contrairement aux données des inscriptions (*Tell el-Amarna*), prend sous le calame de certains rédacteurs le nom de Jébus (*Jud.*, XIX, 10, 11; cf. *Jos.*, XV, 8 et XVIII, 16). Ils y constituent une force avec laquelle les envahisseurs doivent compter et que tout d'abord les fils de Juda (*Jos.*, XV, 63) ou, selon une autre source, les fils de Benjamin (*Jud.*, I, 21) ne peuvent réduire. Israël ne les dominera et ne conquerra sa capitale qu'au temps de David et grâce à son action vigoureuse (II *Sam.*, V, 6-9 = I *Chron.*, XI, 4-6). — *i*) Pour le temps des patriarches, on mentionne des **Hévéens** au pays de Sichem (*Gen.*, XXXIV, 2). Mais c'est plus au Sud qu'est leur véritable séjour. L'un de leurs principaux centres à l'époque de la conquête est Gabaon (*El-Djib; Jos.*, IX, 3 sv.; cf. XI, 19); ils forment une petite confédération qui groupe autour de ce chef-lieu les localités de *Kᵉphîrāh*, *Bᵉ'ērôtʰ* et *Qiryatʰ-Yᵉ'ārîm* (*Jos.*, IX, 17). — *j*) Ce sont les **Phérézéens** qu'il faut surtout chercher vers le Nord, près de Béthel et de Haï, à l'époque d'Abraham (*Gen.*, XIII, 7), près de Sichem au temps de Jacob (*Gen.*, XXXIV, 30), sur le bord méridional de la plaine d'Esdrelon dans les jours de Josué (*Jos.*, XVII, 15); *Jud.*, I, 4, 5 semble toutefois les mettre en relation avec le pays de Juda. — *k*) On notera que les **Cinéens**, les **Cénézéens** et, sans doute aussi, les **Cadmonéens** ne sont pas vis-à-vis d'Israël dans la même situation que les peuples qui précèdent; fils du désert, plus ou moins étroitement apparentés à la race sémitique, ils pourront contracter des relations d'amitié avec le peuple de Dieu et même se fondre avec les fils d'Israël; nous le verrons plus loin à propos des Cinéens.

137. — *l*) Au terme de cette étude, les **Philistins** méritent une attention spéciale. Nulle part dans le *Pentateuque* ils ne figurent aux listes des peuples à conquérir. En revanche, lorsque Josué, devenu vieux, a conscience d'avoir accompli sa tâche, il ne manque pas de signaler parmi les pays et les peuples à réduire « tous les districts des Philistins (*Jos.*, XIII, 2), les cinq princes des Philistins » (*Jos.*, XIII, 3; cf. *Jud.*, III, 3). Au début de la période des Juges, ce peuple ne semble pas constituer un danger pour Israël. L'épisode auquel fait allusion *Jud.*, III, 31 ne paraît pas avoir une portée générale et d'ailleurs le texte est douteux (un certain nombre de manuscrits des Septante [54, 58, 59, 75, 76, 106, 121, 134, Aldina, Slave] répètent ce verset après *Jud.*, XVI, 31, où il trouve un contexte beaucoup plus naturel). Au contraire, à partir de l'époque de Samson et pendant les premiers temps de la royauté, les Philistins vont jusqu'à mettre en péril l'existence du peuple de Dieu. Or on sait que les Philistins étaient, eux aussi, des immigrants, qu'ils venaient de Caphtor et, pour cette raison, étaient dits descendants des Caphtorim ou même appelés Caphtorim (*Gen.*, X, 14 = I *Chron.*, I, 12 [lire : et les Caphtorim, d'où sont sortis les Philistins]; *Deut.*, II, 23; *Am.*, IX, 7; *Jer.*, XLVII, 4). Dès lors, si les Philistins sont absents des listes de la *Genèse* et de l'*Exode*, ne serait-ce pas qu'au temps des patriarches, ils étaient encore absents du pays, qu'aux jours de Moïse ils n'y étaient pas encore fermement installés ? A l'époque de la conquête, au contraire, et dans les derniers jours de Josué, ils avaient l'organisation qu'ils devaient garder dans la suite, ils apparaissaient comme des adversaires dangereux, dignes d'être traités à la façon des Cananéens (*Jos.*, XIII, 3). Bref, l'immigration philistine coïnciderait à peu près avec l'immigration israélite. C'est précisément parce que les deux peuples seraient en même temps en voie de s'établir et de se chercher un territoire fixe, que les conflits et les luttes deviendraient si âpres dans la suite. A cette conception on peut faire une objection. En effet, si les Philistins n'y figurent jamais sur la liste des peuples à conquérir, leur nom n'est pas pour autant absent de la *Genèse* et de l'*Exode*. C'est ainsi qu'Abimélech, roi de Gérare (*Gen.*, XX, 1, 2; XXVI, 1, 17-25), avec lequel Abraham et Isaac entretiennent des relations et contractent des alliances (*Gen.*, XXI, 22-34; XXVI, 26-33), est appelé roi des Philistins (*Gen.*, XXVI, 1, 8); son pays est appelé pays des Philistins (*Gen.*, XXI, 32, 34; cf. XXVI, 14, 15, 18). Mais beaucoup de critiques estiment que la mention des Philistins à cet endroit est un anachronisme imputable à un rédacteur d'une date postérieure à l'époque mosaïque. La même explication rendrait pareillement raison d'*Ex.*, XIII, 17 et XXIII, 31 (XV, 14 se présente comme prophétique).

138. — 3° *Situation politique des peuples de Palestine au moment de la conquête.* — Les constatations qui précèdent nous laissent déjà entrevoir la population de Canaan comme très morcelée, du fait de la multiplicité des races. Les détails que nous pouvons recueillir sur la situation politique du pays sont de nature à confirmer cette impression. — *a*) Il y a toujours intérêt à consulter la table ethnographique

de *Gen.*, x. Or, bien que nettement asiatique par son origine et son territoire, Canaan est dans cette liste associé à trois groupes africains, *Kûš*, *Mîṣraîm* et *Pût*, comme descendant de *Ḥam* (*Gen.*, x, 6). On en peut sans doute conclure qu'au moment où le catalogue a été dressé, Canaan se mouvait dans l'orbite de la grande puissance africaine, était en dépendance de l'Egypte. Les liens étaient, nous le verrons, des plus lâches. — *b*) Il est vrai que nous n'avons, pour la période patriarcale, que des renseignements très maigres et très vagues. La facilité avec laquelle les ancêtres d'Israël passent en Egypte montre que les Asiatiques de la côte regardent toujours volontiers du côté de la vallée du Nil. D'autre part, la liberté avec laquelle les petites nations, Moab, Ammon, Edom, peuvent s'organiser, permet de penser que les pharaons n'ont ou n'exercent, en dehors de leurs frontières naturelles, qu'une autorité limitée. Pour ce qui concerne le Canaan proprement dit, les patriarches n'ont que rarement affaire avec ces principicules qui auront bientôt une grande importance, mais dont, pour le moment, le rôle paraît effacé. Chodorlahomor en frappe cinq au Sud de la mer Morte, donc hors de Canaan (*Gen.*, xiv, 8). Le roi de Gérare est pareillement en dehors de la frontière du pays; d'ailleurs les affaires qu'il traite avec Abraham et Isaac sont d'ordre essentiellement local (*Gen.*, xx, xxi; xxvi). Le seul prince vraiment cananéen avec lequel les patriarches aient affaire est Melchisédech de Salem (Jérusalem ?); mais sa démarche n'a, semble-t-il, rien qui puisse intéresser son suzerain (*Gen.*, xiv, 17-20).

139. — *c*) Des renseignements précis nous sont fournis par le livre de *Josué* et le récit de la conquête. Au moment où les Israélites envahissent le pays, Canaan apparaît comme divisé en une multitude de « royaumes ». La liste des rois vaincus (*Jos.*, xii, 9-24) en mentionne trente et un. Il est à croire qu'elle n'est pas exhaustive; rien ne démontre, en effet, que tous les souverains du pays se soient levés contre les Hébreux ou aient été frappés par eux. De l'étendue du territoire de ces principicules on peut se faire une idée quand on voit un roi de Haï à côté d'un roi de Béthel, un roi de Debir à côté d'un roi d'Hébron, un roi de Lachis à côté d'un roi d'Eglon; quelques kilomètres séparent parfois une capitale de sa voisine. — *d*) Non moins que par le nombre de ces « royaumes » et par l'exiguïté de leur territoire, on est frappé par leur indépendance réciproque. Aucun lien ne paraît les rattacher; ni l'autorité prédominante de l'un d'entre eux ne les groupe, ni, semble-t-il, l'influence d'une suprématie étrangère. On nous dit bien qu'à la nouvelle de l'arrivée des Israélites et du passage du Jourdain, tous les rois des Amorrhéens et des Cananéens sont atterrés et perdent courage (*Jos.*, v, 1; cf. ii, 9-13). Mais on ne les voit pas, dès le début, tenter un essai de résistance commune et coordonnée. Les rois de Jéricho (*Jos.*, vi), de Haï (*Jos.*, vii, viii; cf., pour Béthel, *Jud.*, i, 22-26) sont seuls en présence d'un ennemi qui est pourtant l'ennemi commun. Sans doute, deux coalitions se forment ensuite, celle des rois du Midi (*Jos.*, x) et celle des rois du Nord (*Jos.*, xi). Mais, d'une part, ni Adonisédec de Jérusalem, ni Jabin d'Asor n'agissent comme ayant une suprématie quelconque sur ceux qui les entourent; ils usent simplement du prestige que leur assure leur situation et l'importance de leur capitale. D'autre part, leur action apparaît restreinte. Le roi de Jérusalem, à propos duquel les données sont plus concrètes, ne groupe que quatre rois, ceux d'Hébron, de Yarmuth, de Lachis, d'Eglon (*Jos.*, x, 3). Ni celui de Libna (*Jos.*, x, 29, 30), ni celui de Debir (*Jos.*, x, 38, 39) ne faisaient partie de l'alliance; quant à celui de Gézer, il s'est ravisé après coup, pour venir porter secours au roi de Lachis (*Jos.*, x, 33). — *e*) Nous nous trouvons donc en présence d'une sorte de féodalité, d'un agrégat de princes qui traitent sur un pied d'égalité et ne reconnaissent aucune suprématie locale. Ils ne semblent guère non plus se préoccuper de la suprématie égyptienne; ni ils ne consultent les pharaons sur leurs mouvements, ni ils n'implorent leurs secours. L'Egypte est loin et, au moment où son prestige est menacé, elle n'a pas l'air de songer à le défendre. De nouveau nous sommes en présence d'un grand morcellement, d'un véritable émiettement de territoire; la situation politique complète, à cet égard, l'œuvre de la multiplicité des races. On peut ajouter que cet état de Canaan facilitera singulièrement la conquête.

4° Les données bibliques et les documents étrangers

140. — De la consultation biblique qui précède, il faut tirer une double conséquence : — *a*) Les renseignements que nous avons groupés ne sont en aucune manière extraits d'un tableau d'ensemble de la migration israélite. Tout au contraire, ils sont pris à droite et à gauche, empruntés à des contextes très multiples. On ne saurait donc être surpris de relever assez fréquemment des discordances de détail. Elles témoignent de la variété des sources auxquelles nous avons puisé et du respect avec lequel les rédacteurs en ont conservé les particularités. — *b*) Ce qui, toutefois, est beaucoup plus frappant, c'est l'accord général de tous ces éléments pour nous fournir, de la période et du milieu auxquels nous nous intéressons, un tableau à la fois très compréhensif et très nuancé. Cette constatation a déjà par elle-même une grande valeur apologétique. Un pareil tableau présente, en effet, toutes les chances d'être conforme à la réalité. Dès lors, il faut se refuser à regarder les documents sur lesquels il repose comme de plusieurs siècles postérieurs à l'époque qu'ils décrivent[1]. A plusieurs siècles de distance, on ne saurait répandre, au travers d'une œuvre disparate, une pareille série de détails concrets, parfois minimes, qui aboutiraient à former d'une période ancienne une peinture parfaitement cohérente et, en plusieurs endroits, très délicatement nuancée. La tradition orale est, de son côté, impuissante à conserver à l'état dispersé des éléments qui puissent se réunir en un tout aussi harmonique. Sans doute les canaux par lesquels ces renseignements nous parviennent peuvent être très divers, les dates où ils ont pris leurs formes propres peuvent être, elles aussi, fort variées. Mais ils dérivent tous d'un même courant dont la source remonte à l'époque et aux événements qu'ils illustrent. La comparaison de ces données avec celles des documents étrangers ne fera qu'accentuer ces conclusions.

141. — 1° *Les données de l'archéologie palestinienne*[2]. — La plupart des documents de l'archéologie palestinienne sont anépigraphes; on ne saurait donc y rechercher des données d'une trop grande précision technique et surtout chronologique. Ils ont toutefois leur langage, que tiennent, chaque groupe à sa manière, les poteries, les restes de mobilier, les bibelots, le matériel funéraire, le matériel cultuel; la place que ces éléments occupent dans les couches superposées, telle ou telle inscription qui, à un étage

1. C'est surtout l'époque mosaïque que nous avons en vue.
2. Cf. P. Hugues Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, surtout le chap. vii, *Canaan dans l'histoire générale*.

ou un autre, vient par hasard les accompagner, permettent de dater avec quelque approximation leurs dépositions. Au début, ce langage ne fut retenu et interprété qu'avec de très grandes hésitations. Mais la constance et la similitude des renseignements obtenus, à mesure que s'ouvraient de nouveaux chantiers de fouilles, ont permis de procéder avec une précision et une exactitude toujours croissantes. — *a*) Les découvertes réalisées remontent jusqu'aux périodes paléolithiques et néolithiques. C'est au terme de cette dernière, au moment où se multiplient, le long de la vallée du Jourdain et notamment sur les plateaux de la Transjordane, les monuments mégalithiques de toutes formes et de toute proportion, qu'on peut coordonner les nombreuses traces de la rude civilisation de ces peuples auxquels, sans préjuger d'ailleurs la question de leur origine, nous avons appliqué l'épithète, toujours relative, d'autochtones. Une grande invasion va bientôt leur porter un coup fatal, sans pourtant les exterminer à ce point que, çà et là et longtemps encore, il n'en puisse subsister des restes puissants.

142. — *b*) C'est dans la première moitié du troisième millénaire (3000-2500) qu'il faut placer l'invasion. Elle est sémitique par ses origines et ses caractères ethniques; nous avons vu que, consultée avec discernement, la Bible n'y contredit pas. Cette immigration couvre un immense territoire, tout celui auquel, dans son sens le plus large, s'applique le terme biblique de cananéen (*Gen.*, x, 15-19). Avec eux, ces nouveaux venus apportent une civilisation relativement avancée et ils n'auront à faire que de rares emprunts à ces aborigènes desquels les distingueront, dès l'abord, des pratiques très caractéristiques, surtout en matière d'usages funéraires. Ces immigrants sont les Cananéens. Leur emprise sur le pays sera telle qu'elle se maintiendra pendant de longs siècles. Leur civilisation jouira d'une très grande stabilité; les influences étrangères n'en altéreront pas les lignes essentielles, surtout quand il s'agira des pratiques funéraires et cultuelles; les invasions, toujours limitées et transitoires, n'y produiront que des perturbations de surface. Pour longtemps, le pays et ses habitants mériteront cette appellation de « cananéens » qui, malgré sa généralité, paraîtra suffisante à tel document du *Pentateuque*.

143. — *c*) Toutefois une civilisation ne demeure jamais complètement à l'abri des influences qui résultent des relations internationales, tantôt pacifiques et tantôt hostiles. Les Sémites cananéens n'apportent pas en Palestine, comme leur héritage propre, la culture des grands peuples qui, aux plaines de l'Euphrate et du Tigre, ont supplanté les Sumériens et les Accadiens. Mais, pendant de longues périodes, ces empires orientaux imposent leur suprématie à toute l'Asie occidentale et jusqu'à la côte méditerranéenne; on ne saurait donc être surpris de relever en Canaan des traces nombreuses de l'influence babylonienne, sinon même de l'influence de l'Elam et de Suze. — *d*) Une autre nation, elle aussi très puissante, semble appelée, il est vrai, à exercer sur la Palestine une action plus profonde. Quelques journées de désert seulement la séparent de la côte cananéenne et celle-ci est la voie normale pour les débouchés de son industrie. On a nommé l'Egypte. Néanmoins son influence est lente à percer; tout ce qui se rapporte au culte et aux usages funéraires est, en particulier, longtemps hors de son atteinte. Mais, peu à peu, dans les autres branches de la civilisation, on saisit la présence de ce nouveau facteur. Bientôt même on le sent plus efficace et on a l'impression d'une mainmise plus énergique, sinon violente; on va jusqu'à trouver des dieux égyptiens au milieu des divinités cananéennes. Jamais néanmoins ces emprunts et ces infiltrations ne sont assez caractéristiques pour marquer une période déterminée. — *e*) Il en va autrement d'une autre civilisation qui entre, à son tour, en contact avec Canaan. Le centre en est dans l'île de Crète; de là elle a rayonné, avec des vicissitudes et des adaptations diverses, dans les Cyclades, dans la Grèce proprement dite, à Tyrinthe et à Mycènes; elle est arrivée jusqu'en Chypre et en Asie Mineure. D'abord anonyme, l'influence de cette culture va chaque jour croissant, dans la Syrie méridionale, jusqu'au moment où on la voit s'incarner dans un peuple d'immigrants qui vient s'installer sur les côtes de Palestine. Cette fois l'action est profonde, et à la dénomination de civilisation *cananéenne* des archéologues vont substituer celle de civilisation *égéo-cananéenne*. — *f*) Malgré ces divers apports, le type primitif s'est conservé avec ses traits essentiels inaltérés; au milieu du deuxième millénaire (1500) comme au début du troisième, la Cisjordane, pour ne parler que d'elle, demeure un vrai pays de Canaan. — *g*) Ce sont ces Cananéens que les patriarches ont rencontrés sur ce sol, lorsque, pour suivre leurs destinées propres, ils se sont détachés de cette seconde invasion sémitique — les Araméens — qui de l'Orient est venue une fois encore vers l'Occident.

144. — 2° *Les données de l'archéologie babylonienne et égyptienne*[1]. — Les documents écrits si nombreux que les découvertes modernes ont versés dans l'archéologie babylonienne et dans l'archéologie égyptienne, ne peuvent manquer de préciser ces premiers renseignements. Ils nous permettront très spécialement, et de mieux comprendre nos listes de peuples à exterminer, et de mieux apprécier la situation politique de la Terre Promise au moment de la conquête. — *a*) Leurs premières données aboutissent à nous faire saisir l'énorme influence que la Babylonie a exercée sur l'Asie antérieure pendant de longues périodes de la civilisation cananéenne. C'est ce qu'indiquent de la façon la plus évidente ces tablettes fameuses de *Tell el-Amarna* (temps d'Aménophis IV et début du quatorzième siècle, 1370-1360 [?]) auxquelles celles qui ont été découvertes à *Tell Ta'annāk* apportent leur complément d'informations convergentes. Un millénaire environ après l'invasion cananéenne, l'emprise chaldéenne est telle que les petites chancelleries palestiniennes emploient l'écriture et la langue assyro-babyloniennes; bien plus, ils s'en servent jusque dans leur correspondance avec leurs nouveaux maîtres, les pharaons d'Egypte.

145. — *b*) A cette date, il y a, en effet, bon temps déjà que Canaan n'est plus sous l'hégémonie orientale. A la suite des troubles qu'a occasionnés l'entrée en scène de l'Assyrie, la Chaldée a dû renoncer à faire prévaloir son autorité sur l'Asie méditerranéenne. Un certain temps, les diverses peuplades qui s'y côtoyaient ont pu s'agiter à leur gré. Mais de nouveaux maîtres sont intervenus. Aux environs de 1600, un grand changement s'est opéré dans la vallée du Nil. Des souverains thébains ont entrepris de l'émanciper de la domination des princes étrangers et asiatiques, — les Hyksos, — qui y faisaient peser leur joug. Le fondateur de la dix-huitième dynastie,

1. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, surtout t. II. Lire pareillement P. Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna* (extrait de la *Revue Biblique*, janvier-juillet 1909). — On sait que, pour la dix-huitième et la dix-neuvième dynasties, la chronologie est loin d'être fixée d'une manière définitive; en conséquence, les dates proposées sont seulement approximatives.

Ahmès, a réussi à les chasser hors du pays et à les refouler en Asie. L'un de ses successeurs, Thoutmès III, qui rêvait de revanche, a sans doute profité des troubles qu'y causait le frottement des races, pour s'emparer de l'Asie antérieure (entre 1500 et 1450). Au temps des Hyksos, les relations pacifiques entre la Syrie et la vallée du Nil avaient favorisé l'importation de quelques usages égyptiens en Canaan; l'influence fut naturellement plus accentuée au temps de la vassalité. Cette dépendance fut très effective pendant la période qui suivit immédiatement la conquête. Mais sous les derniers pharaons de la dix-huitième dynastie, notamment sous Aménophis IV (1370-1358; *Tell el-Amarna*), les liens allèrent se relâchant. Heureusement, parmi les souverains de la dynastie suivante, il y en eut qui furent en mesure, soit de rétablir l'autorité de l'Egypte sur Canaan (Ramsès II, 1292-1225 [?]), soit de la maintenir (Ménephtah) ; même du temps de la vingtième dynastie, Ramsès III (1200-1179) peut encore pacifier la région et y faire reconnaître son pouvoir. C'est ainsi que l'histoire documentaire éclaire le témoignage des fouilles palestiniennes touchant l'influence, importante quoique secondaire, de l'Egypte sur la civilisation cananéenne.

146. — *c*) Les alternatives de pharaons conquérants et de monarques impuissants favorisaient la reprise, au moins intermittente, de la vie nationale chez les peuples de l'Asie antérieure. Abstraction faite de ceux qui ne jouent qu'un rôle plus effacé, Jébuséens, Gergéséens, etc., il en est deux sur lesquels la Bible attire spécialement notre attention : les Amorrhéens et les Héthéens. Les documents nous fournissent à leur sujet des renseignements précis. Les Héthéens ou Hittites, les *Ḫatti* des inscriptions cunéiformes, les *Ḫ-ta* ou *Khéta* des hiéroglyphes, ont leur centre national en Asie Mineure; leur capitale (emplacement de *Boghaz-Keui* moderne) est sur la frontière des futures provinces de Bithynie et de Galatie. Mais, depuis longtemps, ils se sont montrés remuants et envahisseurs. De temps à autre, ils ont poussé vers l'Est; mais c'est vers le Sud qu'ils se sont sentis spécialement attirés. Nul doute qu'au temps des Hyksos, ils ne soient descendus très bas dans la Palestine, et ce sont probablement leurs menées qui ont provoqué l'expédition de Thoutmès III en Syrie; il y a certainement eu des périodes où le pays cananéen tout entier a pu être justement qualifié de héthéen (*Jos.*, I, 4). Au temps de *Tell el-Amarna*, leurs tentatives d'expansion se font au détriment des provinces vassales de l'Egypte. Leur présence est signalée en Canaan et les pharaons ont à compter avec eux. Un certain Laabaia, dont le centre d'action paraît être à Sichem, suscite dans toute la région des troubles que l'Egypte a grand'peine à réprimer. Bien plus, on la voit reconnaître cette puissance au point de mettre des souverains héthéens à la tête des petites seigneuries de Canaan. Détail piquant : le roi de Jérusalem, Arta-ḫipa, appartient à cette race. On ne doit donc pas être surpris de voir la Bible nous signaler des îlots héthéens dans la Terre Promise. Au surplus, cette influence n'est pas restreinte à l'époque de *Tell el-Amarna*, d'Aménophis III et d'Aménophis IV. Le *Khéta* traite avec Ramsès I, guerroie avec Séti I, puis avec Ramsès II, jusqu'au moment où, après la bataille de Cadès, il conclut avec ce dernier pharaon une paix plus durable; il faut arriver au règne de Ramsès III pour constater l'affaiblissement de ces durs rivaux. — *d*) Avant d'entrer en Canaan proprement dit, les Héthéens rencontraient un autre Etat, le pays d'*Amurru*, autrement dit des Amorrhéens. Les limites en sont précisées par les inscriptions : il s'étendait depuis Arwad et, à l'Est, Cadès sur l'Oronte, jusqu'au Sud de la Cœlésyrie (jusqu'au Lîṭânî); il englobait Damas. Sous la poussée violente des envahisseurs, les Amurru se trouvaient fatalement, eux aussi, entraînés vers le Sud, c'est-à-dire en Canaan. Sans doute leurs succès ne furent jamais si complets ni leurs influences aussi sensibles que ceux des Héthéens. Ils trouvèrent dans les habitants du pays des adversaires capables de leur résister, disposés à ne leur céder que ce qu'ils ne pourraient leur refuser. En Canaan proprement dit, ils ne se fixèrent guère que dans la montagne aride de Juda et en Ephraïm. C'est seulement en Transjordane qu'ils fondèrent des établissements plus caractérisés. — *e*) De l'influence des Héthéens et des Amorrhéens on ne saisit guère la trace, pour des raisons diverses, sur la civilisation cananéenne. Mais, à l'époque à laquelle nous sommes arrivés, l'action de la culture égéenne est des plus importantes. Elle n'est pas encore sensible au début de la dix-huitième dynastie (vers 1580), mais, au temps de *Tell el-Amarna*, elle pénètre de toutes parts. Ce n'est encore, il est vrai, que l'empreinte d'une civilisation, résultat de relations commerciales et pacifiques. Mais le temps n'est pas loin où Canaan va exercer un puissant attrait sur ces races qui sont à l'étroit dans leur domaine maritime. Les « peuples de la mer » vont causer des inquiétudes toujours croissantes aux pharaons de la dix-neuvième dynastie, aux Séti et aux Ménephtah. Sous Ramsès III, les Philistins seront signalés par leur nom dans la plaine qu'ils occuperont par la suite. Tout porte à croire qu'avant d'inquiéter l'Egypte, ils avaient déjà jeté leur dévolu sur la Sephélah.

147. — *f*) Les documents, surtout ceux de *Tell el-Amarna*, nous fournissent une dernière donnée. Ils nous renseignent sur la situation politique de Canaan au temps d'Aménophis IV. Officiellement la Palestine est toujours sous l'hégémonie des pharaons. Ce sont eux qui y établissent les « rois », les gouverneurs, les intendants, les surveillants. Tout ce personnel est en perpétuelle correspondance avec eux et continue de multiplier les formules protocolaires les plus humbles. Mais les lettres révèlent, de la façon la plus explicite, que cette suzeraineté n'est plus que nominale. L'Egypte est impuissante à gouverner les pays situés en dehors de ses frontières naturelles. Les troubles se multiplient dans la Syrie méridionale, du fait des mouvemnnts héthéens et amorrhéens ; des bandes de pillards, tels les *Ḫabiru*, pénètrent dans la région et y augmentent le désordre; des mouvements d'origine locale tendent à rendre au pays son indépendance. Non seulement les pharaons ne préviennent pas ces perturbations par la vigueur de leur autorité et de leur administration; non seulement ils ne prennent pas l'initiative de les réprimer. Mais ils ne savent plus répondre aux appels désespérés des roitelets qui invoquent leur appui. N'étant plus reliés par une suprématie efficace, ces gouverneurs s'isolent les uns des autres, poursuivent chacun leurs intérêts, s'habituent à ne compter que sur eux-mêmes. Canaan va s'émiettant en une foule de petites principautés sans cohésion. Les lettres offrent de cet état de choses un tableau très vivant et très facile à interpréter. Sans doute l'action de Séti I, de Ramsès II, de Ménephtah fera à nouveau prévaloir le nom égyptien en Palestine; mais jamais plus ne sera réalisée la grande et forte unité que Touthmès III avait inaugurée.

148. — C'est ainsi que les documents extérieurs apportent leurs dépositions de tout point conformes à celles de la Bible, c'est-à-dire de l'*Hexateuque*. Les deux tableaux que l'on peut établir en colligeant les unes et les autres présentent les ressemblances les

plus frappantes. C'est la preuve évidente que les témoignages scripturaires ont pour point de départ des sources qui prennent naissance à l'époque où les événements se sont déroulés. Ni la tradition orale, ni des documents notablement postérieurs n'auraient pu répercuter un écho si fidèle de la situation d'alors. Héthéens, Amorrhéens, Cananéens se seraient vaporisés et nous n'aurions que des types de convention évoluant au hasard; les Rephaïm, du fait que, même au temps de Moïse, ils sont du passé, présentent déjà ces caractères indécis.

II. — L'œuvre de Moïse et de Josué

149. — On voudra bien se souvenir, ici autant sinon plus qu'ailleurs, du but nettement apologétique de notre travail. Il n'entre pas dans notre plan de raconter par le détail l'histoire de l'exode et de la conquête de la Terre Promise. Bien plutôt : supposant connues les grandes lignes de l'œuvre de Moïse et de Josué, nous nous proposons d'insister sur les points qu'il importe davantage de signaler, soit à raison des difficultés, objections et systèmes dont ils ont été le point de départ, soit à cause de leur importance intrinsèque.

1° Les Hébreux en Egypte

150. — Le texte sacré nous raconte d'abord comment, précédés de Joseph et attirés par lui, Jacob et ses fils prirent le chemin de l'Egypte et s'y établirent (*Gen.*, XXXVII, 25aβ-36, XXXIX, 1-XLVII, 12). Mais de plus il nous donne certaines précisions. Jacob partit avec tout ce qu'il possédait (XLVI, 1); Jacob et ses fils prirent aussi leurs troupeaux et les biens qu'ils avaient acquis en terre de Canaan (XLVI, 6a). La famille était au complet; Jacob emmenait avec lui ses fils, les fils de ses fils, ses filles et les filles de ses fils, en un mot toute sa descendance (XLVI, 6b, 7). Le nombre des « fils d'Israël » qui descendirent en Egypte et qu'on se plaît à cataloguer (XLVI, 8-25) était de soixante-six, sans compter les femmes des fils de Jacob. Quand le père et ses descendants eurent rejoint Joseph et ses fils, ils se trouvèrent soixante-dix (XLVI, 26, 27). On notera, si l'on veut, que catalogues et évaluation numériques remontent à P, que c'est aussi ce document sacerdotal qui insiste (vers. 6, 7) sur la migration de toute la famille patriarcale. Mais il faudra remarquer aussi que, d'après J ou au moins JE, Israël se mit en chemin avec tout ce qu'il avait (vers. 1). — Des opinions récemment formulées tendent à mettre en doute ces données et nous amènent à nous poser les deux questions suivantes : Les enfants d'Israël sont-ils réellement venus en Egypte ? Y sont-ils tous venus ?

151. — A. *Les enfants d'Israël sont-ils réellement venus en Egypte ?* — *a*) Pour l'intelligence des opinions que nous avons à critiquer, il est nécessaire de rappeler comment les fils de Jacob se distribuent entre les diverses femmes du patriarche. On distingue (*Gen.*, XLVI, 8-25; cf. *Gen.*, XXIX, 31-XXX, 24 et XXXV, 16-26) : les *fils de Rachel*, Joseph et Benjamin; les *fils de Lia*, Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issachar et Zabulon; les *fils de Bala*, servante de Rachel, Dan et Nephthali; les *fils de Zelpha*, servante de Lia, Gad et Aser. Au regard de beaucoup de critiques, ces noms sont purement patronymiques et, dans l'histoire des fils de Jacob, il faut savoir lire celle qui concerne l'origine des tribus qui portent leurs noms. Une autre opinion tend à gagner du terrain. C'est qu'à l'origine ces diverses tribus, bien que pour la plupart venues des mêmes régions, étaient isolées les unes des autres, vivaient très indépendantes les unes des autres, s'ignoraient les unes les autres. Loin d'être primitive et toute naturelle, l'unité est factice et elle n'est pas antérieure à David, si elle n'est pas son œuvre propre; le caractère de cette unité est si nettement artificiel qu'elle n'a pu survivre au règne de Salomon. Loin donc qu'à ses débuts, l'histoire d'Israël ait été marquée par ces mouvements d'ensemble que les soutiens de l'unité ont ensuite imaginés, chaque tribu a d'abord vécu son histoire propre; c'est même par la combinaison des souvenirs particuliers à chaque clan que l'on est arrivé plus tard à retracer le tableau d'une histoire générale. Il ne faut donc pas être surpris, si nombre de critiques mettent le séjour en Egypte, puis l'exode, au compte de quelques tribus seulement.

152. — *b*) Hugo WINCKLER[1] est beaucoup plus radical. La seule tribu qu'avec lui on rencontre sur la voie des migrations sinaïtiques est celle de Juda. Mais elle n'est jamais allée en Egypte. La donnée traditionnelle est née de la confusion du mot *Miṣraïm* qui désigne l'Egypte et du mot *Muṣru* qui désigne en gros la région d'Edom-Séir et le pays situé sur la côte orientale du *wadi el-ʿAraba* et du golfe élanitique (*vid. supr.*, **119**, *e*). C'est dans le *Muṣru* qu'il faut chercher le séjour primitif de Juda. C'est là qu'il a grandi, s'alliant et se fusionnant avec diverses tribus nomades des mêmes déserts : Calébites ou Cénézéens-Qenizzites (*Num.*, XXXII, 12; *Jos.*, XIV, 6-15; XV, 13-19; *Jud.*, I, 13-15; III, 9, 11), Cinéens ou Qénites (*Num.*, XXIV, 21, 22; I *Sam.*, XV, 6; XXVII, 10; XXX, 29), Yeraḥmélites (I *Sam.*, XXVII, 10; XXX, 29), etc. C'est de là que Juda est monté en Palestine. C'est de là aussi que Yahweh l'a accompagné, soit qu'il eût été son Dieu dès l'origine, soit que la tribu principale l'eût emprunté à tel ou tel des clans qu'elle s'associait. — *c*) Ces idées ont pris une place de plus en plus grande dans les articles ou parties d'articles que T. K. CHEYNE a fournis à l'*Encyclopaedia Biblica*. Mais c'est dans les dernières publications du professeur d'Oxford[2] que la folie yéraḥmélienne a atteint son paroxysme. Toute l'histoire d'Israël trouve son explication dans Yéraḥméel, dans les déserts et les dieux du *négéb*, toute l'histoire, jusqu'à la période d'Esdras et de Néhémie; les noms les plus fameux de l'histoire universelle, Cyrus, Darius, Artaxerxès, sont corrigés, dénaturés, remplacés, pour témoigner plus éloquemment en faveur de cet axiome.

153. — *d*) On pourrait s'appuyer sur ces abus pour essayer une réfutation *par l'absurde*. Mais ce ne serait ni juste, ni exact. Il est même probable qu'on ne doit pas opposer une fin absolue de non-recevoir à l'hypothèse générale d'après laquelle le nom de *Miṣraïm* = Egypte aurait été parfois dans la Bible substitué à celui de *Muṣur*. En certains cas, en effet, ce dernier terme serait en situation, aussi bonne, sinon meilleure, que l'Egypte. Par exemple les liens qui rattachent avec le *négéb* les épisodes concernant Agar inviteraient à traiter cette dernière comme une esclave muṣrite tout aussi bien que comme une esclave égyptienne (*Gen.*, XVI, 3). De même la femme d'Ismaël, habitant du désert de Paran (*Gen.*, XXI, 21) et ancêtre de nombreuses tribus arabes, pourrait être une muṣrite, et non une égyptienne. — *e*) Mais qu'on le remarque bien. Dans

1. Cf. H. WINCKLER, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, Teil I, surtout les titres *Über die Einwanderung der Israeliten in Palästina* et *Die davidische Einheitsidee bei den Propheten und die gleichzeitigen Zeugen*, I. *Die Sage vom Aufenthalte in Ägypten* : — Sur le Muṣru en général, cf. : Le même, *Alttestamentliche Untersuchungen : Muṣri, Mâṣôr, Miṣraim* (p. 168-174); Eberhard SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd. (H. ZIMMERN et H. WINCKLER), p. 145-148, 212-213 ; Alfred JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, p. 155-156.

2. Cf. T. K. CHEYNE, *The traditions and beliefs of ancient Israel, a new study of Genesis and Exodus* ; — *The veil of hebrew history, a further attempt to lift it*, 1913 ; — *Fresh voyages on unfrequented waters*, 1914.

ces exemples et dans la plupart de ceux que l'on pourrait alléguer, ou bien l'on n'a que le seul mot *Miṣraïm*, ou bien l'on manque de détails circonstanciés. Tout autres sont les récits de l'exode. Ici, tout est précis et les détails concrets abondent qui nous ramènent dans la vallée du Nil et au royaume des pharaons. Les données sont à ce point déterminées que, non sans vraisemblance, on en a pu prendre argument pour établir que les récits ont été composés à l'époque même des événements qu'ils racontent. Si donc il y avait ici confusion, il faudrait reconnaître que non seulement on a perdu le souvenir du *Muṣur*, que non seulement on lui a substitué un autre nom, mais encore qu'on a élaboré une conception géographique et historique qui nous en écarte complètement. Or il est impossible d'assigner une date compatible avec une pareille transformation. Ce ne peut être évidemment celle des événements eux-mêmes et il est à propos de se rappeler que les tenants de cette hypothèse ramènent volontiers jusqu'au temps des Juges et de David l'époque à laquelle les Judéens et leurs alliés ont quitté le *négéb* pour venir habiter la région d'Hébron. A partir de David, les confusions, qui auraient été à la rigueur possibles durant la période obscure qui suivit Moïse, deviennent de plus en plus difficiles à imaginer. Le *Muṣur* prend dans l'histoire une place de plus en plus grande précisément jusqu'à ces dixième-huitième siècles, au cours desquels les critiques placent la composition du *Yahwiste* et de l'*Elohiste*. D'autre part, il faut faire disparaître le nom de l'Egypte et le souvenir des épisodes qui s'y rattachent, non seulement du *Pentateuque*, mais encore de nombreux textes prophétiques dans lesquels on les rencontre (cf. *Am.*, II, 10; III, 1; IV, 10; V, 25, 26; IX, 7; *Os.*, II, 16, 17 [Vulg. 14, 15]; XI, 1, 2; XII, 10, 14; XIII, 4-6; etc.). L'opération réussit toujours, mais au préjudice des procédés et méthodes que l'on y met en œuvre. Il faut donc retenir que les Israélites sont allés dans le véritable pays de Miṣraïm, c'est-à-dire dans le royaume des pharaons.

154. — B. Mais *les fils de Jacob y sont-ils tous allés ?* — *a*) Il est encore des critiques qui font à cette question une réponse affirmative. E. Renan[1] admettait que l'immigration des Beni-Israël s'était faite en deux coups. Le premier groupe, celui qu'on devait appeler le clan des *Joséfel* ou les *Beni-Joseph*, devait toujours, à raison de ses initiatives, garder vis-à-vis de ses frères des airs de supériorité; il apparaît comme doué d'une culture supérieure. Etablis en Egypte ou plus exactement dans les environs de Ṣan, au pays de Gessen, les Joséphites s'y développent. Mais, loin d'oublier leurs frères, ils les appellent près d'eux, peut-être à l'occasion d'une famine; bientôt tous les *Beni-Jacob* sont dans l'empire des pharaons. On lit de même sous la plume de C. Piepenbring[2] : « Nous pensons... que les ancêtres d'Israël ont réellement fait un séjour en Egypte, qu'ils y ont été opprimés, qu'ils ont réussi à secouer ce joug... Nous croyons historiques le séjour des Israélites et leur oppression en Egypte, parce que la délivrance de la servitude d'Egypte est le fait capital de toute l'ancienne histoire d'Israël, comme l'attestent, non seulement les légendes de l'*Exode*, mais encore d'autres passages nombreux et, en partie, fort dignes de foi. De là nous pouvons conclure que les récits de la *Genèse* qui se rapportent à Joseph reposent sur un fonds historique... Une tribu..., après avoir souffert de la malveillance d'autres tribus parentes, a immigré dans ce pays et y a prospéré ; [elle] fut rejointe là par des tribus sœurs, leur accorda sa protection et acquit ainsi sur elles la suprématie. » Carl Cornill[1] professe des idées sensiblement analogues.

155. — *b*) Il y aurait plus d'une critique de détail à faire sur la manière dont ces théories sont présentées; au moins sauvegardent-elles la substance des données bibliques. Il en va tout autrement avec les systèmes dont nous avons à parler. Beaucoup d'historiens d'Israël n'admettent aujourd'hui le séjour en Egypte que pour un groupe de tribus. On remarquera d'ailleurs que, parmi ces dernières, celles qui se rattachent aux servantes Bala et Zelpha n'attirent que secondairement l'attention. Volontiers on les traite comme étant à l'origine plus ou moins contaminées par le sang étranger (Wellhausen[2]); volontiers on les regarderait comme des tribus cananéennes, conquises d'abord, puis assimilées par Israël. Au regard de Wellhausen[3], le long séjour en Egypte pourrait ne convenir qu'à la tribu de Joseph. La tribu de Benjamin, pareillement rattachée à Rachel, aurait pris naissance en Canaan, mais seulement après l'immigration; tel serait le sens de l'épisode raconté *Gen.*, XXXV, 16-20. Quant aux tribus dérivées de Lia (Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issachar, Zabulon), il n'est pas sûr qu'elles soient allées en Gessen; il est fort possible que ce soit de leur séjour oriental (du *Muṣru*) qu'elles aient tendu la main aux fils de Rachel, avec lesquels elles auraient ensuite contracté les liens de l'unité future. Le voyage (d'après la Bible : le retour) de Moïse du pays de Madian en Egypte (*Ex.*, IV, 18-31 ; cf. II, 15-22) trouverait en cette hypothèse une explication facile. Comme on s'en doute, c'est le rôle fait à Joseph dans la Genèse (*Gen.*, XXXVII-L) qui sert de base au système de Wellhausen; d'autre part, la théorie expliquerait et les prétentions des tribus descendant de Lia à un âge plus avancé et celles de Ruben à l'hégémonie. Enfin toutes ces vues sont dominées par un postulat; l'unité des tribus ne remonte pas aux origines du peuple d'Israël, Wellhausen toutefois la regarde comme antérieure à la conquête de la Palestine proprement dite.

156. — *c*) Le même postulat est à la base du système de Bernard Stade[4]. Mais, d'après lui, ce sont les tribus issues de Lia qui se sont établies dans le désert de Gessen et qui ont connu les années de servitude. En revanche, celles qu'il faut rechercher au Sud du *négéb*, ce sont celles que l'on présente comme issues de Rachel; elles y vivaient en union intime avec les bédouins madianites, formant avec eux une sorte de confédération et honorant le même Dieu. C'est près d'elles que Moïse, échappé d'Egypte, s'est réfugié; c'est dans le *négéb* qu'il a eu la vision de Yahweh, c'est de là qu'il est retourné en Egypte proclamer, au nom de son nouveau Dieu, la délivrance de son peuple; c'est là qu'il est revenu à la tête de ce dernier; c'est là, autour de Cadès, que s'est réalisée l'union nationale. B. Stade paraît préoccupé, en énonçant cette théorie, de tenir compte des liens qui unissent Moïse avec l'Egypte et de ceux qui le rattachent à la tribu de Lévi (issue de Lia).

157. — *d*) Une autre théorie, qui gagne aujourd'hui de la faveur, est beaucoup plus radicale. — *α*) Nous rentrons en contact avec les idées chères à

1. Cf. Ernest Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, tome I, surtout chap. X, *Les Beni-Israël en Egypte*.
2. Cf. C. Piepenbring, *Histoire du peuple d'Israël*, p. 14-15.

1. Cf. Carl Heinrich Cornill, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 39-40.
2. Cf. J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 5e éd., p. 16.
3. *Ibid.*
4. Cf. B. Stade, *Die Entstehung des Volkes Israel*, 3e éd., p. 10-13.

Hugo Winckler. Les tribus qui sont à la base de l'unité israélite viennent toutes du même réservoir de peuples, sans doute des bords occidentaux du golfe Persique. Mais elles ont suivi des voies assez différentes. L'une d'elles, celle qui portera le nom de Juda, est d'abord venue se fixer dans le *négéb;* elle y a rencontré les tribus nomades dont plusieurs fois déjà nous avons parlé et s'est unie avec elles. A l'une d'elles elle a emprunté le nom de Yahweh. — β) Au regard de H. Winckler, nous l'avons vu, c'est dans le *négéb* que cet élément du futur peuple de Dieu aurait vécu jusqu'à son entrée en Canaan. Ceux qu'effrait un pareil radicalisme et un tel dédain des textes, Léon Cart[1], par exemple, mettent la pénétration et le séjour en Egypte au compte de ces groupes du *négéb;* ils auront, en se réfugiant en Gessen, suivi une voie que les bédouins de la péninsule sinaïtique ont toujours suivie et suivent encore volontiers. D'ailleurs, autour de Juda, plusieurs de ces auteurs groupent volontiers les tribus de Siméon et de Lévi; pour autant, le rôle attribué à Moïse y trouve son explication. En revanche, l'histoire de Joseph attirant tous les fils de Jacob en la terre des pharaons n'est qu'une superbe fantaisie destinée à donner plus de relief à l'un des principaux éléments de l'Israël du Nord. — γ) Revenus au *négéb* après la sortie d'Egypte, Juda et ses alliés y séjournent à nouveau un certain temps. Mais ce n'était pas en vain que, dans le pays de Gessen, ils s'étaient initiés à la vie sédentaire; ils en avaient subi le charme. Aussi du *négéb* jetèrent-ils bientôt un regard de convoitise sur les régions plus fertiles de la montagne d'Hébron. Ils y montèrent directement à une époque que plusieurs des tenants de cette opinion maintiennent en relation avec les temps mosaïques[2], mais, d'après H. Winckler, à l'époque même de David[3]. Ce dernier n'était pas le jeune élu que nous présente la Bible (I *Sam.*, xvi, 1-13), qui fait brillamment son apprentissage à la cour de Saül (I *Sam*, xvi, 14-23) et dans la vallée du Térébinthe (I *Sam.*, xvii). C'était un aventurier, un chef de bandes, assez vraisemblablement un chef calébite (on allègue, à l'appui de cette théorie, v. g. I *Sam.*, xxv, où David épouse la veuve du calébite Nabal). Sa première œuvre fut l'unification des Calébites et des Judéens, auxquels il assura la possession du Sud de la Palestine. — δ) Mais ses exploits aboutirent à un résultat plus vaste. La Palestine du Nord était occupée, en dehors de ce qui restait de Cananéens, par un groupe puissant de tribus apparentées à Juda; c'étaient les tribus israélites, celles qui plus tard constituèrent le royaume schismatique. Ces clans y étaient directement arrivés de l'Est; comme Juda, ils venaient de l'Orient, de la Chaldée. Longtemps ils avaient séjourné, non pas sans doute en Harran ou Mésopotamie, comme certaines traditions le laissent entendre (*Gen.*, xi, 28-32; xxiv, 4, 10; xxvii, 43 [ces textes sont de J]; xi, 31, 32 et xxv, 20 [d'après P]), mais plutôt au désert des *Bnê[y] Qédém* (*Gen.*, xxix, 1, d'après E), situé au delà de la Transjordane et des rivages orientaux de la mer Morte (cf. *Jud.*, vi, 33; viii, 10; etc.)[4]. De là ils étaient progressivement passés en Canaan. Peu à peu, sous l'influence du sang et pour la nécessité de la défense, ils s'étaient rapprochés les uns des autres; au temps de Débora et de plusieurs autres Juges, ils avaient formé des unités, toujours transitoires, mais de plus en plus compactes. David fut assez heureux pour les conquérir et leur imposer son hégémonie. — ε) Une pareille fusion n'allait pas alors sans l'unité religieuse. Le culte judéo-lévitique de Yahweh supplanta chez les Israélites du Nord ceux des *élôhîm* variés auxquels ils rendaient leurs hommages; une croyance et des pratiques cultuelles communes achevèrent l'œuvre d'unification déjà réalisée sur le terrain politique[1].

158. — ζ) A l'appui de cet étrange système, on allègue d'abord le vieux cantique de Débora (*Jud.*, v). Les tribus du Nord y sont mentionnées : la plupart sont louées pour leur empressement à répondre à l'appel aux armes (*Jud.*, v, 14, 15ª [Ephraïm, Benjamin, Machir, Zabulon, Issachar], 18 [Zabulon, Nephthali]); d'autres sont blâmées pour leur indolence (*Jud.*, v, 15ᵇ, 16, 17 [Ruben, Galaad, Dan, Aser]). Mais sur Juda le silence est complet, ainsi que sur Lévi et Siméon : tandis qu'au regard de Wellhausen[2], ces deux dernières tribus n'existaient déjà plus, L. Cart[3] préfère penser qu'à l'instar de Juda, elles étaient complètement en dehors du champ de vision de l'héroïne. Ces trois tribus n'appartenaient pas au groupement israélite, elles habitaient encore le *négéb;* on sait que dans la suite le lien le plus étroit fut conçu entre les territoires de Siméon et de Juda. Le silence qui frappe dans le cantique de Débora est constant dans le livre des *Juges* (*Jud.*, iii, 7-11 est additionnel). — η) On se plaît à relever ensuite quelques indications sporadiques renfermées dans l'*Hexateuque.* Isolé de son contexte très tendancieux, le récit de *Num.*, xxi, 21-25ª nous montre Israël conquérant sur Séhon les territoires orientaux compris entre l'Arnon et le Yabbok; c'est qu'Israël vient de l'Est. D'ailleurs le roi amorrhéen va à sa rencontre dans le désert, c'est-à-dire vers les steppes des *Bᵉnê[y] Qédém.* Ce texte, où il n'est pas question de Moïse, n'a rien à voir avec l'exode traditionnel. Débarrassés des innombrables retouches de D², les éléments fondamentaux de *Josué* (E, document israélite) fournissent des renseignements qui convergent dans la même direction. Ils présupposent (*Jos.*, viii, 30, 31ᵇ; xxiv, 25) une conquête de Sichem, une alliance conclue à Sichem, avec promulgation de lois et d'ordonnances. Or c'est à cette même conquête que fait allusion *Gen.*, xlviii, 22, la reportant ainsi en pleine période patriarcale; de cette mainmise sur Sichem, on peut rapprocher ce que dit *Jud.*, i, 22-26 de la prise de Béthel par les Joséphites, non encore divisés en Ephraïmites et Manassites. Ces traits divers concourent à nous montrer la Palestine centrale conquise par les tribus du Nord[4]. — θ) Il n'y a pas d'ailleurs à distinguer entre deux invasions, l'une remontant aux patriarches, l'autre postérieure à Moïse. Une telle distinction n'est autre chose que le résultat des nombreuses retouches faites aux documents primitifs. Il serait assez facile de discerner les principales d'entre elles. Celles d'abord qui ont mis Josué, auquel on fait l'honneur de la conquête, en relations si intimes de dépendance, puis de succession, avec Moïse. Celles surtout qui ont trait à l'arche. A l'origine, l'« arche d'*Elôhîm* » (expression la plus fréquente dans I *Sam.*, iii-vii et II *Sam.*, vi-xv) n'était autre

1. Cf. Léon Cart, *Au Sinaï et dans l'Arabie Pétrée* (dans le *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, XXIII, 1914, p. 1-524), *Appendice*, p. 513 sv.
2. Cf. Léon Cart, *op. cit.*, p. 516-519.
3. Cf. Hugo Winckler, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, Teil I, p. 24-28.
4. Cf. Eduard Meyer und Bernhard Luther, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 242. — Voir aussi, bien qu'il soit moins précis et moins explicite, Hugo Winckler, *Geschichte...*, I, p. 13 sv., 30, 126 sv., 134 sv., 156 sv.

1. Cf. H. Winckler, *Geschichte...*, p. 29-42.
2. Cf. J. Wellhausen, *Israelitische...*, p. 37.
3. *Op. cit.*, p. 487-491.
4. Pour toute cette argumentation, cf. L. Cart, *op. cit.*, p. 496-503.

chose qu'un emblème religieux des Israélites du Nord, propre au sanctuaire de Silo, et elle n'avait peut être aucun rapport avec Yahweh. Mais quand, après la conquête, David l'introduisit dans son tabernacle (II *Sam.*, VI), d'où elle devait passer dans le temple de Salomon, elle devint naturellement l'arche du Dieu judéen; elle fut, par une conséquence facile à prévoir, mise en relation avec le Sinaï et Cadès[1]. — ι) Enfin on tient compte des données de divers documents extrabibliques. On relève d'abord ce que les lettres de *Tell el-Amarna* nous disent des *Habiru* qui, peut-être attirés par les Hittites et les Amorrhéens, envahissent la Palestine au temps d'Aménophis IV, c'est-à-dire au quatorzième siècle. L'identification est adoptée de ces *Habiru*, non pas strictement avec les Israélites, mais avec ces envahisseurs araméens auxquels se rattachaient les Hébreux du Nord. On remarque d'ailleurs que, parmi les endroits auxquels se fixent ces immigrants, Artahipa, roi de Jérusalem, signale le pays de Sichem[2]. La mention de *Jacobel* et de *Joséphel* sur la liste des peuples soumis par Thoutmès III (1501-1447) attire pareillement l'attention; il y faudrait voir deux noms de localités de la Palestine centrale près desquelles les Hébreux s'installèrent et qui servirent ensuite à en désigner les groupes principaux[3]. Enfin il y a le fameux texte de la stèle de Ménephtah I (vers 1220). Au milieu de diverses allusions à des succès militaires, notamment à la prise d'Ascalon et de Gézer, on lit : « *Israilu*, ses gens sont peu de chose, sa demeure n'existe plus ». C'est une allusion évidente à la présence d'un pouvoir israélite en Palestine au temps du successeur de Ramsès II[4] et nul doute qu'avant d'être si profondément atteint, ce pouvoir avait eu le temps de s'établir et de se fortifier.

159. — *e*) Nous ne pouvons indiquer dans le détail les formes diverses que peut revêtir cette théorie, la manière, par exemple, dont, avec une très ample documentation, Wilhelm ERBT[5] la présente. Mieux vaut en tenter une appréciation : — α) Tout d'abord le postulat général sur lequel s'appuient ces systèmes ne s'impose nullement à notre créance. Un peuple peut se former de deux manières. Par la fusion de tribus auparavant distinctes, étrangères les unes aux autres ou n'ayant entre elles que des rapports lointains de consanguinité. C'est ainsi que les Cinéens ou les Cénézéens ont pu s'introduire au désert parmi les Israélites. Mais un peuple peut aussi bien se former par le développement progressif, rapide parfois, d'un clan important; les usages du désert actuel fournissent des analogies[6]. Il n'y a rien qui répugne en soi dans l'idée de l'unité primitive des tribus israélites. — β) Bien plus, cette unité primitive s'impose à l'histoire. Elle n'est pas seulement attestée par tels ou tels documents concrets. Il faut reconnaître, et les tenants de l'opinion contraire en font l'aveu, que, sous leur forme actuelle, tous les documents qui sont à la base de l'*Hexateuque* témoignent en ce sens. — γ) Sans doute on peut objecter que l'union des deux groupes, judéen et israélite, a été assez éphémère; on peut ajouter qu'elle n'a jamais été parfaitement harmonique, qu'au temps des Juges, de Saül et de David, on voyait poindre les germes des dissensions qui devaient aboutir au schisme. Il n'en est pas moins vrai que tous les documents qui parlent de ces désaccords insistent sur la fraternité primitive; de part et d'autre, en Israël et en Juda, se manifeste le regret de la rupture; de part et d'autre, les visions prophétiques mettent au rang des espérances celle de la restauration de l'unité antique. Or une telle unanimité de témoignages est inexplicable dans l'hypothèse d'une union qui aurait duré, tant bien que mal, pendant quelque soixante-dix ans seulement; elle est surtout inexplicable si la réunion éphémère n'a été réalisée que par la violence de la conquête et par une volonté jugée abusive et tyrannique. — δ) Il y a plus : les documents sont aussi unanimes en faveur de l'unité religieuse primitive qu'à l'égard de l'unité sociale et politique. On sait de reste que l'unité religieuse durable est de toutes la plus difficile à réaliser. On peut obtenir, il est vrai, une adhésion temporaire au culte extérieur du vainqueur; mais, quand la contrainte aura disparu, les vaincus retourneront d'instinct aux usages nationaux qu'ils n'auront pas eu le temps d'oublier; il faudrait une série de générations avant que la religion imposée de l'extérieur prît pied dans les âmes. David pouvait introduire l'arche d'Élôhîm dans le tabernacle de Yahweh et en changer le vocable; mais cette mesure elle-même n'allait qu'à indisposer contre le culte judéen ceux qu'il avait dépossédés de leur palladium. En tout cas, ce n'est pas au bout de soixante ans que ces Yahwistes malgré eux se seraient à ce point attachés au Dieu de Juda qu'ils en gardent à jamais le souvenir. C'est pourtant ce qui est arrivé. Ils ont pu retourner à leurs pratiques cultuelles d'origine suspecte; mais à tout jamais ils ont retenu le nom de Yahweh; plusieurs siècles après la sécession, ils ont compris les prophètes Elie et Elisée, même le judéen Amos, quand ceux-ci leur parlaient de Yahweh et de ses exigences. La vigueur de David ne suffit pas à expliquer cette fermeté d'adhésion; moins encore l'intervention de la qénite Jahel, aux côtés de Débora, pour contribuer, avec l'appui de Yahweh, son propre Dieu, au salut d'Israël (*Jud.*, v, 24; cf. IV, 17-22)!...

160. — ε) Pareils souvenirs de l'unité primitive supposent que cette unité a des racines plus profondes qu'on ne se plaît à le dire. Il faudrait des arguments très forts et très précis pour ébranler cette conclusion; or ces arguments n'existent pas. Le silence du cantique de Débora au sujet de Juda trouve son explication toute naturelle dans les difficultés que cette tribu éprouva à s'installer parmi ses montagnes arides. D'autre part, les mêmes documents qui sont unanimes à faire venir du Nord les Israélites le sont pareillement, dans leur état actuel, à distinguer une double phase de migration. Les Abrahamides ont d'abord séjourné en Canaan à la façon de peuples encore nomades, attirés déjà sans doute par la vie sédentaire, mais ne s'installant pas encore à proprement parler; les tribus vivaient d'une vie propre, assez isolée, ne constituant en aucune manière ce que l'on appelle une nation. Mais les fils d'Israël sont revenus ensuite sous la conduite de Moïse et de Josué; ces tribus étaient alors plus étroitement unies, elles constituaient un peuple et elles étaient à la recherche d'une patrie. Entre ces deux invasions, les textes placent le séjour de tous les fils d'Israël en Egypte. — ζ) Inutile de l'ajouter. L'unanimité est pareille quand il s'agit de l'unité religieuse primitive : c'est le même Elohîm que les patriarches adorent avant de descendre en

1. Cf. H. WINCKLER, *Geschichte...*, I, p. 29-30, 36-38, 59-66, 69-70, 70-77.
2. Cf. H. WINCKLER, *Geschichte...*, I, p. 16-21.
3. Cf. Léon CART, *Au Sinaï...*, p. 503, avec renvoi à Max MÜLLER, *Asien und Europa nach Altägyptischen Denkmälern*, p. 162-164.
4. Cf. Ed. MEYER, *Die Israeliten...*, p. 249, 251 sv., 281 sv.
5. Wilhelm ERBT, *Die Hebräer. Kanaan im Zeitalter der hebräischen Wanderung und hebräischer Staatengründungen*, 1906.
6. Cf. P. Antonin JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, notamment le chap. II, *La tribu*.

Egypte. Et ce Dieu des pères, les descendants sont d'accord, après les théophanies du Sinaï, pour le révérer sous le nom de Yahweh et sous le symbole de l'arche. On n'a pas le droit de méconnaître la valeur de témoignages aussi explicites dans leurs dépositions. Il faudrait, d'autre part, des raisons tout à fait majeures pour préférer à de telles données celles que pourrait fournir un lambeau de texte, isolé de son contexte : on doit y regarder à deux fois avant d'admettre, ou bien que les rédacteurs ont méconnu le sens des documents qu'ils utilisaient, ou bien qu'ils en ont volontairement altéré la portée.

161. — *η*) Nous retiendrons que tous les fils de Jacob, moralement parlant, sont venus en Egypte. Nous n'avons pas, en dehors de la Bible, de témoignages explicites à ce sujet. Mais on l'a souvent remarqué : ce que nous savons de la situation de la vallée du Nil au temps des Hyksos éclaire admirablement les récits bibliques. Rien d'étrange à ce qu'à cette époque, des tribus sémitiques, poussées par la famine, descendent en cette vallée qui fut l'un des greniers principaux du monde antique. Tout naturel, d'autre part, l'accueil qu'ils reçoivent des pharaons leurs congénères; et, si ces derniers accordent aux Hébreux le séjour du pays de Gessen, ce n'est pas avec un parfait désintéressement : ils ont tout avantage à poster aux marches orientales du royaume, des sujets reconnaissants qui, en cas d'alerte, seront des veilleurs attentifs et, au besoin, des défenseurs dévoués. Il n'est pas jusqu'à l'histoire de la brillante carrière de Joseph qui n'ait reçu des documents hiéroglyphiques les lumières capables de l'expliquer. — *θ*) En adoptant cette conclusion, nous n'avons pas la prétention de dire que toutes les difficultés disparaissent comme par enchantement. La présence de Jacobel et de Joséphel sur la liste de Thoutmès III indiquerait, si ces noms avaient quelque rapport certain avec les Israélites, que des clans hébreux se trouvaient en Palestine entre la date présumée de la descente en Egypte et celle de l'exode. Quand ces découvertes furent publiées pour la première fois, des apologistes catholiques recoururent, pour expliquer ces textes, à l'hypothèse de plusieurs exodes, dont l'un antérieur à Moïse et contemporain d'Ahmès I[1]. Il serait peut-être aussi simple d'admettre que tel ou tel clan de la famille de Jacob ou même de la tribu de Joseph ne descendit pas dans la vallée du Nil; la Bible signale seulement les enfants qui naquirent à Joseph *après son arrivée* à la cour du pharaon. On pourrait aussi penser que, pendant le séjour en Gessen, tel ou tel groupe restreint aurait eu la nostalgie de ses montagnes. Aussi obscure que celle de Jacobel et de Joséphel est la question des *Ḥabiru*. Leur identification avec les Hébreux soulève toujours des difficultés et est objet de controverses. Tel texte assyrien, récemment étudié par le P. Scheil, serait plutôt favorable à la thèse de la distinction[2]; en tout cas, les *Ḥabiru* y

1. Cf. Fr. de Moor, *L'Egyptologie et la Bible* dans *La Science catholique*, 1897-1898, p. 899-920, 1058-1078, surtout 899-920.

2. Cf. V. Scheil, *Les* Ḥabiri *au temps de Rim-Sin* (*Notules*, dans la *Revue d'Assyriologie*, XII, 1915, p. 114 sv.). Ces *Ḥabiri*, mentionnés en un texte provenant de Larsa et de six cents ans antérieur à l'époque de *Tell-el-Amarna*, paraissent avoir été, à l'origine, une peuplade élamite, kassite ou bas-mésopotamienne. Ils servaient dans les milices de la dynastie élamite de Larsa; on les employait sans doute aussi dans les contrées lointaines de l'Ouest où la suprématie des monarques orientaux devait se maintenir avec plus ou moins d'autorité, grâce à la présence de quelques troupes armées. Il reste encore possible que, conformément à l'opinion de H. Winckler, ce nom, d'abord ethnique, soit devenu, dans la suite des temps, appellatif.

apparaîtraient plutôt comme des émissaires à la solde des Babyloniens, en vue de troubler la Palestine et de créer des embarras aux pharaons. Aussi bien, si l'on est favorable à l'identification, on n'en pourra rien tirer contre la descente de toutes les tribus en Egypte; il y aura plutôt lieu d'examiner quel rejaillissement cette thèse peut avoir sur la discussion touchant la date à attribuer à l'exode. Il en faut dire autant de la mention d'*Israilu* sur la stèle de Méne-phtah[1].

2° La sortie d'Egypte

162. — A. *D'après la Bible.* — Les données bibliques sont ici de nouveau fort claires. Après la mort de Joseph et de tous ceux de sa génération (*Ex.*, I, 6; J), les Israélites connurent encore de longs jours de prospérité (*Ex.*, I, 7; P) sous des pharaons qui leur étaient favorables. Mais survint ensuite un roi qui ne connaissait pas Joseph; son avènement fut pour les Hébreux le point de départ d'une terrible persécution (*Ex.*, I, 8-10, 14*, 20^{b}, J; 11, 12, 15-22*, E; 13, 14*, P). Cependant Dieu préparait en Moïse le libérateur de son peuple (*Ex.*, II, 1-10, E). Ce fils de Lévi (*Ex.*, II, 1; E) fut vivement affecté par le spectacle de la misère de ses frères (*Ex.*, II, 11-14; J ou E). A la suite de divers incidents et pour échapper à la colère du pharaon, il se retira au pays de Madian; il y entra en relations avec un prêtre, Raguel selon le récit yahwiste (*Ex.*, II, 18; à moins que, d'après *Num.*, X, 29, il ne faille corriger : Hobab fils de Raguel [*Reʿûʾêl*]), Jethro (*Yithrô*) selon le récit élohiste (*Ex.*, III, 1; IV, 18; XVIII, 1, 2, 5, 6, 9, 10, 12); il épousa une de ses filles (*Ex.*, II, 15-22; J). Son séjour en Madian se prolongea et le pharaon oppresseur mourut (*Ex.*, II, $23^{a\alpha}$; J). A cette occasion les cris de détresse des Israélites montèrent plus pressants vers le ciel (*Ex.*, II, $23^{a\beta}$-25; P). Or, comme Moïse conduisait le troupeau de son beau-père « derrière le désert » (*'aḥar hammidʰbār*), il arriva à la montagne de Dieu, à l'Horeb (*Ex.*, III, 1; E). Là eut lieu l'apparition divine en forme de flamme, du milieu du buisson. Dieu confia à Moïse la mission de délivrer son peuple; en même temps il lui révéla son nom de Yahweh, multiplia les signes les plus capables de le réconforter, lui donna à lui-même le pouvoir d'en accomplir et de se servir à cette fin de son bâton. Moïse retourna vers son beau-père et obtint de lui la permission de revenir en Egypte. Sur le chemin du retour, il eut à affronter la colère de Yahweh; en arrivant, il rencontra son frère Aaron qui venait au-devant de lui. Tous deux se présentèrent au pharaon; s'appuyant sur l'autorité de Yahweh, ils lui demandèrent de permettre aux Israélites de se rendre au désert, à trois jours de marche, pour célébrer une fête en l'honneur de leur Dieu. Mais le roi s'endurcit et rendit plus terrible encore le sort des Israélites (J : *Ex.*, III, 2-4^{a}, 5, 7, 8*, 16-20*; IV, 1-$14^{a\alpha}$, 19, 20^{a}, 24-26, 29*, 30^{b}, 31^{a}; V, 1^{a}*, 3, 5-23; VI, 1. — E : *Ex.*, III, 1, 4^{b}, 6, 9-15, 21, 22; IV, 17, 18, 20^{b} [21-23][1], 27, 28, 29*, 30^{a}, 31^{b}; V, 1*, 2, 4. — P : *Ex.*, VI, 2-30; VII, 1-13). Il ne fallut rien moins que les dix plaies pour avoir raison de son obstination (J : *Ex.*, VII, 14, 15^{a}, 16, 17*, 18, 21^{a}, 24, 25, 26-29 [Vulg. VIII, 1-4]; VIII, 4-$11^{a\alpha}$ [Vulg. 8-$15^{a\alpha}$], 16-28 [Vulg. 20-32]; IX, 1-7, 13-21, 23^{b}, 24, 25^{b}-30, 33, 34; X, 1-11, 13^{b}, $14^{a\beta}$-19, 24-26, 28, 29; XI, 4-8; XII, 21-23, 27^{b}, 29, 30. — E : *Ex.*, VII, 15^{b}, 17^{b}*, 20*, 23; IX, 22, 23^{a}, 25^{a}, 35^{a}; X, 12, 13^{a}, $14^{a\alpha}$, 20, 21-23, 27; XI, 1-3. — Rd : *Ex.*, XII, 24-27^{a}. — P : *Ex.*, VII, 19, 20^{a}*, 21^{b}, 22; VIII, 1-3, 11* [Vulg. 5-7, 15], 12-15 [Vulg. 16-19]; IX, 8-12 [Glose : 31, 32; Rp. : 35^{b}]; [Rp. : XI, 9, 10]; XII, 1-20, 28). Après celle qui atteignit les premiers-nés, le pharaon lui-même invita les Israélites à quitter le pays. Ils partirent aussitôt, au nombre de six cent mille, sans compter les femmes et les enfants, sans compter non plus une grande multitude de gens de toute sorte qui monta avec eux; ils avaient séjourné quatre cent trente ans en Egypte. Leurs premières stations furent Ramsès, Socoth, Etham à l'extrémité du désert, Phihahiroth près de la mer. Cependant le pharaon se ravisa et se mit à la poursuite des Hébreux. Grande fut

1. Quand elle n'indique pas les particularités de la Vulgate, la parenthèse à crochets signale ou bien les éléments rédactionnels, ou bien les attributions douteuses.

leur détresse; mais Moïse étendit son bâton sur la mer et les Israélites y passèrent à pied sec. Les eaux revinrent ensuite sur elles-mêmes et engloutirent les Egyptiens qui s'étaient aventurés dans le lit de l'abîme. Moïse composa un chant d'action de grâces que Marie, sa sœur, interrompait par des refrains de délivrance (J : *Ex.*, XII, 31, 32, 38 ; XIII, 21, 22 ; XIV, 5-7*, 10*, 11-14, 19^{b}, 20^{a}, 21$^{a\beta}$, 24, 25, 27$^{a\beta b}$, 30, 31. — E : *Ex.*, XII, 33, 36, 39; XIII, 17-19; XIV, 5-7*, 10*, 15$^{a\beta}$, 16$^{a\alpha}$, 19^{a}, 20^{b}; XV, 20, 21. — Rd : *Ex.*, XIII, 3-16 — P : XII, 37, 40-42, 43-51 ; XIII, 1, 2, 20 ; XIV, 1-4, 8, 9, 10$^{b\beta}$, 15*, 16$^{a\beta}$-18, 21$^{a\alpha b}$, 22, 23, 26, 27$^{a\alpha}$, 28, 29. R ; *Ex.*, XV, 1-19)[1].

163. — B. *Moïse.* — *a*) Le pays où séjournèrent les Israélites dans l'empire des pharaons, porte deux noms; il s'appelle pays de Gessen (*Gōšén*; *Gen.*, XLV, 10; XLVI, 28, 34; XLVII, 1, 4, 6, 27; *Ex.*, VIII, 18 [Vulg., 22]; IX, 26; tous textes de J) et pays de Ramsès (*Gen.*, XLVII, 11; *Ex.*, XII, 37; *Num.*, XXXIII, 3, 5; textes de P). Les Septante ont généralement traduit *'éréṣ gōšén* par γῆ Γέσεμ; deux fois ils ajoutent un complément : γῆ Γέσεμ Ἀραβίας (*Gen.*, XLV, 10) ou Ἀραβίᾳ (*Gen.*, XLVI, 34); deux fois ils remplacent par καθ' Ἡρώων πόλιν (*Gen.*, XLVI, 28, 29); une fois enfin ils ont la leçon conciliatrice καθ' Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσή (*Gen.*, XLVI, 28). Les détails fournis par le texte biblique au sujet de Gessen sont peu nombreux, mais caractéristiques. C'est moins un pays de culture que de pâturage (*Gen.*, XLVI, 34^{a}; XLVII, 6, 11); il est, par conséquent, situé au delà des terres atteintes par les inondations du Nil, bien qu'une branche du fleuve en soit assez rapprochée (*Ex.*, II, 3-10). C'est une région assez distante de la résidence du pharaon et de Joseph, donc éloignée du centre du royaume (*Gen.*, XLVI, 28, 29); elle est située à la frontière orientale (*Ex.*, XII, 37; XIII, 20; XIV, 2) et les Egyptiens n'y habitent guère (*Gen.*, XLVI, 34^{b}). On y trouve les villes de Pithom et de Ramsès (*Ex.*, I, 11). En ajoutant à deux reprises le complément Ἀραβίας, Ἀραβίᾳ, le traducteur grec avait probablement en vue le nome d'Arabie que les auteurs anciens mettent constamment en relation avec celui de Bubaste; la traduction « près d'Héroopolis », véritable traduction par équivalence, nous ramène au même endroit; de même, les premières stations des Israélites à leur départ (*Ex.*, XII, 37 ; XIII, 20). Enfin la découverte de Pithom (Héroopolis) par M. Naville (1883) apporte sur le sujet une lumière définitive. Pithom correspond au *Tell el-Maskhuta* actuel, dans le *wâdi Tumilat*, sur la voie ferrée de *Zagazig* (Bubaste) à *Ismaïlieh*. Nul doute que tel ne soit en gros le site du pays de Gessen[2].

164. — *b*) Dans cette région, nous l'avons dit avec la Bible, les fils de Jacob connurent, sous les Hyksos et les rois-pasteurs, des jours heureux. Il en fut autrement à partir de l'époque où Ahmès, le fondateur de la dix-huitième dynastie, entreprit de libérer la vallée du Nil de la domination étrangère; les Asiatiques immigrés devinrent suspects aux pharaons, ceux-là surtout qui, établis près de la frontière orientale, pouvaient être plus facilement soupçonnés de faire le jeu des ennemis. De là, à défaut d'une expulsion violente, les vexations de toutes sortes auxquelles les Israélites furent en butte. Sans doute les corvées dont parle la Bible étaient le sort ordinaire des étrangers, de ceux-là surtout que l'on traitait en prisonniers de guerre. Mais les Israélites, qui n'avaient pas perdu le souvenir de leur ancienne indépendance, firent monter leurs gémissements vers le ciel. Le ciel les entendit. Dieu leur envoya Moïse.

165. — *c*) On ne saurait entreprendre de traiter ici tous les points de détail qui, dans la vie du grand législateur, intéressent l'apologétique, de chercher, par exemple, à rendre compte des particularités que la Bible a relevées touchant son enfance (*Ex.*, II, 1-10). Une constatation plus importante est à faire. On ne traite plus aujourd'hui l'existence de Moïse comme étant seulement « très probable », ainsi que le faisait E. Renan[1]. Les critiques qui comptent sont unanimes à reconnaître la nécessité d'un personnage de très grande envergure à l'origine de la nationalité israélite et du Yahwisme. Ceux-là mêmes qui réduisent à si peu de chose les groupements de tribus qui montèrent de Cadès déclarent ne pouvoir s'en passer. Il en est de même à plus forte raison de ceux qui rattachent au Sinaï la fusion de tous les éléments qui devaient constituer le peuple d'Israël. Le nom de Moïse (*Mōšéh*) est égyptien; c'est un indice sérieux touchant le lieu de sa naissance. On ne fait plus guère difficulté de le rattacher à la tribu de Lévi (cf. *Ex.*, II, VI, E; I, 16-20, P); son rôle dans l'établissement du culte de Yahweh, qui sera l'apanage de cette tribu, confirme cette donnée du texte sacré. D'autre part, on reconnaît assez volontiers que le séjour de Moïse près de la fille du pharaon favorisa son éducation, qu'il participa en quelque manière à la culture intellectuelle de la haute société égyptienne (cf. *Act.*, VII, 22); on ne songe plus en tout cas à le traiter comme un illettré, ne sachant ni lire ni écrire. Enfin les critiques se montrent moins sceptiques que jadis touchant l'existence et le rôle d'Aaron.

166. — *d*) Le premier fait qui attire l'attention est ce voyage de Moïse au pays de Madian au cours duquel il reçut sa mission et la révélation du nom de Yahweh. Sur cette mission et cette révélation, cf. J. Touzard, Juif (Peuple), dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, tome II, col. 1565-1651, surtout 1600-1603. Nous nous bornerons ici à quelques observations en rapport avec certaines opinions en cours. Nous savons que le nom de Madian a désigné, au moins à une époque donnée, le pays qui s'étend sur la côte orientale du golfe élanitique. Est-il nécessaire d'admettre que Moïse soit allé jusque-là? On pourrait d'abord remarquer que, d'après diverses données bibliques (cf. *Gen.*, XXXVI, 35; XXXVII, 28, 36; *Num.*, XXII, 4, 7; XXV, 6-18; XXXI; *Jud.*, VI-VIII), les Madianites apparaissent comme des bédouins pillards qui poussent leurs migrations en diverses directions et parfois très loin. Mais on peut arriver à une plus grande précision. Le beau-père de Moïse est qualifié tantôt de Madianite (*Ex.*, II, 16, J; III, 1, E; *Num.*, X, 29, J) et tantôt de Cinéen-Qênite (*Jud.*, I, 16; IV, 11); c'est un indice qu'il y a entre ces deux tribus une affinité étroite, celle au moins qui relie un clan à une tribu plus étendue. Or des textes nombreux placent le séjour des Cinéens-Qênites dans le *négéb* de Juda (*Jud.*, I, 16; I *Sam.*, XV, 6; XXVII, 10 sv.; XXX, 29 sv.; etc.). C'est peut-être en cette région que Moïse a rencontré le prêtre de Madian. — *e*) Une autre remarque est plus importante. Il ne résulte nullement des textes que le lieu où Moïse a reçu sa vision fût au pays de Madian. Dans le récit élohiste (*Ex.*, III, 1), la montagne de Dieu ou Horeb est « au delà du désert » ou « derrière le désert » (peut-être : à l'occident du désert), d'une certaine manière sur le chemin du retour en Egypte, comme l'indique *Ex.*, IV, 27. Le rédacteur qui a fusionné J et E a dû trouver une indication pareille dans le

1. La répartition en documents, que nous sommes loin de donner pour certaine, est conforme à celle de Carl Steuernagel, *Lehrbuch*...

2. Cf. Fr. M.-J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans *Revue Biblique*, 1900, p. 63 sv., surtout p. 71-80. L'auteur ne démontre pas ces identifications, il les suppose acquises.

1. E. Renan, *Histoire*..., I, p. 159.

Yahwiste à propos du buisson; c'est du moins ce qui explique le mieux les rapprochements qu'il a établis. Des critiques pensent d'ailleurs que le buisson se trouvait, lui aussi, sur la voie du pays de Gessen; ils lisent, en effet, *Ex.*, IV, 19, 20 (24-26) entre *Ex.*, II, 23aα, et *Ex.*, III, 2 (dans les Septante, *Ex.*, II, 23aα est répété avant *Ex.*, IV, 19). Les textes, par conséquent, ne favorisent aucunement l'hypothèse d'après laquelle la montagne des révélations divines aurait été au pays de Madian (ou de *Muṣur*), aurait été un sanctuaire en vue dans ces régions.

167. — *f*) Il n'y a de même aucun appui dans les textes pour cette autre hypothèse selon laquelle Moïse aurait emprunté aux Madianites ou aux Cinéens-Qênites le nom et le culte de Yahweh. On fait état d'un certain nombre de données dignes à la vérité d'être soulignées. Il est incontestable qu'en sa fuite Moïse entre en relations avec les Madianites, relations si étroites qu'elles seront consacrées par un mariage; il convient même de noter que ces rapports s'établissent avec le sacerdoce madianite (*Ex.*, II, 16-22, J). Ces relations ne demeureront pas purement personnelles ; lorsque Moïse retournera au désert à la tête de son peuple, elles aboutiront à des liens durables avec les enfants d'Israël. Le récit inachevé de *Num.*, x, 29-32, J, semble témoigner en ce sens à propos des Cinéens-Qênites; en tout cas des textes tels que *Jud.*, I, 16; IV, 11, 17-22; V, 24-27 tendent à faire accepter cette interprétation ou du moins à faire retenir les conséquences qui en découleraient. D'autres passages (*Jos.*, XIV, 6-15; XV, 13-19; *Jud.*, I, 12-15) nous montrent d'autres tribus du *négéb*, les Cénézéens-Qenizzites (Calébites), entrant à leur tour dans l'unité israélite. Il y a plus : certaines de leurs attitudes, certaines manières de parler (*Ex.*, XVIII, 9-12, E; *Num.*, x, 29-32, J; *Jos.*, XIV, 6-12) inviteraient à regarder ces tribus comme connaissant Yahweh et pratiquant son culte. On remarquera toutefois qu'en serrant de près les textes, on découvre qu'ils n'ont pas une portée aussi précise; si, par exemple, ces bédouins parlent eux-mêmes de Yahweh, c'est en s'adressant aux chefs d'Israël et apparemment par déférence pour eux. Ce n'est pas qu'à prendre les choses en soi, il ne puisse y avoir des affinités entre la religion des Madianites et celle des fils d'Israël. Madian est fils d'Abraham par Cétura (*Gen.* XXV, 2); par Eliphaz, fils d'Esaü, Cénez, l'éponyme des Cénézéens-Qenizzites, se rattache à son tour à la famille patriarcale (*Gen.*, XXXVI, 11). Rien d'impossible à ce que, eux aussi, ces fils du désert aient fidèlement gardé le souvenir de l'Elohim du père des croyants; à ce titre, le Dieu des Madianites aurait pu dire à Moïse qu'il était le Dieu des ancêtres (*Ex.*, III, 6, E) communs. Mais rien ne sert de s'arrêter à ces possibilités; les textes ne se prêtent pas à ces interprétations. La scène du buisson et de l'Horeb est racontée comme un événement imprévu, subit. Il se pourrait que l'appellation de « montagne de Dieu » (*Ex.*, III, 1) évoquât l'idée d'un sanctuaire qui, d'abord païen et peut-être consacré au dieu Sin (lune), fût devenu, sous un nouveau vocable plus rapproché du monothéisme, cher aux bédouins du *négéb* ou de la péninsule sinaïtique. Rien toutefois n'autoriserait à voir dans le passage fameux de l'*Exode* le récit d'une initiation à la religion et au culte des Madianites. Les paroles de Dieu à Moïse témoignent nettement que la préparation à la révélation du nom de Yahweh s'est opérée au sein des tribus israélites elles-mêmes, que c'est parmi elles qu'il en faut rechercher les antécédents. Ce qu'il y a de plus spécifiquement nouveau, c'est la révélation du nom sous lequel ce Dieu veut être honoré des fils d'Israël, c'est une manifestation plus précise de la personnalité et des attributs de ce Dieu.

168. — C. *Du pays de Gessen au delà de la mer Rouge.* — Eclairé par les révélations dont il avait été favorisé, soutenu par son patriotisme, secondé par son frère, Moïse revint en Egypte pour affranchir son peuple. Malgré l'obstination du pharaon, malgré certaines difficultés que les Israélites eux-mêmes lui suscitèrent, il aboutit à faire sortir ces derniers de la maison de servitude. — *a*) Nous ne reprendrons pas la discussion si savamment conduite par A. MALLON (art. EGYPTE, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, tome I, col. 1301-1343) sur la date de l'exode. On sait que la diversité des opinions provient en partie des ressemblances qui existent entre les vicissitudes des dix-huitième et dix-neuvième dynasties égyptiennes. La première a pour point de départ un acte vigoureux d'Aḥmès pour rétablir l'autorité nationale et traditionnelle sur la vallée du Nil; elle atteint son apogée lorsque Thoutmès III impose avec une irrésistible énergie le joug égyptien à l'Asie antérieure, y compris la Palestine; la décadence commence avec Aménophis III et se consomme avec Aménophis IV. Il y a plus d'un trait de ressemblance entre Aḥmès et le pharaon restaurateur Harmhabi qui inaugure la dix-neuvième dynastie, entre Thoutmès III et Séti I ou Ramsès II, entre Aménophis III et Ménephtah. Toutefois ni Ramsès II n'agit avec autant de vigueur que Thoutmès III, ni surtout Ménephtah n'est faible comme Aménophis III. En comparant ces deux dynasties, on arrive à cette conclusion que Thoutmès III et Ramsès II se présentent sous les traits qui caractérisent le pharaon oppresseur des Hébreux, Aménophis III et Ménephtah dans les conditions qui expliquent la facilité relative de l'œuvre de délivrance. S'il était établi que les *Ḥabiru* sont identiques aux Hébreux, on serait presque nécessairement amené à placer l'exode sous Aménophis III et l'entrée en Canaan sous Aménophis IV. A défaut de la certitude voulue touchant cette identification, il faut prêter attention à ce qui est dit des *Israilu* sur la stèle de Ménephtah. Ils y apparaissent comme un peuple déjà fixé en Palestine de la même manière que tous les autres dont parle le vainqueur. D'autre part, l'importance qui est attachée à leur déroute ne permet guère de songer à un petit groupement demeuré en Canaan lors de la descente de Jacob en Egypte, moins encore à quelques émigrés ayant quitté la vallée du Nil avant Moïse. Aussi l'hypothèse qui rendrait plus facilement compte de la situation serait celle qui placerait l'exode à la fin de la dix-huitième dynastie. Arrivés en Canaan sous Aménophis IV, les Israélites auraient eu le temps de s'organiser et de grandir avant d'inspirer des inquiétudes au successeur de Ramsès II. Ce n'est pas tout. Dans cette perspective, la fin de la période des Juges correspondrait facilement au temps de la vingtième dynastie; on s'explique alors que les derniers juges et les premiers rois aient autant à lutter avec les Philistins dont la présence en la *Sephélah* est attestée pour l'époque de Ramsès III. Il faut aussi le noter, la fin de la dix-huitième dynastie constitue un cadre admirablement adapté au récit de la sortie d'Egypte. Fatigués de la tyrannie de Thoutmès III, excités par Moïse, les Israélites ne pouvaient que trouver tout naturel de profiter de la faiblesse d'Aménophis III pour se soustraire à une autorité qui les avait exaspérés. En même temps ils ne quittaient pas l'Egypte sans un but précis, ainsi qu'on se plaît quelquefois à le dire. Ils n'étaient pas dénués d'informations sur ce pays de Canaan dans lequel leurs pères avaient séjourné; ils savaient en quel état

d'émiettement et d'anarchie il se trouvait; ils ne pouvaient manquer de le regarder comme une proie facile que les pharaons affaiblis ne les empêcheraient ni de convoiter ni de conquérir. L'occasion était propice; ils se laissèrent sans trop de difficulté convaincre de la nécessité de la saisir; ils se préparèrent au départ.

169. — *b*) Il n'entre pas dans le plan de cet article de procéder à l'identification minutieuse de leurs étapes successives. Nous indiquerons seulement l'opinion qui tend à s'accréditer parmi les catholiques touchant l'endroit où se fit la traversée de la mer Rouge. Les documents indiquent les étapes suivantes : Ramsès (*Ex.*, xii, 37, P; *Num.*, xxxiii, 3, P), Sukkôth (*Ex.*, xii, 37, P; xiii, 20, P; *Num.*, xxxiii, 5, P), Etham (*Ex.*, xiii, 20, P; *Num.*, xxxiii, 6, P), Pihahirôth (*Ex.*, xiv, 2, P; *Num.*, xxxiii, 7, P). Ramsès était à un endroit où l'on pouvait choisir entre la voie de la côte et celle du désert, sans doute non loin de Ṣan. Or Yahweh ne conduisit pas les enfants d'Israël par le premier de ces chemins (*Ex.*, xiii, 17, E); par conséquent, ils ne se dirigèrent pas vers la Méditerranée, vers El-Qanṭara. Ils suivirent l'autre route et les stations de Sukkôth et d'Etham les amenèrent aux confins du désert (*Ex.*, xiii, 20, P; *Num.*, xxxiii, 6, P); c'était l'itinéraire normal et l'on peut penser qu'il passait à *El-Djisr*, au Nord du lac *Timsaḥ*. Mais Yahweh les fit changer de direction, si bien que le passage par Pihahirôth a tous les caractères d'une contre-marche (*Ex.*, xiv, 2, P) destinée à préparer la manifestation de la gloire divine (*Ex.*, xiv, 3, 4, P). Or Pihahirôth se trouve entre Migdol et la mer, en face de Baalṣephôn (*Ex.*, xiv, 2, P; *Num.*, xxxiii, 7, P). Ils campèrent donc devant la mer (*Ex.*, xiv, 2, 9, 16, 21-23, 26-30; xv, 1, 4, 8, 10; cf. *Is.*, xliii, 16; li, 10; lxiii, 11; *Ps.* lxvi, 6; lxxviii, 13, 53; cxiv, 3) ou, comme on dit ailleurs, devant la mer des roseaux (*Yam sûp*^{h} : *Ex.*, xiii, 18; xv, 4, 22; *Deut.*, ii, 1; *Jos.*, ii, 10; iv, 23; xxiv, 6; cf. *Ps.* cvi, 7, 9, 22; cxxxvi, 13, 15). Personne, ou à peu près, ne doute qu'il s'agisse de la mer Rouge. Mais, à l'époque de l'exode, « la géographie du temps de la dix-huitième dynastie nous montre la mer Rouge remontant, quoique par des passages à peine continus et par conséquent à peine inondés, jusqu'aux environs de Pithom ou Héroopolis, qui donna son nom au golfe » (Lagrange). C'est dans cette région, peut-être au Sérapéum, entre le lac Timsah et les lacs Amers qu'aurait eu lieu le passage[1].

170. — *c*) La principale difficulté de ce contexte provient du nombre des émigrants; et cette difficulté s'accroît singulièrement quand on songe que quarante ans durant, cette multitude énorme devra vivre dans les steppes arides du Sinaï. « Le total des personnes de la maison de Jacob qui vinrent en Egypte était de soixante-dix. » (*Gen.*, xlvi, 27^{b}, P). Au bout de quatre cent trente ans (*Ex.*, xii, 40, P), les Israélites s'étaient singulièrement accrus. Ils sortirent au « nombre d'environ six cent mille piétons (mâles) sans compter les enfants » (*Ex.*, xii, 37^{b}, P[JE, ?]); cette donnée est confirmée par *Num.*, xi, 21, J[?]. Le texte ajoute d'ailleurs qu'une grande foule composée d'éléments hétérogènes, comme il s'en pouvait trouver près de la frontière, s'adjoignit à eux (*Ex.*, xii, 38, J). On connaît, d'autre part, les deux recensements du *Code sacerdotal*, le premier aboutissant (*Num.*, i, 46) à six cent trois mille cinq cent cinquante hommes en état de porter les armes, sans compter les lévites, les femmes et les enfants; le deuxième aboutissant (*Num.*, xxvi, 51) dans les mêmes conditions au total de six cent un mille sept cent trente. Beaucoup de commentateurs ont remarqué combien il est difficile d'admettre qu'un si grand nombre d'Israélites — en tout plus de deux millions — ait pu vivre même dans le pays de Gessen, à plus forte raison dans le désert de Cadès. La difficulté, il faut le reconnaître, est des plus graves. La critique textuelle n'offre pas d'éléments de solution, puisque les nombres en question sont les mêmes dans les textes et les versions. La critique littéraire serait peut-être plus accommodante. On pourrait par exemple, faire appel au caractère schématique, artificiel, du *Code sacerdotal*, aux exagérations à tendances midraschiques de certains remaniements qui y ont été faits après coup, aux amplifications et déformations de certaines traditions qu'il a insérées sans que ses auteurs se prononcent sur leur valeur; il serait d'ailleurs peut-être juste de noter qu'il s'agit ici de détails n'atteignant pas la substance des faits. Cette hypothèse aurait pour complément assez naturel celle de retouches harmonistiques faites après coup à l'*Elohiste* ou au *Yahwiste* (*Ex.*, xvi, 37^{b}; *Num.*, x, 21). Mais a-t-on le droit de s'avancer de pied ferme sur un terrain aussi brûlant?

3° Dans la péninsule sinaïtique

171. — A. *Données bibliques.* — Si l'on fait provisoirement abstraction des incidents secondaires qui y sont rattachés, des législations multiples qui y sont insérées, le récit du voyage des Israélites au travers de la péninsule du Sinaï, se laisse, dans l'état actuel du texte, résumer comme il suit : — *a*) Au sortir de la mer Rouge, les émigrants marchent trois jours dans le désert de Sur (*šûr*), arrivent à Mara (*mārāh*), puis à Elim (*'ē[y]lîm*; *Ex.*, xv, 22-25^{a} [JE], 27 [P]; 25^{b} serait de E, 26 de Rd). D'Elîm ils vont au désert de Sin (*sîn*), qui est entre Elim et le Sinaï (*Ex.*, xvi, 1, P). — *b*) Du désert de Sin, suivant les marches réglées par Yahweh, ils viennent à Raphidim (*r^{e}p^{h}îd^{h}îm*; *Ex.*, xvii, 1, P). Dans ce contexte est raconté le miracle des eaux de Massah (*massāh*) et Méribah (*m^{e}rîb^{h}āh*), à un endroit où se trouve un rocher qui est en Horeb (*Ex.*, xvii, $1^{b\beta}$-7, J et E; noter le vers. $6^{a\alpha}$). D'autre part, en connexion explicite avec Raphidim est mise la victoire des Israélites sur Amalec (*Ex.*, xvii, 8-16, E). — *c*) La suite du récit suppose, ou bien que Raphidim est la montagne de Dieu (cf. xvii, $6^{a\alpha}$), ou bien que, par une nouvelle marche sous-entendue, on y est arrivé. C'est, en effet, à la montagne de Dieu (*Ex.*, xviii, 5) que Moïse reçoit la visite de Jéthro, son beau-père (*Ex.*, xviii, 1-27; surtout E, avec quelques traits de R). De fait, on dit ensuite, d'une manière expresse, que de Raphidim les Israélites sont venus au Sinaï où ils sont arrivés au début du 3e mois après la sortie d'Egypte; ils campent dans le désert vis-à-vis de la montagne (*Ex.*, xix, 1, 2^{a}, P; 2^{b}, E). — *d*) Le séjour du Sinaï (*Ex.*, xix — *Num.*, x, 10), si fécond au point de vue de la constitution de la nation israélite, se prolonge jusqu'au 20 du 2e mois de l'an 2 de la sortie d'Egypte (*Num.*, x, 11, P). Quand tous les préparatifs ont été prévus et réalisés, Israël se met en marche au signal donné par Yahweh lui-même. On dirait d'abord que d'un trait il arrive au désert de Paran (*pā'rān*; *Num.*, x, 11, 12, Pg). Toutefois on s'aperçoit bientôt que les premières stations sont : Thabéera (*tab^{h}'ērāh*; *Num.*, xi, 1-3, E), Qibroth-Hattaava (*Qib^{h}rôt^{h} Hatta'^{a}wāh*; *Num.*, xi, 4-34, surtout J avec traits empruntés à E), Haséroth (*H^{a}ṣērôt^{h}*; *Num.*, xi, 35, J), enfin Paran (*Num.*, xii, 16 [*Vulg.*, xiii, 1], J). — *e*) La suite immédiate du récit (*Num.*, xiii-xiv; très composite, JEP) donnerait à entendre que déjà l'on est à Cadès; c'est du désert de Sin (*ṣin*), en effet, que les espions partent pour explorer Canaan (*Num.*, xiii, 21^{b} [Vulg. 22^{b}], P). Ils reviennent, il est vrai, dans le désert de Paran (*Num.*, xiii, 26^{a} [Vulg. 27^{a}], P); mais on sait que le désert de Sin, où se trouve Cadès, n'est qu'une région du grand désert de Paran; d'ailleurs le texte ajoute expressément que le lieu du retour des espions est Cadès (*Num.*, xiii, 26^{a} [Vulg. 27^{a}], P). C'est dans le désert de Cadès que les Israélites, à la suite de faits sur lesquels nous reviendrons plus loin, paraissent être condamnés à errer pendant quarante ans

1. Fr. M.-J. Lagrange, *L'itinéraire...*, surtout p. 71-81. La citation ci-dessus reproduite provient de la p. 78.

(*Num.*, XIV, 31 [E ?], 34 [P ?]), là que semblent se produire les incidents et se développer les législations dont il est question *Num.*, XV-XIX. Néanmoins c'est seulement avec *Num.*, XX, $1^{a\alpha}$ (P) que nous voyons les Israélites arriver au désert de Sin dans le premier mois, que nous apprenons (*Num.*, XIX, $1^{a\beta b}$, E) que le peuple séjourna à Cadès et que Marie, sœur de Moïse, y mourut. Suit (*Num.*, XX, 2-13, E et P) le miracle des eaux de Méribah. Après quoi se préparent les étapes qui de Cadès conduiront Israël dans les plaines de Moab. — *f*) On ne saurait dissimuler les heurts que produisent en ces récits la juxtaposition et la combinaison des divers documents. Mais il est deux points d'une absolue certitude. Dans les récits actuels, les Israélites n'arrivent à Cadès qu'après être passés au Sinaï. D'autre part, le Sinaï se trouve dans la partie méridionale et montagneuse de la péninsule. — *g*) Jusqu'à ces derniers temps, aucun doute ne s'était élevé sur les grandes lignes de cet itinéraire. On discutait seulement au sujet d'identifications locales parfois très difficiles; on se demandait si, dans le massif méridional, c'était le *Serbâl* ou le *Djébél Mûsa* ou le *Ṣafṣâf* qui avaient servi de marchepied à Yahweh. Mais des opinions se sont récemment produites auxquelles il nous faut prêter quelque attention.

172. — B. *Les opinions des critiques.* — C'est une idée à peu près courante dans l'école de WELLHAUSEN, que les Israélites sont allés directement de l'Egypte à Cadès sans passer par le Sud de la péninsule sinaïtique. — *a*) Un argument d'ensemble domine cette théorie. C'est que, dans le cas où les fils de Jacob quittaient l'Egypte pour s'acheminer vers la Palestine, telle était, à défaut du chemin de la côte méditerranéenne, la voie normale pour s'approcher de la frontière à conquérir. C'est que tel était aussi l'itinéraire tout indiqué au cas où, sans un but ultérieur, les Israélites eussent simplement voulu échapper à la servitude, regagner le désert, c'est-à-dire peut-être leur point de départ et leur séjour primitif. Le détour par le massif méridional ne correspond à aucun itinéraire rationnel. — *b*) Du voyage conduisant directement les émigrants de l'Egypte à Cadès, les critiques prétendent retrouver les traces dans les récits eux-mêmes. D'après *Ex.*, III, 18, E [?], Yahweh, du milieu du buisson, invite Moïse à demander au pharaon la permission de faire, à la tête des Hébreux, un voyage de *trois jours* pour aller sacrifier à l'endroit même de l'apparition. De fait (*Ex.*, V, 3, J), Moïse présente cette requête au roi qui refuse de l'accueillir. Mais, à la suite du passage de la mer Rouge, on voit les Israélites marcher *trois jours* dans un pays sans eau, c'est-à-dire dans le désert (*Ex.*, XV, 22^{b}, JE). Cette indication a pour suite *Ex.*, XVII, 1^{b}(JE), qui de nouveau nous remet dans un désert sans eau. C'est alors que prend place le miracle de la source de Massah-Méribah (*Ex.*, XVII, 2^{a}-7, JE). Ce miracle serait identique à celui de la source de Méribah qui est raconté *Num.*, XX, 2-13 ($1^{a\alpha b}$, 3^{a}, 5, $8^{a\alpha b\alpha}$, 9*, $11^{ab\alpha}$, de E; le reste de P) et explicitement localisé à Cadès. — *c*) Nous aurions donc déjà un doublet. Il y en a d'autres : celui de la manne (*Ex.*, XVI, 2-36, et *Num.*, XI, 4-9), celui de l'adjonction des anciens à Moïse pour le jugement et le gouvernement du peuple (*Ex.*, XVIII, 13-26 [E] et *Num.*, XI, 10^{b}-25 [J, sauf 11*, 12, 14, 16, 17, 24*, 25, qui se rattachent à E]). Il est clair que ces doublets ne se rapportent en chaque cas qu'à un seul et même événement, que tantôt les documents primitifs (J, E, P; ita pour la manne et les anciens), tantôt les rédacteurs (RJE; les eaux de Cadès) ont placé en des contextes et en des cadres locaux différents. Dans les deux hypothèses, ces doublets attestent des variations touchant l'itinéraire des Hébreux au désert.

173. — *d*) Le premier itinéraire conduisait directement les Israélites à Cadès (WELLHAUSEN[1], Bernard STADE[1], Bruno BAENTSCH[2], Edouard MEYER[3]). C'était celui de J^1 que M. Raymond WEILL[4], par exemple, reconstruit comme il suit : *Ex.*, XV, 22^{b} (en ajoutant : *et ils arrivèrent à Cadès*); *Num.*, XX, $1^{a\beta}$; *Ex.*, XVII, $1^{b\beta}$, $2^{a\alpha}$ [= *Num.*, XX, $3^{a\alpha}$], $2^{a\beta b}$, 5^{a}, 6^{b}, $7^{ab\alpha}$; XV, 25^{b} : Après trois jours de traversée dans un désert sans eau, on arrive à Cadès. Ici non plus il n'y a pas d'eau; le peuple s'en prend à Moïse qui leur en procure par une opération miraculeuse dont le détail a disparu des éléments de J^1 qui nous ont été conservés; on donne à l'endroit, à la source, les noms symboliques de Massah et Méribah. Le peuple fit à Cadès un long séjour pendant lequel Yahweh, en même temps qu'il l'éprouvait, lui donnait une législation. Cadès apparaît ainsi comme un sanctuaire; qu'auparavant il fût, ou non, consacré à un autre dieu, il est considéré, au temps de Moïse, comme le sanctuaire de Yahweh. Moïse en est le prêtre. En effet, Cadès n'est autre chose que le sanctuaire du buisson ardent de J. Par sa lutte avec Yahweh (*Ex.*, IV, 24-26), Moïse a acquis des droits sur ce lieu dont la vision (éléments de J dans *Ex.*, III, 2-6) lui a révélé le caractère sacré[5].

174. — *e*) Mais, bien que sans rapport avec la législation, le Sinaï avait sa place dans la tradition primitive (WELLHAUSEN[6]). Cadès n'était qu'un sanctuaire secondaire, le pied à terre de Yahweh pour ses relations avec son peuple; la demeure divine véritable, c'était la montagne sainte, le Sinaï. Cette subordination de Cadès par rapport au Sinaï a trouvé son expression dans la relation établie entre Moïse, prêtre de Cadès, et le prêtre de Madian ou du Sinaï, son beau-père (WEILL[7]). — *f*) Dans J^1, c'était Yahweh qui, du Sinaï, venait à Cadès[8]. Déjà toutefois on trouve dans le *Yahwiste* des traits qui nous montrent le peuple à la montagne sainte (*Ex.*, XIX, 18, 20, à lire $20^{a} + 18 + 20^{b}$). Il faut donc admettre que J^2 conduisait les Israélites au Sinaï; mais tout porte à croire que le voyage était intercalé dans le séjour à Cadès. Il va de soi que, du moment où les fils de Jacob allaient au séjour principal de la divinité, le prestige de ce dernier allait nuire au sanctuaire secondaire. D'une part, l'œuvre législative allait être rapprochée de la montagne sainte; de l'autre, le séjour propre de la divinité tendrait à devenir le but du voyage[9].

175. — *g*) On admet assez volontiers chez ces critiques que l'*Elohiste* est plus récent que J^2, bien plus, qu'il s'en est inspiré. Or tandis que, dans J, Yahweh donne rendez-vous au buisson, autrement dit à Cadès (*Ex.*, III, 18), c'est à sa montagne, à l'Horeb, que, dans E, Dieu appelle les Israélites (*Ex.*, III, 1, 12). Par

1. Cf. J. WELLHAUSEN, *Israelitische...*, p. 13-14; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 3e éd., 1899, p. 357-359.

1. Cf. B. STADE, *Geschichte...*, I, p. 129-134; *Die Entstehung des Volkes Israel*, p. 12 sv.; Stade, au moins dans son *Histoire* (cf. p. 132, note 2), se défend de rechercher le véritable emplacement du Sinaï. Mais les allées et venues des tribus ont pour théâtre le Nord de la péninsule, même jusqu'au *Muṣur*.

2. Cf. Bruno BAENTSCH, *Exodus-Leviticus-Numeri übersetzt und erklärt* (dans *Handkommentar zum Alten Testament*, de W. NOWACK), p. 139 (cf. p. 14, 18, etc.).

3. Cf. Ed. MEYER et LUTHER, *Die Israeliten...*, p. 60-71.

4. Cf. Raymond WEILL, *Le séjour des Israélites au désert et le Sinaï dans la relation primitive, l'évolution du texte biblique et la tradition christiano-moderne*, p. 69-77.

5. Cf. R. WEILL, *Le séjour...*, p. 56-69; Ed. MEYER et B. LUTHER, *Die Israeliten...*, p. 62 et 3-6, 56-59.

6. Cf. J. WELLHAUSEN, *Israelitische...*, p. 13-14. On notera d'ailleurs que, contrairement à R. Weill, J. Wellhausen identifie le Buisson avec le Sinaï.

7. *Le séjour...*, p. 77-89. Cf. Ed. MEYER, *Die Israeliten...*, p.

8. Cf. J. WELLHAUSEN, *Israelitische...*, p. 14, note 1. — *Prolegomena...*, p. 349 (où il allègue *Deut.*, XXXIII, 2).

9. Cf. R. WEILL, *Le séjour...*, p. 89-94.

conséquent, pour l'*Elohiste*, l'Horeb qui, d'après nombre de critiques, est identique au Sinaï de J, sera l'endroit vers lequel les Israélites s'achemineront au sortir de l'Egypte. Sans doute, E retiendra Cadès que lui impose la tradition. Mais Cadès n'aura plus qu'une importance secondaire; ce sera simplement l'endroit d'où l'on monte en Palestine. C'est cette intrusion de la montagne de Dieu avant Cadès qui a été le point de départ de tous les remaniements opérés dans les données de J^1, l'occasion des doublets. Il faut, dans ces bouleversements, voir une œuvre progressive, commencée par E, puis continuée d'abord par le rédacteur de JE. L'auteur du *Code sacerdotal* aurait encore renchéri en deux manières. D'abord par la multiplication des détours et des stations qui conduisent d'Egypte à Cadès en passant par le Sinaï (c'est le nom qu'il garde pour la montagne divine). Ensuite par la substitution au nom de Cadès d'expressions plus vagues, désert de Paran, désert de Sin (cf. pour l'identification de ces termes, *Num.*, XXXIII, 36; *Num.*, XXVII, 12-14 = *Deut.*, XXXII, 48-51); il se pourrait que des préoccupations d'orthodoxie l'eussent porté à diminuer l'importance du sanctuaire du *négéb* (WELLHAUSEN[1], WEILL[2]). — *h*) La localisation de Cadès ne présente plus aucune difficulté; l'identification avec l'oasis de *ʿAïn Qadeis*, d'une manière plus générale avec toutes les oasis qui se groupent en cette région, est aujourd'hui reconnue unanimement. Si, même considérées dans leur ensemble, elles sont absolument insuffisantes pour assurer le ravitaillement de deux millions d'émigrés, on peut dire qu'elles permettent d'envisager le séjour prolongé d'un campement déjà considérable.

176. — *i*) Mais où se trouve le Sinaï? Notons d'abord que beaucoup de critiques admettent l'identité réelle, supposée par E, de l'Horeb avec le Sinaï de J^2, l'identité de l'un et de l'autre avec le Sinaï de P. Ils ne se préoccupent, en conséquence, que de la localisation du Sinaï. D'aucuns, nous l'avons dit, le placent sur la côte orientale du *wâdi el-ʿAraba*, ou du golfe élanitique: BEKE[3] qui, en 1878, l'identifiait avec le *Djébél en-Nûr*; WELLHAUSEN[4], qui d'ailleurs n'attache qu'une importance secondaire à cette localisation; MOORE[5], qui plus tard aura des hésitations; BAENTSCH[6], etc. Telle sera l'opinion de plusieurs de ceux qui traiteront le Sinaï comme un volcan et verront dans les récits de l'*Exode* la description d'une éruption; telles sont, avec des nuances diverses, les théories de H. GUNKEL[7], H. GRESSMANN[8] et Ed. MEYER[9]. — *j*) La théorie de VON GALL[10] est plus complexe. Le Sinaï de J serait distinct de l'Horeb de E et du Sinaï de P. Dans *Ex.*, XIII, 17, 18, le récit élohiste conduit évidemment les Israélites vers le Sud, sur la côte orientale du golfe de Suez; l'Horeb est donc dans le massif méridional de la péninsule. De son côté, le récit sacerdotal reprend la même marche pour conduire le peuple à son Sinaï (*Num.*, XXXIII, 10, 11). En revanche, le Sinaï de J est à l'Est du golfe élanitique. Ces divergences s'expliquent sans doute parce que, d'une part, les Madianites, avec lesquels le Sinaï est en relation, avaient leur berceau et centre principal à l'Est d'*Aqaba*

1. Cf. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena...*, p. 370.
2. Cf. R. WEILL, *Le séjour...*, p. 109.
3. Cf. C. T. BEKE, *Origines biblicae or Researches on Primeval History*, 1834; *Mount Sinai a Volcano*, 1873; *Discovery of the true Mount Sinaï*, 1873; *Discoveries of Sinai in Arabia and of Madian*, 1878.
4. Cf. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena...*, p. 359, note 1.
5. Cf. Rev. George F. MOORE, *A critical and exegetical Commentary on Judges*, 1895, p. 140, 179.
6. Cf. Hugo BAENTSCH, *Exodus...*, p. 138-140.
7. Cf., au sujet de H. GUNKEL, *Deutsche Literaturzeitung*, 1903, p. 3058.
8. Cf. H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit*, 1913, p. 192 sv., 409 sv.
9. Cf. Ed. MEYER, *Die Israeliten...*, p. 60, 69-70.
10. Cf. VON GALL, *Altisraelitische Kultstätten* (dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*), p. 1-37.

et parce que, d'autre part, un de leurs clans avait émigré au Sud de la péninsule. — *k*) D'autres auteurs toutefois ont tendance à rapprocher le Sinaï de Cadès. Ils font volontiers état de deux textes: *Jud.*, V, 4, 5, qui met le séjour primitif de Yahweh (peut-être explicitement le Sinaï) en relation avec Séir d'Edom, dont on retient l'emplacement à l'Ouest du *wâdi el-ʿAraba*; *Deut.*, XXXIII, 2, qui met en corrélation le Sinaï, Séir, le mont Paran et Méribath-Cadès (leçon du grec pour 2a?). Déjà GRÄTZ[1] plaçait le Sinaï au *Djébél ʿArâïf*, au Sud de *ʿAïn Qadeis*. D'autres songeraient au massif de Séir ou d'Edom: GREENE[2], DILLMANN[3], SMEND[4]; SAYCE[5], qui d'ailleurs place assez étrangement le passage de la Mer Rouge au golfe d'Aqaba; WINCKLER[6], qui adoptera ensuite une autre opinion; MOORE[7]. D'autres se contentent d'une situation générale près de Cadès, HOLZINGER[8], CHEYNE[9].

177. — *l*) Il faut noter la seconde théorie de WINCKLER[10]. Le Sinaï de l'ancienne tradition est en rapport avec les Qénites du *négéb*; *Deut.*, XXXIII, 2, le met en relation avec Edom. Il est donc situé d'abord au Sud de Juda, mais à l'horizon visible de Juda; dans la suite toutefois et à mesure que les perspectives se développeront, il reculera de plus en plus vers la partie méridionale de la péninsule. Dans cette conception du Sinaï qui se déplace, est plus ou moins implicitement renfermée l'idée d'une montagne irréelle et mythique. La pensée de Winckler évolue en ce sens et rattache à cette conception la distinction des deux sommets Horeb et Sinaï. Le concept d'une montagne mythique est particulièrement cher à Raymond WEILL[11], qui l'applique au Sinaï de J, à l'Horeb de E, au Sinaï de P, qui ne font qu'un. C'est le séjour principal du Dieu dont Cadès est le sanctuaire secondaire: dépendance exprimée, et dans la filiation du sacerdoce de Cadès (Moïse) par rapport à celui de Sinaï (prêtre de Madian ou du Sinaï), et par la ressemblance entre le mot *seněh*, buisson (de Cadès), et le nom yahwiste et sacerdotal de la montagne (*Sinaï*). Dès lors, il ne peut être question pour le Sinaï d'une localisation précise. Il est situé derrière Cadès, en Séir, en Paran. Il n'est pas loin de Cadès et de la Palestine, puisqu'un dieu doit toujours être près de son peuple. Il est derrière l'horizon immédiat d'Israël, à une distance idéale de trois jours, selon l'évaluation de J^2, que l'on trouve reproduite par E (!!) dans *Num.*, X, 33a[12]; mais il est dans le désert où on ne pénètre pas. L'Horeb de l'*Elohiste*, situé entre l'Egypte et Cadès, est tout aussi indéterminé et Weill n'admet pas qu'*Ex.*, XIII, 17-18 soit à entendre d'un voyage vers le Sud de la péninsule. En revanche, l'épisode de la victoire de Raphidim

1. Cf. H. GRÄTZ, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1878, p. 327-360.
2. Cf. Baker GREEN, *The Hebrew Migration from Egypt*, 2e éd., 1883, p. 138 sv., 170 sv.
3. Cf. DILLMANN, *Exodus*, 1880; *Exodus und Leviticus*, 3e éd., RYSSEL, 1899, p. 31.
4. Cf. R. SMEND, *Lehrbruch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e éd., 1899, p. 35, note 2. Le Sinaï (Horeb) est à l'Ouest du pays de Madian (situé à l'Est du golfe Elanitique), donc vers Séir.
5. Cf. A.-H. SAYCE, *The early History of the Hebrews*, 1897, p. 188-189.
6. Cf. H. WINCKLER, *Das Nordarabische Land Musri in den Inschriften und der Bibel*, dans *Altorientalische Forschungen*, I (1893), p. 24-30, 337-338; — *Musri, Meluhha, Maʿîn*, dans *Mitteilungen der Vorderasiatische Gesellschaft*, 1898, fasc. 1 et 4.
7. C'est du moins ce qui peut résulter de G. F. MOORE, *Exodus*, dans *Encyclopaedia Biblica*, II, 1901, col. 1443 (voir surtout parag. v).
8. Cf. H. HOLZINGER, *Exodus* (dans *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, de Karl MARTI), p. 65-66.
9. Cf. T. K. CHEYNE, *Moses*, dans *Encyclopaedia Biblica*, III, surtout col. 3208 (n° 5).
10. Cf. H. WINCKLER, *Sinaï and Horeb*, dans *Encyclopaedia Biblica*, IV, col. 4629-4643, surtout col. 4638-4641 (nos 14-17). Au point de vue du concept mythique (astral, cosmologique), voir col. 4629-4633 (nos 1-6).
11. Cf. R. WEILL, *Le séjour...*, p. 36-40, 50-55, 77-80, 94-104, 109-114.
12. A cet endroit, E transcrit J^2: « Ils partirent de la montagne de Dieu *pour* un chemin de trois jours... », mais il supprime le nom de Cadès, terme du retour du voyage au Sinaï, inséré par J^2 dans la tradition de J^1.

(*Ex.*, XVII, 8-16) nous ramène vers le séjour d'Amalec, c'est-à-dire vers le *négéb* et Cadès. Mais il y a Mara et Elim, qui semblent indiquer un voyage vers le Sud !.. La direction paraît d'autant mieux marquée que Weill, à la suite de Meyer, s'appuie sur des comparaisons d'*Ex.*, XV, 23-27 avec des textes d'auteurs profanes pour identifier Mara-Elim (ils en font une seule localité) avec l'oasis et la palmeraie de Tor. Il ne faut pas céder à cette illusion : la mention de Mara-Elim en ce contexte a une tout autre raison d'être. Au huitième siècle, quand l'*Elohiste* écrivait, l'oasis de Tor était un lieu de cures miraculeuses où affluaient de nombreux pèlerins. Comme on y venait d'Israël, l'auteur du récit éprouva le besoin d'attribuer à « Yahweh qui guérit » (*Ex.*, XV, 26) l'origine de la source bienfaisante. Il ne trouva pas d'autre moyen que de mettre Mara-Elim sur le chemin suivi par les Hébreux, précédés de leur Dieu, au sortir de l'Egypte. Sans doute, au point de vue géographique, le crochet était extraordinaire, puisque l'Horeb est près de Cadès. Mais le narrateur, grâce à l'extrême indigence de ses connaissances topographiques, trouvait cela tout simple. Non moins flottantes étaient les notions du rédacteur sacerdotal, bien que son texte paraisse de tous le plus précis. Comparant la liste de *Num.*, XXXIII, avec les éléments antécédemment fournis par P, Weill conclut : « On voit que cette liste de Nombr., XXXIII, qui est considérée en général comme appartenant à une couche tardive de P, est partout d'accord avec les détails acceptés ou introduits par P et donnés par lui d'autre part, et que toute son originalité consiste dans l'intercalation d'un nombre considérable de stations que le récit antérieur ne connaît pas. Il est inutile de dire que toute tentative de localisation géographique, ici, serait absurde ; le rédacteur qui inscrivait ces noms à la file avait de tout autres préoccupations que celles de savoir s'ils correspondaient à une réalité quelconque[1]. »

178. — *m*) La plupart des critiques estiment que c'est l'itinéraire direct qui correspond à la vérité historique. De ce chef, Cadès acquiert une importance extraordinaire. De par son nom même (*Qādēš*), c'est un sanctuaire, et il y a lieu de croire que, longtemps avant l'époque mosaïque, c'était pour les bédouins du désert un lieu de prière et de pèlerinage. L'objet sacré était une source ; dès le temps des patriarches, elle s'appelait *Source du Jugement* (*'Aïn Mišpāṭ*; *Gen.*, XIV, 7) : preuve que l'endroit revêtait un caractère sacré bien avant l'exode. C'est cette même source que désignent les noms, de sens analogue, de Massah et Méribah, « eau d'épreuve », « eau de décision », et il est possible que ces vocables remontent à un lointain passé. Les récits qui les concernent sont nettement étiologiques et ont pour but d'expliquer ces noms. Mais les explications varient. Ici, c'est Yahweh qui tente son Fidèle et querelle avec lui (*Deut.*, XXXIII, 8, 10; cf. *Num.*, XX, 12, 13 [P]); là (*Ex.*, XVII, 1-7, JE), c'est le peuple qui tente Yahweh ou Moïse. Cadès, c'est donc le sanctuaire de la source, le sanctuaire des décisions. C'est aussi le sanctuaire de l'oracle, de l'*ûrîm* et du *tummîm* (*Deut.*, XXXIII, 8ª). C'est là que Moïse trouve accès ; là que, selon les uns, en contact avec la confédération du Sinaï, il est initié au culte du vieux dieu, peut-être qênite ou madianite ; là que, selon les autres, il substitue au culte d'un élôhîm imprécis celui de Yahweh qui lui est apparu dans le buisson. C'est là qu'il reçoit la législation qui présidera à la formation de son peuple, là pareillement qu'il recueille ces ordonnances et ces moyens cultuels dont il léguera le dépôt aux héritiers de sa fonction, les Lévites. Cadès est le véritable berceau de l'unité nationale et religieuse d'Israël.

179. — C. *L'itinéraire des Israélites au désert.* — Il faut bien se garder d'accepter sans contrôle les théories que nous venons d'exposer. — *a*) Il est incontestable que le chemin normal pour aller d'Egypte à Cadès ne comporte pas le long détour par le massif méridional de la péninsule du Sinaï. Seule une raison spéciale peut expliquer un pareil crochet. Mais précisément les documents qui parlent de l'Horeb et du Sinaï donnent cette raison. Laissons de côté, par égard pour la mentalité de certains critiques, ce que la Bible nous dit de la révélation et de la convocation divines (*Ex.*, III, 12, E; III, 18, J). Il reste que la réputation d'un sanctuaire vénéré explique très adéquatement une telle déviation d'itinéraire; or, quand Moïse revint en Egypte, le Sinaï-Horeb avait pour lui ce caractère et à un degré éminent. — *b*) Il faut ajouter une deuxième remarque préliminaire. Il ne convient pas de s'attacher à des théories qui vont à l'encontre des données les plus claires et les plus universelles des textes, si on ne peut les étayer qu'avec des arguments d'une probabilité très tenue. Or, d'une part, la question de l'antiquité respective de J et de E admet encore, dans le monde des critiques, des solutions très variées; beaucoup d'exégètes diraient que les deux conclusions ont sensiblement les mêmes chances de certitude; la thèse de l'antériorité de E est soutenue par des personnalités imposantes. D'autre part, si l'on peut, avec quelques vraisemblances, reconnaître en J la présence de plusieurs couches successives, il est, dans la plupart des cas, tout à fait délicat de vouloir les séparer : qui oserait regarder comme définitive la reconstitution de J^1 telle que R. WEILL, par exemple, nous la représente? C'est là pourtant l'un des éléments les plus fondamentaux du système.

180. — *c*) Que si maintenant l'on aborde les arguments positifs, on voit qu'à leur tour ils prêtent le flanc à de sérieuses contradictions. Ainsi en est-il de celui qui repose sur le voyage de trois jours. Il est, en effet, impossible de démontrer avec certitude que le terme de ce voyage soit Cadès. Dans *Ex.*, III, 18, c'est au Buisson que Yahweh fixe le but de ce pèlerinage; mais l'identité du Buisson et de Cadès est loin d'être prouvée, loin d'être admise par tous les critiques. De même, le contexte actuel d'*Ex.*, XV, 22 n'a aucune relation immédiate avec Cadès, et le lien avec *Ex.*, XVII, 1^b n'est rien moins qu'évident. Quand on sort de l'Egypte au niveau du Sérapéum, nombreuses sont les directions dans lesquelles on peut, trois jours durant, errer dans le désert, sans eau potable. Mais il y a plus. La distance de trois jours ne se présente pas comme une distance précise. D'une part, la mention de cet itinéraire a pour but d'obtenir plus facilement du pharaon la permission de quitter l'Egypte; elle n'est donc pas nécessairement exacte. D'autre part, elle peut être une évaluation générale et plus ou moins symbolique. Enfin il est capital de noter que la distance réelle qui sépare la mer Rouge de Cadès est, en ligne directe, non de trois, mais de plus de sept jours. Il n'est donc nullement prouvé que le voyage de trois jours mène directement à Cadès.

181. — *d*) Si nous parlons d'une évaluation

1. Cf. R. WEILL, *Le séjour...*, p. 111. Nous ne ferons que mentionner l'opinion de L. Cart (cf. L. CART, *Au Sinaï et dans l'Arabie Pétrée*, *Appendice : La Géographie de l'Exode*, à partir de la page 373; voir surtout : p. 378, 384-385, 386, 387, 418-420, 430-431, 441-442, 451-460). Il rejette l'idée d'un itinéraire primitif allant directement d'Egypte à Cadès. Tous les itinéraires portaient: Egypte, Sinaï ou Horeb, Cadès. Il distingue entre le Sinaï et l'Horeb. Le Sinaï, qui n'est autre que le buisson (*seneh*) est près de Cadès, ainsi que l'indiquent *Deut.*, XXXIII, 2 et *Jud.*, V, 4, et correspond peut-être au *Djébél Maqra* ou au *Djébél Muweilleh*. Quant à l'Horeb, il n'est pas près de Cadès; il est plus au Sud, à trois jours de marche (*Num.*, X, 33), à onze journées d'après le *Deutéronome* (D^2) qui suit d'ordinaire E (*Deut.*, I, 2); l'histoire d'Elie (I *Reg.*, XIX) suppose aussi une longue distance. Le Sinaï de P est pareillement dans le massif du Sud.

symbolique, ce n'est pas que, pour nous, les documents évoluent autour de données vagues, plus ou moins mythiques. Loin de là. Les indications concernant Cadès, le Sinaï-Horeb, les stations, correspondent à des entités réelles et précises. Quelle que soit la date de la composition des documents, on ne saurait arguer, en vue d'une conclusion opposée, de l'ignorance de leurs auteurs. Au neuvième siècle ou au huitième, par exemple, les écrivains de Palestine avaient toute facilité de connaître par eux-mêmes, par les récits des pèlerins ou des bédouins, les sites dont ils parlaient. La péninsule du Sinaï, qu'il s'agisse du désert ou du massif méridional, était accessible à tous et parcourue dans toutes les directions. Il y a quelque naïveté, par exemple, à prétendre que l'*Elohiste* ne se rendait pas compte du site de Mara-Elim-Tor par rapport à Cadès. Sans doute, il eût été, aussi bien que le bédouin ou le fellah de nos jours, incapable de fixer sa science topographique sur une carte; mais, comme le bédouin de nos jours, il était en mesure d'exposer un itinéraire, d'énumérer les stations, de les décrire, de dire la durée des étapes qui les séparent; il n'eût pas même sans doute commis la bévue de R. Weill qui identifie le désert de Sin (*sin*) entre Elim et le Sinaï (*Ex.*, xvi, 1) et le désert de Sin (*ṣin*) qui est autour de Cadès (*Num.*, xx, 1)[1]. On peut, en conséquence, regarder les données des documents comme se rapportant à des réalités concrètes. De même les relations qui peuvent exister entre le Sinaï et Cadès ne sauraient être traitées comme des relations d'ordre purement logique.

182. — *e*) Il faut d'abord rappeler (*vid. supr.* **166**, *e*) que le Buisson de J et la montagne divine de E sont en dehors de Madian, sur le chemin du retour en Egypte. Rien n'indique, nous l'avons vu (*vid. supr.* **166**, *d*), que le Madian où Moïse a rencontré le prêtre soit à l'Est du golfe d'Aqaba; c'est plutôt au *négéb*, au pays des Cinéens-Qênites qu'il faut penser. Mais dût-on situer le Madian en Arabie, qu'on ne serait nullement obligé d'y mettre le Sinaï, dont le caractère volcanique n'est par ailleurs nullement démontré. D'autre part, nous croyons à l'identité topographique du buisson et de la montagne de Dieu. Admettons que l'on puisse formuler des réserves sur la compétence du rédacteur RJE; il est en tout cas impossible de lui attribuer gratuitement une erreur sur les données les plus fondamentales des récits qu'il amalgame. Si, dans *Ex.*, iii, il a fondu étroitement les données relatives au buisson et celles qui concernaient la montagne de Dieu, c'est évidemment que, par leur teneur même, les deux documents présentaient ces quantités comme identiques. De cette constatation, une autre conséquence découle : c'est que le buisson n'est pas à Cadès. Nulle part cette équation n'est établie et ce que nous venons de dire de l'identification du buisson et de la montagne la rend impossible. Dès lors le voyage de trois jours perd toute attache avec Cadès; quel que soit le sens dans lequel on le veuille entendre, il est en relation avec le buisson, avec la montagne de Dieu, avec le Sinaï. — *f*) Les critiques tiennent que les itinéraires de E et de P placent l'Horeb et le Sinaï avant Cadès; c'est, en effet, de toute évidence. D'autre part, on n'a que des lambeaux de textes pour appuyer l'hypothèse d'après laquelle J^2 mettrait le voyage au Sinaï pendant le séjour de Cadès, tandis que J^1 ignorerait complètement ce voyage. Au lieu de donner crédit à des constructions aussi chancelantes, n'est-il pas plus rationnel de faire fond sur les textes clairs des documents en même temps que sur la manière dont les a interprétés le rédacteur qui les a combinés ensemble? On est ainsi amené à penser que toutes les sources anciennes, J aussi bien que E et P, plaçaient le Sinaï-Horeb avant Cadès et cela avec un sens très précis des réalités. On est ainsi amené à conclure que tel fut en effet l'itinéraire suivi par les Israélites.

183. — *g*) Si nous attachons une valeur au témoignage des rédacteurs pour nous faire une idée des lignes fondamentales des documents, il ne nous en coûte pas pour autant de relever des méprises de détail dans l'utilisation des sources. Il est fort possible qu'il y ait de véritables doublets. Les noms de Massah-Méribah (*Ex.*, xvii, 1-7) et de Méribah (*Num.*, xx, 2-13) peuvent désigner la même source et les récits se rapporter au même fait. Des critiques distinguent dans chaque récit l'influence de plusieurs documents (J et E dans *Ex.*, xvii, 1-7; E et P dans *Num.*, xx, 2-13). Il se peut que chacun des auteurs situât le miracle de la source d'une manière un peu différente par rapport à Cadès; il est possible aussi que les noms fussent divers (Massah dans un document, Méribah dans les autres). Le rédacteur aura pu voir deux faits alors qu'il n'était question que d'un seul, il a pu hésiter sur la manière de les situer; la mention de l'Horeb, *Ex.*, xvii, 6, aura pu être ajoutée pour préciser les rapports de l'un des récits avec son nouveau contexte; l'addition aura d'ailleurs été assez maladroite puisqu'au chap. xvii, on n'est pas encore à la montagne de Dieu. Des raisonnements analogues pourraient être faits au sujet des récits concernant la manne et les anciens. D'ailleurs de tels dédoublements ne sont pas sans exemples faciles à constater. On sait que saint Marc place la guérison de l'aveugle de Jéricho à la sortie de la ville (*Marc.*, x, 46), saint Luc à l'arrivée de Jésus dans la cité (*Luc.*, xviii, 35), que saint Mathieu parle de deux aveugles à la sortie de la ville (*Math.*, xx, 29-30); des commentateurs n'ont pas hésité à voir en ces textes les récits de trois miracles différents. — *h*) Pour conclure, nous nous attachons donc à l'itinéraire : mer Rouge, Sinaï-Horeb, Cadès[1].

184. — D. *Le Sinaï.* — *a*) Le Sinaï-Horeb n'est pas, nous l'avons vu, identique à Cadès; rien n'indique qu'il soit en son voisinage immédiat. Il faut d'abord le reconnaître : les raisons tirées de ce qu'un dieu doit habiter à portée de son peuple tiennent d'autant moins qu'au regard de ceux qui les font valoir, Yahweh aurait à Cadès un sanctuaire et séjour véritables, quoique secondaires. — *b*) D'autre part, les textes de *Deut.*, xxxiii, 2 et *Jud.*, v, 4, 5 n'ont point la portée qu'on leur attribue. Dans le second, où le mot Sinaï (vers. 5) n'est peut-être pas authentique, Débora, parlant des marches de Yahweh pour venir au secours des siens, en met le point de départ en Séir-Edom; mais, pas plus à ce sujet qu'à propos d'*Hab.*, iii, 3, on ne peut faire état de l'absence du mot Sinaï pour conclure à l'identification du Sinaï avec le massif de Séir; il serait plus juste de dire que, pour Débora, l'étape de Cadès avait une importance qu'on ne lui donne pas ailleurs. Le texte de *Deut.*, xxxiii, 2 est beaucoup plus explicite. Le point de départ des marches de Yahweh est désigné par les noms Sinaï, Séir, mont de Paran, Méribath (Mériboth)-Cadès. Or rien ne prouve que ces termes soient synonymes; il est beaucoup plus naturel d'y voir la désignation des étapes successives avant que le Dieu n'ait rejoint son peuple. En tout cas, on ne peut opposer les données, toujours un peu vagues,

1. R. Weill, *Le séjour...*, p. 110.

1. Cf. Fr. M.-J. Lagrange, *Le Sinaï biblique*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 369-392, surtout p. 379-389.

de ces textes poétiques à celles que peuvent fournir des récits circonstanciés.

185. — *c*) Or, bien que moins nombreux pour cette partie du voyage, ces textes existent. Nous avons d'abord le récit de JE dont il serait peut-être imprudent de vouloir séparer les éléments. Il nous fournit les étapes : *désert de Sur* (*Ex.*, xv, 22), *Marah* (*Ex.*, xv, 23), *Elim* (*Ex.*, xv, 27)[1], *Raphidim* (*Ex.*, xvii, 8). Cet itinéraire nous reporte vers le Sud de la péninsule. Qu'on l'identifie avec le *wâdi Gharandel* ou avec l'oasis de Tor, la palmeraie d'Elim témoigne en ce sens; on n'en rencontre pas de pareille sur le chemin qui mène directement de la mer Rouge à Cadès. Des critiques prétendent que le récit du combat contre Amalec n'est pas à sa place, qu'il se rattache au cycle de Cadès, que le nom de Raphidim y a été ajouté après coup et sous l'influence de P (cf. *Ex.*, xvii, 1). L'argumentation ne nous paraît pas décisive. Il est vrai que le centre des Amalécites était dans le *négéb*, non loin de Cadès; mais on n'est pas autorisé à nier qu'ils ne fissent des razzias dans le Sud de la péninsule, qu'ils ne s'y trouvassent un peu chez eux; la venue d'un groupe d'émigrants qui leur disputeraient leurs ressources était de nature à les inquiéter et à leur faire prendre une attitude hostile. On remarquera que le défaut général des opinions que nous étudions provient de ce que leurs auteurs, se confinant dans la critique littéraire, ne se préoccupent pas assez d'en contrôler les résultats par les réalités objectives. M. Weill, par exemple, tient un tel contrôle pour une faiblesse[2]. — *d*) Soit au cours des récits de l'*Exode* et des *Nombres*, soit dans la grande table de *Num.*, xxxiii, attribuée à une couche secondaire, le *Code sacerdotal*, reconnaissable à son style très caractéristique, nous fournit les stations suivantes : *le désert* [*Etham*] (*Num.*, xxxiii, 8b); *Marah* (*Num.*, xxxiii, 8b); *Elim* (*Num.*, xxxiii, 9); *campement près de la mer Rouge* (*Num.*, xxxiii, 10); *désert de Sin*, qui est entre Elim et le Sinaï (*Ex.*, xvi, 1; *Num.*, xxxiii, 11); campements indiqués par Yahweh (*Ex.*, xvii, 1), qui sont *Dophca* et *Alus* (*Num.*, xxxiii, 12, 13), *Raphidim* (*Ex.*, xvii, 1; *Num.*, xxxiii, 14), *désert du Sinaï* (*Ex.*, xix, 1, 2; *Num.*, xxxiii, 15). Avec les stations de Mara et d'Elim, cet itinéraire nous ramène, comme celui de E, vers le Sud de la péninsule; la mention du campement près de la mer Rouge, que l'on peut maintenir malgré certaines difficultés de critique textuelle, prouve que, sur le chemin, on retrouve la côte orientale du golfe de Suez. — *e*) Nous n'avons pas de raisons de nous attarder ici à l'identification des stations[3]. Notons qu'on fait d'ordinaire coïncider le désert de Sin avec la plaine maritime de *'Aïn Markha*. Mais, tandis qu'on plaçait volontiers Raphidim à l'*oasis de Fêrân*, des auteurs aussi compétents que le P. Lagrange songeraient plutôt au *Debbet er-Ramleh*, au pied du *Djébél et-Tîh*. Les derniers détails de l'itinéraire sont modifiés en conséquence.

186. — *f*) En toute hypothèse, on arrive au Sinaï. C'est une question secondaire, en comparaison de celles que nous avons abordées, que de savoir s'il faut identifier la montagne avec le *Serbâl* ou avec le *Djébél Mûsâ*. Nous n'entreprendrons pas de discussion à ce sujet. Les arguments d'ordre purement topographique ne permettent pas de résoudre le problème. De part et d'autre, on a des sommets imposants, dignes de servir de piédestal à Yahweh; de part et d'autre, on a des emplacements (plaine *er-Râḥa* au pied du *Djébél Mûsâ*; *wâdi 'Aleyât* et *wâdi Fêrân* au pied du *Serbâl*) favorables à un campement considérable et prolongé. Les documents historiques tendent à prouver, au dire de bons juges, que les traditions anciennes sont en faveur du *Djébél Mûsâ*; l'antiquité voyait dans les environs du *Serbâl* le site de Raphidim et le lieu du combat avec Amalec[1].

187. — *g*) D'après les évaluations du *Code sacerdotal* (cf. *Ex.*, xix, 1 et *Num.*, x, 11), le séjour au Sinaï dura près d'un an. De toutes les étapes du voyage, ce fut de beaucoup la principale. Il nous suffira de résumer ici ce que nous en avons dit ailleurs (cf. Juif (Peuple) dans *Dict. Apolog. de la foi catholique*, tome II, col. 1565 à 1651). C'est au Sinaï que, dans son premier voyage, Moïse était entré en relation avec Yahweh; c'est là qu'à son tour le peuple participa à la manifestation de la majesté divine. Une alliance fut solennellement contractée entre les tribus et Yahweh. D'ailleurs les tribus qui se rattachaient à la famille de Jacob n'étaient pas seules en présence. Lorsqu'elles avaient quitté l'Egypte, une multitude bigarrée s'était attachée à elles (*Ex.*, xii, 38, J); on y voyait sans doute des descendants d'Asiatiques, immigrés ou prisonniers de guerre, établis en Gessen comme les Israélites; il pouvait y avoir aussi des Egyptiens. Ailleurs on parle du ramassis de peuple qui était au milieu d'Israël (*Num.*, xi, 4, J). Or l'alliance conclue avec Yahweh devait avoir pour complément l'union intime de ces divers éléments en une fédération, disons mieux, en une nation. De la permanence de cette union, le gage serait avant tout la permanence de l'alliance avec la divinité; il fallait que les événements qui se déroulaient eussent un grand éclat et une grande pussance pour que leur influence et leur souvenir puissent suffire à grouper, malgré certains heurts et certaines dissensions, des éléments aussi disparates. — *h*) Aussi bien avait-on posé la base d'institutions destinées à perpétuer les effets de ces grandes théophanies. De là la première ébauche de la législation sociale qui allait régir le nouveau peuple; de là la première organisation de la vie religieuse, dominée par la personnalité de Yahweh, Dieu unique, jaloux et moral; la première réglementation du culte autour d'un sanctuaire portatif qui abritait l'arche; la première institution d'un sacerdoce et la reconnaissance du privilège de la tribu de Lévi. — Bref, les fils de Jacob étaient arrivés au Sinaï à l'état de clans qui avaient conscience de leur parenté, mais poursuivaient encore chacun leur voie propre; ils en devaient partir en forme de peuple[2].

188. — E. *Cadès*. — *a*) Les documents présentent de nouveau des difficultés, quoique d'un ordre plus secondaire; les uns sont fragmentaires à l'excès; d'autres ont subi de sérieux bouleversements. JE, dans lequel nous hésitons toujours à opérer des dissections, fournit les données suivantes : *départ de la montagne de Yahweh* (*Num.*, x, 33), *marche de trois jours* en vue de trouver un lieu de repos (*ibid.*); il n'est nullement dit ni insinué que cette marche conduise à Cadès et elle est d'ailleurs topographiquement insuffisante. Il est tout naturel de penser qu'elle mène à la station immédiatement mentionnée dans la suite, ou à une station dont le nom aurait

1. C'est une idée assez particulière à Steuernagel que de rattacher *Ex.*, xv, 27 à P.
2. Cf. *Le séjour*, p. 22, 23.
3. On peut lire à ce sujet tous les commentaires, à quelque école qu'ils appartiennent. Cf. aussi Fr. M.-J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, 1er article, dans *Revue Biblique*, 1900, p. 63-86.

1. Cf. Fr. M.-J. Lagrange, *Le Sinaï biblique*, dans *Revue Biblique*, 1899, p. 369-392, surtout p. 389-392.
2. Cf. les commentaires et Fr. M.-J. Lagrange, *L'itinéraire...*, 2e article, dans *Revue Biblique*, 1900, p. 273-280.

disparu des textes. Les stations suivantes sont : *Thabéera* (*Num.*, xi, 1-3, E [?]), *Qibroth-Hattaava* (*Num.*, xi, 4-34; surtout J [?]), *Haséroth* (*Num.*, xi, 35, J), *désert de Paran* (*Num.*, xii, 16 [Vulg. xiii, 1], J [?]), où l'on se trouve à *Cadès* (*Num.*, xiii, 26 [Vulg., 27], E [?]; cf. xx, 1a3, E [?]). — *b*) Pour cette partie de l'itinéraire, le *Deutéronome* (D²) nous fournit un renseignement. Il y a onze jours depuis l'Horeb, par le chemin de la montagne de Séir, jusqu'à Cadès-Barné (*Deut.*, i, 2); c'est en traversant un désert vaste et affreux que, parti d'Horeb, on se dirige vers la montagne des Amorrhéens et Cadès-Barné (*Deut.*, i, 19). — *c*) Au cours des récits, le *Code sacerdotal* ne renferme que deux indications: *désert de Paran* (*Num.*, xiii, 3 [Vulg, 4]), *désert de Sin* (*Num.*, xx, 1aα). Mais il nous fournit d'amples détails dans le catalogue de *Num.*, xxxiii. Malheureusement cette liste a subi des bouleversements. Les vers. 16-35 signalent dix-neuf stations entre le Sinaï et Asiongaber; on va ensuite d'Asiongaber à Cadès en une étape (vers. 36). Or le site général d'Asiongaber est connu; c'est aux environs d'Aqaba, au fond du golfe élanitique, d'où il est impossible d'aller d'une traite à Cadès. D'autre part, le *Deutéronome* (*Deut.*, i, 2, 19; ii, 1-8; D²) présente très nettement l'ordre Sinaï-Cadès-Asiongaber. On remarquera enfin que, tandis que P fait mourir Aaron au mont Hor (*Num.*, xxxiii, 38), D² le fait mourir à Moséra (*Deut.*, x, 6). On peut penser que les deux traditions ne présentaient pas de variantes fondamentales; Hor et Mosérah seront donc deux points très rapprochés l'un de l'autre, loin d'être très distants comme le catalogue le suppose. Ces diverses considérations doivent entrer en ligne de compte pour un essai de restitution du texte. Le plus souvent on adopte l'ordre suivant : *Num.*, xxxiii, 30a, départ de Hesmona; 36b, désert de Sin, qui est Cadès; 37, départ de Cadès, mont Hor; 38-40 (mort d'Aaron; un trait de l'épisode du roi d'Arad); 41a, départ du mont Hor; 30b, Moséroth (= Moséra de D²). Que si cette restitution est fondée, on n'a plus que quatorze stations entre le Sinaï et Cadès, et l'on peut songer à un itinéraire assez direct.

189. — *d*) L'identification de Cadès est ferme (cf. **121**, ξ). Les Hébreux devaient faire un long séjour dans l'oasis et les déserts environnants. Dans le *Deutéronome*, on parle d'abord de longs jours (*Deut.*, i, 34-46; ii, 1), puis de quarante ans (*Deut.*, ii, 7), dont trente-huit employés à contourner le mont Séir (*Deut.*, ii, 14; cf. vers. 1). Déjà JE connaît ces quarante ans, au cours desquels les Israélites feront paître leurs troupeaux dans le désert (*Num.*, xiv, 33, E [?]). Le *Code sacerdotal* mentionne à son tour les quarante ans (*Num.*, xiv, 34) passés dans le désert de Paran (*Num.*, xiii, 1-3 [Vulg. 2-4], 26a [27a]), dont le désert de Sin, où se trouve Cadès (*Num.*, xx, 1, 22; xxxiii, 36) n'est distinct (*Num.*, xiii, 21 [Vulg. 22]) que comme une région qui porte un nom spécial. Chaque document présente ainsi des variantes de détail, mais la donnée générale est constante : les Hébreux demeurent longtemps autour de Cadès. — *e*) Sans doute cette prolongation de séjour, contraire au but premier du voyage, ne s'explique que par un contretemps dont nous aurons à parler dans la suite. Mais Cadès était favorable à cet arrêt. Les tribus retournèrent un peu à la vie nomade et durent se dissocier à nouveau pour conduire leurs troupeaux dans les diverses directions de ces vastes solitudes où les lieux de pâture sont maigres et peu nombreux. Mais le système d'oasis, dont *'Aïn Qadeis* peut être regardé comme le centre, formait un point de ralliement très favorable. Aujourd'hui encore, il y a en toute cette région des champs cultivés; les ruines des temps byzantins attestent qu'avec plus de méthode, on arrivait jadis à de meilleurs résultats. A l'époque des Hébreux, des groupes pouvaient demeurer avec plus de fixité autour de ce centre, cultivant les terres arrosées, étendant artificiellement l'irrigation, s'accoutumant à nouveau à la vie sédentaire, attirant en même temps leurs frères pour des rendez-vous plus ou moins réguliers.

190. — *f*) Aussi croyons-nous que Cadès a eu, dans la vie d'Israël au désert, une importance beaucoup plus considérable qu'on ne le dit d'ordinaire. Au Sinaï, le point de départ de la nouvelle vie nationale avait été posé sur des bases précises; mais c'est à Cadès que l'on commença de vivre cette nouvelle vie. Il était infaillible que la mise en pratique des principes posés et des mesures prises au pied des saintes montagnes n'eût pour conséquence la nécessité d'y introduire de nombreuses précisions. Le récit biblique l'indique lui-même pour quelques cas (*Num.*, xv; xviii; xix), mais il est fort probable qu'il faille songer à en augmenter le nombre. Ceux qui ont coordonné les divers codes qui se rattachent à la péninsule sinaïtique n'avaient aucun intérêt à distinguer minutieusement ce qui avait été promulgué à la montagne de Dieu et ce qui avait été ajouté à Cadès. Rien n'empêche, par exemple, de penser que, dans le *Code de l'alliance* (*Ex.*, xx-xxiii), à côté d éléments remontant au Sinaï, à côté d'additions plus récentes, il y ait un nombre assez notable de prescriptions portant le reflet d'une première adaptation à la vie semi-sédentaire et agricole que l'on menait à Cadès. — *g*) Si nous ne nous faisons illusion, c'est à Cadès que l'unité nationale s'est puissamment affermie. Dispersées pendant de longues périodes dans les ouadis du désert, les tribus venaient y reprendre conscience de leur unité. En même temps, d'autres clans se joignaient à Israël : celui des Cinéens-Qênites (selon l'indication probable de *Num.*, x, 29-32, J; cf. *Jud.*, i, 16), celui des Cénézéens-Qenizzites (cf. *Jos.*, xiv, 6-15; xv, 13-19; *Jud.*, i, 12-15), etc. — *h*) Le centre de ce commun rendez-vous était le sanctuaire. Le nom même de Cadès indique que le lieu de culte était fort ancien; ses origines pouvaient être plus ou moins pures. Mais, à l'arrivée de Moïse, il devint le lieu de culte du seul Yahweh; le tabernacle portatif, placé sans doute près de la source et abritant l'arche, en fut l'élément principal. Là des interprètes de Yahweh faisaient valoir, avec une précision toujours croissante, ses exigences et ses volontés, les liens qui lui rattachaient tous les fils de Jacob, la nécessité de maintenir ces liens pour perpétuer l'unité nationale. Le culte à son tour évoluait, notamment à l'occasion des grandes panégyries annuelles. Les droits du sacerdoce se trouvaient précisés, à mesure que les circonstances l'indiquaient et non sans quelques heurts et contestations (cf. *Num.*, xvi; xvii). En même temps, les essais de vie agricole entraînaient des adaptations nouvelles du droit alors assez généralement en vigueur dans le monde sémitique. Nous oserions presque employer cette formule à l'allure ecclésiastique : le séjour à Cadès fut comme le noviciat de la vie nationale dont la règle avait été promulguée au Sinaï[1].

4° Vers les plaines de Moab

191. — Nous en avons fini avec les questions les plus délicates, on pourrait dire les plus scabreuses.

1. Cf. les commentaires et Fr. M.-J. Lagrange, *Le Sinaï biblique*, dans *Revue Biblique*, 1899, p. 369-392, surtout p. 372-378; — *Aïn Kedeis*, dans *Revue Biblique*, 1896, p. 440-451. Voir aussi : C. Léonard Woolley-T. E. Lawrence, *The Wilderness of zin* (*Archaeological Report*), Annual 1914-1915 du *Palestine Exploration Fund*.

Les difficultés qui demeurent sont, ou secondaires, ou relativement aisées à élucider. Aussi ne prendrons-nous en considération que la principale d'entre elles, après un exposé des particularités de l'itinéraire tel que le présente la Bible.

192. — A. *L'itinéraire.* — *a*) Une question préalable se pose : A quoi bon le long détour par la Transjordane, alors qu'à Cadès on était aux portes de la Palestine ? On sait pourquoi les fils de Jacob n'ont pas pris le chemin de la mer (*Ex.*, XIII, 17) : les Cananéens, qui occupaient encore la *Sepkêlah* au temps de la sortie d'Égypte, constituaient une puissance avec laquelle on pouvait redouter d'engager le combat ; dans la suite d'ailleurs, les Israélites devaient reconnaître leur infériorité en rase campagne. Mais pourquoi retarder la pénétration dans la montagne et l'entrée en lutte avec les Amorrhéens ? Le récit de *Num.*, XIII-XIV est la réponse topique à cette difficulté. Dès l'arrivée à Cadès, Moïse, guidé par Yahweh, songe à monter directement en Canaan et c'est pourquoi il fait explorer le pays (*Num.*, XIII, 1-20 [Vulg. 2-21 : 1-17a, P ; le reste, JE]). Mais, à l'exception de Caleb, les espions donnent au peuple une impression défavorable et décourageante (*Num.*, XIII, 21-33 [Vulg. 22-34 : 21, 25, 26a*, 32, P ; le reste, JE ; 23, 24, 26*, 28*, 30, 31, 33, probablement de E]). De là une mutinerie du peuple, châtiée par la condamnation à un séjour prolongé dans le désert et par quelques mesures plus terribles encore (*Num.*, XIV, 1-39 : 1aα, 2, 5-7, 10, 26-29, 34-38, P ; le reste JE ; 22-24*, 25b, 30, 31, probablement de E). Toutefois le peuple se ravise et, malgré Moïse, se décide à tenter un effort qui aboutit à une défaite (*Num*., XIV, 40-45, E [mention des Amalécites et des Cananéens, R]). Telle est la raison pour laquelle le peuple ne monta pas en Palestine, pour laquelle il demeura si longtemps dans le désert de Sin. — *b*) Si, au moment d'en partir, il se décida à allonger démesurément son parcours, ce fut sous l'influence de raisons impérieuses sur lesquelles les itinéraires nous renseigneront. Ils sont plus nombreux pour cette partie du voyage que pour les précédentes : mais ils ne sont pas tous complets, ni en parfait état.

193. — *c*) Un trait que l'on attribue volontiers au *Yahwiste* est la victoire sur le roi d'Arad (*Num.*, XXI, 1-3). Nous aurons à y revenir ; disons, pour le moment, qu'il s'agit d'une tentative de pénétration qui, malgré le succès des Israélites, n'a pas de suite immédiate. — *d*) C'est une question parmi les critiques de savoir s'il faut attribuer au *Yahwiste* une section d'itinéraire avec stations. Il s'agit dans l'espèce de *Deut.*, X, 6, 7, que tout le monde regarde comme étranger à son contexte actuel et qui, à raison de frappantes affinités de style, est rattaché à *Num.*, XXI, 12-20. Tandis que divers critiques attribuent ces deux fragments à E, d'autres sans plus de précision à JE, que d'autres encore les décomposent entre J et E, le P. LAGRANGE, s'appuyant sur la mention du *Livre des Guerres de Yahweh*[1], les attribue à J. Les stations mentionnées sont : *Béeroth-Bené-Jakan ; Moséra*, où mourut Aaron ; *Gadgad ; Jétébatha* (*Deut.*, X, 6,7) ; *ouadi Zared* (*Num.*, XXI, 12) ; *l'autre côté de l'Arnon*, dans le désert, sur la frontière amorrhéenne (*Num.*, XXI,13) ; *Beer* (*Num.*, XXI, 16) ; diverses autres stations (*Num.*, XXI, 19), qui aboutissent à la *vallée qui est dans la plaine de Moab* (*Num.*, XXI, 20). — *e*) L'itinéraire élohiste est très fragmentaire. On part de Cadès (*Num.*, XX, 1aβb). Des messagers sont envoyés au roi d'Edom pour obtenir la permission de traverser son pays ; il s'y refuse et accompagne son refus d'une démonstration hostile (*Num.*, XX, 14-21a). Israël se décide alors à contourner ce territoire en allant vers le golfe élanitique (*Num.*, XX, 21b ; XXI, 4aβ ; suit [4b-9] l'épisode du serpent d'airain). Peut-être faut-il attribuer à E l'arrivée dans le désert qui est en face de Moab à l'Orient (*Num.*, XXI, 11b). Le récit de la victoire remportée sur Séhon l'Amorrhéen (*Num.*, XXI, 21-30) lui appartient sûrement quant à ses lignes principales, peut-être aussi celui de la campagne contre Og de Basan (*Num.*, XXI, 33-35 [ou bien Rd]). Enfin, par delà l'épisode de Balaam, la dernière étape de *Settim* (*Num.*, XXV, 1a), en face de Jéricho. — *f*) Le *Deutéronome* (D²) nous fournit ici une série d'étapes assez précises : après le long séjour à Cadès (*Deut.*, I, 46), le détour vers le golfe élanitique, le long de la montagne de Séir, pour ne pas violer la frontière des Edomites (*Deut.*, II, 1) ; avec la même préoccupation, on remonte d'Elah et Asiongaber dans la *'arābâh* (*wâdi el 'Araba*, *Deut.*, II, 2-8a [interprétation de 8a d'après le grec, qui seul présente un sens acceptable]) ; détour vers le désert de Moab (*Deut.*, II, 8b) ; avec la préoccupation de ne pas violer la frontière de ce dernier pays, passage dans le ouadi Zared (*Deut.*, II, 9-13) ; avec la préoccupation de ne pas violer le territoire d'Ammon et l'assurance de vaincre les Amorrhéens, passage de l'Arnon (*Deut.*, II, 16-25) ; victoire sur Séhon l'Amorrhéen (*Deut.*, II, 26-37), puis sur Og de Basan (*Deut.*, III, 1-7) ; occupation du territoire par les Rubénites, les Gadites et plusieurs clans de Manassites (*Deut.*, III, 12-17) ; arrivée et séjour dans la vallée, vis-à-vis de Beth Phogor (*Deut.*, III, 29). — *g*) Les éléments de l'itinéraire sacerdotal qui sont renfermés dans le récit du voyage et que leur style, toujours très caractéristique, permet de reconnaître sont peu nombreux : de Cadès au *mont Hor* (*Num.*, XX, 22) ; départ du mont Hor (*Num.*, XXI, 4aα) ; arrivée à *Oboth* (*Num.*, XXI, 10) ; d'Oboth à *Jeabarim* (*Num.*, XXI, 11bβ) ; les *plaines de Moab, au delà du Jourdain de Jéricho* (*Num.*, XXII, 1). Après que l'on y a rétabli l'ordre primitif, le catalogue de *Num.*, XXXIII présente les indications suivantes : de Cadès au *mont Hor* (37) ; départ du mont Hor (41a), *Moséroth* (30b ; cf. *Deut.*, X, 6) ; de Moséroth à *Asiongaber* par *Bené-Jaacan, Hor-Gadgad, Jétébatha* (cf. *Deut.*, X, 7), *Hébrona* (31-35) ; d'Asiongaber, par *Salmona, Phunon, Oboth* (cf. *Num.*, XXI, 10), *Jeabarim* (cf. *Num.*, XXI, 11), *Dibon-Gad, Helmon-Deblathaïm, monts Abarim* en face du Nébo, jusqu'aux *plaines de Moab* (*'Arbôth Mô'âb*) en face du Jourdain de Jéricho (41b-48) ; campement *près du Jourdain*, depuis *Bethsimoth* jusqu'à *Abel-Settim*, dans les plaines de Moab (49).

194. — *h*) On ne saurait méconnaître les variantes de détail qu'une étude attentive fait découvrir en ces divers catalogues. Un certain nombre d'entre elles, surtout quand il s'agit d'omissions, sont dues aux rédacteurs ; c'est à eux, par exemple, que, selon toute vraisemblance, il faut attribuer la suppression de la victoire sur Séhon dans le *Yahwiste* et le *Code sacerdotal* : ils ont voulu éviter les surcharges et les répétitions ; d'autres différences tiennent à la teneur des documents eux-mêmes. Mais si *Deut.*, X, 6, 7 + *Num.*, XXI, 12-20 appartiennent à J, si l'on a le droit de se servir de D² pour combler les lacunes de E, il devient évident que, pour les lignes générales, l'accord est aussi parfait qu'on peut le rêver. — *i*) En partant de Cadès, on contourne le mont Séir et on arrive au golfe élanitique. On remonte ensuite le *wâdi el 'Araba ;* la station de *Phunon* forme un point de repère précieux depuis que, dans une de leurs caravanes, les Dominicains de l'*Ecole Biblique* de Jérusalem ont découvert dans ce ouadi le site très caractéristique de *Fénan*[1]. Au Sud de la mer Morte, un détour introduit les Israélites dans le ouadi Zared (*wâdi el Hésâ*), frontière méridionale de Moab. Par ce pays de Moab, ou plutôt par le désert qui l'entoure à l'Orient, ils arrivent aux frontières du royaume amorrhéen. La victoire de Jasa sur Séhon ; la défaite de Og, qui aurait pu les surprendre par derrière ; la prise de possession de ces deux territoires leur permettent de descendre en toute sécurité les pentes de la grande vallée et de venir s'établir dans la plaine de la rive orientale du Jourdain ; ils y attendront le moment favorable pour pénétrer en Canaan[2].

195. — B. *Les tribus méridionales.* — Nous entendons par tribus méridionales celles qui devaient occuper le Sud de la Palestine, à savoir Juda et Siméon ; d'aucuns y ajoutent celle de Lévi, au moins avant qu'elle ne disparût de la liste des clans attachés au

1. Cf. Fr. M.-J. LAGRANGE, *L'itinéraire...*, 1er article, dans *Revue Biblique*, 1900, p. 63-86, surtout p. 66, 67.

1. Cf. Fr. M.-J. LAGRANGE, *Phounon* (*Num.*, XXXIII, 42) dans *Revue Biblique*, 1898, p. 112-115. Cf. CLERMONT-GANNEAU, *L'Edit byzantin de Bersabée*, dans *Revue Biblique*, 1906, p. 412-432, surtout p. 427-428.

2. Cf. avec les commentaires, Fr. M.-J. LAGRANGE, *L'Itinéraire...*, 2e article, dans *Revue Biblique*, 1900, p. 280-287 ; 3e article, *ibidem*, p. 443-449.

sol. Beaucoup de critiques ont des vues très particulières sur l'entrée de ces tribus en leurs séjours.

196. — *a*) Le point de départ de ces théories est le fragment yahwiste *Num.*, XXI, 1-3. On y lit qu'Israël venait (ou entrait) par le chemin d'Atharîm et que le roi d'Arad, au *négéb*, voulut s'opposer à sa marche. L'entreprise échoua d'abord (vers. 1); Israël fut vaincu et on lui fit des prisonniers. Israël fit alors vœu, pour le cas où Yahweh lui accorderait le succès, de dévouer les villes à l'anathème (vers. 2). De fait, après la victoire, on extermina les villes et leurs habitants (vers. 3) et on appela l'endroit Hormah (Anathème). Le chemin d'Atharim est inconnu, mais le *négéb* et Arad (aujourd'hui *Tell 'Arad*, à 80 km. 1/2 au Nord-Nord-Est de Cadès, à 30 km. au Sud d'Hébron) sont des quantités précises. Il s'agit, en conséquence, d'une tentative faite par Israël en vue de pénétrer par le Midi dans la montagne d'Hébron. Le contexte général place cet essai après la station du mont Hor; mais le lien du récit avec ce qui l'entoure est assez lâche.

197. — *b*) Cet épisode ne doit pas être traité isolément. Il faut, en premier lieu, en rapprocher le récit de *Num.*, XIV, 40-45, que les critiques attribuent volontiers dans son ensemble à JE. Il s'agit d'une tentative analogue à la précédente, mais qui aurait pris place presque aussitôt après l'arrivée à Cadès et le retour des espions. Accomplie malgré Moïse et en dehors du secours divin, elle eut une issue fatale; l'Amalécite et le Cananéen qui habitaient la montagne taillèrent en pièces les enfants d'Israël et les poursuivirent jusqu'à Horma (même nom que XXI, 3). — *c*) Il faut encore établir le rapprochement avec *Jud.*, I, 1-17, qui, dans ses lignes générales, est traité comme provenant du *Yahwiste*. C'est après la mort de Josué et, d'après le contexte d'ensemble, on est dans la plaine du Jourdain. Les enfants d'Israël sont réunis et consultent Yahweh pour savoir quelle tribu montera la première à la conquête du territoire qu'elle doit occuper (*Jud.*, I, 1). Juda est désigné; il s'adjoint Siméon (vers. 2, 3). Montant vers les hauteurs, il remporte un premier succès sur Adonibésec, sans doute dans les environs de Jérusalem (vers. 4-7 [le vers 8 serait additionnel; cf. vers. 21 et II *Sam.*, V, 6-9]). De Jérusalem on descend vers le Midi (vers. 9). Juda, ou plus exactement Caleb (les Calébites; cf. *Jos.*, XIV, 6-15; XV, 13-19) s'emparent d'Hébron et de Dabir (*ed-Dâhariyé* [?]; vers 10-15). Avec les fils de Juda, les Cinéens-Qênites montent aussi de la Ville des Palmiers vers le désert de Juda qui est au *négéb* d'Arad (vers. 16); dans leurs luttes contre les Cananéens, Juda et Siméon arrivent jusqu'à Séphaath (vraisemblablement *Sebaïta*, à 35 km. au Nord-Nord-Est de Cadès, à 60 km. au Sud-Ouest d'Arad); ils les taillent en pièces, détruisent la ville et lui donnent le nom de Horma (vers. 17; cf. *Num.*, XIV, 45; XXI, 3).

198. — *d*) Si l'on se contente de lire les textes tels qu'ils se présentent, il semble qu'on est en présence de trois faits distincts: tentative de tout le peuple, dès l'arrivée à Cadès, en vue d'entrer en Palestine par le Midi, issue fatale; tentative renouvelée par tout le peuple après la station de Hor et aboutissant, après une période d'angoisse, à une victoire, dont d'ailleurs on ne profite pas; occupation de la montagne d'Hébron et du *négéb* par les tribus de Juda et de Siméon venues de Jéricho avec les Calébites et les Cinéens.

199. — *e*) Toutefois la présence du nom de Horma dans les trois récits a souvent attiré l'attention des critiques et en a porté un certain nombre à n'y voir que la description de plusieurs phases du même événement. Ceux qui attribuent à J les traits principaux de *Num.*, XIV, 40-45[1] et *Num.* XXI, 1-3, sont à peu près nécessairement amenés à conclure qu'il y a eu deux tentatives par le Sud, l'une aboutissant à un échec, l'autre finissant par un succès; STEUERNAGEL, qui attribue le premier texte[2] à E, se rallie quand même à cet enchaînement des faits[3]. — *f*) D'autres, tels que BAENTSCH, poussent plus loin l'analyse de *Num.*, XIV, 39-45. Ils distinguent d'abord des restes d'un récit élohiste (39^{a}, $40^{ab\alpha\gamma}$, $41^{a\alpha}$, 42, 44, $45^{ab\beta}$) qui se termine à la défaite de Horma. Les autres éléments sont de J; il faut les rattacher à XXI, 1, qui leur fournit une conclusion dans le même sens pessimiste que celle de l'*Elohiste*. Les deux traditions placeraient ainsi la première tentative dès l'arrivée à Cadès. Seul toutefois le *Yahwiste* (*Num.*, XXI, 2, 3) aurait gardé le souvenir d'une seconde entreprise couronnée de succès. Si l'on s'en tenait à *Num.*, XXI, 2, 3, il semblerait que ce succès suivit l'échec d'assez près; en tout cas, on pourrait croire que l'anathème des villes et de leurs habitants eut pour conséquence une installation dans le *négéb*. Mais déjà cette hypothèse se concilie assez difficilement avec les malédictions prononcées contre les Israélites à l'exception de Caleb (*Num.*, XIV). Aussi BAENTSCH se demande si la tradition n'aurait pas généralisé en faveur de tout Israël un succès remporté par les seuls Calébites-Cénézéens[4]. — *g*) Mais il y a *Jud.*, I. Ici l'établissement est placé après la mort de Moïse et de Josué et c'est du Nord que Juda, Siméon, Calébites et Cinéens viennent dans la montagne d'Hébron et le *négéb*; dans ce contexte, la victoire racontée *Num.*, XXI, 2, 3, n'aurait pas eu de résultat durable. Des critiques, il est vrai, attachant une grande importance à *Jud.*, I, 16, se sont demandé, à la suite de STEUERNAGEL[5], si la Ville des Palmiers (*'ir hatt'mârîm*), au lieu d'être identifiée avec Jéricho (comme dans *Deut.*, XXXIV, 3; *Jud.*, III, 13; II *Chron.*, XXVIII, 15), ne devrait pas l'être avec Thamar du *négéb* (aujourd'hui *Kurnub* [?]; cf. *Ez.*, XLVII, 19; XLVIII, 28). Si c'était du *négéb* que Juda (Siméon) et les Cinéens fussent montés vers la Palestine et eussent pris le point de départ de la campagne qui aboutit à la victoire de Horma (*Jud.*, I, 17), on pourrait aisément conclure que *Jud.*, I, 16, 17 et *Num.*, XXI, 2, 3, se rapportent exactement au même fait. Mais le contexte de *Jud.*, I, est tellement contraire à cette interprétation que STEUERNAGEL se borne à admettre la pénétration par le Sud pour quelques groupes seulement[6]. D'autres préféreraient dire que l'occupation consécutive à la victoire racontée *Num.*, XXI, 2, 3 fut transitoire; BAENTSCH convient que tel est bien le sens suggéré par le contexte, mais qu'il ne se laisse pas déduire du texte. Pour d'autres, tels que WELLHAUSEN, le vœu dont parle *Num.*, XXI, 2, n'a vraiment été exécuté qu'après l'invasion par le Nord (cf. *Jud.*, I, 17); mais

1. Cf. J. Estlin CARPENTER et G. HARFORD-BATTERSBY, *The Hexateuch according to the Revised Version arranged in its constituent documents by members of the Society of Historical Theology, Oxford, edited with Introduction, Notes, Marginal References and Synoptical Tables*; t. II, *Text and Notes*, ad loc.
2. Cf. Carl STEUERNAGEL, *Lehrbuch...*, p. 167.
3. Cf. STEUERNAGEL, *Die Einwanderung der Israelstämme in Kanaan*, 1901, p. 70 sv.
4. Cf. B. BAENTSCH, *Exodus-Leviticus-Numeri übersetzt und erklärt* (dans *Handkommentar zum Alten Testament* de W. NOWACK), à propos de *Num.*, XXI, 1-3. Cf. W. NOWACK, *Richter-Ruth übersetzt und erklärt* (dans *Handkommentar zum Alten Testament* de W. NOWACK), à propos de *Jud.*, I, 16, 17.
5. Cf. Carl STEUERNAGEL, *Lehrbuch...*, p. 166-167.
6. Cf. Carl STEUERNAGEL, *Die Einwanderung...*, p. 73-77.

alors il faudrait réduire autant que possible la distance qui sépare entre eux les événements [1]. Dans ce cas, *Num.*, XXI, 3, serait, ou bien une anticipation de *Jud.*, I, 1-17, ou encore (NOWACK[2], BUDDE[3]) un résumé destiné à remplacer *Jud.*, I, 1-17 après qu'il fut violemment détaché de *Num.*, XXI, 2, auquel il faisait d'abord suite.

200. — *h*) La théorie aujourd'hui la plus en faveur est peut-être celle à laquelle BAENTSCH[4] paraît en définitive donner sa préférence. Nous aurions vraisemblablement dans ces textes l'écho de deux traditions. L'une, élohiste, représentée par les éléments principaux de *Num.*, XIV, 39-45, n'aurait connu que le désastre de Horma, mais l'aurait étendu à tout Israël; c'est que, d'après cette tradition, l'entrée de toutes les tribus en Canaan se fait par l'Est. L'autre tradition, yahwiste, aurait sans doute, sous sa forme actuelle, repris et mis au compte de tout Israël l'échec de Cadès raconté par E et l'invasion par l'Est. Mais sous sa forme première, telle que *Jud.*, I nous la laisse entrevoir, cette tradition ne se serait d'abord intéressée qu'à Juda, Siméon et aux clans adventices; sa caractéristique principale aurait été de faire pénétrer ces tribus par le Sud, dans le *négéb* d'abord, puis dans la montagne d'Hébron. — *i*) Et telle serait, en effet, la vérité historique: seules les autres tribus auraient fait le grand détour par les plaines de Moab. On comprend que, par ce qu'elle dit de Juda, cette théorie ait l'assentiment de ceux qui, comme WINCKLER, isolent complètement l'histoire des tribus du Nord de celle des tribus du Midi.

201. — *j*) On ne saurait traiter d'une manière uniforme toutes les considérations que nous venons de résumer. Dès que l'on se place dans le cadre de l'hypothèse documentaire, il n'y a pas d'objection de principe à formuler ni contre la distinction des sources telle que Baentsch, par exemple, la pratique dans *Num.*, XIV, 39-45, ni contre cette première conclusion que E ne s'attachait qu'à l'entreprise infructueuse tentée par les Israélites lors de leur arrivée à Cadès; dès que l'on ne spécule pas sur les raisons du silence concernant les événements ultérieurs, la constatation du fait lui-même est sans conséquence. — *k*) Il est pareillement possible que les éléments de J que l'on prétend découvrir en *Num.*, XIV, 39-45 soient à rejoindre avec *Num.*, XXI, I, pour constituer le récit de la même entreprise et du même échec que raconte E. On l'a déjà noté, le lien de *Num.*, XXI, 1-3 avec son contexte est lâche; d'autre part, le vers. 1 et les vers. 2-3 peuvent se rapporter à des faits séparés par un certain laps de temps. Rien ne nous renseigne sur la date du vœu du vers. 2 et rien ne prouve qu'il ait été formulé aussitôt après l'échec. Quant à la victoire dont parle le vers. 3, elle nous paraît mieux s'expliquer dans le cadre d'une pénétration par le Sud que de toute autre manière. L'exécution de l'anathème aux dépens des villes cananéennes entraîna la possession du territoire du roi d'Arad. Mais l'occupation semble devoir être considérée comme transitoire, réserve faite de certains éléments de tribus qui seraient demeurés au pays; on pensera assez naturellement à des clans cinéens ou calébites s'attachant plus volontiers à un territoire voisin du *négéb*, leur séjour primitif. — *l*) Toutefois nous ne croyons pas absolument inadmissible, au point de vue d'une saine critique, que *Jud.*, I, 1-17, maintenant résumé dans *Num.*, XXI, 3, soit la suite immédiate de *Num.*, XXI, 2. Il n'y aurait alors qu'une seule campagne d'occupation, qu'une seule prise de possession. Dans ce cas, au lieu de s'attacher à un résumé plus que sommaire, c'est *Jud.*, I, 1-17 qu'il faut prendre en particulière considération; il est, en conséquence, nécessaire de dire que cette seule invasion efficace s'est faite par le Nord.

202. — *m*) Il faut donc conclure, pour rester d'accord avec les textes auxquels on donne confiance, que tout le futur Israël est venu par le pays de Moab : toutes les tribus ont quitté ensemble la terre d'Egypte, toutes ont pris part aux migrations et ont séjourné à Cadès, toutes ont fait le grand détour par les confins du désert syrien. C'est seulement aux plaines de Jéricho, et dans les circonstances dont nous aurons à parler ensuite, que s'est opérée cette séparation après laquelle chaque tribu a suivi, en vue de son installation dans le territoire conquis, sa voie particulière.

203. — C. *Dans les plaines de Moab.* — Nous n'avons pas de données bien précises sur la durée du séjour des Israélites dans les plaines de Moab. Deux faits de premier plan attirent l'attention : la mort de Moïse (cf. *Deut.*, XXXIV, 1-8) et l'entrée en charge de Josué (*Deut.*, XXXIV, 9; cf. *Jos.*, I, 1-9), auparavant désigné comme son successeur (*Num.*, XXVII, 15-23; *Deut.*, I, 38; III, 28; XXXI, 3, 7, 8, 14, 15, 23). D'autres faits plus généraux méritent encore d'être soulignés. C'est alors que les tribus transjordaniennes commencent à s'installer dans leurs séjours (*Num.*, XXXII; *Deut.*, III, 12-20). C'est alors aussi que les Israélites commencent d'entrer en contact avec les païens. Ces derniers n'étaient pas des Cananéens, mais des Moabites; les conséquences de ces premières relations furent déplorables au point de vue moral et religieux (*Num.*, XXV, 1-5, JE; l'impression est la même à propos des Madianites, dont parle P, vers. 6-18). Le châtiment fut sévère (*Num.*, XXXI; P), mais il importait de prévenir le retour de tels scandales. La Bible représente le séjour des plaines de Moab comme marquant, à la façon de Cadès, une période active de législation. Des précisions apportées aux décisions antérieures d'ordre civil (cf. *Num.*, XXVI; XXVII, 1-11; XXXIII, 50-XXXIV, 29; XXXV; XXXVI) ont pu être occasionnées par l'installation même des premières tribus; tels ou tels compléments ajoutés au rituel, sans doute assez élémentaire, de Cadès (cf. *Num.*, XXVIII-XXX) ont pu, eux aussi, répondre à des besoins nouveaux. Même si l'on admet que le *Deutéronome* a, autant sinon plus que tel autre code, reçu des amplifications destinées à l'adapter aux besoins des âges postérieurs, on ne peut opposer une fin de non recevoir à la donnée biblique d'après laquelle c'est dans les plaines de Moab que furent posées les

1. J. Wellhausen admet que toutes les tribus sont montées par le pays de Moab et que Juda est descendu du Nord en la région qu'il devait occuper (cf. *Die Israelitische...*, p. 36-37; *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testament*, 2e éd., p. 344-345). Il attribue la prise d'Hébron à Caleb (*Die Composition..., loc. cit.*). Ed. MEYER reconnaît aussi que les tribus sont montées par l'Est (*Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas*, dans *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft*, 1881, p. 117-150, surtout p. 140-141). Si l'on admet avec Meyer, que *Num.*, XIII, 22 (Vulg. 23) est du *Yahwiste*, tout comme *Jud.*, I, la comparaison de ce verset avec *Jud.*, I, 10, 20 semble entraîner la conclusion que l'envoi des messagers, la tentative d'invasion par le Sud (éléments de J dans *Num.*, XIV, 39-45, et *Num.*, XXI, 1-3), l'arrivée par le Nord (*Jud.*, I, 1-17) ont dû se produire dans un laps de temps assez restreint (eût-on, au bout de quarante ans, retrouvé les trois fils d'Enaq ?). La remarque est, entre autres, de H. HOLZINGER (*Numeri*, dans le *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament* de Karl MARTI), à propos des systèmes de Wellhausen et Meyer (cf. MEYER, *Kritik...*, p. 140).

2 Cf. W. NOWACK, *Richter...*, à propos de *Jud.*, I, 17.

3. Cf. Karl BUDDE, *Das Buch der Richter erklärt* (dans *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament* de MARTI), à propos de *Jud.*, I, 17.

4. Cf. H. BAENTSCH, *Exodus...*, à propos de *Num.*, XXI, 1-3.

première bases d'une législation avant tout destinée à isoler le peuple de Dieu du contact avec l'étranger impur.

5° La conquête de Canaan

204. — A. *Les données du livre de Josué.* — L'histoire de la conquête est surtout racontée dans le livre de *Josué*. — *a*) Après la mort de Moïse et sans que la date soit autrement précisée, Yahweh invite Josué à passer le Jourdain : tout le pays que foulera la plante de ses pieds sera à lui ; sa fidélité à la Loi sera récompensée par une force irrésistible. Josué donne ses ordres au peuple ; il rappelle aux Transjordaniens qu'ils doivent, en vertu de leurs promesses elles-mêmes, prendre part à la conquête de Canaan (*Jos.*, I). — *b*) Le jour venu, le peuple quitte Settim, passe le Jourdain, arrive à Galgala; il va en faire son campement prolongé et le point de départ de ses entreprises ultérieures. Le temps des migrations est désormais passé, on est en Canaan. Les Israélites se mettent en règle pour le rite de la circoncision, qui paraît avoir été négligé au désert. Ils célèbrent la Pâque, mangent des fruits du pays et la manne cesse (*Jos.*, III-V). — *c*) Une terreur salutaire s'empare des rois de Canaan. La première conquête à réaliser est celle de Jéricho; son occupation assurera la possession de l'oasis et de la plaine; Israël ne sera pas exposé à être pris par derrière à mesure qu'il avancera dans la montagne. Aussi, même avant le passage du Jourdain, Josué s'est-il fait renseigner sur l'état de la place (*Jos.*, II); il s'en empare maintenant et la voue à l'anathème le plus complet (*Jos.*, VI). — *d*) La conquête de la Terre Promise s'opère ensuite en quatre actes : prise de Haï, qui assure l'entrée dans la montagne d'Ephraïm et qui semble aboutir à l'occupation de Sichem, où se fait un renouvellement de l'alliance (*Jos.* VII-VIII); l'alliance avec les Gabaonites, qui crée un point d'appui important à peu de distance au Nord de Jérusalem (*Jos.*, IX); la défaite de la coalition des rois du Midi, qui permet à Josué, tout en laissant Jérusalem aux mains des Jébuséens, de pousser vers le Sud jusqu'à Macéda, Libna, Lachis, Eglon, Hébron, Debir (*Jos.*, X, 1-39); la défaite de la coalition des rois du Nord, ouvrant dans cette nouvelle direction la voie à la conquête (*Jos.*, XI, 1-15). — *e*) Des résumés donnent l'impression d'une occupation complète, soit de la région du Sud depuis Cadès-Barné jusqu'à Gabaon (*Jos.*, X, 40-43), soit de la région du Nord et de toute la terre promise depuis le *négéb* et Séir jusqu'au Liban et à l'Hermon (*Jos.*, XI, 16-23). Une sorte de tableau synoptique achève cette section; c'est la liste des rois vaincus : Séhon et Og en Transjordane, trente et un roitelets en Canaan (*Jos.*, XII).

205. — *f*) Puisque le pays est conquis, il semble qu'il n'y ait plus qu'à le partager entre les tribus (*Jos.*, XIII, 6b, 7). Néanmoins, avant de lui donner des ordres à ce sujet, Yahweh rappelle à Josué devenu vieux qu'il y a encore beaucoup de territoire à gagner (*Jos.*, XIII, 1-6a). Le récit mentionne d'abord que la Transjordane a été répartie par Moïse entre Ruben, Gad et une moitié de Manassé (*Jos.*, XIII, 8-33). Le partage de Canaan se fait en deux fois. D'abord en faveur de Juda (et Caleb), puis de Joseph (Ephraïm et Manassé; *Jos.*, XIV-XVII). On rencontre alors un renseignement (*Jos.*, XVIII, 1), d'après lequel la tente de réunion est installée à Silo ; le peuple s'y réunit devant Yahweh. Sept tribus n'ont pas encore reçu l'indication de leur territoire. Josué envoie explorer le pays inoccupé et le fait distribuer en sept lots. On les tire au sort en faveur de Benjamin, Siméon, Zabulon, Issachar, Aser, Nephthali, Dan; Josué reçoit pour lui la ville de Thamnat-Saraa (*Jos.*, XVIII-XIX). L'opération a pour complément la désignation des villes de refuge et des villes lévitiques (*Jos.*, XX, XXI). Les récits du retour des Transjordaniens en leurs foyers, des derniers jours et de la mort de Josué remplissent la fin du livre (*Jos.*, XXII-XXIV).

206. — *g*) Une impression générale se dégage de l'ensemble du volume et plus spécialement de la deuxième partie. C'est que l'on opère sur un terrain conquis, dont on dispose et que l'on distribue sans résistance. Mais, quand on y regarde de plus près, on saisit diverses réserves. D'abord celle de *Jos.*, XIII, 1-6a, dont nous avons parlé. Celle encore de *Jos.*, XIV, 6-15 et XV, 13-19 où l'on voit les Calébites conquérir ou achever de conquérir Hébron et Debir alors que, d'après *Jos.*, X, 36-39, ce serait Josué qui se serait emparé de ces villes (cf. *Jos.*, XI, 21, 22, où il chasse de ces villes les fils d'Enac). Ensuite : *Jos.*, XV, 63, où les fils de Juda sont impuissants à chasser les Jébuséens de Jérusalem; XVI, 10, où les Ephraïmites ne peuvent déloger les Cananéens de Gézer; XVII, 11-13, où les Manassites éprouvent la même résistance dans le district des Trois-Collines; XVII, 14-18, où les « fils de Joseph », désignés par leur nom générique, ont à conquérir une partie du territoire qu'ils convoitent; XIX, 47, où les Danites, trop à l'étroit en leurs territoires, émigrent en partie vers le Nord. — *h*) Il est intéressant de rapprocher ces données de celles que fournit *Jud.*, I, en un récit que l'inscription du début reporte aux temps qui ont suivi la mort de Josué. Juda et Siméon ont à conquérir laborieusement le territoire qu'ils doivent occuper, sans même réussir à s'emparer de la plaine (vers. 1-20); Benjamin (dans *Jos.*, XV, 63, c'était Juda; dans *Jud.*, I, 8, au contraire, Juda réussit en cette entreprise) est impuissant à chasser les Jébuséens de Jérusalem (*Jud.*, I, 21). Désignée par un terme collectif (cf. *Jos.*, XVII, 14-18), « la maison de Joseph » monte à la conquête de Béthel (vers. 22-26); cependant on répète, à propos de Manassé (vers. 27, 28, cf. *Jos.*, XVII, 11-13) et d'Ephraïm (vers. 29; cf. *Jos.*, XVI, 10), et à peu près dans les mêmes termes, ce qui en a été dit dans le livre de Josué. Zabulon, Aser, Nephthali sont à leur tour impuissants à chasser les Cananéens de leurs territoires (vers. 30-33). D'autre part, les Danites sont refoulés dans la montagne par les Amorrhéens ou mieux les Cananéens (vers. 34, 35); d'où, sans doute, l'exode dont parle *Jos.*, XIX, 47 et que raconte vraisemblablement *Jud.*, XVII-XVIII.

207. — B. *Théories des critiques.* — Il est évident que *Josué* nous présente un ensemble de fragments empruntés à des documents divers, que le rédacteur n'a pas pris soin de fusionner dans une parfaite unité. De cette juxtaposition des sources, les critiques tirent de graves conséquences. — *a*) D'après eux, nous sommes en présence de trois documents qui traitent exactement du même sujet — la première conquête de la Palestine, — mais présentent les événements sous des jours très différents. — *b*) Le principal de ces documents est le *Deutéronomiste* (D^2); il a englobé l'*Elohiste*, dont quelques fragments seulement ont été insérés après coup sous leur forme primitive. D'après D^2, qui a fourni la trame principale des récits de *Jos.*, I-XII, la conquête a été l'œuvre des tribus réunies en un seul groupe, sous la conduite de Josué. Non seulement Juda y a pris part; mais, malgré qu'ils eussent déjà acquis leur territoire, Ruben, Gad et le Manassé oriental s'y sont associés. Cette conquête a été rapide, réalisée en une série de quatre campagnes qui ont assuré aux vainqueurs la possession immédiate de tout le pays convoité. Cette idée était déjà celle de E (cf. **200**, *h*); elle a été adoptée, développée par D^2 et les rédacteurs de la même école, qui l'ont encore accentuée. — *c*) De son côté, le récit sacerdotal, auquel on doit la trame de *Jos.*, XIII-XXI, est tout entier à cette conception et renchérit encore sur ceux qui l'ont précédé. La conquête est si complète qu'on peut entièrement disposer du pays, le diviser en autant de parts qu'il y a de tribus et tirer ces parts au sort. — *d*) Mais toutes ces constructions sont purement chimériques et c'est à un autre document qu'il faut prêter attention, au *Yahwiste*, dont quelques fragments ont été dispersés dans *Jos.*, XIII-XIX, puis groupés avec quelques autres dans *Jud.*, I. Dans ce document, loin de s'accomplir en une série de victoires éclatantes et décisives, la conquête apparaît surtout comme une œuvre de pénétration progressive :

d'autre part, loin qu'il s'agisse d'une action commune, réalisée sous la conduite de Josué, c'est chaque tribu, associée tout au plus à une tribu voisine, qui poursuit ses propres fins, sans pouvoir la plupart du temps aboutir à un résultat complet.

208. — C. *Appréciation.* — Ici encore il importe de faire la part du vrai et du faux en ces théories. — *a*) Il nous paraît incontestable que les textes, dans leur disposition et état actuels, bloquent en leurs assertions globales, à côté de résultats acquis au temps de Josué, des progrès réalisés à des dates postérieures, parfois beaucoup plus tardives. C'est déjà le cas, semble-t-il, pour plusieurs résumés de la fin de la première partie du livre qui nous occupe (*Jos.*, x, 40-43; xi, 16-23; peut-être une part de xii). On pourrait dire sans doute que l'auteur, un continuateur de D^2, tient compte, ce faisant, des droits acquis sur tout le pays en vertu des victoires de Josué et aussi, peut-être surtout, des promesses divines. On pourrait dire aussi qu'écrivant à une date notablement postérieure aux événements, ce reviseur a rattaché à la première conquête des résultats qui en étaient vraiment la suite, mais n'avaient été réalisés que beaucoup plus tard. Il faudrait faire des remarques semblables à propos des récits de la prise d'Hébron et de Debir (*Jos.*, x, 36-39). — *b*) A plus forte raison convient-il de les renouveler et de les accentuer en présence des données de P touchant le partage de la Terre Promise. Non que P ait inventé l'histoire. Dès le temps de Josué, il y eut, sous une forme ou sous une autre, un partage de Canaan : chaque tribu se trouva fixée sur le point du territoire vers lequel elle dirigerait ses convoitises. Mais à ce cadre, sans doute très élémentaire, P et ses continuateurs ont donné d'extraordinaires développements. Ils en ont fait comme la base d'une géographie de la Palestine et de sa division entre les divers clans, tels qu'ils se présentaient à leur époque. C'est ce qui explique, par exemple, que des villes — notamment celles de Philistie (*Jos.*, xv, 41-47, même 33-40) — sont attribuées à Juda, qui certainement ne lui appartenaient pas au temps de Josué; que d'autres, v. g. Béthel (*Jos.*, xviii, 22; cf. *Jud.*, i, 22-26) et Jérusalem *Jos.*, xviii, 28; cf. (*Jud.*, i, 21 et II *Sam.*, v, 6-9) sont mises au compte de Benjamin qui, d'après des textes très authentiques, ne lui revinrent que dans la suite. On pourrait se figurer ces catalogues comme autant de listes, rattachées à la conquête, des localités qui peu à peu s'ajoutèrent au territoire de chaque tribu. — *c*) On est invité, semble-t-il, à considérer les événements sous cet angle par le rédacteur lui-même. Utilisant les données de P, il a éprouvé le besoin de les tempérer par des insertions beaucoup plus sobres, empruntées au *Yahwiste.*

209. — *d*) Ces constatations n'empêchent pas de retenir le fond des récits du livre de *Josué*. On peut ramener à quatre les données de premier plan. La première concerne l'action conquérante de Josué lui-même, dirigeant l'invasion à la tête des tribus réunies. Il importe toutefois de bien préciser la nature de ces expéditions. Elles revêtent surtout, pourrait-on dire, le caractère de raids et de razzias; le récit le marque avec toute la précision désirable. Le lieu de séjour, le campement est et demeure à Galgala (*Jos.*, iv-v). C'est de là que l'on part à la conquête de Jéricho. Sans doute, on ne dit pas que l'on y revienne aussitôt après la prise de la ville. Il est très admissible que les Israélites se soient hâtés de profiter de ce premier succès pour faire de suite une poussée dans la montagne (*Jos.*, vii, 2); néanmoins l'épisode d'Achan (*Jos.*, vii, 13-23), où l'on parle du campement (vers. 21-23), pourrait peut-être permettre de penser qu'on est retourné à Galgala entre la victoire de Jéricho et la campagne définitive contre Haï. En tout cas, on y revient après la bataille de Haï et c'est là que les envoyés des Gabaonites rencontrent Josué (*Jos.*, ix, 6); on y revient après la défaite des rois du Midi (*Jos.*, x, 43). S'il en est ainsi, on ne saurait dire que, d'après le texte lui-même, les campagnes victorieuses de Josué aient pour conséquence une occupation immédiate. Ce n'est affirmé nulle part et, si même il n'est pas anticipé, le récit de *Jos.*, viii, 30-35 n'entraîne pas nécessairement cette conclusion.

210. — *e*) Mais à défaut d'une occupation immédiate, la campagne glorieuse a pour conséquences des droits incontestables. Il se peut que les vainqueurs ne se sentissent pas de taille à se maintenir, après chaque combat, dans le territoire conquis; il se peut qu'ils éprouvassent le besoin de se refaire pour de nouvelles luttes. Mais ces triomphes, parfois difficiles, avaient trop bien réalisé le but que l'on poursuivait avec la conviction de travailler à l'accomplissement des promesses divines, pour que l'on hésitât sur les résultats de tant d'efforts. A Galgala, au retour de l'expédition contre les rois du Nord, on se regardait comme maître du pays envahi; on étendait même cette prétention à toute cette terre de Canaan que Dieu avait promise aux pères et sur laquelle on avait pris pied d'une manière si étonnante et si décisive. C'est cette conviction que consacrent des textes tels que ceux de *Jos.*, x, 40-43; xi, 16-23.

211. — *f*) Que s'il en est ainsi, il apparaît tout naturel qu'à Galgala on ait, d'une manière ou d'une autre, procédé à une répartition de ce territoire; il fallait que chaque tribu sache vers quel point diriger ses entreprises en vue d'un établissement durable. Le texte de *Jos.*, xiii, 1-7 paraît nous maintenir encore à Galgala; en tout cas, c'est ce que fait *Jud.*, i. D'autre part, *Jos.*, xviii montre que l'opération s'achève à Silo. C'est dire qu'elle ne se fait pas d'un seul coup et de la façon méthodique que d'autres textes pourraient suggérer; la même impression se dégage des réclamations que, d'après *Jos.*, xvii, 14 sv., font entendre les Joséphites. Pendant que Juda et Joseph, plus vite fixés sur leur sort, se dirigent, l'un vers la montagne du Midi, l'autre vers la montagne du centre (cf. *Jos.*, xviii, 5), le reste des tribus est encore hésitant et incertain. Les deux documents que nous pouvons consulter sont, d'autre part, unanimes à dire que l'œuvre de répartition revêtit un caractère religieux; ici l'on consulte Yahweh (*Jud.*, i, 1; J), là on tire au sort en la présence de Yahweh (*Jos.*, xiii, 6; xviii, 6). Rien en cela de surprenant pour qui se rappelle la compénétration de la vie civile et de la vie religieuse à ces époques lointaines.

212. — *g*) C'est seulement après ces campagnes, après un séjour plus ou moins long à Galgala, puis à Silo, que chaque tribu se préoccupe d'une installation plus définitive. Les extraits du *Yahwiste* qui sont répartis dans le récit sacerdotal (*Jos.*, xiii-xix) le disent clairement. C'est alors qu'intervient l'action séparée de chaque tribu ou, comme dans le cas de Juda-Siméon, de Joseph = Ephraïm-Manassé, de tel ou tel groupe restreint de tribus. Elles s'acheminent chacune vers leur objectif, avec des succès divers qui sont exprimés dans les textes avec un juste sens des nuances. Juda monte d'abord (*Jud.*, i, 2). Il conquiert la montagne du Sud (*Jud.*, i, 4-7, 9-17^a, 19^a) et le *négéb* (*Jud.*, i, 9). Ses succès sont limités dans la plaine (*Jud.*, i, 9, 18, 19^b); même il est obligé de céder une enclave importante aux Calébites (*Jud.*, i, 10-15, 20) et de laisser les Siméonites s'installer à ses dépens (*Jos.*, xix, 1-9; cf. *Jud.*, i, 3). A son tour, Joseph, ou le groupe Ephraïm-Manassé non encore divisé, occupe de très bonne heure une portion

considérable de territoire (*Jos.*, xvi-xvii; *Jud.*, i, 22-29). Il emporte avec lui l'arche et le sanctuaire mobile du désert, il pourvoit à l'installation du culte de Silo, qui contribuera à assurer pendant longtemps la supériorité à Ephraïm. Celui-ci s'agrandit aux dépens de Manassé (*Jos.*, xvi, 9; xvii 9) qui, de son côté, empiétera sur Issachar et Aser (*Jos.*, xvii, 11). Mais, pour les fils de Joseph non plus, la conquête n'est pas complète. Les Cananéens demeurent indéfiniment à Gézer au milieu d'Ephraïm qui parvient seulement à les assujettir à la corvée (*Jos.*, xvi, 10; cf. *Jud.*, i, 29). Il en est de même en Manassé pour les Cananéens des Trois-Collines (*Jos.*, xvii, 12; cf. *Jud.*, i, 27); c'est plus tard seulement que, devenu plus fort, Manassé pourra en exiger une redevance (*Jos.*, xvii, 13; *Jud.*, i, 28). Nous avons déjà dit le sort de Dan (*Jos.*, xix, 47; *Jud.*, i, 34; xvii-xviii). Zabulon et Nephthali n'eurent à leur tour qu'un succès limité; ils durent tolérer des Cananéens dans plusieurs de leurs villes, se bornant à en réclamer des redevances (*Jud.*, i, 30, 33). Plus précaire encore la situation d'Aser; c'est lui qui fut réduit à demeurer au milieu des Cananéens qu'il ne sut chasser (*Jud.*, i, 31, 32). On remarquera qu'avec un sens très précis des réalités et au prix de quelques répétitions, les rédacteurs ont placé les éléments du *Yahwiste* et dans le livre de *Josué* et au début de celui des *Juges*. C'est dire très clairement que, commencée sous Josué, l'œuvre d'occupation se poursuivit après sa mort (*Jud.*, i, 1); elle fut longue, laborieuse, et n'obtint, en ces premières périodes, que des résultats partiels; les tribus s'installèrent dans la région montagneuse; mais les plaines leur échappèrent presque entièrement.

Conclusion

213. — C'est ainsi qu'en nous plaçant sur le terrain de la critique documentaire, nous arrivons à des constatations intéressantes pour l'exégèse catholique. Bien comprise, l'œuvre de la critique littéraire du dernier siècle n'a pas nécessairement, dans le domaine de la critique historique, les répercussions que de trop nombreux exégètes ont prétendu lui assurer. On n'a pas le droit de s'en servir pour bouleverser de fond en comble l'histoire des origines du peuple de Dieu. En réalité, si on l'interroge avec un souci constant de ne pas altérer, par des interprétations arbitraires, les données des textes, on arrive à cette conclusion : **Les lignes générales de la mission de Moïse et de celle de Josué demeurent celles qu'en lisant l'Hexateuque, tel qu'il se présente à nous, l'exégèse traditionnelle avait tracées.** C'est une preuve nouvelle que les documents n'ont pas pris naissance aussi longtemps après les événements qu'on se plaît à le dire.

III. — Les miracles de Moïse et de Josué

1° Idée générale des miracles

214. — A. *Les miracles de Moïse.* — « Il ne s'est pas levé en Israël de prophète semblable à Moïse, que Yahweh connaissait face à face. » (*Deut.*, xxxiv, 10). Personne ne voudrait protester contre cet éloge que, plusieurs siècles avant Jésus-Christ, l'auteur du dernier chapitre du *Pentateuque* faisait du fondateur de la nation juive, du premier organisateur de cette religion qui, considérée soit en elle-même, soit en celles qui en sont dérivées, est devenue le culte de la plus grande partie du monde civilisé. Mais l'auteur sacré ajoute : « Ni quant à tous les signes et miracles que Dieu l'envoya faire, dans le pays d'Egypte, sur Pharaon, sur tous ses serviteurs et sur tout son pays, ni quant à toute sa main puissante et à toutes les merveilles terribles qu'il accomplit sous les yeux de tout Israël. » (*Deut.*, xxxiv, 11, 12). Cette allusion aux miracles de Moïse, à laquelle font écho presque tous les textes qui parlent du grand prophète (cf., v. g., *Eccli.*, xlv, 1-5), nous introduit sur un terrain beaucoup plus brûlant. Nombre de critiques étrangers à l'Eglise, plus ou moins teintés de rationalisme, refusent de s'y aventurer et rejettent sans discussion la réalité des prodiges racontés dans *Ex-Deut.* Les exégètes chrétiens, au contraire, n'éprouvent aucune difficulté à reconnaître, en quelque livre autorisé qu'ils en lisent le récit, l'objectivité des interventions divines et miraculeuses. Nous n'oublierons pas, en abordant ce sujet, qu'il a été à maintes reprises traité par des savants catholiques; ce sera pour nous une raison d'être bref.

215. — Il nous semble que la première chose à faire est d'établir la liste des principaux miracles que le *Pentateuque* rattache à l'intervention ou à la présence de Moïse. Comme précédemment, nous indiquons la distinction des documents :

a) Apparition de Yahweh à Moïse, *Ex.*, iii, 1-6. — 1, 4^{b}, 6, E. — $2\text{-}4^{a}$, 5, J. — Cf. *Ex.*, vi, 2-8, P.

b) Les signes du bâton changé en serpent et de la lèpre, *Ex.*, iv, 1-9, J.

c) La lutte avec Yahweh, *Ex.*, iv, 24-26, J.

d) Les plaies d'Egypte :

α) L'eau changée en sang, *Ex.*, vii, 14-25. — 15^{b}, 17^{b}*, 20*, 23, E. — 14, 15^{a}, 16, 17*, 18, 21^{a}, 24, 25, J. — 19, 20^{a}*, 21^{b}, 22, P.

β) Les grenouilles, *Ex.*, vii, 26-viii, 11 (Vulg. viii, 1-15). — vii, 27-29; viii, $4\text{-}11^{a\alpha}$, J. — viii, 1-3, 11*, P.

γ) Les cousins, *Ex.*, viii, 12-15 (Vulg. 16-19), P.

δ) Les moustiques, *Ex.*, viii, 16-28 (Vulg. 20-32), J.

ε) La peste du bétail, *Ex.*, ix, 1-7, J.

ζ) Les pustules, *Ex.*, ix, 8-12, P.

η) La grêle, *Ex.*, ix, 13-35. — 22, 23^{a}, 25^{a}, 35^{a}, E. — 13-21, 23^{b}, 24, $25^{b}\text{-}30$, 33, 34, J. — 35^{b}, Rp. — 31-32, glose.

θ) Les sauterelles, *Ex.*, x, 1-20. — 12, 13^{a}, $14^{a\alpha}$, 20, E. — 1-11, 13^{b}, $14^{a\beta}\text{-}19$, J.

ι) Les ténèbres, *Ex.*, x, 21-29. — 21-23, 27, E. — 24-26, 28, 29, J.

κ) La mort des premiers-nés, *Ex.*, xi, 1-xii, 30. — xi, 1-3, E. — xi, 4-8; xii, 21-23, 27^{b}, 29, 30, J. — xii, 4-20, 28, P. — xii, $24\text{-}27^{a}$, Rd. — xi, 9, 10, Rp.

e) Colonne de feu et colonne de nuée, *Ex.*, xiii, 21, 22, J.

f) Passage de la mer Rouge, *Ex.*, xiv, 15-30. — $15^{a\beta}$, $16^{a\alpha}$, 19^{a}, 20^{b}, E. — 19^{b}, 20^{a}, $21^{a\beta}$, 24, 25, $27^{a\beta b}$, 30, J. — 15*, $16^{a\beta}\text{-}18$, $21^{a\alpha b}$, 22, 23, 26, $27^{a\alpha}$, 28, 29, P.

g) Les eaux de Mara, *Ex.*, xv, $23\text{-}25^{a}$, JE.

h) Au désert de Sin, les cailles et la manne, *Ex.*, xvi, 1-36. — $4^{ab\alpha}$, $13^{b}\text{-}15^{a}$, 19, 20, 21^{b}, J (?). — 1-3, $9\text{-}13^{a}$, $15^{b}\text{-}18$, 21^{a}, 22-26, 29-32, 35, P. — $4^{b\beta}\text{-}8$, 27, 28, 33, 34, 36, R.

i) Les eaux de Massah-Meribah, *Ex.*, xvii, $1^{b\beta}\text{-}7$, JE.

j) Malgré le rôle de la prière de Moïse, la victoire sur Amalec ne paraît pas devoir être comptée parmi les miracles proprement dits.

k) La première apparition de Dieu au Sinaï, *Ex.*, xix, 3-25, [xx, 1-17, Décalogue], xx, 18-21. — xix, 2^{b}, 3^{a}, le fonds de $3^{b}\text{-}8$, 10, 13^{b}, 14, 16, 17, 19; xx, 18-21, E. — xix, 9^{a}, $11\text{-}13^{a}$, 15, 20^{a}, 18, 20^{b}, J. — xix, 21-25, Rje. — xix, retouches de $3^{b}\text{-}8$, Rd. — xix, 9^{b}, répétition erronée de 8^{b}.

l) Deuxième apparition, *Ex.*, xxiv, 1, 2 + 9-18 + xxxi, 18. — xxiv, 1, 9-11, $12\text{-}15^{a}$, 18^{b}; xxxi, 18, E. — xxiv, $15^{b}\text{-}18^{a}$, P. — xxiv, 2, R.

m) Yahweh et Moïse à la tente de réunion, *Ex.*, xxxiii, 8-11, E.

n) Troisième apparition divine sur la montagne, *Ex.*, xxxiii, 18-xxxiv, 9 + xxxiv, 27-35. — xxxiii, 18-23, J et R (?). — xxxiv, 1, $4^{a\alpha b}$, 28, E. — 2, 3, $4^{a\beta}$, 5-9, 27, J. — 29-32, P; 33-35, généralisation haggadique.

o) Le feu de Yahweh à Thabéera, *Num.*, xi, 1-3*, E.

p) Qibroth-Hattaava, les cailles, *Num.*, xi, 4-34. — 11*, 12, 14, 16, 17, 24*, 25-30, E. — 4-6, (7-9), 10, 11^{a}*, 13, 15, 18-23, 24^{a}*, 31-35, J.

q) La lèpre de Marie, *Num.*, xii, 1-15, E.

r) Mort des espions qui ont murmuré contre Yahweh, *Num.*, xiv, 36-38, P.

s) Confirmation des privilèges sacerdotaux, *Num.*, XVI-XVII. — XVI, 1^b, 2aα, 12-15, 25-34*, JE. — XVI, 1^a, 2aβb, 3-11, 16-24*, 27^a*, 35; XVII, 1-28 (Vulg, XVI, 36-50; XVII, 1-13), P.

t) Le serpent d'airain, *Num.*, XXI, 4-9. — 4aβ-9, E. — 4aα, P.

u) Les puits de Beer, *Num.*, XXI, 16-18, E.

216. — B. *Les miracles de Josué.* — « Josué, fils de Nun, était rempli de l'esprit de sagesse parce que Moïse avait posé les mains sur lui. » (*Deut.*, XXXIV, 9). Tel est le jugement porté par l'auteur de la finale du *Pentateuque* sur le successeur de Moïse. Il n'est pas question de prodiges comme à propos du libérateur d'Israël. De son côté, Ben Sirach, dans son *Eloge des Pères*, signale sans doute une des merveilles dont nous allons bientôt parler; mais il se plaît surtout à vanter le courage de ce héros et à célébrer sa gloire (*Eccli.*, XLVI, 1-8). De fait, Josué, dans les récits que contient le livre qui porte son nom, nous apparaît surtout comme un conquérant qui, sans négliger le recours à Dieu, met en œuvre les moyens humains les plus capables d'assurer le succès de ses entreprises. Ce n'est pas à dire que les miracles n'aient aucune place dans sa carrière; loin de là :

217. — *a*) Le passage du Jourdain, *Jos.*, III-IV. — III, 1*, 5, 14^a; IV, 4, 5, 7^b, 20, E. — III, 2, 3*, 4^b*, 9-11*, 13*, 15^a, 16, 17; IV, 1^b, 3*, 8*, 10-14*, D^2. — IV, 19, P.

b) L'apparition divine, *Jos.*, V, 13-15 (Vulg. 13-16). — 13, 14, E. — 15 additionnel.

c) La prise de Jéricho, *Jos.*, VI, 1-21. — $10\text{-}12^a$*, 14aβ-15aα, 16^b, 17^a, 18, 22-23*, E. — 1*, 2*, 3aα, 5*, 7^a, 8aβ, 9, 12^b, 13*, 15aβ, 16^a, 20aβ-21, 24, D^2. Le reste, additions rédactionnelles de provenances diverses.

d) A Gabaon, l'arrêt du soleil, *Jos.*, X, 9-14, D^2 avec additions (12-14?) de Rd

2° Les miracles et les critiques

218. — La plupart des critiques étrangers à l'Eglise rejettent la réalité des miracles attribués à Moïse et à Josué ou, du moins, émettent des doutes graves à leur sujet. Pour un certain nombre d'entre eux, qui implicitement ou explicitement se réclament des principes du rationalisme, les récits de ces miracles se heurtent à des impossibilités qui rendent inutile toute discussion, tout essai de les élucider. WELLHAUSEN, par exemple, s'exprime sans ambages à propos des apparitions du Sinaï. Il y a dans les relations des divers documents des impossibilités intrinsèques : on ne saurait admettre que Dieu ait fait entendre sa voix, qu'il ait écrit de son doigt les préceptes sur les tables de pierre[1]. D'autres critiques procèdent avec plus de précautions et d'égards. On sait (*vid. supr.* 32) comment STEUERNAGEL classe les traditions orales légendaires qui sont à la base des divers documents de l'*Hexateuque*; il est facile d'appliquer cette classification au sujet qui nous occupe.

219. — *a*) Un premier groupe de ces légendes mérite encore d'être qualifié d'*historique*; les traits les plus fondamentaux des événements sont sauvegardés, mais sont enveloppés de détails qui n'ont rien à voir avec la vérité. A propos de ce groupe, l'auteur signale précisément les légendes mosaïques. Dans ces traditions les faits ont été *modernisés*; l'auteur emploie, à propos des tribus encore éparses ou de l'une d'elles seulement, un langage qui fait penser à l'unité nationale réalisée par la royauté une et indivise. C'est le cas de tous les récits de l'*Exode* qui nous montrent les fils de Jacob se mouvant dans une parfaite unité; nous avons déjà vu ce qu'il fallait penser de ces appréciations. — *b*) En d'autres légendes historiques, la tradition a *idéalisé* l'histoire; là notamment où l'on pouvait et devait signaler des interventions providentielles de Dieu, elle a accusé les couleurs en faisant intervenir des miracles proprement dits. Certains d'entre ces derniers sont de *pures fictions*. C'est assez probablement dans cette catégorie que Wellhausen placerait les apparitions divines dont Moïse et Josué sont favorisés. — *c*) En d'autres cas, des *événements* purement *naturels* sont *embellis* jusqu'à devenir des prodiges; et Steuernagel cite le passage de la mer Rouge. En cette subdivision il faudrait sans doute placer : les plaies d'Egypte, les cailles et la manne, la mort subite des espions pessimistes en leurs rapports, les prodiges destinés à affirmer les privilèges sacerdotaux, la lèpre de Marie, le passage du Jourdain, la prise de Jéricho, l'arrêt du soleil, peut-être aussi ces faits au caractère prestigieux à propos desquels nous voyons Moïse en lutte avec les magiciens de Pharaon.

220. — *d*) Nous faisons probablement bien longue la liste des épisodes rattachés aux légendes historiques; plusieurs d'entre eux, sans doute, passeraient dans la catégorie des légendes *semi-historiques*, dans lesquelles le fonds authentique a subi des atteintes qui s'en prennent davantage à la substance même des faits. — *e*) Parmi les légendes des deux groupes qui précèdent, il en est qui entrent dans une série à part; ce sont celles qui sont dites *étiologiques* et expliquent l'origine d'un usage, d'une désignation locale, etc. On y rangera les épisodes de Mara, de Massah-Méribah, de Thabéera, de Qibroth-Hattaava, de Méribah, peut-être de Beer. — *f*) Enfin parmi ces légendes étiologiques, on fera une catégorie spéciale de celles qui *expliquent un usage*, *un symbole religieux* : lutte de Moïse et de Yahweh, éclairant le rôle de la circoncision; l'apparition de Yahweh gravant les préceptes sur les tables de pierre, légende destinée à fixer le caractère des deux pierres conservées dans l'arche; efficacité du sang de l'agneau pascal lors de la dixième plaie; épisode du serpent d'airain. — Et c'est ainsi que tous ces prodiges s'évanouissent en tant que faits proprement miraculeux.

3° Les miracles et l'exégèse catholique

221. — L'exégèse catholique ne se sent pas entraînée par des principes *a priori* à faire aux textes de telles violences et à leur jeter de pareils défis. Il ne lui en coûte pas plus de consigner un miracle, quand un texte le lui signale, que d'enregistrer un événement d'ordre naturel. — Ce n'est pas à dire qu'elle s'interdise la critique, même austère, des documents, avant de recevoir leurs dépositions; mais elle n'en appelle pas à l'impossibilité du miracle pour rejeter un témoignage qu'en d'autres domaines elle jugerait recevable. — D'autre part, quand elle retient les données des textes, elle n'éprouve pas le besoin d'en atténuer la portée.

222. — A. *La critique des documents.* — Aucun exégète catholique ne songe à nier que la critique littéraire puisse servir à préciser le sens des récits qui concernent les faits merveilleux. Mais, d'une part, les résultats des travaux réalisés en dehors de l'Eglise sont sujets à caution. D'autre part, les exégètes catholiques n'ont encore abordé ces problèmes qu'avec une légitime réserve; il n'y a pas encore, en ce domaine, de ligne de conduite véritablement tracée. C'est pourquoi nous ne nous aventurerons qu'avec précaution sur un terrain toujours glissant. Nous nous contenterons de donner quelques spécimens des conclusions de la critique littéraire dite indépendante et de montrer leur rejaillissement sur la présentation des faits eux-mêmes.

223. — *a*) *La première plaie : les eaux changées*

1. Cf. WELLHAUSEN, *Die Israelitische...*, p. 12-13.

en sang (*Ex.*, VII, 14-25). On découvre en ce récit des éléments yahwistes, élohistes et sacerdotaux. — α) A propos du *Yahwiste*, il faut tenir compte d'un texte antérieur. Après que Yahweh a donné à Moïse le pouvoir de réaliser les deux signes du bâton changé en serpent et de la lèpre (*Ex.*, IV, 1-8), il ajoute : « Et s'ils ne croient pas même à ces deux signes et s'ils n'écoutent pas ta voix, prends des eaux du Fleuve et répands-les sur le sol, et les eaux que tu auras prises du Fleuve seront en sang sur le sol. » (*Ex.*, IV, 9). Pour des critiques, telles devaient être, dans le *Yahwiste*, les limites du changement des eaux en sang; il ne devait pas y avoir d'action sur le fleuve lui-même. Aussi les éléments de J qui sont entrés dans le récit de la première plaie n'ont-ils rien à voir avec le changement de l'eau en sang. Ayant rejoint le pharaon sur le bord du Fleuve (*Ex.*, VII, 15ᵃ) et lui ayant reproché son refus de laisser partir les Hébreux (16), Moïse lui annonce, à titre de signe et au nom de Yahweh, que Yahweh va frapper le Fleuve (17)ᵃᵇᵅ*, que le poisson va mourir, que le Fleuve va être infecté, que les Egyptiens vont se dégoûter de boire de l'eau du Fleuve (18). C'est, en effet, ce qui arrive (21ᵃ). Les Egyptiens creusent autour du Fleuve pour avoir de l'eau (24). Sept jours se passent après que Yahweh a frappé le Fleuve (25). — β) Dans l'*Elohiste*, Moïse est invité par Yahweh à prendre le bâton qui a été changé en serpent (*Ex.*, VII, 15ᵇ). On le voit ensuite annoncer lui-même qu'avec le bâton qui est dans sa main il va frapper les eaux du Fleuve qui seront changées en sang (17ᵇ*). En effet, il [le nom d'Aaron a été introduit sous l'influence de P, qui a fourni 19 et 20ᵃ] lève le bâton, frappe les eaux du Fleuve sous les yeux du pharaon et de ses serviteurs, et toutes les eaux du Fleuve sont changées en sang (20*); le pharaon demeure quand même endurci (23). — γ) Dans le récit sacerdotal, Moïse reçoit l'ordre de dire à Aaron de prendre son bâton, d'étendre sa main sur les eaux de l'Egypte, ses rivières, ses canaux, ses étangs, tous ses réservoirs; elles seront du sang dans toute la terre d'Egypte, dans les [vases de] bois et [de] pierres (*Ex.*, VII, 19). Moïse et Aaron exécutent l'ordre divin (20ᵃ*) et il y a du sang dans toute l'Egypte (21ᵇ). Et les magiciens d'Egypte firent de même avec leurs prestiges, et le cœur du pharaon s'endurcit et il ne les [Moïse et Aaron] écouta point, selon qu'avait dit Yahweh (22). — δ) Il y a des réserves à émettre au sujet de ces répartitions de textes et des conclusions que l'on en tire. Je ne crois pas prouvé que J n'eût pas un récit de la conversion des eaux du Fleuve en sang; le rédacteur a parfaitement pu supprimer des traits qui étaient communs à J et à E. D'autre part, le récit d'*Ex.*, IV, 9 apparaîtrait fort bien comme racontant la manière dont Yahweh préparait Moïse à son œuvre en lui révélant les pouvoirs dont il était favorisé. Quoi qu'il en soit, il est aisé de voir que, par exemple, la comparaison de E et de P permet de se rendre compte et des caractères propres à chacun de ces deux documents, et de la manière dont il convient d'interpréter les données qu'ils fournissent. Mais, en même temps, il est facile de constater que, dans E, P et même J, les traits fondamentaux du fait miraculeux — changement de l'eau en sang — sont nettement conservés.

224. — *b*) *Passage de la mer Rouge* (*Ex.*, XIV, 15-30, en limitant la péricope aux traits essentiels du récit). Ici encore les trois documents seraient représentés. — α) Du récit élohiste, il ne resterait que des fragments épars : « ...Pourquoi cries-tu vers moi? (15ᵅᵝ)... Et toi, *élève ton bâton* (16ᵅᵅ)... » Et l'ange de Dieu qui marchait devant le camp d'Israël partit et alla derrière eux (19ᵃ)... et ils ne s'approchèrent pas l'un de l'autre toute la nuit (20ᵇ). — β) Le récit yahwiste commence, en cette section précise, par un passage parallèle à 19ᵃ (E) : Et la colonne de nuée partit de devant eux et se tint derrière eux (19ᵇ), et elle vint entre le camp d'Egypte et le camp d'Israël, et elle fut nuée et ténèbres, et elle éclaira la nuit (20ᵃ)... Et Yahweh fit aller la mer par un fort vent d'Est toute la nuit et il mit la mer à sec (21ᵅᵝ). Dans la veille du matin, Yahweh observa le camp d'Egypte dans la colonne de feu et de nuée et il troubla le camp d'Egypte (24). Et il enraya la roue de ses chars et il la fit aller avec pesanteur. Et l'Egypte dit : Que je fuie de devant Israël, car Yahweh combat pour eux contre l'Egypte (25)... Et au retour du matin, la mer revint à son flux normal et l'Egypte fuyait devant elle; et Yahweh culbuta l'Egypte au milieu de la mer (27ᵅᵝᵇ)... Et Yahweh sauva en ce jour Israël de la main de l'Egypte et Israël vit l'Egypte morte sur le rivage de la mer (30). — γ) Le récit sacerdotal est plus développé. Yahweh dit à Moïse d'ordonner aux Israélites de se mettre en marche (15*). Il invite Moïse à *étendre la main* sur la mer pour la diviser, afin que les Israélites passent à pied sec (16ᵅᵝᵇ). Il va endurcir le cœur des Egyptiens afin qu'ils entrent dans le lit de la mer; il pourra ainsi manifester sa gloire à leurs yeux (17, 18). Moïse étend sa main sur la mer et les eaux se fendent (21ᵅᵝᵇ). Les enfants d'Israël entrent au milieu de la mer à pied sec et les eaux sont pour eux un mur à droite et à gauche (22). Les Egyptiens entrent à leur tour (23). Yahweh ordonne à Moïse d'étendre la main sur la mer pour que les eaux reviennent sur les Egyptiens (26). Moïse étend sa main sur la mer (27ᵅᵅ). L'armée des Egyptiens est engloutie sans qu'il en échappe un seul (28); retour sur l'idée du vers. 22 (29). — δ) On ne peut comparer que E et P. C'est pour constater que le récit sacerdotal accentue le caractère merveilleux de l'événement. Il ne parle pas (du moins le rédacteur n'a pas conservé ce trait) du vent d'Est, et il insiste avec emphase sur la division des eaux (vers. 22 et 29; on peut d'ailleurs comparer ces derniers versets avec XV, 8, où les traits sont encore plus accentués). Mais, pour le fond du prodige, les deux récits sont pareils.

225. — *c*) *L'arrêt du soleil* (*Jos.*, X, 9-14). — α) La première partie du récit (9-11), que l'on attribue au *Deutéronomiste* (D²), est très simple. Josué, qui est monté de Galgala pendant la nuit, fond subitement sur les rois amorrhéens (vers. 9). En même temps, Yahweh les trouble devant Israël et (celui-ci) les frappe d'un grand coup à Gabaon et il les poursuit sur la voie de la montée de Béthoron et il les frappe jusqu'à Azéca et Macéda (10). Cependant, comme ils fuient devant Israël à la descente de Béthoron, Yahweh fait tomber du ciel sur eux de grandes pierres jusqu'à Azéca, et ils meurent; plus nombreux sont ceux qui meurent par les pierres de grêle que ceux que les Israélites tuent par l'épée (11). — β) Il est incontestable que le récit qui précède se suffirait pleinement à lui-même et qu'il a toute apparence d'être terminé. Néanmoins on lui a rattaché un épisode nouveau. Il importe de discerner les éléments de ce supplément. La première partie est renfermée dans les vers. 12 et 13ᵅᵅ. Le centre en est dans une petite strophe qui chevauche sur les vers. 12 et 13ᵅᵅ :

> Soleil, arrête-toi sur Gabaon,
> et *toi*, lune, dans la vallée d'Ajalon.
> Et le soleil s'arrêta et la lune demeura
> jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis.

Une petite note (13ᵅᵝ) nous apprend que cette strophe est extraite du *Livre du Yašar*, recueil de vieilles

poésies se rapportant aux temps de l'exode et de la conquête, et peut-être accompagnées de petites notices en disant l'occasion. C'est peut-être une pareille notice qui est reproduite vers. 12a : « Alors Josué parla à Yahweh au jour où Yahweh livra l'Amorrhéen devant les fils d'Israël. » C'est cette notice en tout cas qui établit le lien entre la strophe et le récit qui précède. — γ) Si on la lisait toute seule ou même avec la notice qui précède, il serait très difficile de dire quelle est la portée exacte d'une strophe poétique ainsi conçue, dans laquelle on fait à la fois appel au soleil et à la lune, dans laquelle le soleil et la lune s'arrêtent de concert. Mais le vers. 13b fournit un commentaire. Il n'y est plus question que du soleil : « Et le soleil s'arrêta au milieu des cieux (*en plein midi*) et il ne se hâta pas de s'en aller, environ un jour entier. » Et le vers. 14 continue : « Et il n'y eut pas comme ce jour, ni avant lui ni après lui, pour qu'Yahweh entende [ainsi] la voix d'un homme; car Yahweh combattait pour Israël. » — δ) Inutile de remarquer que cette distinction des documents peut avoir son rejaillissement sur l'interprétation du récit.

226. — B. *Interprétation des récits*. — *a*) *Les apparitions*. — α) La théologie distingue trois espèces parmi les miracles, selon qu'ils se réalisent dans l'ordre physique, dans l'ordre intellectuel ou dans l'ordre moral. Nous n'avons à parler ici que des deux premières catégories. Or saint Thomas, qui réserve le nom de miracle surtout aux phénomènes d'ordre physique, désigne sous le terme générique de prophétie ceux qui appartiennent à l'ordre intellectuel[1]. — β) C'est donc à la prophétie que se rattachent les apparitions divines. On sait que l'objet de la prophétie peut atteindre l'esprit du voyant, ou bien d'une façon tout à fait directe, ou bien par l'intermédiaire de formes accessibles aux sens extérieurs ou à l'imagination. Il est parfois difficile de discerner dans les récits si ces formes ont atteint directement l'imagination, ou si elles ont d'abord frappé les sens externes. Aucun doute n'est possible touchant l'apparition de l'inscription sur le mur de la salle de Balthasar (*Dan.*, v, 5). Il n'en va déjà plus de même pour la vision de la chaudière bouillante (*Jer.*, I, 13), que saint Thomas classe parmi les visions imaginatives[2]; on peut hésiter pareillement quand il s'agit des visions inaugurales d'Isaïe (*Is.*, VI) ou d'Ezéchiel (*Ez.*, I).

227. — γ) Dans la carrière de Moïse, l'apparition du Buisson (*Ex.*, III, 1-6) sera traitée comme sensible à la vue et à l'ouïe. Il est difficile toutefois de voir en quoi elle consiste au juste et on pourrait croire que, par un motif de respect pour Celui qui ne voulait être représenté par aucune image, les rédacteurs des documents ont évité de s'en expliquer. La mention de l'ange de Yahweh (vers. 2) pourrait suggérer l'idée d'une forme humaine (cf. *Gen.*, XVI, 7-14; XXI, 17-19; *Jud.*, VI, 11-24; XIII, 2-23; etc.); mais, à s'en tenir au récit, il semble que Moïse n'ait vu que la flamme d'où la voix se faisait entendre. — δ) L'épisode de la lutte avec Yahweh (*Ex.*, IV, 24-26) s'explique mieux si Moïse a vu une forme humaine. La colonne de nuée (ou de feu) qui marchait à la tête des Israélites (*Ex.*, XIII, 21, 22), celle qui descendait sur la tente de réunion quand Moïse s'y rendait et que Yahweh lui parlait face à face (*Ex.*, XXXIII, 8-11) paraissent devoir être traitées comme la flamme du buisson avec laquelle elles présentent de réelles analogies.

1. Cf. S. Thomas, *Summa theologica*, 2a 2ae, quaest. CLXXI-CLXXIV.
2. Quaest. CLXXIII, art. II.

228. — ε) A leur tour, les diverses apparitions du Sinaï sont décrites avec parcimonie. Pour la première (*Ex.*, XIX, 3-25 ; XX, 18-21), on nous a surtout conservé le récit du *Yahwiste*. Yahweh annonce qu'il va venir dans une nuée, que le peuple va entendre sa voix (*Ex.*, XIX, 9a); il dit un peu plus loin qu'il descendra le troisième jour aux yeux de tout le peuple sur la montagne du Sinaï, qui deviendra sacrée et inaccessible (11-13a). Le récit de cette descente sur le sommet de la montagne (20a) est complété par celui des phénomènes concomitants : le Sinaï est tout fumant, la fumée s'en élève comme d'une fournaise, la montagne tremble (18). C'est alors que Moïse monte, appelé par Yahweh (20b). On ne dit rien de la forme même sous laquelle Dieu apparaît. Le récit élohiste n'ajoute que des détails accessoires : tonnerres, éclairs, nuée épaisse, son de la trompette, effroi du peuple (XIX, 16, 19a; XX, 18-20 ; le vers. 21 montre Moïse s'approchant de la nuée où était Dieu). — ζ) Dans la seconde apparition (*Ex.*, XXIV, 1, 2 + 9-18 + XXXI, 18), le récit élohiste nous montre Moïse, Aaron, Nadab, Abiu et soixante-dix anciens qui gravissent la montagne, mais pour se prosterner seulement de loin (XXIV, 1); ils voient le Dieu d'Israël sans danger (10a, 11). On dit que sous ses pieds il y avait comme un ouvrage de brillants saphirs, pur comme le ciel même (10b); on insinue donc la ressemblance humaine, mais on n'insiste pas. Moïse, avec Josué, est invité à s'élever plus haut pour recevoir « les tables de pierre, la loi et le précepte, que j'ai écrits pour les leur enseigner » (12, 13). Ici c'est donc Yahweh qui écrit sur les tables (cf. XXXI, 18), nouvel indice de forme humaine. Le récit sacerdotal ajoute un détail déjà connu : la nuée sur la montagne (*Ex.*, XXIV, 15b, 16aβb, 18a). De plus il mentionne l'apparition de la gloire de Yahweh comme un feu dévorant (17a). — η) Dans le récit de la troisième apparition (*Ex.*, XXXIII, 18-XXXIV, 9 + XXXIV, 27, 28), les éléments yahwistes présentent un intérêt spécial. Moïse demande à voir la face de Yahweh (XXXIII, 18). Yahweh déclare que c'est impossible (20). Mais, du creux d'un rocher, Moïse pourra voir Yahweh par derrière (21-23) : qu'il monte donc le lendemain tout seul sur la montagne (XXXIV, 2, 3)! C'est ce que fait Moïse (4aβ). Yahweh descend dans la nuée, se tient avec Moïse, prononce le nom même de Yahweh, révèle ses principaux attributs ; Moïse s'incline, se prosterne et intercède pour son peuple (5-9). Puis après l'énoncé des paroles de l'alliance, Yahweh invite Moïse à les écrire (27). On a donc ici une donnée précieuse : impossible de voir la face de Yahweh. Le seul détail intéressant de l'*Elohiste*, c'est le renouvellement de l'inscription des préceptes sur les tables de pierre par Yahweh (XXXIV, 1, 4aab, 28 [?]).

229. — θ) Il est facile de noter des particularités dans la manière dont ces documents décrivent les apparitions. Tous trois, ils semblent manifester le sentiment d'impuissance à exprimer ce qui est ineffable; tous trois, ils paraissent éviter des anthropomorphismes dont des Israélites grossiers pourraient tirer des conséquences fâcheuses. Ces sentiments et préoccupations seront plus accentués dans le *Yahwiste* et le récit sacerdotal; toutefois si l'*Elohiste* laisse plus aisément percevoir une forme humaine, il ne la précise jamais. Mais dans aucun de ces documents, on ne peut relever un trait permettant de douter de l'objectivité des apparitions. — ι) Dans *Jos.*, v, 13-16 (Vulg. 13-15), la ressemblance humaine est nettement exprimée.

230. — *b*) *Miracles d'ordre physique*. — α) Du miracle saint Thomas donne deux définitions principales : « Ce que Dieu fait en dehors des causes qui

nous sont connues »[1] et « Ce qui est fait par Dieu en dehors de l'ordre communément observé dans les choses »[2] [c'est-à-dire : dans la nature]. — β) Et aussitôt il distingue trois catégories dans les miracles, selon qu'ils dépassent plus ou moins les forces de la nature; et le même principe le conduit à discerner plusieurs groupes dans ces diverses catégories. Au haut de l'échelle, les prodiges dans lesquels l'action divine « surpasse les forces de la nature quant à la substance même du fait » ou encore « dans lesquels Dieu fait quelque chose que la nature ne peut jamais faire » : on allègue, comme exemples, l'arrêt ou la rétrogradation du soleil, la division de la mer pour ouvrir un chemin à ceux qui passent. En second lieu, les prodiges dans lesquels l'action divine « surpasse les forces de la nature, non quant à ce qui s'opère, mais quant à ce en quoi il s'opère » ou encore « dans lesquels Dieu fait quelque chose que peut faire la nature, mais non selon le même ordre » ; ainsi la nature peut donner la vie, mais non à un mort. En troisième lieu, les prodiges dans lesquels l'action divine « surpasse les forces de la nature, quant à la manière et à l'ordre de l'action » ou encore « dans lesquels Dieu fait ce qui d'ordinaire s'accomplit par l'opération de la nature, mais sans qu'interviennent les principes de la nature » ; c'est ce qui arrive si quelqu'un est guéri subitement de la fièvre sans médication et en dehors du processus ordinairement suivi par la nature[3].

231. — γ) Il serait tout à fait intéressant de pouvoir cataloguer les nombreux miracles de Moïse et de Josué dans l'une ou l'autre de ces catégories. Mais ce n'est pas chose facile. Il est évident que, si l'on s'en tient au commentaire de la petite strophe du *Yāšār* que nous fournit *Jos.*, x, 13^{b}, 14, il s'agit d'un véritable arrêt du soleil; personne ne contestera que ce prodige ne soit très justement placé par saint Thomas dans la première catégorie. Au contraire, si l'on prend en considération les variantes que présentent les documents, on sera tenté de mettre le passage de la mer Rouge dans la troisième catégorie. Il n'est pas impossible que, par lui-même, un vent très fort puisse rendre momentanément guéable un bras de mer peu profond ; mais les circonstances dans lesquelles le fait se produit en faveur des Israélites suffisent à le classer parmi les miracles. On peut penser à une classification analogue pour le passage du Jourdain. Ici toutefois le texte se borne à l'énoncé de l'événement, et le rapprochement avec ce qui arriva au temps de Bibars, en 1257, n'est pas autrement autorisé.

232. — δ) A la même catégorie appartiendraient encore la plupart des plaies d'Egypte. Les fléaux des grenouilles, des cousins, des moustiques, de la peste du bétail, des pustules, de la grêle, des sauterelles, des ténèbres, sont des fléaux naturels ou des conséquences de fléaux naturels ; ils sont plus ou moins fréquents dans la vallée du Nil (cf. A. Mallon, Egypte, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. I, col. 1307-1308). Mais ce qui est ici surnaturel, c'est la manière dont on les annonce avec une absolue certitude, la façon dont ils se produisent et dont ils cessent, leur intensité, leur rôle approprié de châtiment, la distinction établie en faveur des Hébreux et au détriment des Egyptiens, leur rapide succession trahissant un plan miraculeusement providentiel, etc. S'il était établi que la mort des premiers-nés fût attribuable à quelque peste, analogue à celle dont on parle à propos de l'intervention de l'ange de Yahweh dans l'armée de Sennachérib (*Is.*, xxxvii, 36), la dernière plaie appartiendrait à son tour à la troisième série des miracles. Il en faudrait probablement dire autant : de la plaie qui punit les espions révoltés à Cadès contre Moïse et qui présente beaucoup d'analogies avec la précédente ; de l'apparition et de la disparition de la lèpre sur la main de Moïse et sur le corps de Marie, sa sœur; des cailles amenées par le vent d'Ouest; du châtiment (engloutissement dans une fissure de la terre d'après JE ; feu venu d'auprès de Yahweh, d'après P) frappant ceux qui se sont révoltés contre Moïse et Aaron et rappelant peut-être quelque commotion cosmique. D'autre part, les épisodes de la verge d'Aaron qui fleurit, du serpent d'airain avec ses vertus curatives seraient à ranger dans la deuxième catégorie.

233. — ε) Nous enregistrons ces faits tels qu'ils se présentent dans les textes, comme si leur historicité ne provoquait aucune réserve. Nous ne voulons pas pour autant opposer une fin absolue de non-recevoir à ceux qui croiraient pouvoir invoquer ici telle décision de la *Commission Biblique* (13 février 1905) en vertu de laquelle les auteurs sacrés pourraient relater des traditions sans en garantir la véracité[1]. Mais nous ne croyons pas que les directions actuelles de l'apologétique catholique soient favorables à une application étendue de ce principe, qui d'ailleurs ne pourrait suffire à expliquer tous les récits que nous venons d'énumérer.

234. — ζ) A raison des controverses mêmes dont ils ont été l'occasion, certains prodiges méritent une attention particulière. Telles d'abord la première plaie et la manne. Malgré leurs variantes, les documents sont unanimes à parler du changement de l'eau en sang, et le rédacteur a enregistré leur dire avec fidélité. Il a pareillement consigné les détails que lui fournissait en particulier le *Yahwiste* sur les maux que causait l'eau du Nil, d'ordinaire si bienfaisante. On ne saurait douter qu'auteurs des documents et rédacteur n'aient pensé à du véritable sang. Des exégètes catholiques, il est vrai, tels que M. Vigouroux[2] et M. Lesêtre[3], sembleraient disposés à concéder l'opinion d'après laquelle on serait en présence d'une interprétation du phénomène très connu du *Nil rouge*. Ils soulignent toutefois deux traits, entre autres, qui témoignent du caractère miraculeux des circonstances dans lesquels le phénomène se produisit. D'abord il eut lieu en février (conclusion tirée de la dixième plaie, *Ex.*, xii, et de la durée présumée de celles qui ont précédé) tandis que d'ordinaire il se produit en juin-juillet ; ensuite il fut marqué par une série d'influences nocives qui ne l'accompagnent pas usuellement. On remarquera que M. Vigouroux se montre beaucoup plus réservé, en présence de cette hypothèse, que M. Lesêtre; on notera aussi que ce dernier va plus loin dans son étude *Les plaies d'Egypte*

1. Cf. S. Thomas, *Summa theologica*, Iª pars., quaest. cv, art. vii (corps de l'article).
2. Cf. S. Thomas, *De veritate catholicae fidei contra Gentiles, Lib.* III, cap. ci.
3. Ces définitions sont tirées, et de l'article viii dans la même *question* de la *Somme Théologique* et du même chapitre du *De Veritate*...

1. Il s'agit en réalité, dans le décret, de la citation implicite d'un document non inspiré; mais nous ne croyons pas dépasser la portée du texte en l'entendant d'une tradition orale ou déjà consignée par écrit; ce qui importe, au fond, c'est le *contenu* de la citation, quelle que soit la forme sous laquelle l'auteur sacré a pu le saisir.
2. Cf. *La Bible et les Découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie*, 6e éd., t. II, p. 314-322.
3. Cf. article *Eau* dans *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux. — Cf. aussi *Les récits de l'Histoire Sainte; Les plaies d'Egypte*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, t. III, p. 404-410, surtout p. 406.

de la *Revue Pratique d'Apologétique* que dans son article *Eau* du *Dictionnaire de la Bible*. En réalité, cette opinion est inconciliable avec la lettre du texte : auteurs et rédacteur ont certainement pensé à du sang véritable. La seule manière dont on puisse logiquement soutenir cette opinion nous paraît être la suivante. Partie d'un fait naturel, qui avait pu paraître étrange et providentiel aux Hébreux, la tradition orale, par une série d'altérations qui ont nécessairement réclamé un laps de temps assez notable, en est venue jusqu'à l'élaboration d'un fait nettement miraculeux dans sa substance elle-même. C'est sous cette forme que les auteurs de nos documents ont recueilli cette donnée traditionnelle, que le rédacteur l'a, à son tour, consignée. Il faudrait évidemment faire de nouveau intervenir ce décret de la *Commission Biblique* d'après lequel les auteurs sacrés peuvent reproduire des traditions sans en prendre la responsabilité et sans en faire la matière de leur enseignement infaillible; mais c'est aussi le cas de rappeler que l'apologétique catholique se montre réservée dans l'application de ce principe.

235. — η) Les mêmes réflexions sont à faire à propos de l'opinion qui veut identifier la manne avec la gomme que produit le *Tamaris mannifera* du désert du Sinaï, lorsqu'il est piqué par l'insecte appelé *Coccus mannipara*. Ce que l'*Exode* nous dit de la chute de la manne, de sa quantité, de ses propriétés nutritives, des lieux où on la recueille (du désert du Sinaï jusqu'à Galgala) ne permet pas de penser qu'auteurs et rédacteurs aient songé à la possibilité d'une telle identification. Aussi M. Vigouroux[1] s'y montre nettement hostile; M. Lesêtre, très réservé dans l'article *Manne* du *Dictionnaire de la Bible*, est beaucoup plus conciliant dans l'étude que, sous le même titre, il a donnée à la *Revue Pratique d'Apologétique*[2] (il allègue l'autorité du P. de Hummelauer); d'ailleurs il a soin de noter que le phénomène naturel se produit dans des circonstances et conditions suffisantes pour constituer le miracle.

236. — θ) A s'en tenir aux apparences, quatre épisodes merveilleux concernent les sources : Mara, Massah-Méribah, Méribah, Beer. Mais il faut remarquer que, pour ce qui concerne le puits de Beer, ni le poème (*Num.*, xxi, 17, 18), ni le verset qui précède ne donnent d'indications précises établissant qu'il s'agit d'un miracle proprement dit. Le miracle de Mara rappelle celui qu'accomplit plus tard Elisée (II *Reg.*, ii, 19-22) et ne donne lieu à aucune remarque spéciale. Il n'en va pas de même des épisodes de Massah-Méribah et de Méribah. Nous avons déjà vu que beaucoup de critiques, se plaçant sur le terrain littéraire, regardent les deux récits comme se rapportant au même fait; la répétition aurait été la suite de bouleversements rédactionnels. Mais certains exégètes indépendants vont beaucoup plus loin. C'est à Cadès que le récit principal (*Num.*, xx, 2-13) place l'incident; le miracle a été opéré pour satisfaire aux besoins du peuple, car « il n'y avait pas d'eau pour l'assemblée ». Or il y avait en réalité une source à Cadès, ce *'Aïn Mišpāṭ* dont il est question dans le récit de la campagne de Chodorlahomor (*Gen.*, xiv, 7). Bien plus, les appellations *'Aïn Mišpāṭ* (source du jugement, de la décision, de la sentence), *'Aïn Merîbâh* (source de la discussion), *'Aïn Massâh* (source de l'épreuve [judiciaire]) sont très connexes, en relations très étroites dans le même ordre d'idées. Il y a tout lieu de croire qu'elles désignent le même point d'eau. Comme cette source est beaucoup plus ancienne que Moïse, les récits de l'*Exode* et des *Nombres* ne font

1. Cf. *La Bible*, t. II, p. 459-472, surtout 466-471.
2. T. III, p. 722-728.

que consacrer des légendes étiologiques destinées à expliquer les noms de Massah et de Méribah, peut-être secondaires par rapport à celui de Aïn Mispat. Bien que les arguments de l'analyse littéraire ne soient pas dénués de valeur, il convient de remarquer que des critiques indépendants, dont l'opinion compte, maintiennent la distinction des deux épisodes. En tout cas les conclusions de la critique historique ne sont en aucune façon la conséquence nécessaire de la réduction des deux épisodes en un seul. D'abord on ne saurait être surpris de voir des désignations topographiques prendre naissance à l'occasion des faits secondaires qui ont marqué le séjour d'un campement à un endroit donné; la chronique du front de guerre (1914-1918) est riche en pareils exemples. D'autre part, rien n'invite à conclure à l'identité de Aïn Massah avec Aïn Méribah et avec la vieille source Aïn Mispat. Le site de Cadès renferme aujourd'hui plusieurs sources voisines entre lesquelles répartir ces appellations connexes ; il est d'ailleurs évident qu'une seule source aurait difficilement préservé de la soif toutes les tribus israélites qui souvent se dispersaient dans la région. Quant au récit du miracle, il est on ne peut plus clair : une source, qui ne coulait pas auparavant, a été *produite* ou *amenée à jour* (les deux sens sont conciliables avec le texte : « *et des eaux sortirent...* » ; *Num.*, xx, 11) lorsque, sur l'ordre de Dieu, Moïse eut frappé le rocher de son bâton.

237. — ι) Nous consacrerons une dernière remarque à la prise de Jéricho. On notera que *Jos.*, vi, 1 sv., nous transporte *in medias res*. Nous n'avons aucun détail sur la marche des Israélites vers la ville cananéenne, ni sur le temps qu'ils sont demeurés en face de ses murailles avant les manifestations diverses dont il va être question; le récit de *Jos.*, v, 13-15 suppose déjà le séjour *en Jéricho*. Il en résulte que *Jud.*, vi, 1 sv. présente un caractère purement épisodique; ce n'est nullement le récit complet du siège de la ville. De ce chef, il faut déjà s'attendre à ce que l'étude du texte présente des difficultés; elles sont augmentées, et du fait que la distinction des documents est très complexe en ce passage, et du fait des divergences que révèle la comparaison du texte massorétique et des Septante. Toutefois on observe aisément que Josué, se conformant aux indications divines, a recours à deux sortes de moyens. Aux moyens humains d'abord. Le vers. vi, 1 nous montre la ville fermée devant les enfants d'Israël; personne n'y entre, personne n'en sort. C'est sans doute qu'elle est étroitement cernée par les assaillants. Tel qu'il doit se traduire d'après l'hébreu et le grec, le vers. vi, 3aα, confirme cette impression : « Entourez la ville, vous tous, hommes de guerre[1]. » La manœuvre est facile à saisir si l'on remarque que le seul point d'eau qui fût à la portée des habitants était en dehors des murs cananéens; sous un climat tel que celui de Jéricho, la soif a, plus rapidement encore que la famine, raison des assiégés. Faut-il d'ailleurs penser que, dans cet encerclement de la ville, les soldats israélites demeurassent inertes, sans essayer d'éprouver la solidité des murailles? Le texte ne nous oblige pas à nous arrêter à une idée si peu naturelle et l'on peut penser que, jusqu'à la fin, les assiégeants mirent tout en œuvre pour avoir raison de la résistance[2]. Ce qui

1. Les hommes de guerre ne doivent pas être censés remplir une fonction uniquement religieuse. — Il est possible que la fin du verset « entourer la ville une fois » ne soit pas de la même source ; ces mots manquent dans les LXX (B).
2. D'après E. Sellin (Ernst Sellin und Carl Watzinger, *Jericho, Die Ergebnisse der Ausgrabungen*, p. 181), les

est certain, c'est qu'en présence de cette puissante cité et à cette heure décisive, les Israélites comptèrent moins sur les moyens humains que sur les promesses et les interventions de Yahweh. De là les rites qui se déroulèrent pendant sept jours. Ces processions, qui revêtaient peut-être le caractère d'une prise de possession du terrain au nom de la divinité et qui pouvaient laisser présager l'anathème, avaient vraisemblablement une double fin : impressionner et décourager l'ennemi qui, dans son vulgaire hénothéisme, ne songeait pas à nier l'existence et la puissance des dieux étrangers, moins encore celles de Yahweh, dont la renommée lui avait appris les exploits (cf. *Jos.*, II, 8-11). Davantage encore, attirer la bénédiction et la faveur divines. L'espoir de Josué et de ses vaillants ne fut pas déçu. Le septième jour, au moment où la cérémonie se terminait au milieu des clameurs des assiégeants, la muraille s'effondra et le peuple monta dans la ville, chacun devant soi. L'intervention divine était des plus claires.

Deuxième Section

La législation mosaïque

238. — Sous peine de prolonger outre mesure cette étude déjà si étendue, nous devons nous contenter d'un simple aperçu sur la question de la législation mosaïque. Aussi bien, le sujet n'est pas neuf; bien des fois, même en ces derniers temps, les auteurs catholiques l'ont étudié ou repris. Il ne se prête pas d'ailleurs aux rajeunissements dont on peut rêver sur un autre terrain. Nous nous bornerons à traiter brièvement les trois points suivants.

I. *Caractères généraux de la Loi mosaïque.*

II. *Caractères particuliers de chacun des codes qui la constituent.*

III. *Développement de la Loi mosaïque.*

I. — Caractères généraux de la Loi mosaïque

1° Les Codes du Pentateuque

239. — 1° Le premier code est le *Décalogue* lui-même. — *a*) Il se présente à nous sous deux formes. Dans *Ex.*, XX, 1-17, il paraît à première vue se rattacher au *Code de l'alliance*, qui le suit d'assez près. Il en est toutefois séparé par un extrait de récit; il peut en conséquence être traité comme un élément distinct, comme un tout à part. On le retrouve bien comme un tout à part (*Deut.*, V, 6-18; Vulg. 6-21) dans les homélies préliminaires du *Deutéronome*. — *b*) C'est dans ce dernier contexte que l'identification est établie avec précision entre le *Décalogue* et les paroles de Yahweh écrites par lui-même sur deux tables de pierre (*Deut.*, V, 19 [22]). C'est même grâce à ce texte précis que l'on peut rapporter au Décalogue certaines indications de l'*Exode* où il est question des préceptes écrits par Dieu sur des tables de pierre. Autrement *Ex.*, XXIV, 12 et XXXI, 18 seraient plus naturellement appliqués aux législations qui séparent ces deux versets. D'autre part, *Ex.*, XXXIV, 1, 4, 27, 28, ont, en eux-mêmes, toute apparence de se rapporter à la législation renfermée dans les versets 11-26 du même chapitre. — *c*) C'est aussi dans les homélies deutéronomiques (*Deut.*, IV, 13; X, 4) que les préceptes d'*Ex.*, XX, 1-17 sont explicitement désignés comme les « dix paroles »; on y lit, en même temps, que ces paroles, écrites d'abord

fondations de la muraille cananéenne demeurent encore sur trois côtés. En revanche, du côté de l'Orient, elles sont détruites jusqu'au sol; c'est sans doute que l'ennemi est arrivé de ce côté. D'autre part, le chaînage de bois de la forteresse, a de toutes parts, souffert de l'incendie.

sur les premières tables, furent reproduites sur les deuxièmes. Remarque précieuse, car *Ex.*, XXXIV, 28, laisserait croire, si on le lisait tout seul, que « les dix paroles » sont les dix articles de la petite législation qui précède. Ces incohérences de détail n'ont d'autre explication que les heurts produits par la juxtaposition des documents.

240. — 2° Il faut en second lieu mentionner le *Code de l'alliance* (*Ex.*, XX, 22-XXIII, 19). Indépendamment des préliminaires (*Ex.*, XX, 18-21) et conclusions (*Ex.*, XXIII, 20-XXIV, 8) qui l'encadrent, cette législation se présente avec des contours très précis. Le nom qu'on lui attribue trouve son explication dans l'alliance qui, d'après *Ex.*, XXIV, 3-8, paraît conclue sur la base des préceptes qu'il renferme. On remarquera (*Ex.*, XXIV, 4) que ce petit code est présenté comme écrit par Moïse. Mais c'est en même temps un ensemble de lois prescrites par Yahweh lui-même; il est à noter que le titre auquel nous devons cette donnée (*Ex.*, XXI, 1) sépare du corps de la législation le règlement (*Ex.*, XX, 22-26) concernant les autels.

3° Au Sinaï se rattache encore le *Petit code Yahwiste* (*Ex.*, XXXIV, 11-26); il forme à son tour une série nettement délimitée. Nous l'avons déjà remarqué : le contexte qui les entoure immédiatement paraîtrait dire que ces préceptes furent les dix paroles gravées sur les nouvelles tables de pierre après l'épisode du veau d'or (*Ex.*, XXXII); mais les allusions deutéronomiques mettent au point cette impression (cf. *Deut.*, IV, 13; X, 4). Des critiques estiment qu'*Ex.*, XXXIV, 1, 4, 28, ne sont pas du même document que le reste du récit. Le petit *Code de la rénovation de l'alliance* se présenterait, dans l'autre document et à l'instar du *Code de l'alliance* lui-même, comme écrit par Moïse (*Ex.*, XXXIV, 27).

4° C'est pareillement au Sinaï que se relient le plus grand nombre des prescriptions du *Code sacerdotal* (*Ex.*, XXIV-15b,-18a; XXV, 1-XXXI, 17; XXXIV, 29-XL, 38; *Lev.*, I-XXVII; *Num.*, II, 1-34; III, 1-IV, 49; V, 1-VI, 27; VIII, 1-X, 10). Mais, tandis que certains éléments (législation de la Pâque) remontent au dernier temps du séjour en Egypte (*Ex.*, XII, 1-20, 43-49; XIII, 1, 2), divers suppléments sont en relation soit avec Cadès (*Num*, XV, XVIII, XIX), soit avec les plaines de Moab (*Num.*, XXVII, 1-11; XXVIII-XXX, XXXIII, 50-XXXVI, 13). La partie centrale de ce code est la *Loi de sainteté* (Ph des critiques : *Lev.*, XVII-XXVI); c'est par elle qu'il présente le plus de points de contact avec les autres lois. Le reste du code est en grande partie constitué par des législations d'ordre culturel; les suppléments de Cadès et de Moab toutefois se laissent répartir entre les deux séries d'éléments religieux et sociaux.

5° Reste le *Deutéronome* qui, au moins en son état actuel, se présente comme un code promulgué dans les plaines de Moab. La section proprement législative est confinée aux chap. XII-XXVI.

241. — 6° Tous ces codes se ressemblent par un certain nombre de points communs, intéressants à souligner. On peut les grouper sous deux chefs en disant que la législation mosaïque se présente avec un double caractère : caractère religieux et caractère national.

2° Caractère religieux

242. — Il résulte à la fois des origines de la législation mosaïque et de son contenu.

1° Il résulte des origines de la législation mosaïque. — A. Sur ces origines, les principaux renseignements nous sont fournis pas les formules préliminaires aux diverses ordonnances. — *a*) Dans son premier contexte, le *Décalogue* est annoncé en

ces termes : « Et Dieu prononça toutes ces paroles en disant » (*Ex.*, xx, 1). Au *Deutéronome*, il est très étroitement identifié avec les paroles que Yahweh adressa à l'assemblée sur la montagne, avec les paroles écrites par Yahweh lui-même sur les deux tables de pierre qu'il donna à Moïse (*Deut.*, v, 19 [Vulg. 22]). — *b*) Au début du *Code de l'alliance*, la loi des sanctuaires est précédée de cette formule : « Et Yahweh dit à Moïse » (*Ex.*, xx, 22); elle est suivie d'un titre : « Voici les lois que tu leur donneras » (*Ex.*, xxi, 1), qui sert d'introduction à tout le reste de la législation. — *c*) Dans le *Petit Code yahwiste*, les ordonnances dans lesquelles il est question de Yahweh, se groupent en deux séries. Dans les unes, en effet, il est parlé de Yahweh à la troisième personne (*Ex.*, xxxiv, 14, 23, 24^b, 26); dans les autres, Yahweh lui-même parle à la première personne (*Ex.*, xxxiv, 11, 18, 19, 20, 24^a, 25). Ces divergences peuvent tenir à des remaniements rédactionnels. En tout cas, Moïse reçoit de Yahweh l'ordre d'écrire ces paroles, « car c'est d'après ces paroles que j'ai fait alliance avec toi et avec Israël » (*Ex.*, xxxiv, 27). Le petit code est donc, lui aussi, présenté comme renfermant les paroles de Yahweh.

243. — *d*) Le *Code sacerdotal* contient à son tour des formules très explicites. La plus fréquente est « Yahweh parla à Moïse en disant » (*Ex.*, xxv, 1; xxx, 11, 17, 22; xxxi, 1; *Lev.*, iv, 1; v, 14, 20 [Vulg. vi, 1]; vi, 1 [8], 12 [19], 17 [24]; vii, 22, 28; viii, 1; xii, 1; xiv, 1; xvii, 1; xviii, 1; xix, 1; xx, 1; xxi, [1], 16; xxii, 1, 17, 26; xxiii, 1, 9, 23, 26, 33; xxiv, 1; xxvii, 1; *Num.*, 1, 48; iii, 5, 11, [40], 44; iv, 21; v, 1, 5, 11; vi, 1, 22; [vii, 4]; viii, 1, 5, 23; ix, 9; x, 1; xiii, 1 [Vulg. 2]; xv, 1, 17, [37]; xviii, 25; [xxvii, 7, 12]; xxviii, 1); etc. Très rarement on a « Yahweh dit à Aaron » (*Num.*, xviii, 1, 8, 20). La formule « Yahweh dit à Moïse et à Aaron » (*Ex.*, xii, 1, 43; *Lev.*, xi, 1; xiii, 1; xiv, 33; xv, 1; *Num.*, ii, 1; iv, 1, 17; xix, 1; etc.) est plus fréquente que celle qui précède. On notera enfin quelques indications plus précises et plus détaillées se rattachant d'ordinaire à la première des formules que nous venons de mentionner (*Ex.*, xii, 1; *Lev.*, i, 1; vii, 37, 38; xvi, 1, 34^b; xxv, 1; xxvii, 34; *Num.*, i, 1; iii, 14; xxx, 1, 2; xxxiii, 50; xxxv, 1; xxxvi, 5, etc.).

244. — *e*) Dans le *Deutéronome*, qu'il s'agisse des homélies initiales (*Deut.*, i, 1-5; iv, 44-v, 1) ou finales (*Deut.*, xxvii, 1, 9, 11; xxviii, 69 et xxix, 1^a [Vulg. xxix, 1, 2^a]), qu'il s'agisse de la législation elle-même (*Deut.*, xii, 1), c'est à vrai dire Moïse qui parle; naturellement il le fait au nom de Yahweh. Les déclarations des premières homélies sont explicites en ce sens. Ce sont les commandements de Yahweh que Moïse prescrit (iv, 2, 40; viii, 11; x, 12, 13); c'est sur l'ordre de Yahweh que Moïse donne des lois et des ordonnances (iv, 5, 14; vi, 1); à proprement parler, c'est Yahweh lui-même qui instruit son peuple comme un homme instruit son enfant (viii, 5, 6). Non seulement Moïse s'explique à ce sujet, mais Yahweh à son tour s'en exprime (xi, 13-15). Bien plus, on nous dit pourquoi Moïse joue ce rôle d'intermédiaire et d'interprète entre Dieu et les fils d'Israël. Au début, quand il s'agissait du *Décalogue*, Yahweh lui-même traita directement avec le peuple (v, 5^b) sur la montagne, au milieu du feu, de la nuée, de l'obscurité, d'une voix forte (v, 5, 19^a [Vulg. 22^a]). Mais le peuple eut peur de mourir, il supplia Moïse de s'approcher tout seul de Yahweh pour entendre ses paroles et les rapporter ensuite à l'assemblée (v, 20 24 [23-27]). Yahweh approuva ce désir (v, 25-30 [28-33]). Ce sont donc bien les paroles de Yahweh que Moïse communique. Toutefois, en lisant la législation elle-même, on n'a pas l'impression d'une action divine immédiate intervenant, comme dans le *Code sacerdotal*, à propos de chaque ordonnance particulière. Notons enfin que, non seulement Moïse fit une promulgation orale de cette loi, mais qu'il l'écrivit, qu'il la confia aux prêtres lévitiques en leur faisant à son sujet diverses recommandations (*Deut.*, xxxi, 9-13, 24-27).

245. — B. Il importe de prendre ces formules en considération et d'en apprécier les divergences. — *a*) Laissons de côté le *Décalogue*, dont la promulgation se présente entourée de circonstances très particulières, attestant, autant qu'il est possible, qu'il s'agit d'une révélation au sens le plus strict de ce mot. — *b*) Tous les autres codes apparaissent à leur tour comme ayant une origine divine. Mais c'est sans contredit à propos du *Code sacerdotal* que les déclarations du texte sont les plus explicites. A les prendre à la lettre et selon leur sens matériel, il semblerait que chaque ordonnance a été directement prononcée par Dieu aux oreilles de Moïse, qu'il s'agit, par conséquent, d'une révélation immédiate comme à propos du *Décalogue*. De quelle manière convient-il d'apprécier ces formules?

246. — *c*) Certaines comparaisons sont de nature à éclairer la question. — α) Le *Code de l'alliance* et le *Deutéronome* sont, eux aussi, des collections de préceptes annoncés comme venant de Dieu. Dans ces deux cas toutefois, on n'a plus l'impression d'une intervention révélatrice aussi continue qu'à propos du *Code sacerdotal*. — β) Sans doute on pourrait expliquer les formules initiales de ces législations en ce sens que Dieu aurait récité aux oreilles de Moïse toutes les prescriptions à reproduire, que l'homme de Dieu en aurait retenu le contenu, que, soutenu d'ailleurs par une assistance divine toute spéciale, il l'aurait ensuite promulgué avec la plus parfaite exactitude. — γ) Mais cette hypothèse n'est pas la plus vraisemblable. On pourrait déjà, par exemple, songer à une assistance plus générale, dont la garantie ne concernerait que la substance même de la législation; il ne serait plus alors question ni de dictée orale, ni de fidélité minutieuse des souvenirs. — δ) Il semble encore loisible d'envisager sous un autre jour le mode de la communication divine à propos du *Code de l'alliance* et du *Code deutéronomique*. Dieu aurait, d'un seul coup, manifesté au législateur le but et les lignes principales des lois à promulguer. Se conformant à la direction divine, bénéficiant d'une assistance qui en était comme la continuation, soutenu par l'inspiration s'il s'agit de la rédaction qui figure en nos textes sacrés, le législateur aurait eu quand même sa part d'œuvre personnelle dans l'élaboration de ces prescriptions; il aurait été à cet égard un peu comme les auteurs de divers livres inspirés, des livres historiques, par exemple, qui font suite au *Pentateuque*. Il ne semble pas qu'il y ait quoi que ce soit à reprendre dans cette manière d'envisager les cas du *Code de l'alliance* et du *Code deutéronomique*. — ε) Que s'il en est ainsi, une question se pose : faut-il admettre pour le *Code sacerdotal* une origine divine plus immédiate? Faut-il lui assurer une place à part parmi les autres codes mosaïques? Rien en vérité ne semble l'indiquer. Dès lors les formules particulières qui le caractérisent ne seraient-elles pas à traiter comme des formules de style, appliquant simplement au détail des lois la formule générale qui figure au début des autres législations, mais n'impliquant rien de plus au point de vue de l'origine spéciale de chacune des ordonnances? Nous estimons que la réponse affirmative à cette question peut être proposée sans aucune témérité.

247. — *d*) Un autre rapprochement est de nature

à augmenter la lumière. Il existe, en effet, une autre série de livres sacrés dans lesquels les formules abondent tendant à indiquer l'origine surnaturelle des enseignements qui y sont contenus; ce sont les recueils d'oracles prophétiques. Prenons par exemple celui qui porte le nom de Jérémie. En tête des principales de ses sections figurent des titres analogues à celui-ci : *La parole de Yahweh me fut adressée* (ou *fut adressée à Jérémie le prophète*) *en ces termes* (*Jer.*, I, 4; II, 1; III, 6, 11; VII, 1; XI, 1; XIV, 1; XVI, 1; XVIII, 1; etc.). Nul doute que les discours, parfois très longs, auxquels ces paroles servent de préface ne renferment des oracles provenant d'une révélation authentique et immédiate de Dieu; on peut et on doit dire que ces oracles sont la base et le point de départ de tous les autres éléments et enseignements qui viennent les compléter. Car il y a d'autres éléments. Il y a les commentaires que les hommes de l'esprit font de la parole divine. Il y a leurs réflexions personnelles; en certains cas (*Jer.*, XIV-XV), la parole divine et la parole humaine se répondent comme en un dialogue. Il y a même les développements que les scribes et les commentateurs ajoutent, dans la suite des temps, au texte authentique du prophète; telles les compléments que renferme le texte massorétique de Jérémie et qui font défaut dans les Septante. C'est donc que la formule d'introduction n'est pas à prendre au pied de la lettre. Sans doute, au cours des développements, d'autres formules plus concises : *Ainsi parle Yahweh* (*Jer.*, II, 2, 5; IV, 3, 27; VI, 6, 9, 16, 22; etc.), *Oracle de Yahweh* (*Jer.*, I, 8, 15, 19; II, 3, 9; III, 1, 10, 12, 13, etc.), ramènent l'attention sur l'origine divine de la parole prophétique. Mais il ne semble pas que l'emploi de ces formules elles-mêmes soit restreint aux cas de paroles immédiatement révélées par Dieu; elles peuvent à l'occasion couvrir les réflexions du voyant. De même, si les indications que renferment le *Code de l'alliance* et le *Code deutéronomique* attestent qu'une révélation divine est à l'origine de ces législations, elles n'excluent pas la présence de développements plus ou moins considérables qui, à des dates diverses, ont pu être ajoutés par des auteurs successifs. Rien n'indique qu'il faille adopter une autre conclusion à propos des inscriptions qui, dans le *Code sacerdotal*, figurent au début de chacune des ordonnances principales. On complétera d'ailleurs cette remarque en notant que, dans la promulgation de ces décrets, Moïse et ses successeurs ont été favorisés d'une assistance divine toute particulière; que, dans leur rédaction, ils ont écrit sous l'influence de l'inspiration.

248. — *e*) D'ailleurs, qu'il s'agisse des éléments directement et immédiatement révélés par Dieu, qu'il s'agisse des développements que le prophète-législateur ou ses successeurs ont pu y ajouter, la question des origines peut s'envisager d'une autre façon. Ces législations n'apparaissent presque jamais comme des créations. Elles se présentent, le plus souvent, comme la consécration d'un choix fait parmi des lois, des coutumes antérieurement existantes. Sur tous les terrains qu'abordent successivement les divers codes, il y avait, dans le monde sémitique auquel se rattachait Israël, des usages remontant à une haute antiquité. Sans doute ils se ressentaient souvent des influences du paganisme au sein duquel ils s'étaient épanouis. De ces usages, le choix divin, sous quelque forme qu'il se manifestât, devait éliminer tous ceux qui ne pouvaient être dépouillés de leur caractère profane, polythéiste ou immoral; il devait purifier ceux qui, au prix de quelques modifications, étaient susceptibles de prendre place dans la Loi d'un Dieu unique, très juste et très saint; il devait appuyer de son autorité suprême ceux qui se présentaient comme l'expression plus ou moins adéquate de ces lois universelles que le créateur a déposées au fond de la conscience humaine. A plus forte raison, ce choix conserverait-il les coutumes propres à Israël, soit qu'elles fussent déjà le résultat d'une influence surnaturelle, soit qu'elles dussent à leur simplicité même d'être exemptes de tout mélange impur. De là les ressemblances et les points de contact que les législations du *Pentateuque* présentent avec les lois et coutumes des divers peuples sémitiques; ressemblances entre le *Code de l'alliance* et le code babylonien de Hammurapi; ressemblances entre nombre de lois et d'usages israélites et les coutumes en vigueur chez les Arabes nomades ou demi-sédentaires; ressemblances entre le calendrier des fêtes, les rites des sacrifices consacrés par le *Code sacerdotal* et les pratiques chères à nombre de peuples de même race qu'Israël; etc. Mais, par les différences qu'elles révèlent, ces comparaisons ne font que mettre en plus haut relief l'influence supérieure qui a présidé à la constitution des législations mosaïques. Elles attestent pleinement l'origine divine dont, au sens que nous avons expliqué plus haut, elles se réclament à tant de reprises.

249. — 2° **Il résulte du contenu de la législation mosaïque.** — *a*) D'abord l'élément religieux tient une grande place dans les divers codes de cette législation. Trois préceptes du *Décalogue* lui-même ont trait aux devoirs envers Dieu. Ceux-ci remplissent tout le *Code de la rénovation de l'alliance* (*Ex.*, XXXIV, 11-26). Si les autres collections font une place plus ou moins étendue aux préceptes qui gouvernent les rapports de l'homme avec lui-même et avec le prochain, les ordonnances concernant la religion n'en sont, quand même, jamais absentes. C'est peut-être au *Code de l'alliance* qu'elles sont les moins nombreuses; il y faut tout de même relever : *Ex.*, XX, 22-26; XXII, 17 (Vulg. 18), 19 (20), 27ᵃ (28ᵃ), 28-30 (Vulg. 29-31); XXIII, 10-19. Dans le *Code deutéronomique*, de longues sections ont un objet exclusivement religieux : *Deut.*, XII; XIII; XIV; XV; XVI, 1-17, 21, 22; XVII, 1; XVIII; XXIII, 18 (Vulg. 17), 19 (18), 22-24 (21-23); XXVI. Quant au *Code sacerdotal*, tout le rituel proprement dit, par sa nature propre, se rapporte exclusivement à Dieu. Mais, même dans la *Loi de sainteté* (*Lev.*, XVII-XXVII), les préceptes d'ordre religieux sont fréquents : *Lev.*, XVII; XIX, 2, 5-8, 12, 23-28, 30, 31; XX, 1-8 ; XXI-XXVII.

250. — *b*) Ce qui contribue encore à mettre en relief le caractère religieux de la législation mosaïque, c'est la manière dont y sont réparties les ordonnances qui regardent les devoirs envers Dieu. Dans le *Décalogue* sans doute, elles forment une section à part, la première. Mais les références qui précèdent montrent que, dans les autres codes, ces prescriptions surviennent un peu partout. Il n'y a pas de frontières nettement établies entre une partie consacrée aux devoirs de l'homme envers son créateur et d'autres affectées aux obligations qui lient l'individu par rapport à lui-même et à ses semblables. Les préceptes religieux sont disséminés au hasard, au milieu des autres préceptes, comme pour marquer que, dans la vie du fils d'Israël, tous les autres devoirs sont inséparables de ceux qui ont directement trait à la religion, que sa vie tout entière doit être pénétrée de la préoccupation d'honorer Dieu. Sans doute les critiques peuvent expliquer, en partie, ce qui nous apparaîtrait comme un désordre, par des combinaisons de collections primitivement distinctes, ou encore par des retouches plus ou moins harmonistiques. Leurs efforts toutefois n'aboutiraient

pas, sans sacrifier les faits à des considérations d'ordre tout subjectif, à rétablir la disposition logique qui donnerait satisfaction entière à notre goût moderne. Et si les rédacteurs ont contribué à augmenter ce que nous serions tentés de traiter de confusion, c'est parce que les premiers législateurs leur ont d'abord frayé la voie.

251. — *c*) On notera, en troisième lieu, que, même dans les sections qui ont pour objet les devoirs de l'homme envers lui-même et envers ses semblables, ce sont souvent des motifs d'ordre religieux qui sont mis en avant pour provoquer la fidèle observation des préceptes. Déjà dans le *Décalogue*, le quatrième commandement est appuyé par une promesse de bénédictions divines. Le *Code de l'alliance* ne fait qu'une place très restreinte à l'élément homilétique et à l'exhortation ; on peut tout de même relever en plusieurs endroits des considérations et sanctions au caractère nettement religieux (*Ex.*, XXI, 6 ; XXII, 7-10 [Vulg. 8-11], 21-23 [22-24]). C'est au *Deutéronome* qu'on trouve en plus grande abondance les exhortations à observer la loi divine. Dans les homélies d'abord, qui servent d'introduction (*Deut.*, I-XI) ou de conclusion (*Deut.*, XXVII-XXX) au code proprement dit; et il serait superflu d'insister sur le caractère religieux des considérations qui y sont mises en avant. Mais aussi dans les énoncés des diverses ordonnances, de celles-là en premier lieu qui présentent quelque connexion avec la religion, de celles-là encore dont l'objet apparaîtrait comme étant, par lui-même, étranger aux devoirs envers Dieu (*Deut.*, XVI, 20 ; XVII, 8-13, 14-20; etc.). Enfin les énoncés de la *Loi de sainteté* reviennent souvent, pour appuyer les ordonnances les plus diverses, sur ce motif de la sainteté divine qui entraîne des conditions de pureté et de perfection très particulières dans le peuple que Yahweh s'est choisi (*Lev.*, XVIII, 2, 5^b, 6^b, 30; XIX, 2, 3^b, 4 , 10^b, 12^b, 14^b, 16^b, 18^b, etc.).

3° Caractère national

252. — *a*) A raison même de ses origines et de son caractère religieux, la loi d'Israël l'emporte, d'une immense supériorité, sur les autres lois de l'antiquité. Les comparaisons établies, depuis 1902, entre les codes mosaïques et le code babylonien de Hammurapi (cf. A. CONDAMIN, BABYLONE ET LA BIBLE, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 360-367) n'ont fait que confirmer la vérité de cette assertion. Aucune des législations antérieures au christianisme ne s'est fait remarquer par un sens aussi exact et aussi nuancé du droit, de la justice et de la charité; aucune n'est apparue comme interprétant avec autant de précision, non seulement les principes fondamentaux, mais aussi les conclusions parfois secondaires de la loi naturelle inscrite au fond des consciences. C'est la raison d'être de la pérennité, on serait tenté de dire : de l'éternité, de nombre de ces ordonnances antiques, de l'universelle diffusion de beaucoup de ces prescriptions; pour une grande part, elles continuent de régler dans le monde civilisé les rapports des hommes entre eux.

253. — *b*) Il n'en est pas moins vrai toutefois que la loi mosaïque est une loi essentiellement nationale, est essentiellement la loi du peuple hébreu. Sans doute elle se réclame d'une origine divine et le Dieu qui l'a donnée à Moïse est le Dieu universel du monde et des hommes. Mais c'est le Dieu universel en tant que manifesté à la race choisie, avec toutes les modalités dont il s'est revêtu en vue de cette manifestation à un peuple unique. Le plus souvent, c'est sous le nom de Yahweh qu'il parle au législateur, c'est-à-dire sous le nom sous lequel il s'est fait connaître au seul Israël. Souvent encore il se proclame, en publiant ses ordonnances, le Dieu du peuple auquel il les adresse; il se réclame du choix qu'il a fait de la race des fils de Jacob, de l'alliance qu'il a conclue avec eux. Le législateur suprême, en un mot, c'est Dieu sans doute, mais Dieu envisagé au point de vue particulier du peuple d'Israël.

254. — *c*) Que si l'on examine les ordonnances, on constate que, pour un très grand nombre, elles sont conçues et formulées en fonction des conditions spéciales dans lesquelles se trouve le peuple choisi. Cette remarque ne vaut pas évidemment pour les prescriptions qui ne sont que la promulgation ou l'application immédiate des principes fondamentaux de la loi naturelle. Mais les préceptes ne sont pas rares qui, d'une façon très directe, visent les conditions sociales particulières au peuple de Dieu : lois sur la royauté (*Deut.*, XVII, 14-20), sur les villes de refuge (*Deut.*, XIX, 1-13), sur les étrangers à exclure de la communauté israélite (*Deut.*, XXIII, 4-9 [Vulg. 3-8]), sur les héritages (*Num.*, XXVII, 1-11; XXXVI), etc. Dans un plus grand nombre de cas, à défaut d'un énoncé précis, les données de la législation sont telles qu'elles ne peuvent trouver leur application que dans les circonstances caractéristiques de la vie nationale des seuls Israélites. On notera encore qu'il n'est presque jamais question des peuples étrangers à Israël; en plusieurs cas d'ailleurs, notamment dans la loi sacerdotale relative aux esclaves (*Lev.*, XXV, 44-46), ils sont traités comme étant d'une condition inférieure à celle des fils de Jacob.

255. — *d*) C'est surtout aux législations religieuses que ces remarques s'appliquent de préférence. Fêtes annuelles, sacrifices de toutes sortes, prescriptions rituelles, tout est envisagé dans un rapport étroit avec le culte national et, quand il s'agit des *codes deutéronomique* et *sacerdotal*, avec le seul sanctuaire national. C'est au Dieu national, ou mieux à Dieu tel qu'il s'est fait connaître à la nation, que vont les hommages; c'est au nom de la nation qu'ils sont rendus et l'un des effets principaux des grandes panégyries est de rendre plus vif le sentiment de la grande fraternité nationale. Bien plus : la plupart des rites et des cérémonies sont impossibles à pratiquer en dehors du cadre national, en dehors du sol national.

256. — *e*) C'est précisément ce caractère national qui entraînera la caducité de la loi mosaïque. Lorsqu'au lieu d'être l'apanage d'un peuple, la religion du vrai Dieu deviendra le patrimoine de l'humanité tout entière, le problème se posera nécessairement de l'attitude que les nouveaux convertis devront garder vis-à-vis des lois données aux pères et des traditions qui seront venues les compléter. La solution ne saura demeurer longtemps douteuse. Le monde chrétien ne sera pas appelé à entrer dans la nation juive; on ne pourra donc lui imposer les ordonnances au caractère strictement national. Ce sera l'œuvre de saint Paul que de faire accepter des nouveaux convertis du judaïsme et de la gentilité l'abrogation de la loi mosaïque. L'abrogation sera pure et simple pour ce qui concerne le culte et ses multiples manifestations, c'est-à-dire pour les éléments les plus strictement juifs de la Loi. Que si les autres ordonnances sont maintenues, avec ou sans corrections destinées à les purifier de leurs imperfections, ce ne sera pas en tant qu'éléments constitutifs de la vieille loi nationale d'Israël; ce sera en tant qu'expressions, plus ou moins adéquates, de cette loi naturelle dont le christianisme s'efforcera, avant tout, d'assurer le triomphe. La loi juive, en tant que loi juive, aura fait son temps.

II. — Caractères particuliers des divers codes mosaïques

1° Remarques préliminaires

257. — *a*) Nous n'avons pas à insister ici sur le *Décalogue*. Nous l'avons dit ailleurs (Juif [Peuple], dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 1601-1602) : si l'on fait abstraction du précepte du sabbat, le *Décalogue* ne fait que consacrer les principes les plus fondamentaux de la religion du Dieu unique et moral. Il impose, en même temps que les devoirs les plus essentiels du culte en l'honneur du Dieu jaloux et digne de tout respect, les obligations de justice, de moralité, de charité, qui doivent régler les rapports des hommes entre eux et assurer la dignité qu'un chacun doit sauvegarder en sa propre personne. En ce domaine, nous l'avons aussi souligné, le *Décalogue* va beaucoup plus loin que les autres lois antiques, puisqu'il atteint jusqu'aux pensées et aux sentiments les plus intimes de l'âme humaine. Quant à la loi du sabbat, elle n'est autre chose que la régularisation, par une ordonnance positive, de cette obligation du culte public qui fait partie essentielle et intrinsèque de toute religion. On le remarquera d'ailleurs : tandis que dans la première rédaction du Décalogue (*Ex.*, xx, 11) l'obligation du sabbat est motivée par le repos de Dieu au lendemain de la création, la deuxième rédaction insiste surtout sur des considérations d'ordre humanitaire (*Deut.*, v, 14[b]) et sur le souvenir de l'esclavage et des travaux forcés au pays d'Egypte (vers. 15). — *b*) Nous ne parlerons pas non plus du petit *Code de la rénovation de l'alliance*. Outre qu'il est très restreint quant à son étendue, la plupart des ordonnances qu'il renferme se retrouvent, en termes à peu près identiques, dans le *Code de l'alliance*.

258. — *c*) Nous ne nous occuperons donc en cette section que des trois codes principaux : *Code de l'alliance, Code deutéronomique, Code sacerdotal*. A leur sujet une remarque est à faire. Il n'est pas impossible en soi que ces codes aient exercé une influence plus ou moins grande les uns sur les autres. Ils constituaient avant tout des règles de vie pratique. Il y avait dès lors intérêt à ce que les ordonnances relatives à un même sujet se trouvassent unies et condensées en un même endroit. Sans doute le respect qu'à raison de leur origine divine, ces législations imposaient aux Israélites empêchait que le travail de retouche ne fût poussé jusqu'au bout. Mais on ne peut, semble-t-il, opposer une fin absolue de non-recevoir aux assertions des critiques d'après lesquelles, par exemple, les ordonnances du *Code de la rénovation de l'alliance* auraient été en partie reproduites dans le *Code de l'alliance* pour y compléter le sujet des préceptes religieux ; d'après lesquelles certaines décisions aux énoncés plus sobres du *Code de l'alliance* auraient été complétées par des considérations empruntées au *Code deutéronomique*. Autant que possible, nous ferons abstraction de ces influences.

2° Code de l'alliance

259. — Sur la composition du *Code de l'alliance* d'après les critiques *vid. supr.*, **36**.

Ce code ne fait qu'une place très restreinte aux considérations destinées à recommander l'observation des ordonnances. C'est donc de l'énoncé des préceptes eux-mêmes qu'il faut dégager les caractères du document et l'esprit qui l'anime.

260. — 1° **Les préceptes spécifiquement religieux** regardent : les autels (*Ex.*, xx, 22-26), la magicienne (xxii, 17 [Vulg. 18]), les sacrifices aux dieux étrangers (xxii, 19 [20]), le blasphème (xxii, 27[a] [28[a]]), les prémices des fruits de la terre (xxii, 28[a] [29[a]]; xxiii, 19[a]), les premiers-nés de l'homme et des animaux (xxii, 28[b] [29[b]], 29 [30]), l'année sabbatique (xxiii, 10, 11), le sabbat (xxiii, 12), l'horreur des dieux étrangers (xxiii, 13), les fêtes (xxiii, 14-19[a]), le chevreau cuit dans le lait de sa mère (xxiii, 19[b]). — *a*) Il ne semble pas qu'on puisse se méprendre sur le sens fondamental de l'ordonnance concernant les autels : elle autorise la multiplicité des lieux de culte. Le reste du contexte paraît viser la simplicité du culte israélite et condamner le luxe, délétère au point de vue moral comme au point de vue religieux, des pratiques païennes. — *b*) Une addition deutéronomique (xx, 23) ne fait que mettre en relief à cet endroit une idée qui se trouve exprimée ailleurs : l'horreur de l'idolâtrie. Celui qui sacrifie aux dieux étrangers est voué à l'anathème (xxii, 19 [20]); on doit même s'interdire de prononcer leur nom (xxiii, 13). Mais ce n'est pas assez d'exclure le culte idolâtrique; il faut bannir de la religion de Yahweh toute importation païenne, la magie en particulier (xxii, 17 [18]). — *c*) En revanche, le nom divin doit être entouré de toutes formes de respect, et le blasphème est sévèrement interdit (xxii, 27[a] [28[a]). — *d*) Non moins que son unicité et sa grandeur, les préceptes religieux mettent en relief le souverain domaine de Dieu sur la création. C'est pour le reconnaître que sont prescrites les offrandes des prémices et des premiers-nés (xxii, 28, 29 [29, 30]; xxiii, 19), celles qui doivent accompagner les grandes fêtes (xxiii, 14-18) annuelles. C'est pour reconnaître le domaine de Dieu sur les fruits du travail de l'homme que ces fêtes elles-mêmes sont instituées, cependant que l'année sabbatique (xxiii, 10, 11) et le sabbat (xxiii, 12) apparaissent comme un tribut sur le temps mis à la disposition de l'homme et sur le travail lui-même.

261. — 2° **Préceptes réglant les rapports de l'homme avec ses semblables.** — A. Dans cette nouvelle catégorie de préceptes, le trait qui frappe avant tout, c'est **une préoccupation et un sens très vif de la justice**. — *a*) Ils se manifestent d'abord dans l'*appréciation des dommages*. S'agit-il de l'atteinte portée à la vie de l'homme ou à sa santé? Autre est le cas du meurtrier volontaire, autre celui du meurtrier involontaire (xxi, 12-14). Autre le cas de celui qui, dans une querelle, tue un adversaire, autre le cas de celui qui, par les violences qu'il lui a faites, l'oblige seulement à garder le lit (xxi, 18). Qu'au cours de la discussion, l'un des adversaires heurte une femme enceinte et la fasse accoucher, autre est le cas d'accident, autre le cas où tout se passe sans accident (xxi, 22-25). Des distinctions aussi équitables sont établies à propos des dommages causés par un animal : autre est la responsabilité du maître qui ignorait le vice de sa bête, autre la responsabilité du maître qui savait son défaut (xxi, 28-32, 35, 36). On apprécie d'une manière toute différente le cas du dommage entièrement involontaire (xxi, 28, 35) et celui du dommage attribuable à la négligence (xxi, 29, 30; 33, 34; 36).

262. — *b*) Ces préoccupations éclatent encore dans la *fixation des pénalités*. Divers principes subsidiaires inspirent les décisions. — *α*) En premier lieu une *estime* profonde *de la vie humaine*. A la base du code pénal se trouve la *loi du talion* : « Vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure. » (xxi, 23-25). Loi très répandue dans l'antiquité; mais, sous son apparence de stricte et rigoureuse justice, loi terrible si l'application n'en est pas dûment conditionnée. Elle est formulée à la suite des mesures prévues pour le cas d'accouchement

prématuré. Mais, auparavant déjà, on l'a déclaré : celui qui frappe un homme à mort doit être mis à mort (XXI, 12). Il n'y a pas dans la société israélite, comme il arrivera dans les sociétés plus avancées, de ministère public pour l'exécution de cette sentence; c'est l'affaire du proche parent ou vengeur du sang (*gô'êl*) et il y a tout lieu de craindre qu'emporté par la colère, il ne prenne pas le temps de peser les responsabilités. Aussi ce pouvoir est-il limité par le droit d'asile, dont l'efficacité ne garantit d'ailleurs que le meurtrier involontaire (XXI, 13, 14). L'estime de la vie humaine est telle que la loi du talion pourra s'appliquer quand la mort aura été causée d'une manière indirecte, par négligence plutôt que par méchanceté (XXI, 29). On l'appliquera même à l'animal méchant qui aura tué un homme; il sera mis à mort et on ne pourra manger sa chair (XXI, 28); il est possible d'ailleurs que d'autres principes inspirent cette décision, qui ne manque pas d'analogues dans les législations antiques. Notons enfin que le respect de la vie humaine peut protéger jusqu'au voleur lui-même : il est vrai qu'en cas d'effraction nocturne, on ne sera pas responsable du sang pour l'avoir frappé et tué; mais, si le soleil est levé, on encourra cette responsabilité (XXII, 1, 2 [Vulg. 2, 3]).

263. — *β*) La loi du talion ne rend pas compte de toutes les pénalités prévues, et la réparation des préjudices causés à la vie ou la santé du prochain n'entraînera pas toujours un dommage analogue pour la vie et la santé du coupable. Il y a aussi place pour des *dédommagements* et des *amendes :* dédommagement du chômage, sans parler des frais occasionnés par le soin de la maladie, pour le cas où l'adversaire a été atteint jusqu'à garder le lit (XXI, 19); compensation fixée par le juge dans le cas d'un coup mortel donné à un esclave (XXI, 20); amende fixée, sous le contrôle du juge, par le mari de la femme dont on a précipité l'accouchement (XXI, 22).

264. — *γ*) Avec l'estime de la vie, le *respect de la propriété*. Les cas sont multiples et appréciés avec un vrai sens des nuances. On distinguera : les dommages purement involontaires (XXI, 35), qui n'entraînent aucune réparation; ceux qui sont dus à une négligence ou une imprudence plus ou moins nettement caractérisées (XXI, 33, 34, 36; XXII, 4, 5 [5, 6]) et qui réclament une simple compensation. Le châtiment du vol est sévère, mais dominé par le souci d'une juste proportion avec la gravité du crime. Si l'on a volé un bœuf ou une brebis, de deux choses l'une. Ou bien l'on a consommé la faute jusqu'à égorger l'animal ou le vendre; il faut alors restituer cinq bœufs pour un, quatre brebis pour une et, si le ravisseur est insolvable, on le vendra pour ce qu'il a volé (XXI, 37 et XXII, 2ᵇ [XXII, 1, 3ᵇ]). Que si l'animal dérobé est encore chez lui, on ne lui demandera que de restituer le double (XXII, 3 [4]). A noter aussi les mesures particulières inspirées par le caractère sacré du dépôt (XXII, 6-12 [7-13]) et par la nature même de l'emprunt et de la location (XXII, 13, 14 [14, 15]).

265. — *c*) Toutes ces mesures seraient vaines si l'on ne pouvait compter sur la parfaite intégrité des jugements; aussi des avis sévères sont-ils donnés à l'accusateur (XXIII, 1ᵃ), au témoin (XXIII, 1ᵇ). Accusateur, témoin et juge doivent se garder de se laisser guider par la multitude (XXIII, 2). Le juge, en particulier, doit être impartial (XXIII, 3); il doit éviter toutes les causes possibles d'erreur (XXIII, 7). Surtout il lui faut refuser les présents, « car les présents aveuglent les clairvoyants et ruinent les causes justes » (XXIII, 8).

266. — B. Non moins que les préoccupations de justice, éclate un **sens d'humanité**. Sans doute, il n'est pas exprimé avec tant d'insistance ni appliqué avec tant de force que dans le *Deutéronome ;* mais il n'en est pas moins réel et c'est naturellement à propos des faibles qu'il se manifeste de préférence. — *a*) La *femme* n'a pas dans l'ancienne loi la dignité que doit lui assurer l'Evangile, et la polygamie contribue singulièrement à l'amoindrir. Sa situation toutefois n'est pas réduite à l'état d'infériorité que supposent beaucoup de législations païennes antiques. Vis-à-vis du fils qui frappe ou qui maudit, la situation des parents, mère et père, est absolument pareille (XXI, 15, 17). De même, en présence de certains attentats de leur maître, la situation de la femme esclave est la même que celle de l'esclave mâle (XXI, 20, 21 ; 26, 27; cf. vers. 32). La femme esclave a même une situation en certains points privilégiée, du fait qu'elle prend place parmi les concubines de son maître (XXI, 7-11).

267. — *b*) C'est encore l'Evangile qui devait affranchir les *esclaves*. L'esclave hébreu est la propriété, « la monnaie » de son maître (XXI, 21ᵇ). Aussi les coups dont son maître le frappe ne sont pas punis avec la même sévérité que ceux qui atteignent l'homme libre (XXI, 20, 21ᵃ, 32). L'esclave toutefois n'est pas entièrement livré à l'arbitraire de celui qui le possède; certaines violences ont pour conséquence une punition du coupable à fixer par le juge (XXI, 20) ou la restitution de la liberté (XXI, 26, 27). Un chacun d'ailleurs n'a pas le droit d'entreprendre sur la liberté d'autrui; il est défendu, sous peine de mort, de réduire un Israélite (variante des Septante; cf. *Deut.*, XXIV, 7) en servitude, soit pour le garder à son service, soit pour le vendre (XXI, 16). En revanche il n'est pas défendu d'acheter un esclave; mais, même alors, l'aliénation de la liberté n'est pas définitive. Au bout de sept ans, il peut sortir libre sans rien payer (XXI, 2). La situation de l'esclave marié est, il est vrai, sacrifiée s'il a reçu sa femme de son maître et si elle lui a donné des enfants : femme et enfants doivent demeurer à la maison et l'esclave doit sortir seul (XXI, 4). On entrevoit toutefois pour cet esclave une condition si douce qu'il évite cet inconvénient en s'engageant pour toujours et sous le sceau de la religion au service de son maître (XXI, 5, 6).

268. — *c*) A côté des esclaves, les déshérités de toutes sortes sont objet d'attentions spéciales. Les *pauvres* d'abord, auxquels on ne doit pas réclamer d'intérêt si on leur prête de l'argent (XXII, 24 [25]). Que si on veut exiger un gage, prendre leur manteau, par exemple, il faut le leur rendre avant le coucher du soleil, « car c'est sa seule couverture, le vêtement dont il s'enveloppe le corps; sur quoi coucherait-il? S'il crie vers moi, je l'entendrai, car je suis compatissant » (XXII, 25, 26 [26, 27]). Les pauvres sont encore objet de recommandations spéciales faites aux juges (XXIII, 6); ils doivent, en l'année sabbatique, bénéficier des produits spontanés du sol (XXIII, 11). A leur tour, les *étrangers* qui se fixent en terre israélite sont signalés à une bienveillante sollicitude (XXII, 20 [21]; XXIII, 9, 12ᵇ), peut-être aussi la *veuve* et l'*orphelin* (XXII, 21 [22]). Il n'est pas jusqu'à l'*ennemi* envers lequel on n'ait des obligations ; il faut lui ramener ses animaux égarés, l'aider à décharger son âne qui succombe sous le fardeau (XXIII, 4, 5).

269. — C. On le remarquera enfin. Pour occuper une moindre place, certains autres sentiments s'accusent quand même d'une manière très explicite. — *a*) Tel le sentiment du **respect**. Envers le *prince*, représentant de Dieu : la malédiction proférée contre lui est mise presque sur le même rang que le blasphème (XXII, 27ᵇ [28ᵇ]). Surtout envers les *parents :* on

ne peut les frapper ou les maudire sans encourir la peine de mort (xxi, 15, 17). — *b*) Tel le sentiment de délicatesse en matière de **moralité** proprement dite. Certains crimes contre nature sont châtiés avec la dernière rigueur (xxii, 18 [19]). La vierge est l'objet d'une protection toute particulière. La séduction apparaît comme une forme d'adultère; elle entraîne le mariage et le paiement du *mohar*. La jeune fille toutefois est la propriété de son père; s'il refuse de la donner au séducteur, celui-ci n'en doit pas moins, à raison du dommage causé, payer le *mohar* ou prix d'achat (xxii, 15, 16 [16, 17]). A noter encore la mesure prise (xx, 26) en vue d'assurer la parfaite décence dans l'exercice du culte.

270. — Tels sont les traits principaux qui signalent le premier des codes qui sollicitent notre attention. On ne saurait en méconnaître la beauté. Il faut toutefois remarquer le point faible que seul le christianisme effacera. Le prochain se confond avec l'Israélite. Il n'est pas question de devoirs envers l'étranger, en dehors du cas où celui-ci veut séjourner dans le pays et prendre sa part de la vie nationale (*gêr*). Le *Code de l'alliance* est étroitement nationaliste.

3° Code deutéronomique

271. — Sur les idées des critiques touchant la composition du *Deutéronome*, *vid. supr.*, **38, 39**.

Deux remarques préliminaires auront leur utilité. — *a*) Il est de toute évidence d'abord que le *Code deutéronomique* prévoit un état de la société israélite notablement en progrès sur celui que suppose le *Code de l'alliance*. La vie politique et civile y apparaît dans le plein épanouissement qu'elle atteignit aux jours les plus brillants de la monarchie israélite; les rapports familiaux et sociaux se ressentent, par leurs caractères et leur multiplicité, du progrès général. La vie religieuse, à son tour, est soumise à un ensemble de règles, de prévisions, de précautions, qui témoignent d'une organisation plus avancée. On n'oubliera pas que, d'après ses données les plus fondamentales, le *Deutéronome* ne devait pas entrer en vigueur avant l'époque de Salomon et l'érection du grand Temple. — *b*) Nous sommes abondamment renseignés sur l'esprit de ce nouveau code. D'une part, les énoncés sont moins succincts, moins arides que ceux du *Code de l'alliance* et les considérations destinées à en presser l'exécution se mêlent souvent à l'exposé même des ordonnances. D'autre part, les homélies qui précèdent et qui suivent le code proprement dit n'ont d'autre fin que de mettre en relief le sens des préceptes et les motifs de les observer. Or, même au regard des critiques qui les regardent comme d'une date postérieure à la législation, ces discours développent avec une réelle fidélité les points de vue de l'auteur des lois. Nous pouvons donc nous appuyer sur ces homélies aussi bien que sur les énoncés eux-mêmes.

272. — A. **Lois religieuses**. — *a*) La principale préoccupation du législateur est la **pureté de la religion**. — α) Elle s'exprime en fonction des circonstances dans lesquelles se déroulera la vie d'Israël, d'une manière plus spéciale, en fonction des relations que le développement de sa vie nationale lui créera avec les autres peuples. Dès son arrivée en Canaan, il vivra avec les nations qu'il ne réussira pas à totalement expulser. Plus tard il aura des rapports avec les Cananéens de Phénicie, avec les Syriens de Damas, avec les Assyriens et les Babyloniens. Ces fréquentations ne seront pas sans danger quand elles seront pacifiques, et il faudra redouter la contagion du relâchement religieux. Le péril sera bien plus grand lorsque avec ces étrangers Israël contractera des alliances; l'union politique n'ira presque jamais sans compromis sur le terrain du culte. On comprend donc les sollicitudes de l'auteur du code que nous étudions. Avant tout il faut assurer l'observation du plus *rigoureux monothéisme*. Dans ce but, toute alliance est interdite avec les Cananéens lors de l'entrée en Palestine; il faut les exterminer, ils sont voués à l'anathème (*Deut.*, vii, 2[b]-4). A plus forte raison faut-il faire la guerre à leurs emblèmes religieux et les anéantir (*Deut.*, vii, 5, 25; xii, 2, 3). Telle est la gravité de l'idolâtrie, qu'on doit en écarter à tout prix le danger. Nul doute que la faute elle-même sera châtiée avec la dernière sévérité. Le prophète qui voudrait y porter le peuple doit être mis à mort; et aucun sentiment de pitié ne doit empêcher de sévir contre le frère, le fils, l'épouse, la fille qui inviterait un fils d'Israël à commettre une action aussi criminelle. Quant à la ville qui se sera laissé entraîner, elle est vouée à l'anathème (*Deut.*, xiii). Pas moins que la contagion des cultes cananéens, le législateur ne redoute celle des cultes sidéraux, chers à nombre de Sémites, aux Assyriens en particulier (*Deut.*, iv, 19; v, 7-9[a]; xvii, 2, 3). — β) La pureté de la religion et la lutte contre l'idolatrie entraînent l'*interdiction d'introduire dans la culte de Yahweh les emblèmes et usages païens* (*Deut.*, xii, 4, 30, 31[a]). De là, la prohibition de certains rites cruels (*Deut.*, xii. 31[b]) ou simplement suspects (*Deut.*, xiv, 1[b], 2); la proscription de certaines institutions au caractère honteusement immoral (*Deut.*, xxiii, 18, 19 [Vulg. 17, 18]); l'horreur pour tout ce qui relève de la superstition et de la magie (*Deut.*, xviii, 9-14), l'exclusion des emblèmes qui figuraient à côté des autels païens (*Deut.*, xvi, 21, 22).

273. — γ) Une si rigoureuse orthodoxie ne pouvait alors être maintenue que par une *étroite vigilance*. C'est en partie en vue de ce contrôle qu'est formulée la loi la plus fondamentale du *Code deutéronomique*, la *loi de l'unité de sanctuaire*. Cette ordonnance avait, il est vrai, une autre raison d'être : à une date où il y avait autant de dieux que d'autels, même quand plusieurs de ceux-ci se réclamaient du même vocable, il fallait à tout prix, pour rendre sensibles et efficaces les exigences du seul Dieu qui n'admit pas de rival, concentrer les hommages qui lui étaient rendus en un lieu unique, prolongation normale de l'unique tabernacle du désert. De là l'insistance du législateur. A l'époque à laquelle il se place lui-même, chacun fait ce que bon lui semble, parce que le peuple n'est pas encore arrivé au repos ni à l'héritage que Yahweh, son Dieu, lui réserve; chacun peut sacrifier à tel endroit qui lui plaît (*Deut.*, xii, 8, 9). Il n'en sera pas toujours de même. Un temps viendra où Israël possédera l'héritage que Yahweh lui destine. C'est alors que Yahweh se choisira, dans l'une des tribus, un lieu pour y faire demeurer son nom (*Deut.*, xii, 5, 11[a], 21[a]). C'est là et là seulement, qu'on lui présentera ses prémices et ses dîmes, ses sacrifices et ses offrandes, qu'on accomplira ses vœux (*Deut.*, xii, 11, 14, 17, 18, 26, 27; xiv, 23, 24, 25; xv, 20; xvi, 2, 6, 7, 11, 15, 16; xviii, 6-8; xxvi, 2). Désormais il faudra bien se garder d'offrir des holocaustes dans les lieux qui, par leurs sites ou par leurs souvenirs, pourraient exercer sur les âmes quelque attrait spécial (*Deut.*, xii, 13).

274. — *b*) Ce n'est pas assez d'avoir écarté du seul sanctuaire les diverses influences qui pourraient compromettre la pureté du culte. Pour que celui-ci ne dégénère pas en un vain formalisme, il faut préciser les **sentiments religieux** qu'il doit exprimer. Le législateur deutéronomiste s'en est occupé. — α) Tout d'abord il faut éclairer les intelligences en déterminant l'objet de leur foi. De là les nombreuses

données des homélies et des ordonnances sur la *nature* et les *exigences du vrai Dieu* et *sur ses rapports avec Israël*. Nous les avons synthétisées ailleurs (cf. JUIF [PEUPLE], dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 1577-1580). On notera que, parlant des attributs divins, nous avons relevé avec un soin spécial ce qui concernait la *bonté de Yahweh*.

275. — β) Or c'est précisément cette insistance sur la bienveillance et la miséricorde divines qui contribuera à donner à la religion deutéronomique l'un de ses caractères les plus frappants. L'idée même du sentiment religieux continuera de s'exprimer toujours par la vieille formule qui tendait à montrer en Dieu un être terrible avant tout: la religion est la *crainte de Yahweh*. Non que cette locution figure une seule fois dans le document que nous étudions; mais très fréquemment l'on parle de *craindre Yahweh* et l'on indique les motifs qui justifient cette attitude, les résultats bienfaisants qu'elle produit (*Deut.*, IV, 10; V, 26 [Vulg. 29]; VI, 2, 13, 24; VIII, 6; X, 12, 20; XIII, 5 [4], 12 [11]; XIV, 23; XXVIII, 58). — γ) Il n'est pas rare toutefois que les formules survivent aux idées qu'elles ont d'abord exprimées; celles-ci en tout cas se modifient fréquemment alors que les formules restent les mêmes. En fait, la religion du *Deutéronome* n'est guère plus une crainte. La joie l'envahit de toutes parts (*Deut.*, XII, 7, 12, 18; XVI, 11, 14, 15). C'est qu'en effet un sentiment nouveau l'a pénétrée, un sentiment sur lequel le code revient avec une insistance exceptionnelle, *l'amour de Yahweh*. Le précepte de cet amour accompagne celui de la crainte, comme pour en préciser la véritable nature (*Deut.*, X, 12); des effets analogues sont attribués à l'un et à l'autre (*Deut.*, X, 13; XI, 13; XIX, 9; XXX, 16, 19, 20). Mais l'amour est objet de commandements tout à fait spéciaux. Le principal est celui-ci : « Ecoute, Israël : Yahweh notre Dieu est seul Yahweh. Tu aimeras Yahweh ton Dieu de tout ton cœur, de toute son âme, de toute ta force. » (*Deut.*, VI, 5); c'est la formule de la plénitude de l'amour. — δ) L'amour s'exprime envers le Dieu très bon par la reconnaissance (*Deut.*, VI, 20-25; VIII, 2, 5, 17). Mais il doit surtout aboutir à des résultats effectifs. Aussi le troitième élément que le législateur met à la base de la religion est le *service de Yahweh* (*Deut.*, X, 12, 13). Il consistera dans une attitude de soumission, de dépendance, de déférence vis-à-vis du seul maître et du seul souverain; il se traduira par le labeur au bénéfice de Yahweh, par l'observation de ses préceptes. — ε) C'est ainsi que les sentiments dont le législateur veut voir la réalisation en l'âme des fidèles se trouvent admirablement synthétisés dans cet appel : « Et maintenant, Israël, que demande de toi Yahweh, ton Dieu, si ce n'est que *tu le craignes* en marchant dans toutes ses voies, en *l'aimant* et en *le servant*, en *observant ses commandements* et ses lois que je te prescris aujourd'hui pour que tu sois heureux? » (*Deut.*, X, 12).

276. — *c*) De fait, ces sentiments pénètrent toute la **pratique religieuse**. — α) La religion a sa place dans tous les détails de la vie de l'Israélite, qui doit se rendre perpétuellement digne d'appartenir à la nation sainte. Elle règle ses abstentions à la maison et aux champs (*Deut.*, XIV, 1 b; XXII, 5, 9, 10, 11, 12); elle a son rôle lors de la guérison de certaines maladies (*Deut.*, XXIV, 8, 9); elle réglemente le régime alimentaire (*Deut.*, XIV, 3-21), les pratiques à accomplir lorsque, aux jours de fête, on veut manger la chair des animaux domestiques (*Deut.*, XII, 16, 23, 24, 25; XIV, 21 b; XV, 23). — β) Dans le *Deutéronome*, comme dans le *Code de l'alliance*, elle exige que le fidèle reconnaisse le souverain domaine de Dieu en lui faisant hommage de ses biens; il continue de réclamer les premiers-nés du troupeau (*Deut.*, XV, 19, 21; XVII, 1), les prémices de certains produits du sol (*Deut.*, XVIII, 4); il demande de plus la dîme du produit des semailles, du rapport des champs (*Deut.*, XIV, 22), il provoque aux offrandes spontanées (*Deut.*, XII, 6, 17, 26, 27). — γ) L'exécution de nombre de ces prescriptions et de ces conseils aura lieu au sanctuaire national, autour duquel les prêtres de la tribu de Lévi exerceront leurs multiples fonctions (*Deut.*, XVII, 9-13, 18; XVIII, 5; XXI, 5; XXVI, 3); la Loi nous donne une haute idée de ces hommes qui n'ont ni part ni héritage avec Israël, dont Yahweh est le seul héritage (*Deut.*, XVIII, 1, 2 [cf. X, 9; XII, 12; XIV, 27, 29]). Ils ont sans doute pour auxiliaires les prophètes (*Deut.*, XVIII, 9-22), probablement plus nombreux autour du Temple que dans le reste du pays. Les pèlerinages seront donc fréquents à Jérusalem; mais c'est aux trois grandes fêtes de Pâques, de la Pentecôte et des Tabernacles, sur lesquelles le *Code deutéronomique* fournit des détails étrangers au *Code de l'alliance* (*Deut.*, XVI), qu'ils entraîneront dans leur mouvement la plus grande partie de la population.

277. — δ) En ces manifestations du culte, un vif **sentiment de joie** et de bonheur se fera jour, inspiré par l'amour de Dieu. Il s'exprimera dans la participation aux rites saints, au cours desquels on se rappellera les bienfaits que Dieu a multipliés en faveur de son peuple (cf. *Deut.*, XXVI, 5-10), davantage encore peut-être dans les repas sacrés et les fêtes qui en seront le complément. L'âme israélite sera toute pleine du sentiment exprimé par le psalmiste : « Yahweh n'a pas agi de même envers les autres nations! » (*Ps.* CXLVII, 20). — ε) Mais l'amour de Dieu dilate les cœurs. Sous le regard de celui dans lequel on s'accoutume déjà à voir un père (cf. *Deut.*, XXXII, 6), on s'habitue aussi à considérer comme des frères tous ceux qui participent à ses libéralités. Les pèlerinages ne groupent souvent que des familles; mais, à côté des parents et des enfants, on voit les serviteurs et les servantes, puis le lévite pauvre du village, et encore l'étranger, la veuve et l'orphelin qui habitent au milieu d'eux (*Deut.*, XII, 12, 18; XIV, 27; XVI, 11, 14). Aux jours des grandes panégyries, c'est la nation tout entière qui se prend à dire : « Qu'il est doux, qu'il est agréable pour des frères de se trouver ensemble! » (*Ps.* CXXXIII, 1).

278. — **B. Lois sociales et politiques.** — *a*) Lorsque, dans le domaine de la religion révélée, un progrès est une fois réalisé, on ne constate jamais de retour en arrière. Tout comme dans le *Code de l'alliance*, on trouvera dans le *Deutéronome* un **sens très vif de la justice**. — α) Le *respect de la vie humaine* est encore garanti par la loi du talion (*Deut.*, XIX, 16-21; 11-13). Que si l'homicide ne peut être vengé parce que, par exemple, le meurtrier est introuvable, on a le sentiment que le crime pèse sur la société comme un mal redoutable; il ne faut pas moins d'une cérémonie solennelle pour ôter le sang innocent du milieu d'Israël (*Deut.*, XXI, 1-9). — β) Le *respect de la propriété* inspire les ordonnances concernant les bornes et limites des champs (*Deut.*, XIX, 14), l'usage des poids justes et des balances exactes (*Deut.*, XXV, 13-16); il inspire, en même temps que les recommandations faites aux juges (*Deut.*, XVI, 18-20), l'institution du tribunal à double instance (*Deut.*, XVII, 8-13), les prescriptions concernant le nombre et la sincérité des témoins (*Deut.*, XVII, 2-7; XIX, 15-21).

279. — *b*) Ce serait toutefois méconnaître la note dominante des ordonnances deutéronomiques que d'insister outre mesure sur la justice. Leur caractère propre est dans ces **attentions humanitaires** qui doivent adoucir les rapports des hommes

entre eux et rendre l'existence moins rude. — α) Il serait facile de relever de telles attentions à propos des *Israélites en général;* on en trouverait des traces dans les textes que nous avons signalés touchant le *respect de la vie.* Mais si la vie est sacrée, l'*honneur* aussi a son prix, un très grand prix. Qu'un Israélite soit condamné à la bastonnade, l'exécuteur devra garder les mesures prescrites, entre autres motifs, « de peur que ton frère ne soit avili à tes yeux! » (*Deut.*, xxv, 1-3).

280. — β) A propos de la *femme*, le *Deutéronome* maintient les deux taches qui pèsent sur le mariage israélite. Il suppose la polygamie, tout en s'efforçant d'en atténuer certaines conséquences funestes (*Deut.*, xxi, 15-17). Il autorise aussi le divorce (*Deut.*, xxiv, 1-4). Toutefois, en introduisant tel empêchement de mariage (*Deut.*, xxiii, 1 [Vulg. xxii, 30]), en écartant le jeune époux de la guerre (*Deut.*, xxiv, 5), en favorisant par le lévirat la fécondité du foyer (*Deut.*, xxv, 5-10), en assurant par des mesures diverses le respect des enfants pour les parents (*Deut.*, xxi, 18-21), il veille à assurer le caractère sacré de la famille. Que si la femme entre dans le mariage par un véritable contrat d'achat, que si elle demeure la propriété de son mari, les mesures édictées contre celui qui déshonore une vierge (*Deut.*, xxii, 28-29) ou une fiancée (*Deut.*, xxii, 23-27), contre le mari qui sans raison met en doute l'honneur de sa jeune femme (*Deut.*, xxii, 13-21), contre les coupables d'adultère (*Deut.*, xxii, 22), tendent singulièrement à relever la dignité de celle envers laquelle les lois antiques se montraient si dures.

281. — γ) Plus encore que dans le *Code de l'alliance*, l'*esclave* — il faudrait dire : le serviteur — bénéficie de toutes sortes d'égards. Il fait partie de la maison; dans les grandes fêtes et pèlerinages religieux, il a sa place à côté des enfants ; il s'assied à la même table que ses maîtres pour les repas sacrés (*Deut.*, xii, 12; xvi, 11, 14). Les anciennes mesures sont maintenues. Quand il s'agit du recouvrement de la liberté dans la septième année, le législateur insiste pour que le maître ne renvoie pas les mains vides le serviteur qui a contribué à augmenter ses revenus, surtout pour qu'il ne voie pas de mauvais œil cet affranchissement (*Deut.*, xv, 12-14, 18). Les enfants d'Israël ne doivent jamais oublier qu'ils furent esclaves en Egypte et que Dieu, lorsqu'il se les attacha, les tira de la servitude (*Deut.*, xv, 15). — δ) Le *mercenaire* (*Deut.*, xxiv, 14, 15), le *lévite* dépourvu de ressources (*Deut.*, xii, 12, 18, 19; xiv, 27, 29), l'*étranger* (*gêr*) qui se fixe dans le pays, la *veuve* et l'*orphelin* (*Deut.*, xiv, 29; xxiv, 17, 18), sont à leur tour objet de recommandations spéciales, motivées parfois par les plus touchantes considérations. Quant aux *pauvres*, l'idéal serait que l'on supprimât leur misère; telle ordonnance est portée « afin qu'il n'y ait pas de pauvre chez toi » (*Deut.*, xv, 4). Mais il faut se rendre à la réalité, reconnaître qu'il ne manquera jamais d'indigents dans le pays (*Deut.*, xv, 11). Le mieux est de veiller à amender leur sort. Aussi, quand le malheureux se présente à la porte du riche, celui-ci serait criminel s'il endurcissait son cœur, s'il fermait sa main ; que, tout au contraire, il l'ouvre généreuse et libérale (*Deut.*, xv, 7-11). Et c'est le même sentiment qui inspire une foule de dispositions invitant celui qui dispose des biens de la terre à se montrer favorable aux malheureux (*Deut.*, xv, 1-6; 7-11 ; xxiii, 20, 21 [Vulg. 19, 20]; xxiv, 6, 10-13, 19-22).

282. — ε) L'humanité inspire les *lois de la guerre.* Celles d'abord qui président au recrutement des défenseurs de la patrie (*Deut.*, xx, 5-8; xxiv, 5), après que le représentant de la religion, le prêtre, aura rappelé aux combattants le devoir du courage et la confiance en l'appui du Très-Haut (*Deut.*, xx, 1-4). Celles encore qui dirigent certaines attitudes vis-à-vis de l'ennemi, notamment les propositions de paix antérieures au siège d'une ville (*Deut.*, xx, 10, 11). Sans doute, le traitement infligé aux vaincus nous apparaît dur, cruel (*Deut.*, xx, 13 et même 14), mais il est moins dur et moins cruel pourtant que les monstruosités dont les Assyriens se faisaient gloire. On notera d'ailleurs les égards dont le législateur fait preuve envers les femmes captives (*Deut.*, xxi, 10-14). Quant aux villes cananéennes, si elles sont l'objet d'une rigueur toute particulière (*Deut.*, xx, 16-18), c'est à raison du danger que leurs habitants feraient courir à la foi d'Israël. — ζ) La note de bonté et de tendresse se répercute encore dans la sympathie dont le législateur fait preuve envers la nature inférieure, envers la mère des petits oiseaux que l'on prend en leur nid (*Deut.*, xxii, 6, 7), envers le bœuf qui foule le blé sur l'aire (*Deut.*, xxv, 4), envers les arbres eux-mêmes (*Deut.*, xx, 19).

283. — Il est évident que si on compare la loi deutéronomique avec l'Evangile, on y découvrira beaucoup d'imperfections : si elle a grand souci des déshérités, elle n'a rien qui prévienne les inimitiés ou qui tende à les faire disparaître; l'étranger qui ne tient pas à entrer dans la société israélite et à s'y fixer pour toujours, l'étranger qui en est exclu sont encore traités comme appartenant à des races inférieures et indignes d'égards. Tout cela est vrai et on pourrait ajouter d'autres remarques semblables. Mais le point de vue est mal choisi pour juger la législation d'Israël ; c'est avec celle des peuples voisins, des autres nations sémitiques, qu'il faut établir la comparaison. Alors on aura moins de peine à comprendre tout ce qu'il y a dans cette parole : « Yahweh t'a choisi pour lui être un peuple particulier entre toutes les nations qui sont sur la face de la terre. » (*Deut.*, xiv, 2.)

4° Code sacerdotal

284. — 1° Il faut avant tout discerner, dans le *Code sacerdotal*, ce qui en constitue la partie fondamentale : la **Loi de sainteté** (*Lev.*, xvii-xxvi).

A. L'esprit de cette loi se dégage d'abord d'un certain nombre de données directes réparties dans le texte même des ordonnances, ici simples formules, là fragments de discours un peu moins laconiques; l'exhortation finale (*Lev.*, xxvi) complète et précise ces renseignements par des déclarations plus explicites.

285. — *a*) Or il est un premier trait qui distingue la *Loi de sainteté* du *Code deutéronomique*. Dans ce dernier, c'était Moïse qui parlait au nom de Yahweh et l'on avait le plus souvent une exhortation au ton persuasif. Dans la *Loi de sainteté*, c'est Yahweh qui parle et c'est peut-être la raison pour laquelle la note principale est l'**autorité**. La législation s'exprime sous forme d'impératifs très catégoriques que contribue assez souvent à renforcer la formule *Je suis Yahweh* (*Lev.*, xviii, 5, 6, 21; xix, 12, 14, 16, 18, 28, 30, 32, 37; xxii, 2, 3, 30, 33; xxvi, 2, 45). Le Dieu grand et unique apparaît comme tenant de sa nature même le droit de commander, et l'on dirait que la manifestation de sa volonté dispense de toute autre considération; il est le souverain, il est le maître absolu, celui auquel on ne résiste pas, celui qui peut dire sans donner d'autre motif : « Voici ce que Yahweh a prescrit » (*Lev.*, xvii, 2). De la sorte le devoir paraîtrait se présenter plutôt sous la forme d'un ordre venu du dehors que sous celle d'une suggestion jaillissant de la conscience (*Lev.*, xix, 37 ; xxvi, 46); c'est même ce qui explique que des préceptes relevant de la loi naturelle et des réglements

de l'Orient sémitique, on apporterait une contribution précieuse à l'*Histoire comparée des religions*. Mais on comprend que ce travail et ce point de vue soient étrangers au sujet, déjà si vaste, que nous avons entrepris de traiter.

295. — *c*) Parmi les traits qui caractérisent ce rituel, mentionnons, en premier lieu, l'**importance attachée à l'acte liturgique**. Plus d'un critique attribue cette préoccupation à l'idée que l'acte liturgique a une efficacité propre ou, comme on dit en théologie sacramentaire, agit *ex opere operato*. Nous n'oserions pas dire que cette conception soit entièrement étrangère à l'esprit qui inspire et anime ces prescriptions. Mais nous estimons qu'une place plus grande doit être attribuée à la pensée d'honorer Dieu, au souci de la parfaite dignité du culte à rendre à Celui qui est à la fois le Tout-Puissant et le Très-Saint; les discours de Malachie favorisent clairement ce point de vue (*Mal.*, I, 6-14 : III, 6-12).

296. — *d*) Un deuxième caractère de cette législation consiste dans l'**importance attachée au rôle du clergé**. Dans le *Deutéronome*, nous assistons surtout aux manifestations prescrites ou spontanées des fils d'Israël; les fidèles viennent par groupes, généralement par familles, apporter au Temple leurs prémices, leurs premiers-nés, leurs dîmes, s'acquitter des sacrifices réglementaires, accomplir leurs vœux, faire leurs offrandes spontanées. Tous ces actes ont un caractère nettement personnel, souvent individuel. C'est un autre côté de la liturgie que nous dévoile le *Code sacerdotal*. Nous voyons le clergé de Jérusalem attaché au Temple pour représenter, dans l'exercice de la prière publique, le peuple auprès de son Dieu. Alors même que les fidèles ne viennent pas solliciter leur ministère pour des intentions particulières ou en faveur d'individus ou de groupements déterminés, les prêtres et les lévites, se conformant à une réglementation précise et minutieuse, prient pour le peuple tout entier, offrent des sacrifices pour le peuple tout entier, utilisent dans ce but des revenus qui leur sont assurés par le peuple tout entier.

297. — *e*) Enfin nous signalerons un troisième et dernier trait du *Code sacerdotal*. Ce qui frappait encore dans le *Deutéronome*, c'était surtout la joie que les fils d'Israël goûtaient dans la pratique de leurs actes religieux. Le *Code sacerdotal* paraît faire une place aussi grande, sinon plus absorbante, au souci de la pureté et à la crainte du péché. Cette dernière préoccupation explique les préceptes relatifs à des sacrifices et rites expiatoires dont il n'est pas question dans la législation deutéronomique. D'autre part, elle ne s'arrête pas seulement aux fautes voulues et consenties, dont on serait tenté de dire que seules elles comptent au point de vue moral; elle s'étend jusqu'aux fautes commises par erreur ou inadvertance. C'est une application nouvelle des principes déjà posés par la *Loi de sainteté* au sujet de la sainteté et de la pureté physiques.

298. — **Remarque.** — Il va de soi qu'en relevant ces différences entre les divers codes, nous n'avons en aucune manière l'idée de parler de contradictions ou d'incompatibilités, exclusives de la présence de ces diverses ordonnances dans la même collection générale. Les rédacteurs qui, d'après les critiques, ont fondu ensemble ces législations primitivement séparées, n'en ont pas, eux non plus, découvert.

III. — Développement et progrès dans la législation mosaïque

1° Remarques préliminaires

299. — *a*) A la base de leurs théories sur le *Pentateuque*, les critiques étrangers à l'Eglise mettent, nous l'avons vu, la constatation d'un développement législatif dont les diverses phases ne seraient pas autrement difficiles à déterminer. Beaucoup d'exégètes catholiques, de leur côté, n'hésitent pas, même après les décisions de la *Commission Biblique*, à reconnaître, au moins en certains cas, l'existence de semblables développements; ils en concluent que les anciennes législations ont subi des retouches, reçu des compléments, destinés à les adapter à des situations et à des besoins nouveaux. Souvent toutefois, on ne parle de ces sujets que d'une manière générale et forcément un peu vague. Il nous a paru utile de fournir les éléments d'une appréciation plus objective en mettant au point quelques exemples concrets. — *b*) Ce n'est pas chose toujours facile et la comparaison des documents doit être faite avec un juste sens des nuances. De ce qu'une loi manque dans un des codes, on ne peut pas conclure que l'auteur de ce code l'ignorait, bien moins qu'il a fait sa collection à un moment où elle n'existait pas encore. On comprend aisément par exemple que, même au cas où les lois rituelles du *Code sacerdotal* auraient existé à l'époque où furent rédigés le *Code de l'alliance* et le *Code deutéronomique*, ceux-ci ne les aient pas reproduites; elles traitaient de sujets trop spéciaux. Il arrive pourtant que le *Deutéronome* renvoie à l'une de ces ordonnances. C'est à propos de la lèpre; il recommande l'observation soigneuse « de tout ce que vous enseigneront les prêtres lévitiques; tout ce que je leur ai prescrit, vous le mettrez soigneusement en pratique » (*Deut.*, XXIV, 8, 9); il est de toute vraisemblance que la législation à laquelle l'auteur se réfère soit en substance celle de *Lev.*, XIII-XIV. Nul doute que, si d'autres occasions se fussent présentées, le *Deutéronome* ou le *Code de l'alliance* eussent mentionné d'autres collections sacerdotales. — *c*) Le terrain paraît plus solide si l'on compare entre elles les rédactions des lois qui, dans les trois codes, traitent les mêmes sujets. Encore faut-il penser qu'à raison des détails qui se trouvaient ailleurs sur le même sujet, tel auteur a pu simplifier son texte législatif, tel rédacteur a pu abréger l'un des documents qu'il retenait. Néanmoins c'est sur ces textes parallèles que nous allons concentrer notre attention, nous bornant d'ailleurs à un simple exposé des faits.

2° Les esclaves

300. — La première loi d'ordre social à propos de laquelle pareilles comparaisons présentent de l'intérêt est celle qui concerne les esclaves.

1°) Le *Code de l'alliance* a strictement en vue l'esclave hébreu (*Ex.*, XXI, 2). — *a*) L'esclave entre dans la maison de son maître par un contrat d'achat (*Ex.*, XXI, 2); il est la propriété, la « monnaie » de son maître (*Ex.*, XXI, 21). Un chacun toutefois n'a pas le droit de porter atteinte à la liberté de son prochain et la peine de mort châtierait celui qui aurait dérobé son frère pour le vendre ou le prendre à son service (*Ex.*, XXI, 16). C'est avec les ayants droit, père, etc., — sans parler sans doute de l'esclave lui-même — qu'il faut entrer en négociations (*Ex.*, XXI, 7); on n'oubliera pas non plus que certains des peuples voisins, les Phéniciens par exemple, étaient de grands pourvoyeurs d'esclaves. — *b*) La situation de l'esclave mâle n'est pas de tout point la même que celle des femmes esclaves. La liberté de l'esclave mâle n'est pas aliénée pour toujours; en la septième année, il recouvre sa liberté sans rien payer (*Ex.*, XXI, 2). La loi est dure pour l'esclave marié. Sans doute, s'il avait une femme lors de son entrée en service, il la ramènera avec lui; mais s'il a reçu sa femme de son maître et qu'il y ait eu des enfants, femme et enfants demeureront chez ce dernier et l'esclave sortira seul (*Ex.*, XXI, 3, 4). Une ressource lui reste, il est vrai, et la situation prévue pour lui par la loi est assez bonne pour qu'on puisse compter qu'il usera de cette faculté. Il peut demander à rester au service de son maître; un rite au caractère religieux

consacrera l'engagement, qui sera définitif (*Ex.*, XXI, 5, 6). — *c*) Le sort des femmes esclaves est différent. Le cas visé est celui de la femme esclave qui devient concubine dans la maison de son maître; c'est, ou bien parce que telle est la condition la plus fréquente, sinon normale, des femmes esclaves, ou bien parce que le législateur ne vise que ce cas particulier. L'esclave-concubine ne sort pas la septième année (*Ex.*, XXI, 7), sauf le cas (*Ex.*, XXI, 11) où son maître n'aurait pas eu égard aux mesures prises pour sauvegarder ses intérêts et sa dignité (*Ex.*, XXI, 8-10). — *d*) Toutefois les esclaves des deux sexes sont mis sur le même rang quant aux brutalités dont ils seraient victimes de la part de leurs maîtres; les réparations et sanctions sont, il est vrai, beaucoup moins sévères que quand il s'agit des hommes libres (*Ex.*, XXI, 20, 21, 26, 27; cf. 32).

301. — 2°) Dans le *Deutéronome*, les ordonnances relatives aux esclaves (*Deut.*, XV, 12-18) se rattachent à celles qui concernent l'année de rémission. Comme dans le *Code de l'alliance*, il n'est question que de l'esclave hébreu. — *a*) Il semblerait que seul l'esclave ait le droit de disposer de sa liberté (selon le sens réfléchi que peut avoir *yimmâkhēr*; *Deut.*, XV, 12); en tout cas la sentence de mort est renouvelée contre quiconque enlève son frère pour le vendre ou le mettre à son service (*Deut.*, XXIV, 7). — *b*) De nouveau on parle de la libération de l'esclave au terme de la sixième année (*Deut.*, XV, 12). Des recommandations sont faites à ce sujet, dans lesquelles on reconnaît le sens profond d'humanité qui caractérise ce code. Non seulement l'esclave sort sans rien payer (cf. *Ex.*, XXI, 2), mais on ne le renvoie pas les mains vides; on lui donne quelque chose du menu bétail, de l'aire, du pressoir. D'une part, on n'oubliera pas que son travail a contribué à rendre efficaces les bénédictions de Dieu; d'autre part, on se rappellera qu'Israël lui-même a été esclave en Egypte (*Deut.*, XV, 13-15). Le souvenir des services reçus doit même exclure tout sentiment pénible lors du départ de celui qui est vraiment moins un esclave qu'un serviteur (*Deut.*, XV, 18); rien de surprenant à ce qu'ici, comme dans le *Code de l'alliance*, on entrevoie le cas où l'esclave voudra se fixer chez son maître (*Deut.*, XV, 17). — *c*) Ce qui doit davantage attirer l'attention, c'est qu'au point de vue de la libération de la septième année, la condition est la même pour les esclaves des deux sexes (*Deut.*, XV, 12, 17). On peut se demander s'il s'agit pour la femme-esclave du même cas que dans *Ex.*, XXI, 7-11. Tandis qu'en ce dernier passage, le cas visé est celui de l'esclave-concubine, il se pourrait que le texte deutéronomique fît abstraction de cette hypothèse. Il serait possible, d'autre part, que le *Deutéronome* vise un état social dans lequel le concubinat servile serait devenu plus rare. On le notera : c'est en conformité avec cette législation que se présente la pratique à laquelle il est fait allusion dans le livre de Jérémie (*Jer.*, XXXIV, 8-16; il est question des esclaves des deux sexes) pour l'époque du roi Sédécias. — *d*) D'après le *Deutéronome* les esclaves des deux sexes, — mieux : les serviteurs et servantes, — ont leur place dans la famille, participent à sa vie, notamment dans les actes religieux, dans les pèlerinages à la Ville Sainte et dans les repas sacrés qui s'y rattachent (*Deut.*, XII, 12, 18; XVI, 11, 14). Remarquer encore l'ordonnance humanitaire concernant l'esclave fugitif (*Deut.*, XXIII, 16, 17 [Vulg. 15, 16]).

302. — 3°) Dans le *Code sacerdotal* (Loi de sainteté), la question des esclaves est traitée à propos de l'année jubilaire (*Lev.*, XXV, 35-55). Après une exhortation sur l'attitude à garder vis-à-vis des pauvres (*Lev.*, XXV, 35-38), le législateur envisage le cas où un Israélite, devenu pauvre, est contraint de *se vendre* (*nimkar*, même forme verbale que dans le *Deutéronome*) au service d'un maître, israélite comme lui (*Lev.*, XXV, 39a). C'est bien lui, en effet, qui se vend; on ne le vend pas comme on fait des esclaves (*Lev.*, XXV, 42b). — *a*) Une distinction capitale est, dès lors, établie entre l'esclave hébreu et l'esclave étranger. — *α*) En réalité, un Israélite ne doit jamais traiter son « frère » comme un esclave (*Lev.*, XXV, 39b), mais bien plutôt comme un mercenaire (*šâkhîr*), comme un étranger fixé pour un temps limité (*tôšâbh*) dans le pays (*Lev.*, XXV, 40a). Non seulement on ne doit pas lui imposer un travail d'esclave, mais sa sujétion ne durera pas toujours. Il n'est pas question ici toutefois de la rupture de son engagement en la septième année (cf. *Ex.*, XXI, 2-11 et *Deut.*, XV, 12-18), mais seulement en l'année du jubilé; il sortira alors avec ses enfants, sans que l'on fasse les distinctions établies par le *Code de l'alliance* (*Ex.*, XXI, 3, 4); il retournera dans sa famille et la propriété de ses pères (*Lev.*, XXV, 40b, 41). Pour appuyer cette ordonnance, le législateur invoque un motif dont il n'a pas encore été question : c'est que les esclaves, aussi bien que leurs maîtres, ont participé à la faveur divine lors de la libération de la servitude égyptienne (*Lev.*, XXV, 42a); la clémence dont on doit user à leur égard est une conséquence de la crainte de Yahweh (*Lev.*, XXV, 43). — *β*) Un autre cas est envisagé au sujet de l'Israélite pauvre : celui où il serait réduit à se vendre à un étranger (*gêr*, *tôšâbh*) établi dans le pays ou à un descendant de cet étranger (*Lev.*, XXV, 47). Il y aura alors un droit de rachat que pourront exercer un des frères de l'esclave, son oncle, son cousin germain, tout autre proche parent et l'esclave lui-même, s'il recouvre des ressources (*Lev.*, XXV, 48, 49); le prix du rachat se calculera d'après le temps qui séparera la vente et le rachat de l'année jubilaire (*Lev.*, XXV, 50-52). En tout cas, le jubilé sera pour l'esclave et ses enfants une date d'affranchissement (*Lev.*, XXV, 54). Yahweh ne peut consentir à ce que les Israélites aliènent leur liberté d'une manière définitive, car c'est de lui et de lui seul qu'ils sont vraiment les serviteurs (*Lev.*, XXV, 55); il ne peut davantage supporter qu'ils soient traités avec dureté (*Lev.*, XXV, 53; cf. 46b). — *b*) Les véritables esclaves seront pris par les Hébreux et achetés parmi les peuples qui entourent Israël : on pourra de même en acheter aux étrangers (*tôšâbhîm*) fixés pour un certain temps dans le pays. Ces esclaves seront la propriété du maître dans le vrai sens du mot; il les transmettra, comme tout autre héritage, à ses descendants (*Lev.*, XXV, 44-46).

3° Le droit de refuge

303. — C'est encore une loi sociale qui, commune aux trois codes, met bien en relief les préoccupations d'humanité, en même temps que de justice, chères au législateur hébreu.

1°) La formule du *Code de l'alliance* (*Ex.*, XXI, 12-14) est très brève; elle se ramène à trois points : — *a*) L'exposé du principe (forme de la loi du talion) d'après lequel quiconque frappe un homme à mort doit être mis à mort (*Ex.*, XXI, 12); on ne dit rien de l'exécuteur de cette sanction. — *b*) Une réserve en faveur du meurtrier qui « n'a pas guetté sa victime, mais à la main duquel Dieu l'a présentée », autrement dit, en faveur du meurtrier involontaire. Dieu fixera *un lieu* où il pourra s'enfuir; c'est l'expression même du droit de refuge. On remarquera la manière tout à fait vague, d'allure primitive, dont le *lieu* de refuge est désigné (*Ex.*, XXI, 13). — *c*) Quant au meurtrier volontaire, « qui agit avec présomption contre son prochain pour le tuer par ruse », il n'y a pas pour lui de droit de refuge; on doit le prendre même « à mon autel » (expression à noter) pour le faire mourir.

304. — 2°) Le *Deutéronome* (*Deut.*, XIX, 1-13) renferme de plus grandes précisions : — *a*) D'abord touchant le choix des lieux de refuge. Ce seront des villes, car le nouveau code vise une situation sociale déjà avancée; d'autre part, dans une législation qui attache à l'unité de sanctuaire une importance sans précédent, il ne saurait être question d'un autel de Dieu à propos de chaque lieu de refuge. Trois villes seront mises à part lorsque Israël entrera en possession de Canaan (*Deut.*, XIX, 1, 2, 7; cf. IV, 41-43); elles seront choisies de telle sorte que de tous les points du pays, divisé en trois régions, le meurtrier puisse y avoir accès facile (*Deut.*, XIX, 3). Même, si Yahweh favorise l'extension du territoire et donne à son peuple tout le pays qu'il lui a promis, il faudra ajouter trois autres villes (*Deut.*, XIX, 8, 9). De plus les chemins qui y mèneront devront être entretenus en bon état (*Deut.*, XIX, 3a). — *b*) Ces villes doivent servir à ce que le sang innocent ne soit pas versé au milieu du pays, qu'il n'y ait pas de sang sur Israël (*Deut.*, XIX, 10). Par conséquent, tout meurtrier n'aura pas le droit d'y trouver refuge; seul aura la vie sauve celui qui aura tué son prochain sans le savoir et qui auparavant n'avait pas de haine contre lui (*Deut.*, XIX, 4). Même un exemple illustre ce principe : l'exemple classique du bûcheron dont la hache, lancée sur l'arbre, s'échappe du manche et atteint un compagnon (*Deut.*, XIX, 5). Un tel homme n'a pas mérité la mort et il faut à tout prix le soustraire à la colère du vengeur du sang qui pourrait l'atteindre et le frapper si la ville de refuge était trop éloignée (*Deut.*, XIX, 6). On remarquera le sens psychologique très vif qui anime cette appréciation de la responsabilité; d'autre

part, on notera que le châtiment est réservé au vengeur du sang (*gô'ēl haddām*). Celui-ci est le plus proche parent de la victime et l'on comprend qu'il puisse, au premier moment, agir sous l'influence de la colère, sans garder le calme pour examiner attentivement le cas. — *c*) Tout autre est la situation du meurtrier qui avait auparavant de la haine, qui, s'étant mis en embuscade, s'est précipité sur son prochain et lui a assené un coup mortel. Aurait-il trouvé accès dans la ville de refuge, que les anciens de sa propre résidence l'enverraient saisir, pour le livrer au vengeur du sang afin qu'il meure. Pas de pitié pour lui; il faut éloigner d'Israël le sang innocent (*Deut.*, XIX, 11-13). Comme on le voit, nous sommes à un stage de la vie sociale d'Israël dans lequel, au moins pour les cas ordinaires (cf. *Deut.*, XVII, 8-13), le pouvoir judiciaire est aux mains des anciens.

305. — 3°) Dans le *Code sacerdotal* (parties supplémentaires, *Num.*, XXXV, 9-34), la législation est notablement plus développée. — *a*) Quand les fils d'Israël auront passé le Jourdain et se seront fixés en Canaan, on désignera six villes de refuge, trois en Transjordane et trois en Palestine proprement dite (*Num.*, XXXV, 9-14); elles seront à l'usage de l'Israélite, et aussi de l'étranger qui, d'une manière stable (*gêr*) ou transitoire (*tôšābh*) séjourne dans le pays (*Num.*, XXXV. 15). — *b*) Ces villes ne peuvent servir qu'au meurtrier qui a tué quelqu'un par erreur (*bišᵉghāghāh*, *Num.*, XXXV, 11, 15). Il s'agit encore de le protéger contre le vengeur du sang (*Num.*, XXXV, 12); celui-ci demeure donc toujours l'exécuteur du châtiment. Mais une nouvelle disposition intervient en faveur du meurtrier; il ne peut pas être mis à mort avant d'avoir comparu devant l'assemblée (*Num.*, XXXV, 12). On précise d'ailleurs, par des exemples qui sans doute n'épuisent point tous les cas, les signes auxquels on reconnaîtra le meurtrier involontaire : c'est lorsque soudainement, sans haine, sans le guetter, sans voir, sans lui chercher de mal, il aura renversé son prochain, lui aura fait tomber quelque chose sur la tête, une pierre par exemple, et que de ces accidents la mort se sera suivie (*Num.*, XXXV, 22, 23). C'est d'après ces exemples que l'assemblée prendra une décision entre le vengeur du sang et le meurtrier; on suppose clairement que celui-ci aura été ramené de la ville de refuge devant le tribunal, sans doute à la demande du vengeur (*Num.*, XXXV, 24, 25). — *c*) Même après une sentence favorable, le meurtrier involontaire sera ramené dans la ville de refuge et il y devra demeurer jusqu'à la mort du grand prêtre en fonction. Alors seulement il pourra retourner chez lui; que s'il sortait auparavant, le vengeur du sang pourrait le tuer sans encourir de culpabilité juridique (*Num.*, XXXV, 25-28). Cette mesure, qui n'est pas sans témoigner de certaines lacunes dans l'exercice de la justice, s'explique, et par le souci de respecter les droits du vengeur du sang, et par la préoccupation d'éviter autant que possible les violences auxquelles l'exercice de ces droits peut donner lieu dans les temps qui suivent d'assez près la mort de la victime. Elle est en tout cas regardée comme très importante,; une clause additionnelle défend d'accepter une rançon pour permettre au meurtrier involontaire de revenir en son pays avant la mort du grand prêtre (*Num.*, XXXV, 32). — *d*) Divers exemples sont allégués pour faciliter l'appréciation de l'homicide commis de propos délibéré. Certains d'entre eux trahissent à ce point la préméditation qu'il n'y a pas à s'enquérir des dispositions du meurtrier; c'est quand il a à la main un instrument de fer, une pierre, un instrument de bois capables de donner la mort (*Num.*, XXXV, 16-18). Que s'il a seulement renversé sa victime, s'il lui a jeté quelque chose, s'il l'a frappée de sa main, on devra s'assurer que c'est vraiment par haine ou en un guet-apens (*Num.*, XXXV, 20, 21a). Dans tous ces cas, le meurtrier volontaire doit être puni de mort; le vengeur du sang pourra le tuer quand il le rencontrera (*Num.*, XXXV, 19, 21b). — *e*) On ne parle pas ici d'une comparution devant l'assemblée; en revanche on semble sous-entendre le principe deutéronomique qui exclut le coupable de la ville de refuge (*Deut.*, XIX, 12). Déjà la comparution devant le tribunal pourrait être conclue de ce qui est dit à propos du meurtrier involontaire (*Num.*, XXXV, 25; cf. 12). Mais il en est explicitement question dans les clauses additionnelles. On y requiert la déposition des témoins contre le meurtrier et on note qu'un seul témoin ne suffirait pas pour une sentence de mort (*Num.*, XXXV, 30). Que si le crime est établi, on n'acceptera pas de rançon pour infirmer la condamnation. Il faut à tout prix écarter la souillure du pays et il n'y a pour le pays d'expiation du sang qui y a été répandu que par le sang de celui qui l'a fait couler (*Num.*, XXXV, 31, 33, 34).

4° Année sabbatique et année jubilaire

306. — Ici se fait la rencontre des lois sociales et des lois religieuses. Dès l'origine, en effet, la législation dont il s'agit et dont le caractère social est nettement déterminé, fut mise en connexion intime avec la religion.

1°) Au *Code de l'alliance*, la septième année est celle où l'on n'ensemence pas ses champs, mais où on les laisse en jachère, celle où l'on ne recueille pas les produits de son champ, ni ceux de sa vigne, ni ceux de son oliveraie, mais où on les abandonne aux indigents du peuple et aux bêtes des champs (*Ex.*, XXIII, 10, 11). A elle seule, la rédaction ne permet pas de décider s'il s'agit d'une année fixe, au cours de laquelle tous les champs, vignes et oliveraies se trouveraient soumis à cette loi, ou si chaque possesseur devrait suivre à cet égard sa pratique particulière en rapport avec les circonstances dans lesquelles il aurait acquis ses propriétés. On remarquera, en tout cas, le caractère humanitaire de cette ordonnance, la bienveillance envers les pauvres et même la sympathie pour les animaux dont sa rédaction porte le témoignage. Sur la libération des esclaves en la septième année de leur service (*Ex.*, XXI, 1-11) *vid. supra*, **300**, *b*, *c*.

307. — 2°) Le *Deutéronome* groupe en un seul contexte (*Deut.*, XV, 1-18) ses deux ordonnances concernant la septième année. Sur la libération des esclaves *vid. supra*, **301**, *b*, *c*. L'autre loi explique le nom même que porte cette septième année : année de rémission (*šᵉnath haššᵉmiṭṭāh*, *Deut.*, XV, 9). Il apparaît nettement d'ailleurs qu'il s'agit de la même année pour tous les Israélites (cf. *Deut.*, XV, 1, 9). Or cette loi, que le *Code de l'alliance* ne renferme pas, est ainsi formulée : « Voici l'affaire de la rémission : Tout possesseur d'un prêt de sa main fera rémission de ce qu'il aura prêté à son prochain et il ne pressera pas son prochain et son frère, parce qu'on a proclamé rémission pour Yahweh. Tu presseras l'étranger (*nokrî[y]*, celui qui n'a pas de domicile en Israël); pour ce qui t'appartient chez ton frère, ta main fera rémission. » (*Deut.*, XV, 2, 3). La phrase est un peu contournée, mais le sens général est clair : la septième année, le créancier fera rémission au débiteur israélite de ce qu'il lui aura prêté. Une nuance toutefois échappe, qu'il est absolument impossible de saisir avec certitude. S'agit-il d'une rémission pure et simple, définitive, de la dette? Ou bien le législateur veut-il seulement dire qu'on ne la réclamera pas pendant la septième année, quitte à faire de nouveau valoir ses droits dans la suite? Les anciens exégètes adoptaient de préférence la première solution; il y a aujourd'hui tendance à recevoir la seconde interprétation. Quel que soit l'avis auquel on se range, cette ordonnance ne laisse pas d'être gênante. Aussi le législateur se fait-il homéliste. Il insiste sur les bénédictions que Yahweh accordera si l'on observe ses prescriptions et qui compenseront largement les pertes de la septième année (*Deut.*, XV, 4-6). Visant ensuite un cas particulier, celui d'un frère pauvre qui solliciterait un prêt aux approches de l'année de rémission, il déclare qu'à cette date comme aux autres, il faut ouvrir largement la main, il faut même bannir de son âme tout sentiment d'aigreur ou de regret (*Deut.*, XV, 7-11). Ici la note humanitaire est encore plus accentuée que dans le *Code de l'alliance*. Noter que le *Deutéronome* ne parle pas des champs.

308. — 3°) Dans le *Code sacerdotal* (*Lev.*, XXV; *Loi de sainteté*), la loi que nous étudions présente certaines particularités et de nombreuses additions. — *a*) La septième année apparait comme une année de repos, de solennel repos pour la terre (*Lev.*, XXV, 4, 5), un sabbat en l'honneur de Yahweh (*Lev.*, XXV, 2, 4). Sans doute la rémission dont parlait *Deut.*, XV, 2 était bien publiée en l'honneur de Yahweh; mais le nom même de l'année évoquait le but humanitaire de l'institution. Dans le document qui nous occupe, le repos de la septième année est avant tout, comme celui du septième jour, un acte de culte et d'hommage en l'honneur de la divinité. Le repos prime le reste, et c'est ici que l'appellation d'année sabbatique est tout à fait de mise. Il va de soi qu'il s'agit d'une même année pour tout le pays et ses habitants. — *b*) De ce chef, l'ordonnance que l'on attend en premier lieu est celle que le

Code de l'alliance (*Ex.*, XXIII, 10, 11) a consacrée : la cessation du travail des champs, des vignes. Ni semences, ni tailles ; pas de moisson de ce qui naît des grains perdus de l'année précédente, pas de cueillette de ce que produit la vigne non taillée. Les produits spontanés du sol serviront à la nourriture de l'Israélite, de son serviteur et de sa servante, du mercenaire et de l'étranger (*tôšābh*) établi pour quelque temps dans le pays, sans parler du bétail et des animaux sauvages (*Lev.*, XXV, 4-7) ; c'est dire que, pour ne pas occuper ici la première place, les considérations humanitaires ne sont pas absentes. Ici encore on prévient les inquiétudes ; assurance est donnée des bénédictions divines, grâce auxquelles la sixième année produira pour trois ans (*Lev.*, XXV, 18-22). — *c*) Aucune indication en ce contexte touchant la rémission des dettes. On peut penser que le nouveau code suppose le maintien de ce qui est réglé par le *Deutéronome ;* il y a, en effet, corrélation entre la suspension des paiements et la réduction des ressources en la septième année. D'autre part, l'engagement dont il est question *Neh.*, X, 32 (Vulg. 31) et qui suppose au moins l'existence des éléments fondamentaux du *Code sacerdotal* porte à la fois sur les deux obligations.

309. — *d*) Mais ce qui est bien plus caractéristique dans cette législation, ce sont les prescriptions relatives à la cinquantième année. — *α*) On a établi un rapprochement entre cette cinquantième année, venant au bout d'une période de quarante-neuf ans ou sept années sabbatiques (*Lev.*, XXV, 8) et la fête de la Pentecôte, qui prend place au terme des quarante-neuf jours ou sept semaines qui suivent la Pâque. L'année jubilaire (*Lev.*, XXV, 10^b^, 11^a^, 12^a^ ; du mot *yôbhēl* qui désigne probablement la trompette [*qérén hayyôbhēl*) primitivement en usage pour les signaux importants [cf. *Ex.*, XIX, 13, etc.; *Jos.*, VI, 5, etc.]) est annoncée le 10 du septième mois de la quarante-neuvième année, au jour des Expiations, par le son de la trompette (*Lev.*, XXV, 9). — *β*) Cette cinquantième année a d'abord les caractères d'une année sabbatique et entraîne le repos pour la terre (*Lev.*, XXV, 11, 12^b^). — *γ*) Ce sera aussi une année d'affranchissement, à la fois pour les personnes et pour les propriétés ; chacun rentrera dans ses biens et dans sa famille (*Lev.*, XXV, 10). Sur l'affranchissement des esclaves, *vid. supra*, **302**, *a*. — *δ*) Un principe domine la question des propriétés. Le pays est à Dieu et les fils d'Israël sont chez lui comme des étrangers et des gens en séjour (*Lev.*, XXV, 23). En réalité, ce qui est objet de contrat entre les hommes, ce n'est pas le sol, ce sont les récoltes (*Lev.*, XXV, 15^b^, 16^b^). C'est pourquoi, en l'année du jubilé, chacun rentrera dans sa propriété (*Lev.*, XXV, 10^b^). — *ε*) Sous peine de porter préjudice à son frère, il faudra tenir compte de ce principe dans le contrat de vente (*Lev.*, XXV, 14^b^, 17) et fixer le prix d'achat selon les années qui demeureront jusqu'au jubilé (*Lev.*, XXV, 15, 16). — *ζ*) Bien plus, le contrat de vente doit prévoir l'exercice du droit de rachat, soit en faveur de celui qui aura acquis de quoi recouvrer son bien, soit en faveur de son proche parent ; la considération de la proximité du jubilé interviendra encore dans la fixation du prix de ce rachat (*Lev.*, XXV, 24-27). — *η*) Ces règles, concernant le jubilé et le droit de rachat, s'appliquent avant tout aux terres, mais aussi aux maisons situées dans des villages dépourvus de murailles (*Lev.*, XXV, 31). En revanche, des législations particulières interviennent pour les maisons sises en des villes entourées de murs (*Lev.*, XXV, 29, 30) et pour les propriétés des Lévites (*Lev.*, XXV, 32-34). D'autre part, l'appendice de la *Loi de sainteté* (*Lev.*, XXVII) envisage les cas spéciaux des champs consacrés à Yahweh (*Lev.*, XXVII, 16-25). Noter aussi *Num.*, XXXVI, 1-9.

5° Les sanctuaires

310. — C'est dans le domaine des législations cultuelles et liturgiques que les traces de développement sont les plus nombreuses. On ne saurait en être surpris : plus que toutes les autres, les ordonnances concernant les rites extérieurs ont, dans toutes les religions, besoin d'être mises à jour, adaptées aux milieux et aux circonstances. D'autre part, soit que l'on étudie les textes législatifs eux-mêmes, soit qu'on les rapproche des données fournies par les livres historiques, c'est sur ce terrain que le progrès est le plus facile à constater.

Nous avons vu avec quel intérêt les critiques indépendants ont suivi les vicissitudes des réglementations qui concernent les **sanctuaires**. Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer nos lecteurs à l'exposé que nous en avons esquissé, les invitant seulement à ne tenir compte que des seuls faits et à négliger les théories élaborées à leur sujet (*vid. supr.*, **29**). Les critiques ont pareillement étudié avec sollicitude les ordonnances concernant le sacerdoce et les revenus du clergé.

6° Sacerdoce

311. — *a*) Soit dans le *Code de l'alliance*, soit dans le petit *Code de la rénovation de l'alliance* (*Ex.*, XXXIV, 11-28), pourtant tout entier consacré au culte, il n'est pas dit un mot des prêtres.

312. — *b*) Ils tiennent, en revanche, une grande place dans le *Deutéronome*. — *α*) Une tribu, celle de Lévi, est discernée pour porter l'arche de l'alliance de Yahweh, se tenir devant lui en vue du ministère liturgique, bénir en son nom (*Deut.*, X, 8; cf. XXXIII, 8-11). Elle n'a pas d'héritage au milieu des enfants d'Israël, Yahweh est sa part (*Deut.*, X, 9 ; cf. XII, 12^b^ ; XIV, 27^b^, 29^a^ ; XVIII, 1^a^) ; elle se nourrira des sacrifices de Yahweh et de son héritage (*Deut.*, XVIII, 1^b^). Aussi le lévite vit-il en étranger, en métèque, dans les diverses résidences des fils d'Israël ; son sort est précaire, assimilé à celui des déshérités, orphelin, veuve, étranger ; il est recommandé à la charité publique (*Deut.*, XII, 19 [cf. XIV, 27a] ; XII, 12b, 18^a^ ; XIV, 27, 29 ; XVI, 11, 14 ; XXVI, 11, 12, 13). — *β*) Toutefois, poussé par l'ardent désir de son âme, ce lévite peut quitter son séjour, après avoir vendu ce dont il dispose ; il peut venir au sanctuaire pour *faire le ministère* (*šārēth*) au nom de Yahweh, comme tous ses frères les lévites qui *se tiennent là devant Yahweh* (*ʿāmadh lipheneʾ[y] Yahweh*). En dehors de la bénédiction au nom du Seigneur, on lui attribue toutes les fonctions (servir, se tenir devant Yahweh) qui sont l'apanage de la tribu sacerdotale (X, 8 ; il n'est plus question de porter l'arche comme au désert) ; il a aussi, comme les autres, sa part des revenus du Temple (XVIII, 6-8). — *γ*) Ce n'est pas que le *Deutéronome* omette de mentionner les prêtres par leur nom technique (*kôhēn*, plur. *kôhanîm* ; XX, 2 ; XXVI, 3, 4) ; mais plus souvent il est question des prêtres-lévites ou des prêtres fils de Lévi (*hakkôhanîm halewiyyîm, hakkôhanîm beney Lēwî* ; XVII, 9, 18 ; XXI, 5 ; XXIV, 8). — *δ*) Mais on ne trouve pas d'indication précise touchant une distinction hiérarchique essentielle entre les membres de la tribu sacerdotale. En nombre de textes, les termes *prêtre* et *prêtre-lévite* paraissent synonymes (cf. XVII, 12 et 9 ; XVIII, 1 et 3) ; les mêmes fonctions sont attribuées aux prêtres, aux prêtres-lévites ou même aux lévites (cf. d'une part XIX, 17 et, de l'autre XVII, 9 ; d'une part, XVII, 18 [cf. XXXI, 9] et, de l'autre, XXXI, 24-27).

313. — *c*) Il va de soi que le *Code sacerdotal* parle souvent des prêtres ; nous ne pouvons qu'alléguer les textes principaux : — *α*) Nombreuses données sur les privilèges de la tribu de Lévi (*Num.*, I, 47 ; II, 33 ; III, 5-10 ; III, 14-39 et XXVI, 57-62 [place à part dans le recensement] ; III, 11-13, 40-51 [sa substitution aux premiers-nés] ; XVI-XVII [intervention divine pour venger ses privilèges]). Ici les lévites, loin d'errer en étrangers dans le pays, ont à eux des villes entourées de champs pour leurs troupeaux (*Num.*, XXXV, 2-8 ; cf. *Lev.*, XXV, 32-34). — *β*) Mais ce qui frappe par-dessus tout, c'est une organisation hiérarchique très précise. A la tête du clergé est le grand prêtre (*hakkôhēn haggādhôl* ; *Num.*, XXXV, 25, 28) ou prêtre oint (*hakkôhēn hammāšîaḥ* ; *Lev.*, IV, 3, 5, 16 ; VI, 15 [Vulg. 20]). Consacré par une onction spéciale (*Ex.*, XXIX, 7 ; XL, 13 ; *Lev.*, VIII, 12 ; XXI, 10, 12), revêtu d'ornements très particuliers (*Ex.*, XXVIII, 2-39 ; XXIX, 29, 30 ; XXXI, 10 ; XXXV, 19 ; XXXIX, 41), obligé à une pureté légale très stricte (*Lev.*, XXI, 10-12, 13-15), il occupe au milieu du peuple une place tout à fait à part. Il apparaît dans ses fonctions comme le vicaire du peuple auprès de Dieu (*Lev.*, IV, 13-21 ; *Lev.*, XVI, surtout 32, 33) ; son péché rejaillit sur la communauté tout entière (*Lev.*, IV, 3 ; cf. 4-12, le mode d'expiation pareil à celui des péchés du peuple) ; sa mort marque une date pour certaines affaires civiles (*Num.*, XXXV, 25, 28, 32). — *γ*) Au-dessous du grand prêtre vient l'ordre proprement sacerdotal, uniquement composé des descendants d'Aaron (*Lev.*, I, 5) par ses deux fils Eléazar et Ithamar (Nadab et Abiu sont morts sans enfants ; *Num.*, III, 1-4 ; cf. *Ex.*, XXVIII, 1). Aux prêtres sont attribuées les principales fonctions liturgiques (*Num.*, III, 10) ; seuls ils entrent dans la tente du témoignage, ils approchent de l'autel et des ustensiles du

sanctuaire (*Num.*, XVIII, 2, 3); seuls ils font le service (*šâmar mišmérĕth*) de l'autel, du sanctuaire et de ce qui est au dedans du voile (*Num.*, XVIII, 5-7). Cf. *Lev.*, I-VII; XVII, 3-7; XXII, 10-16; *Num.*, V, 5-10; XV, 22-31 (sacrifices); *Lev.*, XII-XV; XIX, 20-22; *Num.*, V, 11-31; XIX, 1-10 (divers rites purificatoires); *Lev.*, XXIII (fêtes); *Lev.*, XXVII, 1-29 (estimation des choses vouées). — δ) Vient ensuite ce qui reste de la tribu de Lévi (Caathites, Gersonites, Mérarites). Les Lévites sont au service des prêtres (*Num.*, III, 6, 9; XVIII, 2, 4, 5, 6) et sous la surveillance des chefs du sacerdoce (*Ex.*, XXXVIII, 21; *Num.*, III, 32; IV, 19, 28, 33). Sortes de sacristains, ils ont la charge du matériel de la tente de réunion, ils font le ministère du tabernacle (*Num.*, III, 7, 8), mais sans pouvoir ni approcher de l'autel et des ustensiles du sanctuaire proprement dit (*Num.*, IV, 17-20; XVIII, 3), ni toucher les choses sacrées (*Num.*, IV, 15). Cf. *Num.*, I, 48-53: III, 17-37; IV, 4-15, 24-27, 29-32; VII, 4-9, [*Ex.*, XXXVIII, 21].

314. — *d*) Si maintenant on consulte les livres historiques, on fait un certain nombre de constatations intéressantes. — α) A l'origine, les fonctions sacerdotales n'apparaissent pas comme strictement monopolisées dans une tribu; les exemples du danite Manué, père de Samson (*Jud.*, XIII, 19, 20; cf. VI, 19-24), de l'éphraïmite Micah (*Jud.*, XVII, 5), de David (II *Sam.*, VI, 17; cf. I *Chron.*, XVI, 1, 2), de Salomon (I *Reg.*, III. 4 [cf. II *Chron.*, I, 6]; I *Reg.*, VIII, 63, 64 [cf. II *Chron.*, VII, 4-7), voire de Jéroboam I (I *Reg.*, XII, 31) paraissent décisifs en ce sens. — β) Cependant, dès les temps anciens, les fils de Lévi sont considérés comme spécialement désignés pour le sacerdoce (*Jud.*, XVII, 7-13; XVIII, 1-31 [noter le vers. 30]). Ils sont, à l'époque de Samuel (I *Sam.*, VI, 15) et de David (II *Sam.*, XV, 24), en relation particulière avec le sanctuaire de l'arche, et il n'y a pas lieu de douter qu'il en fût de même au temps des Juges à Silo (cf. *Jos.*, XXI, 1, 2). C'est ce qui leur assure la prééminence. — γ) Ce qui est le plus caractéristique, en ces anciens récits, c'est l'absence de toute allusion claire à une organisation hiérarchique proprement dite. On signale bien dans les sanctuaires (*Am.*, VII, 10; I *Sam.*, XXI, 2, 3 [Vulg. 1, 2], etc.; XXIII, 9), à Silo (I *Sam.*, I, 9; II, 11), à Jérusalem au temps de David et de Salomon (II *Sam.*, VIII, 17; XV, 27, 35; XVII, 15; XIX, 12 [Vulg. 11]; XX, 25; I *Reg.*, I, 7, 8, etc.; IV, 4), puis aux époques d'Athalie (II *Reg.*, XI, 9, 10, 15, etc.), d'Achaz (II *Reg.*, XVI, 10, 11, 15, 16), de Josias (II *Reg.*, XXII, 4, 8, 10, 12, etc.), des prêtres qui émergent parmi leurs collègues et semblent exercer des fonctions de chefs, qui même, comme Joiadah (II *Reg.*, XII, 11 [Vulg. 10]) ou Helcias (II *Reg.*, XXII, 4, 8; XXIII, 4; cf. II *Chron.*, XXXIV, 9) portent le titre de grand prêtre. Mais ils n'apparaissent pas à la distance et dans la situation unique où *Ex.-Num.* mettent Aaron par rapport au reste du clergé. Il arrive même que la situation privilégiée soit commune à deux prêtres (II *Sam.*, VIII, 17; XV, 35; XVII, 15; XIX, 12 [Vulg. 11]; XX, 25; I *Reg.*, IV, 4). D'autre part, les anciens documents ne signalent pas de distinctions nettes entre divers ordres du clergé; le témoignage de I *Reg.*, VIII, 4 sera difficilement reçu comme décisif, si l'on remarque que les mots « les prêtres et les lévites » manquent dans le grec et que le texte parallèle de II *Chron.*, V, 5 porte : « les prêtres-lévites ». On dirait même que les fonctions de moindre importance aient été remplies au Temple par des serviteurs étrangers à la tribu de Lévi ou même à la race israélite (cf. le reproche d'*Ex.*, XLIV, 6-9) : Gabaonites (*Jos.*, IX, 23, 27), Cariens ou Céréthiens ([?] II *Reg.*, XI, 4-20), esclaves (étrangers?) de Salomon (cf *Esdr.*, II, 55 = *Neh.*, VII, 57, où l'on parle de leurs descendants), esclaves (étrangers?) *donnés* par David et les chefs au clergé (d'où sans doute le nom de *Nethînîm* [racine *nâthan*, donner] appliqué à leurs descendants; cf. *Esdr.*, VIII, 20).

315. — δ) Ces diverses conditions, qui rappellent d'assez près celles que suppose le *Deutéronome*, ne subissent aucun changement notable jusqu'à la réforme de Josias (II *Reg.*, XXIII, 1-24). Or, après avoir souillé les hauts lieux où ils avaient brûlé des parfums, le pieux roi fit venir à Jérusalem « les prêtres des villes de Juda; toutefois les prêtres des hauts lieux ne montaient pas à l'autel de Yahweh à Jérusalem, mais ils mangeaient des pains sans levain au milieu de leurs frères » (II *Reg.*, XXIII, 8, 9). Ce récit suggère quelques remarques. Les prêtres qui montent à Jérusalem sont des prêtres de Yahweh, demeurés fidèles au Dieu d'Israël; d'après le vers. 5, en effet, les prêtres des idoles sont impitoyablement chassés. Ce sont, par conséquent, des prêtres-lévites, comme parle le *Deutéronome*. Bien plus, il y a lieu de croire que ceux-là seuls sont amenés au temple de la capitale qui ont à cœur de garder les privilèges de leur sacerdoce; leur cas est, de ce chef, comparable à celui que vise *Deut.*, XVIII, 6-8. Mais aussitôt une différence attire l'attention. Le lévite dont parle le texte deutéronomique doit, non seulement avoir une portion égale à celle de ses frères les fils de Lévi qui se trouveront à Jérusalem devant Yahweh; mais, comme eux aussi, il doit être admis à faire le service au nom de Yahweh, son Dieu. Au contraire, d'après II *Reg.*, XXIII, 9, les prêtres des hauts lieux sont exclus des fonctions proprement sacerdotales et n'ont qu'une part restreinte aux revenus du sanctuaire.

316. — ε) Cette différence est accentuée, en même temps que justifiée, dans le programme cultuel tracé par Ezéchiel (XL-XLVIII), notamment dans la section XLIV, 10-16. La distinction est clairement établie entre les anciens prêtres des hauts lieux (et leurs descendants) et les fils de Sadoq qui constituaient le clergé hiérosolymitain. En récompense de leur fidélité, ceux-ci auront seuls le privilège parfait de la prêtrise; ceux-là, en revanche, seront châtiés pour leurs prévarications, dégradés, exclus des fonctions proprement sacerdotales. Dans ce texte, les prêtres des hauts lieux sont simplement appelés *lévites*, tandis que les fils de Sadoq sont dits *prêtres-lévites*. Mais ailleurs (XL, 45, 46) on parle des « *prêtres* qui gardent le service de la maison » et des « *prêtres* qui gardent le service de l'autel ».

317. — ζ) Après l'exil le grand prêtre occupe une place unique dans le clergé (*Neh.*, III, 1, 20, 21). Son nom figure à côté de celui du gouverneur qui représente l'autorité persane (*Agg.* I, 1, 12, 14; II, 2; *Esdr.*, II, 2 [= *Neh.*, VII, 7]; III, 2, 8; IV, 3; V, 2), à côté de celui du souverain des temps messianiques (*Zach.*, III, 1-10; IV, 1-6a, 10b, 11, 13, 14; VI, 12, 13 [13 d'après le grec]). Bientôt il sera le chef véritable et unique du judaïsme. En même temps le clergé est divisé en ordres très précis : *prêtres* (*Esdr.*, II, 36-39 [= *Neh.*, VII, 39-42]; VIII, 15-20, 24-30, 33; X, 18-22; *Neh.*, III, 22, 28; XI, 10-14, 20; XII, 1, 12-21); *lévites* (*Esdr.*, II, 40 [= *Neh.*, VII, 43; Vulg. 43, 44]; VIII, 15-20, 24-30, 33; X, 23; *Neh.*, X, 10-14 [Vulg. 9-13]; XI, 15-18, 20, 36; XII, 1, 22-26); puis *chantres* (*Esdr.*, II, 41 [= *Neh.*, VII, 44; Vulg. 45]; X, 24; *Neh.*, X, 29 [Vulg. 28]; XI, 22), *portiers* (*Esdr.*, II, 42 [= *Neh.*, VII, 45; Vulg. 46]; X, 24; *Neh.*, X, 29 [Vulg. 28]; XI, 19), *nethînîm* et descendants des esclaves donnés par David et Salomon (*Esdr.*, II, 43-58 [= *Neh.*, VII, 46-60; Vulg. 47-60]; VIII, 17, 20; *Neh.*, III, 26, 31; X, 29 [Vulg. 28]; XI, 21). Dernier détail : on sait qu'au regard des critiques, les *Chroniques* reflètent l'état des institutions religieuses aux époques notablement postérieures à l'exil; or dans I *Chron.*, VI; IX, 10-34; XXIII-XXVI (cf. XV, 2-24; XVI, 4-6), les officiers secondaires, chantres et portiers, sont généalogiquement rattachés aux lévites (cf. *Neh.*, XII, 24-26). On notera que cette organisation postexilienne est en rapport assez étroit avec la législation du *Code sacerdotal*.

7° Redevances sacrées

318. — *a*) D'après le *Code de l'alliance* (*Ex.*, XX-XXIII), on offre à Dieu : les prémices de son aire et de son pressoir (*melê'âh*, *dema'*), le premier-né (*bekhôr*) de ses fils, de son petit et gros bétail (XXII, 28, 29 [Vulg. 29, 30]), les prémices des premiers fruits (*rê'sîth bikkûrîm*; *Ex.*, XXIII, 19) du pays. De même dans le *Code de la rénovation de l'alliance* (*Ex.*, XXXIV, 19, 20, 26a). Aucun détail n'est fourni ni sur la manière de présenter l'offrande, ni sur l'usage qui en sera fait.

319. — *b*) D'après le *Deutéronome*, les Israélites doivent offrir à l'unique sanctuaire, en plus des holocaustes, sacrifices pacifiques, vœux, dons spontanés : les premiers-nés (*bekhôrôth*) du gros et du petit bétail et les dîmes (*ma'serôth* [il n'est pas question des prémices, à moins qu'elles ne soient désignées par le mot *terûmath yâdh*, élévation de la main, ce qui est peu probable]; *Deut.*, XII, 6, 11, 17-19). De plus, ce code indique la manière d'accomplir ces offrandes. Après avoir prélevé les dîmes et choisi les premiers-nés du gros et du petit bétail, on va les consommer devant Yahweh (*Deut.*, XIV, 22, 23; cf. XII, 7, 11, 12). Si l'on est trop loin du sanctuaire, on vend la dîme sur place; avec le prix, on achètera au lieu choisi par Yahweh tout ce qui plaira pour le repas sacré (*Deut.*, XIV, 24-27). Dîmes et premiers-nés sont offerts à Yahweh, conformément aux ordonnances des *Codes de l'alliance* et *de la rénovation*; mais ils sont consommés dans des agapes par ceux qui les présentent au Temple. Une part sans doute est préalablement brûlée sur l'autel; les prêtres ont leur portion (*Deut.*, XXVI, 1-11), au

moins en ce qu'ils sont admis au festin (*Deut.*, xiv, 27). La dîme triennale sert à son tour à un repas fraternel et charitable dans les villes et villages du pays (*Deut.*, xiv, 28, 29; xxvi, 12-15).

320.— c) Dans le *Code sacerdotal*, le système destiné à assurer les revenus du sanctuaire et du clergé est plus complexe. On énumère d'abord les parts qui reviennent aux prêtres dans les diverses espèces de sacrifices (*Lev.*, vi, 7-vii, 38 [14-vii, 38]; cf. *Num.*, xviii, 8-11). On leur attribue en outre : les premiers fruits et prémices (*Num.*, xviii, 12, 13), ce qui est dévoué par anathème (*Num.*, xviii, 14), les premiers-nés (*Num.*, xviii, 15-19 [ceux de l'homme et des animaux impurs doivent être rachetés à un taux fixé]). De plus, les lévites recueillent la dîme dans le pays et prélèvent une dîme de la dîme pour Yahweh, c'est-à-dire pour les prêtres (*Num.*, xviii, 20-32). Tel est le casuel du clergé; pour l'entretien du sanctaire, chaque Israélite paie un impôt d'un demi-sicle (*Ex.*, xxx, 11-16).

321. — d) On peut comparer ces données avec les textes suivants des livres historiques : I *Sam.*, viii, 15; *Neh.*, xii, 44-47 (Vulg. 43-46), que le contexte rapporte à la première mission du patriote (444-432); *Neh.*, xiii, 10-13, 31 (extrait du *Mémoire* de Néhémie se rapportant à sa deuxième mission; après 432); *Neh.*, x, 33-40 (Vulg. 32-39), qui se rattache à la promulgation de la Loi par Esdras et consacre, par des engagements spéciaux, l'observation de quelques prescriptions plus importantes ou plus difficiles à maintenir.

Conclusion générale

322. — Lorsque jadis nous entreprenions l'étude de ces problèmes, nous n'étions pas sans quelques inquiétudes sur l'issue de notre travail. Nous nous étions accoutumé depuis longtemps à saluer en Moïse l'un des premiers personnages de l'histoire de la religion révélée. Mais nous nous demandions si, en présence du grand mouvement de la critique indépendante, nous étions en mesure de montrer que, dans ce qu'elles ont d'essentiel, les données traditionnelles touchant les origines du peuple de Dieu, touchant le rôle et le ministère de son fondateur, pouvaient encore être maintenues. A mesure que nous avancions dans notre étude, notre confiance est devenue plus grande. Sans doute nous avons constaté que la critique littéraire n'aboutissait pas toujours, en ses dissections de textes, à des résultats aussi certains que pouvaient le croire tels ou tels de ses tenants. Mais ce qui surtout a attiré notre attention, c'est la témérité des conclusions que, des données parfois incertaines de cette critique, beaucoup d'historiens étrangers à l'Eglise prétendaient tirer en vue de la reconstitution des périodes lointaines de Moïse et de Josué. Ces conclusions ne découlent pas des textes; elles leur sont le plus souvent tout à fait contraires. Même après qu'ils ont été soumis à des dissociations violentes, les textes rendent un tout autre son. L'histoire qu'ils permettent d'écrire est conforme, pour les grandes lignes, à celle qu'aux Juifs et aux chrétiens ont enseignée leurs ancêtres dans la foi. Que si les législations sont allées se développant au cours des temps, s'adaptant aux besoins des âges successifs, le fonds en remonte jusqu'à l'époque du Sinaï et de Cadès, et ce sont les principes posés par Moïse, à la lumière des révélations divines, que, dans la suite des siècles, tous ceux qui ont pris intérêt à la législation d'Israël se sont appliqués à faire triompher.

J. Touzard.

L'article qui précède a été, nos lecteurs le savent, l'objet d'une censure du Saint-Office, le 20 avril 1920. Il ne nous en coûte nullement de redire que nous avons accepté cette décision avec respect, reconnaissance et dans un esprit de complète soumission. D'après de bons juges, l'article Pentateuque du R. P. Hoepfl *renferme une excellente interprétation du décret de la Commission Biblique. Que nos lecteurs s'en inspirent pour la mise au point de tout ce qui précède!*

J. Touzard.

MONACHISME. — Le monachisme est la forme sous laquelle la vie religieuse se manifeste durant les premiers siècles de l'histoire de l'Eglise et une bonne partie du moyen âge. On retrouve en lui tous les caractères essentiels de cette vie, auxquels les fondateurs des Chanoines réguliers, des Ordres mendiants, des Clercs réguliers et des Congrégations modernes ont ajouté des pratiques et des tendances motivées par leur fin spéciale. Nous traiterons donc sous ce titre et du monachisme proprement dit et de ce qui le continue dans les formes diverses que la vie religieuse a prises.

I. Origines. — Luther, Calvin et, en général, tous les réformateurs du xvie siècle ont, à la suite de Wiclef, nié les origines divines du monachisme et, par le fait, de la vie religieuse. Ce n'était, à leurs yeux, qu'une institution humaine, imaginée au ive siècle et aux périodes suivantes par les Antoine, les Basile, les Benoît; elle n'avait rien à voir avec Jésus-Christ ni avec son Evangile.

Cette assertion ne résiste pas à l'épreuve de la critique. On voit par la vie de saint Antoine et par celle de saint Pachome que, loin de créer un état nouveau, ils ont été les disciples d'hommes, menant déjà ce genre de vie et se réclamant eux-mêmes de toute une tradition. Ils ont contribué pour une part très large au développement du monachisme; ils ne l'ont pas institué. C'est une opinion généralement admise.

Pendant les trois premiers siècles, il y eut, dans un certain nombre d'Eglises, des chrétiens et des chrétiennes qui, seuls ou par groupes, se vouaient à la recherche de la perfection et pratiquaient des vertus que l'on ne demandait pas aux simples fidèles, la chasteté parfaite, la pauvreté, l'obéissance par exemple. Les premiers chrétiens de Jérusalem en étaient tous là (*Act.*, ii, 44, 45; iv, 34-37; v, 1-11). Cette ferveur primitive diminua. Les parfaits ne furent bientôt qu'une exception. On les rencontrait parmi les femmes sous le nom de *vierges*, *virgines*, et quelquefois de *veuves*. On reconnaît les hommes sous les noms de *continents*, *d'eunuques*, de *confesseurs*, ou d'*ascètes*. C'est ce dernier nom qui sert présentement à les résigner. Leur présence est signalée par saint Ignace, saint Justin, Athénagore, Tertullien, saint Cyprien, Clément d'Alexandrie.

Mais d'où viennent ces ascètes? Quelques-uns affectent d'y voir une adaptation au christianisme de l'ascétisme païen ou juif. Le paganisme eut, en effet, ses ascètes. Le géographe Strabon parle, d'après Mégasthène, Aristobule et Onésicrite, des Brachmanes et des Garmanes qu'Alexandre le Grand rencontra dans l'Inde (*Géographie*, l. XV, c. lix-lxvi). Mais on ne trouve aucune trace de l'influence de ces philosophes ascètes et de leur genre de vie sur l'Asie occidentale et l'Egypte. Il n'y a aucune relation à établir entre saint Siméon Stylite et les ascètes qui auraient occupé le sommet des colonnes du temple de Hiérapolis. Preuschen et Amélineau ont vainement tenté de rattacher saint Pachome aux reclus du Sérapéum de Memphis. Alexandre Bertrand n'a pas réussi davantage à faire sortir les monastères irlandais du ve et du vi^e siècles de communautés druidiques converties. Les traits communs que l'on

voit chez les vestales et les vierges sont tout extérieurs; il n'y a pas eu d'influence réciproque. La même observation s'impose au sujet des ascètes chrétiens et de certains philosophes ascètes païens. Toutefois les moines d'Egypte qui écrivirent sur la vie monastique et ses devoirs profitèrent des enseignements des Néoplatoniciens d'Alexandrie, parmi lesquels l'ascèse était en honneur, et de certains philosophes grecs. Les maximes de SEXTIUS, popularisées par la traduction de RUFIN, sont sorties de cette école. Saint NIL ne craignit point de paraphraser le *Manuel* d'Epictète pour l'édification de ses moines du Sinaï. Le christianisme prit dans l'ascèse néoplatonicienne tout ce qui lui était assimilable.

Les Juifs eurent leurs ascètes; les Thérapeutes et les Esséniens sont les plus connus. PHILON décrit le genre de vie que les premiers menaient, dans son traité *De la vie contemplative*. EUSÈBE et CASSIEN les ont pris pour des moines de l'Eglise primitive d'Alexandrie; c'est à tort, car rien ne permet de voir en eux des disciples de saint Marc. On ne voit aucune trace de l'influence que cette institution aurait pu exercer sur le monachisme égyptien. Les Esséniens formaient une colonie d'ascètes juifs dans les parages de la mer Morte. Il y a des traits communs entre eux et les disciples du Sauveur. Mais certaines ressemblances dans les pratiques extérieures ne suffisent pas pour conclure à une influence et surtout à une influence d'origine.

Les disciples qui s'attachaient à la personne du Seigneur, après avoir renoncé à tout, voilà les véritables ancêtres des moines. Les textes de l'Evangile, qui rapportent les conditions imposées par Jésus-Christ à qui voulait le suivre, sont précisément ceux que l'on allègue pour établir les origines évangéliques de la vie religieuse. Les plus caractéristiques se trouvent au chap. XIX de S. Matthieu. Les disciples formaient autour du Sauveur, avec les apôtres et les saintes femmes, une communauté véritable. Un instant dispersée par les événements de la Passion, elle se reconstitua après Pâques. Elle était réunie au Cénacle, le jour de la Pentecôte. Les nouveaux fidèles, en s'y adjoignant, contractèrent ses habitudes. C'est ainsi que l'Eglise primitive de Jérusalem prit le caractère indiqué plus haut.

II. L'ascèse. — Le monachisme sépare l'homme du monde pour lui faciliter l'union avec Dieu; il lui impose une lutte continuelle contre ses appétits inférieurs, dans le but de rendre son âme plus libre. Cette lutte s'effectue par tout un ensemble de pratiques; et elle est réglée par une doctrine. On donne le nom d'ascèse ou d'ascétisme à ces pratiques ou à cette doctrine. Ses lois essentielles sont formulées dans la Bible et commentées par les interprètes de la tradition.

L'ascèse oblige dans une certaine mesure tous les chrétiens. Mais les religieux, en raison de leur obligation de tendre à la perfection, s'y adonnent avec plus de générosité pour leur avantage personnel et pour l'édification commune. Ce caractère essentiel de la vie religieuse semble plus accentué chez les moines des premiers siècles et leurs héritiers directs; on le retrouve aussi dans les divers ordres qui ajoutent une fin particulière à la poursuite de leur propre sanctification. Les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance caractérisent toujours l'ascèse monastique; chaque famille religieuse leur donne pour complément les pratiques de mortification et de pénitence qui lui sont propres. La fidélité à les suivre contribue pour une part très large au succès de ses œuvres d'apostolat et de charité. C'est par ce moyen surtout que ses membres se maintiennent dans l'esprit de leur état. De là l'importance qu'elles ont aux yeux des saints fondateurs d'ordres. Les ordres les plus actifs n'échappent pas à cette condition. Le clergé séculier, se rendant compte du prestige que les moines devaient à l'ascèse, leur a emprunté quelques-unes de leurs pratiques, telles que la séparation du monde par un habit spécial, la célébration de l'office divin, et, à certaines époques, la vie en commun. L'influence des moines n'est pas étrangère à la législation de l'Eglise latine sur le célibat des clercs.

C'est parmi les moines et les religieux des divers ordres que l'ascèse a recruté ses maîtres les plus autorisés. CASSIEN a fait passer dans ses *Conférences* et dans ses *Institutions* le meilleur de l'enseignement oral des solitaires égyptiens. Les recueils connus sous le nom de *Verba seniorum*, *Apophthegmata Patrum*, les vies de *saint Antoine*, de *saint Pachome*, de *saint Hilarion* et de quelques autres les complètent. Les œuvres de saint ISIDORE DE PÉLUSE, de saint NIL du Sinaï et de saint JEAN CLIMAQUE sont exclusivement ascétiques. Les biographies monastiques de THÉODORET et de JEAN MOSCH ont le même caractère. Dans ses règles, saint BASILE se préoccupe avant tout de la formation spirituelle des disciples; il en est de même de saint BENOIT. Les *Morales* de saint GRÉGOIRE LE GRAND, son *Liber pastoralis* et les récits édifiants contenus dans ses *Dialogues*, s'ajoutèrent à la littérature ascétique des moines orientaux. On peut dire que l'Eglise en vécut jusqu'à l'âge d'or de la scolastique.

L'ascèse alors ne fut point modifiée essentiellement; mais elle participa aux progrès de la philosophie et de la théologie. Saint GRÉGOIRE, CASSIEN, et les Pères restèrent néanmoins les maîtres incontestés. Dès lors chaque ordre religieux eut son école spéciale. Ceux qui furent fondés ou restaurés dans la suite n'échappèrent pas à cette nécessité de leur vie. A peu près partout, l'école dérive d'un maître, qui n'est pas toujours le fondateur. L'école ascétique dominicaine part de saint THOMAS D'AQUIN; celle de l'ordre de saint François, de saint BONAVENTURE, auquel on peut ajouter DUNS SCOT; celle des Carmes a pour docteurs sainte THÉRÈSE, et saint JEAN DE LA CROIX. L'école de la Compagnie de Jésus sort des *Exercices* de saint IGNACE et celle des Rédemptoristes, des œuvres de saint ALPHONSE DE LIGUORI.

Le développement de cet enseignement ascétique dans les ordres religieux se confond avec leur histoire. On le suit dans leur histoire littéraire, dans l'histoire de leurs œuvres apostoliques et dans l'histoire de leurs saints. Il s'est manifesté chez quelques-uns d'entre eux par des pratiques de piété que l'Eglise leur a empruntées pour les étendre aux fidèles. L'usage de la confession comme moyen de formation spirituelle vient des moines. La récitation du rosaire est d'origine dominicaine. Les Franciscains ont mis en honneur le chemin de la Croix. Les Carmes ont propagé la coutume de porter le scapulaire. On sait la part qui revient aux Jésuites dans l'importance donnée aux retraites annuelles ou mensuelles et à la méditation quotidienne.

III. Sainteté. — Le monachisme se recommande par le nombre et les mérites des saints qu'il a produits. Il s'agit ici des saints dont les vertus héroïques ont été officiellement reconnues par un jugement de l'Eglise ou par un culte liturgique. Cela est manifeste pour les premiers siècles de son histoire, les quatrième, cinquième et sixième, comme pour les périodes suivantes. Les diverses familles religieuses, qui ont toujours vu dans les saints leur meilleur sujet de gloire et d'édification, ont publié les

vies de ceux qui leur appartiennent. L'énumération des recueils, où elles sont réunies, est par elle-même un hommage rendu au monachisme et à sa fécondité surnaturelle. Les Bénédictins ont le *Menologium benedictinum* de Bucelin, Weldkirk, 1655, in fol.; le *Martyrologium Sanctorum ordinis sancti Benedicti* de Dom Hugues Menard, Paris, 1629, in-8°; les *Acta Sanctorum Ordinis sancti Benedicti* de Luc d'Achery et Mabillon, neuf volumes in-fol. Paris, 1660-1701, et Venise, 1733-1740; l'*Année bénédictine* de la Mère de Blémur, Paris, 1667, 7 vol. in-4°. Plusieurs des ordres ou congrégations, qui suivent la règle bénédictine, ont eu leurs recueils hagiographiques. C'est, pour les Camaldules, le *Catalogus sanctorum et beatorum totius ordinis Camaldulensis* de Thomas de Minis, Florence, 1605, 2 vol. in fol.; les *Vite de Santi e Beati del ordine de Camaldoli* de Silvano Razzi, Florence, 1600; pour les Vallombrosiens, le *Catalogus virorum illustrium congregationis Vallis-Umbrosae* de Venance Simio, Rome 1693; pour les Cisterciens, le *Fasciculus Sanctorum ordinis Cisterciensis* de Henriquez, Bruxelles, 1624 et Cologne, 1631, 2 vol. in-fol., son *Menologium cisterciense*, Anvers, 1630, in-fol. et le *Ménologe cistercien*, par un moine de Tymadeuch.

Les Franciscains ont le *Martyrologium Franciscanum* d'Arthur du Moustier, Paris, 1638, in-fol., souvent réédité depuis et le *Menologium* de Hueber, Munich, 1698. Les Prémontrés, les *Natales et Vita Sanctorum ordinis Praemonstratensis* de Van den Sterre, Anvers, 1625, et les *Sacrae litaniae Beatorum ordinis Praemonstratensis*, de Tong-Tamines, 1893. Les Ermites de saint Augustin le *Martyrologium augustinianum* de Maigret, Anvers, 1625, et le *Pantheon augustinianum* de Arpe, Gênes, 1709. Les Dominicains ont le *Martyrologium ordinis Praedicatorum* de Sicco, Rome, 1637, in-fol., et l'*Année dominicaine*, qui est en cours de publication. Il y a, pour l'ordre du Carmel, le *Decor Carmeli religiosi in splendoribus sanctorum et illustrium religiosorum et monialium* du P. Philippe de la Sainte-Trinité, Lyon, 1665, in-fol., et le *Ménologe du Carmel* du P. Ferdinand de Sainte-Thérèse, Lille, 1879, 3 vol. in-8. Le Jésuite Tanner publia un *Menologium Societatis Jesu*, Munich, 1669; repris en sous-œuvre et complètement transformé par d'autres, notamment par le P. de Guilhermy, Paris. Pour les autres ordres ou congrégations, l'hagiographie ou la biographie pieuse se confond avec leur histoire. Leurs membres, qui s'imposent à l'attention par une sainteté éminente, ont presque tous été l'objet d'une monographie. Ceux qui sont familiarisés avec la littérature hagiographique savent que les religieux y figurent en très grand nombre. On fait une constatation semblable en parcourant la liste des personnages béatifiés ou canonisés par l'Eglise romaine.

IV. **La science.** — Le monachisme n'a jamais eu une fin scientifique. L'examen des faits amène cependant à conclure qu'il favorise généralement les aptitudes de ses membres pour les travaux intellectuels. On les a vus réussir de préférence dans les études religieuses, qui concordent mieux avec leur vocation. Ils n'ont pas exclu de parti pris les études profanes.

Au IVe et au Ve siècle, les monastères d'Orient et d'Occident n'ouvrirent point d'école proprement dite, mais les hommes qui avaient fréquenté avec succès les écoles du monde romain s'y trouvèrent fort à l'aise pour se donner une culture religieuse. Ce fut le cas de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme et de saint Augustin; qu'on le remarque, ils ont reçu le titre de Docteurs de l'Eglise universelle. L'Eglise a, dans la suite, ajouté d'autres noms aux leurs. Ce sont presque tous des noms de religieux: saint Grégoire le Grand, saint Jean Damascène, saint Bède, saint Pierre Damien, saint Anselme, saint Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Alphonse de Liguori; saint François de Sales, qui ne fut pas religieux, a fondé l'ordre de la Visitation.

Durant les premiers siècles, les solitudes de l'Egypte, de la Palestine, de la Syrie et de l'Asie Mineure furent habitées par de nombreux écrivains ecclésiastiques; ils se sont exercés un peu dans tous les genres. Tous n'avaient pas reçu une formation dans les écoles romaines. Saint Epiphane, par exemple, et saint Ephrem, qui avaient embrassé la vie monastique dès leur jeunesse, eurent tout à apprendre parmi les moines. Ce ne sont pas les seuls. Les études sont restées en honneur dans de nombreux monastères orientaux. En Occident, les monastères devinrent, par la force des choses, presque les seules écoles. On faisait profession de n'y cultiver que les sciences sacrées. L'exclusivisme fut moins radical qu'on n'est généralement porté à le croire. C'est grâce à cela que les œuvres de l'antiquité classique nous ont été conservées.

Les monastères de l'Irlande et de la Grande-Bretagne se firent remarquer par leur application aux études. L'activité intellectuelle dont Charlemagne se fit le promoteur fut dirigée tout d'abord par Paul Diacre, un moine, et par Alcuin, qui vécut longtemps de la vie des moines, au point de se faire prendre pour l'un d'entre eux. Leur œuvre fut continuée surtout dans les monastères. C'est à l'ombre des cloîtres que furent ouvertes les écoles monastiques des Xe et XIe siècles. Les chanoines réguliers jouèrent un rôle important dans les écoles cathédrales et autres, qui furent le berceau des Universités du moyen âge. Les Dominicains, les Franciscains, les Augustins enseignèrent avec éclat dans ces Universités. L'enseignement oral ne leur suffit pas plus qu'aux religieux de la période précédente. On doit aux uns et aux autres des ouvrages nombreux, où sont traités les sujets les plus divers. Il en fut ainsi durant tout le Moyen Age.

La découverte de l'imprimerie et la Renaissance généralisèrent les études. Les laïques y prirent davantage goût. Les clercs n'en eurent donc plus le monopole; cependant les religieux s'y adonnèrent comme par le passé. On sait le rôle joué par les Jésuites. Ils eurent des émules. La production scientifique fut ainsi très abondante dans la plupart des ordres jusqu'au moment de leur suppression. Ils ont recommencé, au XIXe siècle, dès qu'ils ont pu se restaurer. Les limites de cet article ne permettent pas de donner des noms; il y en aurait trop. Presque tous les ordres ont leur histoire littéraire; on y trouve les preuves manifestes de leur activité scientifique.

L'enseignement des enfants a sollicité de tout temps leur zèle. Mais on ne les voit organiser des collèges guère qu'à partir du XVIe siècle; ce fut la grande œuvre des Jésuites. Les Bénédictins suivirent leur exemple, en Autriche et en Bavière surtout. De nouvelles congrégations furent fondées avec le but direct de l'enseignement. Saint Joseph de Calasans fonda les religieux des écoles pies; saint Jean-Baptiste de la Salle, les Frères des Ecoles chrétiennes; César de Bus, les Pères de la Doctrine chrétienne; etc. Il y eut pour les filles les Ursulines de sainte Angèle de Mérici, les religieuses de Notre-Dame de la bienheureuse de Lestonac, etc., etc. Les congrégations enseignantes se sont multipliées au XIXe siècle dans tous les pays.

Qu'il exerce son activité intellectuelle dans une école ou dans un travail personnel, le religieux est guidé par les principes de sa vie ascétique. Il s'occupe en moine. Son enseignement et ses œuvres scientifiques sont le fruit de sa vie religieuse. Plus il mène cette vie avec ferveur, plus, dans une certaine mesure, les fruits sont abondants. Le relâchement de la discipline a pour conséquence inévitable l'abandon des études. Ce lien étroit qui unit la science et la vie religieuse fut contesté au XVIIe siècle par l'abbé DE RANCÉ. MABILLON n'eut aucune peine à lui prouver qu'il était dans l'erreur. Pour les maîtres de l'ascèse traditionnelle, l'étude alimente l'oraison et fournit l'occasion d'accomplir le précepte du travail et d'exercer une charité très élevée, celle qui s'adresse aux esprits.

V. L'apostolat. — La vie monastique ou religieuse crée et développe chez ceux qui l'ont embrassée les aptitudes pour l'apostolat. C'est un fait. Les moines d'Orient s'y adonnèrent. Mais ils furent dépassés par leurs frères d'Occident. Saint MARTIN, qui est leur type, évangélisa les campagnes des Gaules avec ses disciples. C'est par les moines que le paganisme fut extirpé des pays que les Francs occupaient au VIe et au VIIe siècle. Ils entreprirent vers la même époque la conversion des peuples païens de la Grande-Bretagne, des pays du Nord et de l'Est. Cette évangélisation se poursuivit en Bavière, en Saxe, en Bohême, en Hongrie, en Prusse, en Pologne, dans la Frise et les Pays scandinaves; ils allèrent jusqu'en Islande et au Groenland. Les Bénédictins, les Cisterciens et les Prémontrés y travaillèrent tour à tour ou simultanément. Pendant ce temps, les Basiliens évangélisaient les Bulgares, les Ruthènes, les Russes.

Les fils de saint François et de saint Dominique étendirent vers l'Orient le domaine de l'Evangile. Ils allèrent à la conquête des âmes dans les pays ouverts à la civilisation au XVIe siècle. Les Jésuites et presque tous les ordres religieux en firent autant. Les religieux sont encore les ouvriers ordinaires de l'Evangile en pays de mission. Des congrégations nombreuses ont été créées à cette fin dans le courant du XIXe siècle. On sait quel précieux concours les missionnaires apportent au progrès de la civilisation.

Les aptitudes apostoliques du religieux s'exercent encore dans la lutte contre l'hérésie. Ce sont les Dominicains et les Franciscains qui ont mis à la raison des hérétiques du XIIIe et du XIVe siècle. Les protestants n'eurent pas d'adversaires plus redoutables que les Jésuites et les Capucins.

VI. Œuvres de charité. — La charité, qui est une vertu chrétienne, reçoit dans le monachisme un développement qui a pour conséquence des œuvres aussi variées qu'utiles. Durant les premiers siècles de leur histoire, les moines s'y adonnèrent. Leurs œuvres d'assistance se groupent autour de l'hospitalité donnée aux voyageurs, des secours distribués aux indigents et de l'assistance accordée aux infirmes. Les hôtelleries monastiques rendirent les plus grands services durant le Moyen âge. On bâtit, à partir du VIIIe siècle, le long des routes qui menaient à Rome, des monastères spécialement destinés à recevoir les pèlerins venus de la Grande-Bretagne. Les grands pèlerinages de Jérusalem et de saint Jacques de Compostelle (XIe-XIVe siècles) nécessitèrent un développement de l'hospitalité religieuse. Les abbayes existantes ouvrirent dans leurs dépendances des asiles pour les pèlerins. On créa de nouveaux instituts, à la fois hospitaliers et militaires, dans le but de les héberger et de les protéger. Les Hospitaliers de saint Jean de Jérusalem, connus plus tard sous le nom de chevaliers de Malte, sont les plus célèbres. Il y eut en Gascogne et dans le Nord-Ouest de l'Espagne des fondations du même genre. L'abbaye canoniale de Roncevaux fut le centre d'un service hospitalier considérable. L'hôpital d'Aubrac fut fondé pour l'assistance des pèlerins. Les religieux s'occupaient un peu de tous les voyageurs. L'hospice du Saint-Bernard, sur les montagnes qui séparent la Suisse de l'Italie, a été créé, à cette fin, par saint BERNARD DE MENTHON. Le dévouement chrétien des religieux eut une manifestation éclatante dans la fondation des Frères pontifes de saint Bénézet, qui construisirent des ponts sur le Rhône.

Les hôpitaux, destinés aux malades ou aux orphelins, eurent dès les IVe, V^e et VIe siècles, en Orient comme en Occident, des moines pour les servir; de grandes abbayes, telles que celle de Fontenelle au VIIe siècle, eurent des asiles où leurs habitants soignaient des infirmes. Ces institutions charitables prirent un grand développement à partir du XIe siècle. On fonda un peu partout des Hôtels-Dieu. Leur service était assuré par des religieux et des religieuses, qui suivaient généralement la règle de saint Augustin. Leurs communautés étaient presque toujours indépendantes les unes des autres. Quelques-unes formèrent cependant de véritables congrégations, celles du Saint-Esprit de Montpellier et de Saint-Antoine de Viennois par exemple. Mais à partir du XVIe siècle, il se fonda des congrégations spéciales chargées de l'assistance sous toutes ses formes, soit dans les hôpitaux, soit à domicile. Plusieurs eurent des saints pour fondateurs : saint JEAN DE DIEU, saint CAMILLE DE LELLIS, saint JÉRÔME EMILIEN, saint VINCENT DE PAUL. Ces institutions se sont multipliées au cours du XIXe siècle. On peut dire que toutes les misères matérielles ou morales ont une famille religieuse destinée à les soulager. Leurs membres s'adonnent à ce service dans un but de sanctification. Le travail, que nécessite l'assistance, sort directement de la vie religieuse.

Les incursions des Maures sur les côtes de la Méditerranée provoquèrent la fondation de deux congrégations religieuses, qui prirent à tâche la rédemption des captifs emmenés en Afrique par les Barbares. Saint PIERRE NOLASQUE fonda celle de Notre-Dame de la Merci, saint FÉLIX DE VALOIS et saint JEAN DE MATHA celle de la Trinité. Là encore, le service à rendre provient d'une préoccupation ascétique. Longtemps avant les fondations du XIIIe siècle, des moines prenaient intérêt au rachat des captifs. C'était une œuvre de prédilection de saint GRÉGOIRE LE GRAND. Les abbayes du VIIe siècle suivirent son exemple.

Les règles monastiques ont toujours imposé le travail, parce que le moine est tenu de gagner sa vie et parce qu'il lui faut faire pénitence. L'accomplissement de ce devoir religieux a eu pour conséquence immédiate la transformation des campagnes qui entouraient les abbayes, elles sont devenues de puissants moyens de colonisation. Cela commença au VIe siècle pour continuer jusqu'au XIIIe. Les Cisterciens se firent remarquer par le fonctionnement de leurs granges, ou fermes exploitées par des convers. L'apostolat des monastères bénéficiait largement de leur action civilisatrice. On ne saurait trop le répéter, le travail du religieux, réglé par l'obéissance, sanctifié par la pensée de plaire au Seigneur, procédait de sa vie ascétique elle-même. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les règles des divers ordres, les ouvrages de spiritualité d'après lesquels ils formaient leurs

pensées et leurs sentiments, et les vies soit de leurs fondateurs soit des saints et bienheureux, en qui on peut reconnaître leurs types authentiques.

Bibliographie. — Dom U. Berlière, *Les origines du monachisme et la critique moderne*, dans *Revue Bénédictine*, VIII (1891), 2-12. — Dom Besse, *D'où viennent les moines?* Paris, 1901, in-16. — Holever, *Professor Harnack und die katholische Ascese*, Dusseldorf, 1902, in-8. — Preuschen, *Mönchtum und Serapiskult*, Giessen, 1903, in-8. — Sylvain Lévi, *Le Bouddhisme et les Grecs*, dans *Revue de l'histoire des Religions*, XXIII (1891), 36-49. — Regeffe, *La secte des Esséniens*, Lyon, 1898, in 8. — Wendland, *Die Therapeuten und die platonische Schrift vom beschaulichen Leben*, Leipzig, 1896, in-8. — Hugo Koch, *Virgines Christi, Die Gelübde der Gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchrist. Litteratur*, XXXI, 2, pp. 59-112. — Zockler, *Askese und Mönchtum*, 1897, in-8, II. — Brockie, *Codex regularum monasticarum et canonicarum*, Augsbourg, 1759, 5 vol. in-fol. — Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, Paris, 1714, 8 vol. in-4, réédité par Migne sous le titre de *Dictionnaire des ordres religieux*, Paris, 1848, 4 vol. in-4. — Heimbucher, *Die Orden und Kongregationem*, Paderborn, 1908, 3 vol. in-8. — Dom Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1899, in-8. — Montalembert, *Les moines d'Occident*, Paris, 1873, 8 vol. in-8. — Martin, *Les moines et leur influence sociale dans le passé et l'avenir*, Paris, 1865, in-8. — Dom Besse, *Les moines de l'ancienne France*, Paris, 1906, in-8. — Keller, *Les congrégations religieuses en France, leurs œuvres et leurs services*, Paris, 1889, in-8. — Quicherat, *Cluny au XIe s. Son influence religieuse, intellectuelle et politique*, Autun, 1886, in-12. — Sackur, *Die Cluniacenser in ihren kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit*, Halle, 1891, 2 vol. in-8. — Winter, *Die Cistercienser des nordostlichen Deutschlands bis zum Austreten der Bettelorden*, Gotha, 1868-1871, 3 vol. in-8. — Hilaire de Barenton, *Les Franciscains en France*, Paris, 1903, in-16. — R. P. M. Jacquin, O. P., *Le Frère Prêcheur, autrefois? aujourd'hui*, Paris, 1911, in-8. — Deslandres, *La Sainte Eglise et le rachat des captifs*, Paris, 1902, in-12. — L. Le Grand, *Les Maisons-Dieu. Leur régime intérieur au moyen âge*, dans *Revue des Questions historiques*, t. LXIII, 98-146. — L. Lallemand, *Histoire de la Charité*, Paris, 1902 sqq. — Delbrel, *Les Jésuites et la pédagogie au XVIe*, Paris, 1894, in-8. — Henrion, *Histoire générale des Missions*, Paris, 1847, 2 vol. in-8.

J. M. Besse, O. S. B.

MONDE (LE SYSTÈME DU). — I. *Ce qu'est un Système du Monde.* — II. *Les Systèmes primitifs.* — III. *Les Systèmes de l'Astronomie hellénique.* — IV. *Les Systèmes du Monde au Moyen Age.* — V. *Les Systèmes modernes.*

I. Ce qu'est un système du monde. — Au moyen d'observations plus ou moins précises des phénomènes astronomiques, chacun peut acquérir une certaine connaissance sensible de l'Univers. Cette représentation sensible est substantiellement la même pour tous les hommes; elle peut être plus ou moins exacte et détaillée : l'astronome moderne observe, comme les bergers de Chaldée, des déplacements de corps lumineux; il dispose pour les mesurer d'instruments plus perfectionnés. Ensuite se fait une élaboration intellectuelle de cette connaissance sensible, élaboration qui consiste à rapprocher et comparer les diverses indications fournies par l'observation, à en déduire des résultats non directement observables. Enfin se construit une représentation intellectuelle de l'Univers, un système du monde, représentation dont les éléments sont d'une part les données, élaborées par l'intelligence, de la connaissance sensible, et d'autre part des hypothèses conçues sous l'influence de divers principes philosophiques. En dépit de l'incertitude des hypothèses, les progrès de la connaissance sensible de plus en plus détaillée et précise, de son élaboration intellectuelle de plus en plus profonde, ont en quelque sorte forcé la représentation intellectuelle à se faire de plus en plus satisfaisante. Les diverses représentations, les divers systèmes successivement adoptés, semblent former comme une série convergente d'approximations successives, dont la limite, hors de notre atteinte, serait la vue compréhensive des choses.

Cette évolution se retrouve sans doute dans toutes les sciences. Elle apparaît avec une particulière netteté dans le développement de l'astronomie.

II. Les systèmes primitifs. — Tout au début, la connaissance sensible se réduit aux seules impressions frappant les sens. Le système du monde est très simple; ce n'est guère qu'une combinaison d'images. La Terre est un disque plat que recouvre comme une cloche la voûte du Ciel, lieu des phénomènes météorologiques et astronomiques. Tel est le système que l'on trouve dans les monuments primitifs des diverses littératures (Faye, *Origine du Monde*, p. 8-27).

Les nécessités de la navigation et de l'agriculture obligent bientôt à un peu plus de précision dans l'observation. Les progrès de la géométrie permettent une certaine systématisation des résultats. La Terre est sphérique, isolée dans l'espace; par rapport à elle, les astres ont un mouvement d'ensemble de rotation diurne; le soleil, la lune, les planètes ont en outre leurs mouvements particuliers. A ces éléments, fournis par l'élaboration directe de la connaissance sensible, et par suite certains, s'ajoutent des éléments hypothétiques qu'imposent les principes philosophiques reçus : immobilité de la Terre au centre du Monde, nature divine des astres, perfection du mouvement circulaire et de la forme sphérique. Ainsi se constitue le système hellénique primitif, celui de Platon et d'Aristote. Le monde a pour limite la sphère des étoiles fixes, concentrique à la sphère terrestre; sept sphères intermédiaires, toutes concentriques à la Terre, portent respectivement Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune. La première sphère est le premier moteur; elle tourne autour d'un axe fixe, et communique à chacune des autres, comme par des engrenages, un mouvement de rotation autour du même axe; la mesure de son mouvement est le temps. A cette même époque, l'école pythagoricienne adopte l'hypothèse du double mouvement de la Terre (Faye, *Origine du Monde*, p. 36). Cette hypothèse est enseignée par Philolaüs, Nicetas de Syracuse, au Ve siècle av. J.-C. (Alliaume, *Eléments d'Astronomie*, p. 232). Mais cet enseignement ne paraît pas s'être étendu au delà d'un petit cercle de disciples choisis (Faye, *Origine du Monde*, p. 66).

III. Les systèmes de l'astronomie hellénique. — A mesure que s'enrichissent et se précisent les données de la connaissance sensible, il reste moins de place, dans la construction du système, aux

principes d'une métaphysique douteuse. Pour tenir compte de la non-uniformité des mouvements angulaires des astres errants, EUDOXE de Cnide, disciple de Platon (IVe siècle av. J.-C.), puis CALLIPPE, construisent le système dit des sphères homocentriques. C'est le système d'Aristote, dans lequel les huit sphères concentriques tournent respectivement autour de huit axes fixes, diversement inclinés. Dans cette hypothèse, les distances des astres errants à la Terre restent constantes. Mais, à défaut de mesures précises, les variations d'éclat de ces astres donnent à penser que ces distances ne sont pas constantes. Dès le Ve siècle avant J.-C., HÉRACLIDE du Pont, qui, pour expliquer le mouvement diurne de l'ensemble des astres, adoptait l'hypothèse de la rotation de la Terre (ALLIAUME, *Eléments d'Astronomie*, p. 232), fait circuler le Soleil autour de la Terre, Mercure et Vénus autour du Soleil (TH. H. MARTIN, *Hypothèses astronomiques des Grecs*, ch. v, § 3. — DUHEM, *La Physique néoplatonicienne au Moyen Age*, p. 11). Au commencement de la période alexandrine (IIIe siècle av. J.-C.), on admet sans difficulté des mouvements circulaires dont les centres ne coïncident pas avec le centre de la Terre. HIPPARQUE (IIe siècle av. J.-C.) fait circuler la Lune et le Soleil sur des circonférences excentrées. Alors apparaissent les premières mesures numériques : du rapport des distances de la Terre au Soleil et à la Lune, par ARISTARQUE de Samos (IIIe siècle av. J.-C.), du rapport du rayon de la Terre à la distance de la Terre à la Lune, par HIPPARQUE. Enfin, au commencement de l'ère chrétienne, PTOLÉMÉE d'Alexandrie achève la construction du système qui porte son nom. Chaque astre errant est porté par un cercle, nommé épicycle, qui tourne autour de son centre, pendant que ce centre se déplace sur un autre cercle, concentrique ou non à la Terre. Ayant développé son système jusqu'à la détermination numérique de tous ses éléments, Ptolémée a obtenu une représentation, assez exacte au point de vue qualitatif, des variations de distance des astres errants, et figurant les mouvements angulaires, au point de vue quantitatif, avec toute l'exactitude que comportait alors la précision des observations.

Cependant, pour un esprit imbu des principes de la physique péripatéticienne, un tel système était peu satisfaisant. Aussi les commentateurs, tels que PROCLUS et SIMPLICIUS, qui étudiaient ces questions plutôt en philosophes, en physiciens disaient-ils, qu'en astronomes, ne regardaient-ils tous ces cercles que comme des fictions de géomètres destinées à faciliter le calcul des mouvements (DUHEM, *Essai sur la Notion de Théorie physique*, p. 27). Ils admettaient bien qu'une science *particulière* ne doit se préoccuper que de la valeur explicative de ses hypothèses et non de leur vérité objective. Mais peut-être sentaient-ils confusément le déficit de ce système, l'absence de lien entre la nature des corps célestes et leurs mouvements. Cette nature des corps célestes, la physique péripatéticienne avait cru pouvoir la déduire de principes métaphysiques. PROCLUS et SIMPLICIUS pressentaient-ils qu'il fallait suivre la marche inverse ? En tout cas, une représentation vraiment satisfaisante restait encore à trouver.

IV. Les systèmes du monde au Moyen Age. — Après les invasions des Barbares, le Moyen Age s'occupa d'abord de faire en quelque sorte l'inventaire des connaissances acquises, en particulier dans le domaine astronomique. Au temps de Charles le Chauve (IXe siècle), SCOT ERIGÈNE écrit un traité en cinq livres *De divisione Naturae* (*Migne, P.L.*, CXXII), dont le troisième est en partie consacré à l'astronomie. Il s'inspire des homélies de saint Basile sur l'Hexaméron, de la Géographie de Ptolémée, du Commentaire de saint Augustin sur les Catégories d'Aristote, du Commentaire de Chalcidius sur le Timée de Platon. Il y rapporte l'hypothèse d'Héraclide du Pont, qu'il élargit même en faisant circuler autour du Soleil toutes les planètes sauf Saturne (DUHEM, *Physique néoplatonicienne*, p. 30). GUILLAUME DE CONCHES (1080-1150), auteur d'un Commentaire sur le Timée d'après la traduction de Chalcidius et d'un traité *De Philosophia Mundi*, distingue, avec une remarquable netteté d'esprit, entre la représentation des apparences et l'étude de la nature des choses (DUHEM, *Physique néoplatonicienne*, p. 71). Bien que ses connaissances astronomiques soient assez confuses, il expose néanmoins assez clairement le système d'Héraclide du Pont.

Au début du XIIIe siècle, se répandent les traductions latines des œuvres des astronomes arabes, des commentaires et versions arabes d'Aristote. Après s'être d'abord contentés d'étudier, de commenter, de réduire en tables le système de Ptolémée, certains astronomes arabes, tels que Thabit-in-Kourrah (fin du IXe siècle) et Ibn-al-Haitan, auteur de la *Perspective d'Al-Hazon*, prétendent en conclure la réalité objective des hypothèses de Ptolémée. Alors IBN-ROSEHD (AVEMPACE), IAN-TOFAIL (ABOU-BACER), IBN-BADIA (AVERROËS), AL-BITROGI (ALPETRAGIUS), défendent, au nom des principes d'Aristote, la réalité objective du système des sphères homocentriques. Ils affirment avec raison que l'accord avec les observations du système de Ptolémée ne prouve pas nécessairement la vérité objective de ses hypothèses. Mais le désaccord du système homocentrique avec l'expérience n'ébranle pas leur aveugle confiance en la physique péripatéticienne. Plus raisonnable, le juif Moïse BEN MAIMOUN (MAIMONIDE), revient aux idées de philosophie scientifique de Ptolémée, Proclus, Simplicius : la science humaine ne peut atteindre à la pleine connaissance des choses célestes, elle peut seulement en donner d'imparfaites représentations intellectuelles (DUHEM, *Théorie physique*, p. 39). Idée en partie exacte, mais, comme celle de Proclus, trop agnostique et trop influencée par l'affirmation gratuite d'une différence de nature entre les corps célestes et les corps terrestres.

La scolastique chrétienne du XIIIe siècle se trouvait donc en présence d'un seul système d'astronomie proprement dite, celui de PTOLÉMÉE, pratiquement applicable à la prévision des phénomènes astronomiques, — et de trois systèmes de philosophie astronomique. Celui d'Averroës et d'Alpetragius admettait tous les principes de la physique céleste d'Aristote, et, par suite, imposait *a priori* la cosmographie des sphères homocentriques. Celui des premiers astronomes arabes estimait que l'accord avec l'expérience prouve la réalité objective des hypothèses de Ptolémée. Celui de Proclus, Simplicius, Maïmonide prenait à l'égard des principes péripatéticiens, une position agnostique, et donnait à l'astronome le droit de n'en pas tenir compte dans la construction de son système du monde.

Le premier de ces trois courants d'idées est suivi par ROGER BACON (DUHEM, *Théorie physique*, p. 41-46). Saint BONAVENTURE (*In II Sent.*, dist. 14, p. 2, q. 2) et saint THOMAS d'AQUIN (*Exp. sup. lib. de Caelo*, in lib. II, lect. 17) y semblent plutôt favorables. C'est pleinement la manière de voir de nombreux représentants de l'école à tendances averroïstes de Padoue, tels que ALESSANDRO ACHILLINI (*Quatuor libri de Orbibus*, Bologne, 1494), AGOSTINI NIFO (Traduction commentée des quatre livres *De Caelo*, Venise, 1549),

Frascator (Livre des *Homocentriques*, 1535), Giambattista Amico (*De motibus Corporum caelestium*, Venise, 1536).

Le deuxième courant d'idées, celui en faveur de la vérité objective du système de Ptolémée, paraît avoir eu moins de partisans. M. Duhem ne cite que le franciscain Bernard de Verdun, au xiiie siècle, et, au xve, Francisco Capuano, d'abord professeur d'astronomie à l'Université de Padoue, puis chanoine régulier de Latran. On ne le retrouvera qu'au moment où tous les péripatéticiens se ligueront contre l'ennemi commun, le système de Copernic.

Le troisième courant d'idées, celui qui s'oriente, avec quelques restrictions, dans la direction indiquée par Proclus, Simplicius, Maïmonide, se manifeste dans la condamnation que portèrent en 1277, contre un aristotélisme exagéré, les docteurs de la Sorbonne, sous la présidence de l'évêque de Paris, Etienne Tempier, et à la demande du pape Jean XXI (Duhem, *Mouvement absolu et Mouvement relatif*, p. 61. — R. P. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, pièce n° 473, p. 546). Il a pour lui saint Thomas (op. cit., in lib. I, c. 3; *Sum. theol.*, I^a, q. 32, a. 1, ad 2), Pierre d'Abano (*Lucidator Astronomiae*), et, malgré ses préférences averroïstes, Jean de Jandun (*Acutissimae quaestiones...*, lib. XII, q. 20) : les hypothèses doivent expliquer les phénomènes; il est légitime de se servir de toutes hypothèses fournissant cette explication; mais il ne faut pas en conclure à leur vérité objective. Ainsi pensaient sans doute les astronomes techniciens de l'Université de Vienne, fondée en 1380 par Henri Heinbuch de Hesse, maître ès arts et bachelier en théologie de l'Université de Paris. Ils se consacrèrent, notamment Georges de Peurbach et Jean Muller de Koenigsberg (Regiomontanus) à la tâche vraiment scientifique de perfectionner le détail des théories, de construire des instruments, d'imaginer des méthodes d'observation (Duhem, *Théorie physique*, p. 53). Ces mêmes principes de philosophie scientifique étaient affirmés par le dominicain Sylvestre de Prierio (*Commentaire de la Théorie des Planètes de Georges de Peurbach*, Paris, 1515), par Giovanni Gioviano de Pontano (*De rebus coelestibus*, Bâle, 1540), et surtout par le cardinal Nicolas de Cues (*De docta ignorantia*, Bâle, 1575), par son disciple Lefèvre d'Etaples (*Astronomium theoreticum*, Paris, 1510), et par Luiz Coronel, professeur de physique au collège de Montaigu (*Physicae perscrutationes*, Paris, 1511). Avec ces trois derniers apparaît pour la première fois cette idée : il y a lieu de distinguer deux physiques; non pas, comme le faisait Proclus, une physique terrestre accessible et une physique céleste radicalement inaccessible; mais d'une part la physique des phénomènes, lois et hypothèses, et, d'autre part, la physique des essences et des causes, qui sont choses inaccessibles à la connaissance directe mais néanmoins susceptibles de représentations intellectuelles abstraites (Duhem, *Théorie physique*, p. 71).

Vers la fin du xve siècle, l'apparition du système de Copernic, système proprement astronomique, différent de celui de Ptolémée, mais représentation aussi exacte des phénomènes, fait entrer la question philosophique dans une nouvelle phase. Dès 1377, Nicole Oresme, grand-maître du collège de Navarre, évêque de Lisieux, dans un ouvrage resté manuscrit (*Traduction et Commentaires des quatre livres du Ciel et du Monde d'Aristote*), énonce l'hypothèse de la rotation diurne de la Terre (Duhem, *Un précurseur français de Copernic*, dans la *Revue générale des Sciences*, 15 novembre 1909). Dans le système de Copernic, le Soleil est au centre du Monde; toutes les planètes, y compris la Terre, décrivent, d'un mouvement uniforme, des circonférences ayant leurs centres au centre du Soleil; la Terre tourne sur elle-même autour d'un axe de direction fixe. Le mouvement héliocentrique de chaque planète est alors défini par le plan de la circonférence décrite, son rayon, et la vitesse angulaire. On en déduit le mouvement géocentrique compliqué, que le système de Ptolémée définissait directement.

En présence de ce nouveau système, trois courants d'idées se dessinent dans la philosophie scientifique. Les idées que nous avons vues triompher à l'Université de Paris s'appliquent à ce nouveau système exactement comme à l'ancien; c'est un ensemble de suppositions rendant plus simple l'explication des phénomènes. Ainsi pensait l'éditeur de Copernic, Hossmann (Osiander), et la plupart des astronomes jusqu'à la fin du xvie siècle (Duhem, *Théorie physique*, p. 77-104). Ainsi pensaient les astronomes pontificaux de la Commission pour la réforme du Calendrier, qui utilisaient dans leurs calculs les « *Tabulae prutenicae* », tables astronomiques construites, en 1551, d'après le système de Copernic, par Erasme Reinhold, à Wittemberg (Duhem, *Théorie physique*, p. 108). Cette manière de voir semble se retrouver, au moment du procès de Galilée, chez le cardinal Bellarmin, dans sa lettre au P. Foscarini, 12 avril 1615 (citée par *Domenico* Berti dans son *Copernico e le Vicende del Sistema copernicano in Italia*, p. 121-125), et chez le cardinal Maffeo Barberini, plus tard Urbain VIII, dans son entretien avec Galilée, rapporté par le cardinal Oregio (*Philosophicum Praeludium*, p. 119).

Mais bientôt se développe un courant réaliste en faveur de la vérité objective des hypothèses de Copernic, et, par réaction, un courant réaliste en faveur des hypothèses de Ptolémée. Dans un camp comme dans l'autre, l'effort se porte sur l'étude critique des hypothèses fondamentales, étude faite à la double lumière des principes d'une physique bien douteuse et des textes de l'Ecriture sainte. Copernic lui-même, dans sa dédicace au pape Paul III, semble bien présenter son système comme conforme à la nature des choses. En conséquence d'un principe *a priori*, dernier vestige de la physique péripatéticienne, il n'introduit que des mouvements parfaits, c'est-à-dire circulaires et uniformes. En tout cas, c'est bien la vérité objective du système que défendent, par des arguments philosophiques et théologiques, Rheticus (*De libris Revolutionum... Copernici... Narratio prima*, Genadi, 1540), Giordano Bruno (*Le Opere italiane*, vol. I, p. 150-152), Kepler (*Mysterium cosmographicum, Epitome Astronomiae Copernicanae*), et enfin Galilée. De l'autre côté nous voyons Georges Horst de Torgau, qui enseignait à Wittemberg en 1604 (Duhem, *Théorie physique*, p. 116), Galilée, au début de sa carrière (*Traité de Cosmographie*, 1606), le P. Clavius, jésuite, qui attribue au système de Ptolémée au moins une probabilité objective (*In Sphaeram Joannis de Sacro Roseo Commentarius*, p. 416-442). Beaucoup, sans pour cela rien affirmer du système de Ptolémée, tiennent, au nom de la raison et de la foi, le système de Copernic pour objectivement faux; ainsi les théologiens protestants, tels que Melanchton (*Initia doctrinae physicae*, Wittemberg, 1550); ainsi les juges des deux procès de Galilée de 1616 et de 1633 (voir article Galilée).

De cet exposé des systèmes astronomiques au Moyen Age, il paraît résulter que le grand obstacle au développement de la science astronomique fut la singulière persistance des principes de la physique péripatéticienne, ou, d'une façon plus précise, de

cette grave erreur de philosophie scientifique consistant à vouloir *déduire* des principes de la métaphysique ceux des diverses sciences particulières. Cette prétention était pourtant contraire à la théorie scolastique de la connaissance des choses sensibles. Mais la loi du moindre effort explique bien des choses, elle explique notamment que ce moyen commode de tout expliquer sans rien étudier ait été si longtemps en honneur dans la physique des corps célestes, où les moyens d'investigation faisaient totalement défaut. Copernic et Kepler, tout comme les averroïstes homocentriques, avaient cru déduire leur physique céleste de la métaphysique péripatéticienne. Malheureusement cette physique céleste ne valait guère mieux que celle d'Aristote (Duhem, *Théorie physique*, p. 125), et, à ce point de vue, la condamnation de Galilée n'est pas à regretter.

Mais il est juste de remarquer que les maîtres de la scolastique, surtout à l'Université de Paris, si profondément attachée aux dogmes de la foi et aux enseignements de l'Eglise, avaient nettement dégagé les éléments d'une vraie philosophie scientifique conforme à une saine théorie de la connaissance. L'opposition que les Averroïstes de l'Ecole de Padoue, au nom des principes péripatéticiens, firent au système de Ptolémée, n'avait pas trouvé d'écho dans l'Eglise. Celle-ci, tout en couvrant de son autorité les doctrines d'Aristote et allant dans cette voie jusqu'à la condamnation de Galilée, n'avait pas voulu défendre à la science d'utiliser, *dans les applications pratiques*, les hypothèses les plus commodes. Il devait, sans doute, en résulter, chez les esprits désireux d'aller au fond des choses, un dualisme fâcheux; mais il ne faut pas oublier que le développement des sciences humaines ne rentre pas dans la mission de l'Eglise, que cette mission est plus haute, et peut, dans telles circonstances historiques, justifier tels actes qui seront des obstacles temporaires au progrès de telles ou telles sciences.

V. Le système moderne. — Perfectionner, préciser notre connaissance sensible, en développer l'élaboration intellectuelle, utiliser des principes philosophiques certains, non comme axiomes pour en déduire nos hypothèses, mais comme principes directeurs dans le choix de celles-ci, telle est la marche qui s'impose à notre esprit pour obtenir une bonne représentation intellectuelle des choses de la nature. Et cette représentation nous en donne une véritable connaissance, la seule à laquelle puissent prétendre les forces *naturelles* de notre esprit. Les efforts de Copernic, Kepler, Galilée pour établir la vérité objective de leurs hypothèses étaient en dehors de cette voie, et ont été stériles. Au contraire, les observations astronomiques de Tycho-Brahé, les calculs que Kepler effectua sur ces observations et qui l'amenèrent à formuler ses trois fameuses lois du mouvement planétaire, les découvertes de Galilée en physique et en astronomie (thermomètre, pendule, lois de la chute des corps, phases de Vénus, satellites de Jupiter, etc.) fournissent des exemples frappants de la fécondité d'efforts faits dans la bonne voie.

Le système de Copernic devait donner à Kepler l'idée de chercher la forme de la trajectoire héliocentrique d'une planète, d'établir une relation entre son mouvement angulaire héliocentrique et la variation de sa distance au soleil. Ces angles et ces distances, il les a tirés d'observations et de mesures faites de la Terre. Théoriquement il aurait pu les déduire des éléments du mouvement géocentrique que lui fournissait le système de Ptolémée. Ayant obtenu ces lois : que chaque planète décrit une ellipse dont le soleil occupe un foyer, que la surface décrite par le rayon soleil-planète croît proportionnellement au temps, que les carrés des révolutions sidérales sont proportionnels aux cubes des grands axes des orbites, Kepler possède une représentation intellectuelle, autre que celle de Ptolémée, mais des mêmes mouvements des mêmes corps. Toutefois la représentation képlérienne est plus simple, et va permettre de construire une représentation, non seulement des mouvements, mais aussi de leurs causes.

Newton montre que les postulats de la dynamique formulés par Galilée, joints à l'hypothèse d'une force attractive émanant de la Terre et s'exerçant avec une intensité inversement proportionnelle au carré de la distance, expliquent aussi bien le mouvement de la Lune que celui d'un projectile quelconque. Les progrès du calcul infinitésimal permettent d'établir ces deux propositions cinématiques : 1° si le mouvement d'un point B, relativement à des axes de directions fixes passant par un point A, se fait suivant les lois de Kepler, son accélération est à chaque instant dirigée suivant la droite BA et inversement proportionnelle au carré de cette distance; 2° la réciproque est vraie. Si, à ces deux propositions cinématiques, on ajoute le postulat dynamique de la proportionnalité des forces aux accélérations, les mouvements planétaires supposent une force attractive émanant du Soleil et s'exerçant sur les diverses planètes avec une intensité inversement proportionnelle au carré de la distance. Si l'on ajoute enfin le postulat dynamique de l'égalité de l'action et de la réaction (Painlevé, *De la Méthode dans les Sciences ; Mécanique*, p. 390), postulat dû à Galilée suivant les uns, à Newton suivant d'autres, on arrive à l'hypothèse newtonienne de la gravitation universelle : attraction mutuelle, de molécule à molécule, proportionnelle aux masses et inversement proportionnelle aux carrés des distances. Mais alors les lois de Kepler ne peuvent plus être une représentation tout à fait exacte des mouvements planétaires, chaque planète étant soumise à l'attraction du Soleil et à celle des autres planètes. Toutefois, à cause de la prépondérance de l'attraction solaire, la représentation képlérienne demeure très approchée.

Une fois admis les postulats de la Mécanique et la gravitation universelle, si l'on donne, à un instant arbitraire, la position et la vitesse de chacun des astres, tous les mouvements sont complètement déterminés. L'objet de la Mécanique céleste est de calculer les positions à un instant quelconque, de manière à comparer aux observations les conséquences de la théorie. Ce problème, dans sa généralité, dépasse de beaucoup les ressources actuelles de l'Analyse mathématique. Depuis peu, on en possède une solution théorique exacte, dans le cas très simplifié de trois points uniquement soumis à leurs attractions mutuelles (*Revue générale des Sciences*, t. XXIV, 1913, p. 722). Mais on connaissait déjà des solutions approchées du problème général. Elles suffisent à montrer, entre les observations et les conséquences de la théorie, un accord assez satisfaisant dans son ensemble. On sait l'éclatante confirmation que vint apporter à la théorie la découverte de la planète Neptune, cause assignée par les calculs aux irrégularités observées du mouvement de la planète Uranus.

Une des préoccupations de la science moderne est d'opérer des rapprochements entre les phénomènes de divers ordres, entre les représentations intellectuelles qui en ont été construites. Ainsi les mêmes postulats sont à la base de la mécanique terrestre et de la mécanique céleste. Et toutes les conséquences que l'on en déduit, sous forme de prévisions de phénomènes sensibles, sont vérifiées par l'expérience.

dans la mesure des précisions que l'expérience comporte. Ainsi encore les mêmes postulats sont à la base de la science des phénomènes calorifiques, lumineux, magnétiques, électriques, qu'ils se passent à la surface de la Terre ou dans les espaces célestes. Leur représentation a pour élément essentiel la propagation des ondulations de l'éther. Mais ici, la précision croissante des observations montre que l'harmonie du système n'est pas parfaite. Ainsi le déplacement de l'observateur relativement à l'éther devrait produire certains phénomènes optiques que les expériences les plus délicates n'arrivent pas à constater (Lorentz, *Considérations élémentaires sur le Principe de Relativité*, dans la *Revue générale des Sciences*, t. XXV, n° 5, 15 mars 1914, p. 179-186). Un postulat proposé pour expliquer ce fait, le « principe de relativité », s'accorde mal avec les postulats de la gravitation (H. Poincaré, *Science et Méthode*. — Max Abraham, *La Nouvelle Mécanique*, collection *Scientia*, janvier 1914. — Voir aussi *Revue générale des Sciences*, 15 avril 1914, p. 286-287), et, si rien n'est modifié par ailleurs, conduit à des conséquences de nature à troubler les notions communes d'espace et de temps. Il faut en conclure, non pas que ces notions devront être modifiées dans ce qu'elles ont d'essentiel et de certain, mais simplement que notre représentation intellectuelle du monde, dans son stade actuel, n'est pas entièrement satisfaisante.

La critique philosophique peut aussi s'exercer sur les concepts d'espace et de temps *absolus* qui figurent en effet dans les postulats de la Mécanique, et en particulier de la Mécanique céleste (Newton, *Philosophia naturalis, Principia mathematica*, lib. III, *De Mundi Systemate*. — Duhem, *Mouvement absolu et Mouvement relatif*, Extrait de la *Revue de Philosophie*, 1909, p. 186-208. — Emile Picard, *De la Méthode dans les Sciences, la Science*, p. 22. — Painlevé, *ibid., la Mécanique*, p. 391. — Carl Neumann, *Ueber die Principien der Galilei'Newton'schen Theorie*, p. 14-21. — Duhem, *Commentaires aux principes de la Thermodynamique*, dans le *Journal de Mathématiques pures et appliquées*, 4e série, t. VIII, 1892, p. 270-271). A ces concepts, certains, comme Henri Poincaré, semblent refuser toute valeur objective (Poincaré, *La Science et l'Hypothèse, passim*). Quoi qu'il en soit, il résulte de ces postulats que certains mouvements, par exemple celui de l'extrémité libre d'un pendule, ont des apparences différentes suivant qu'on les rapporte à des axes de directions « absolument fixes » ou à des axes de directions variables; ils conservent au contraire les mêmes apparences quel que soit le mouvement de « translation » des axes de directions « absolument fixes » auxquels on les rapporte. Or le mouvement d'un pendule, observé à la surface de la Terre, rapporté à des axes de directions déterminées par rapport à l'ensemble des étoiles, présente sensiblement l'apparence (mouvement circulaire dans un plan vertical fixe) que la théorie prévoit dans le cas où les directions des axes sont « absolument fixes ». Ce même mouvement, rapporté à des axes liés à la Terre, présente sensiblement l'apparence que la théorie prévoit dans le cas où les axes sont entraînés dans un mouvement « absolu de rotation uniforme ». Le philosophe ne peut en déduire la vérité objective de tous les postulats de la Mécanique moderne, ni la valeur objective de tous les concepts qui y entrent, car rien ne prouve que d'autres explications ne soient pas possibles. Mais il peut légitimement en conclure au moins que la distinction entre mouvement « absolu » et mouvement « relatif » n'est pas un pur jeu de l'esprit.

De divers côtés on rencontre donc des difficultés de détail, propres à nous rappeler que la science humaine est toujours courte par quelque endroit. Néanmoins il est bien certain que la représentation moderne du monde est singulièrement plus détaillée, plus précise, plus riche, plus grandiose, plus satisfaisante en un mot, que les représentations anciennes rencontrées au cours de cet article. Cette représentation moderne fournit-elle, aussi bien que les anciennes, un point d'appui au mouvement de l'âme qui veut remonter de la créature au Créateur? S'il s'agit d'un mouvement de sentimentalité, aucune de ces représentations intellectuelles ne vaut l'impression purement sensible d'une nuit étoilée. Mais s'il s'agit du mouvement de l'âme cherchant à s'élever, par l'intelligence, à une certaine connaissance des perfections de la Cause première, connaissance qui doit éveiller l'admiration et un certain amour, il est clair que la représentation actuelle fournit à ce mouvement un point d'appui incomparablement plus solide. Dieu a permis à l'intelligence humaine de découvrir la notion de gravitation universelle. Cette unique notion d'une force inhérente à la nature matérielle explique tout à partir d'un état initial donné. Mais elle ne s'explique pas elle-même, et n'explique pas cet état initial. La gravitation et l'état cosmique initial postulent une Cause. Si l'on reste dans l'ordre de la Mécanique céleste, on ne peut rien affirmer de plus; quel que soit cet état initial, l'ensemble des mouvements est complètement déterminé ; l'ordre qui règne dans les mouvements des astres ne prouve pas à lui seul l'intelligence de leur Cause. Mais si l'on réfléchit à l'évolution des phénomènes cosmogoniques, mécaniques, physiques et chimiques que contenait pour ainsi dire en puissance cet état initial et qui s'est faite suivant les lois d'un absolu déterminisme, si l'on réfléchit que de cette évolution a résulté, entre tous ces phénomènes et les phénomènes biologiques, l'équilibre stable que nous constatons aujourd'hui, on est amené à conclure que la Cause de l'état cosmique initial a dû prévoir, ou plus exactement voir, dans cet état, tous les détails de cette évolution multiple. Si l'on réfléchit ensuite à la difficulté de prévoir les seuls mouvements de trois corps, on peut se faire par là quelque idée de l'infinie transcendance de l'intelligence de cette Cause. Et voilà, semble-t-il, comment, avec une éloquence austère et abstraite sans doute, mais singulièrement expressive pour qui sait la comprendre, les Cieux de l'Astronomie moderne continuent de « raconter la gloire de Dieu ».

Bibliographie. — Max Abraham, *La nouvelle Mécanique* (collection *Scientia*, janvier 1914). — Alexander Achillinus, *De Orbibus* (dans ses Opera omnia, Venise, 1545). — Alpetragius, *Planetarum Theorica, physicis Rationibus probata, latinis Litteris mandata a Calo Calonymo Hebraeo Neapolitano* (Venise, 1581). — J.-B. Amicus, *De Motibus Corporum caelestium juxta Principia peripatetica* (Venise, 1536). — Roger Bacon, *Liber Communium Naturalium* (Bibl. Mazarine, ms. n° 3576); — *Opus Tertium* (Bibl. Nationale, fonds lat., ms. n° 10264, fol. 186-220). — F. Bernard de Verdun, *Tractatus optimus super totam Astrologiam* (Bibl. Nationale, fonds. lat., ms. n° 7333, 7334). — *Domenico* Berti, *Copernico e le Vicende del Sistema copernicano in Italia* (Rome, 1876). — S. Bonaventure, *In secundum Librum Sententiarum Disputata*. — Giordano Bruno, *La Cene de le Ceneri* (dans ses *Opere italiane*, t. I, Göttingen, 1888). — Christophorus Clavius, S. J., *In Sphaeram Joannis de Sacro Bosco Commentarius* (Rome, 1581). — Nicolas Copernic, *De Revolutionibus Orbium caelestium* (Nüremberg, 1543). — Ludovicus Coronel,

Physicae Perscrutationes (Paris, 1511). — DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Paris, 1889). — Pierre DUHEM, *Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmogoniques*, (Paris, Hermann, 1913, 5 vol.); *Commentaire aux Principes de la Thermodynamique* (dans le *Journal de Mathématiques pures et appliquées*, 4e série, t. VIII, 1892); — *Essai sur la Notion de Théorie Physique de Platon à Galilée* (dans les *Annales de Philosophie Chrétienne*, Paris, 1908); — *La Physique néoplatonicienne au Moyen Age* (dans la *Revue des Questions scientifiques*, Louvain, octobre 1910); — *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (dans la *Revue de Philosophie*, 1909); — *Un précurseur français de Copernic* (dans la *Revue générale des Sciences*, 25 novembre 1909). — H. FAYE, *Sur l'origine du Monde, Théories cosmogoniques des Anciens et des Modernes* (Paris, Gauthier-Villars, 1896). — Hieronymus FRASCATOR, *Homocentricorum, sive de Stellis, Liber unus* (Venise, 1535). — GALILEO GALILEI, *Trattato della Sfera o Cosmografia* (Rome, 1656, et t. II de ses *Opera*, Padoue, 1744). — GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophicarum et astronomicarum Institutionum Libri tres* (Migne, *P. L.*, t. XC, col. 1127-1178 [Bède], et t. CXXII, col. 39-102 [Honoré d'Autun]). — Georges HORST DE TORGAU, *Tractatus in arithmeticam Logisticam* (Wittemberg, 1604, ms.). — JEAN DE JANDUN, *Acutissimae Quaestiones in Duodecim Libros Metaphysicae ad Aristotelis et magni Commentatoris intentionem disputatae*. — Joannes JOVIANUS PONTANUS, *De Rebus Caelestibus* (Naples, 1512; Venise, 1519, Bâle, 1540). — Jean KEPLER, *Epitome Astronomiae Copernicanae* (Lentiis ad Danubium, 1598; Francfort, 1861); — *Prodromus Dissertationum cosmographicarum, continens Mysterium cosmographicum de admirabili proportione Orbium caelestium* (Tubingue, 1596; Francfort, 1858). — LEFÈVRE D'ETAPLES, *Introductorium astronomicum, Theorias Corporum caelestium complectens* (Paris, 1503), intitulé aussi : *Astronomicum Theoreticum* (Paris, 1510, 1515, 1517; Cologne, 1516). — LORENTZ, *Considérations élémentaires sur le Principe de Relativité* (dans la *Revue générale des Sciences*, 25e année, n° 5, 15 mars 1914, p. 179-186). — Th.-H. MARTIN, *Mémoires sur les Hypothèses astronomiques des Grecs et des Romains* (dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXX, 2e partie, 1881). — Philippe MELANCHTON, *Initia Doctrinae physicae* (Wittemberg, 1549, 1550). — MAÏMONIDE, *Le Guide des Egarés* (traduction française par S. Munk, 3 vol., Paris, 1856-1857). — Carl NEUMANN, *Ueber die Principien der Galilei-Newton'schen Theorie* (Leipzig, 1870). — Isaac NEWTON, *Philosophiae naturalis Principia mathematica*. — Nicolaüs DE CUSA, *De docta Ignorantia* (Bâle, 1575). — Augustinus NIPHO, *Aristotelis de Caelo et Mundo Libri quatuor, e graeco in latinum conversi, et praeclara aucti expositione* (Venise, 1549). — Augustin OREGIO, *Ad suos in universas Theologiae Partes Tractatus philosophicum Praeludium* (Rome, 1637). — Nicole ORESME, *Traicté de l'Espère* (Bibl. Nationale, fonds franc., ms. n° 565, 1083). — Paul PAINLEVÉ, *La Mécanique* (article de la collection : *De la Méthode dans les Sciences*, Paris, Alcan, 1906). — Emile PICARD, *De la Science* (article de la collection : *De la Méthode dans les Sciences*, Paris, Alcan, 1909). — Pierre D'ABANO, *Lucidator Astronomiae* (Bibl. Nationale, fonds lat., ms. n° 2598, fol. 99-125). — Henri POINCARÉ, *Hypothèses cosmogoniques* (Paris, 1911); — *La Science et l'Hypothèse*; — *Science et Méthode*. — Erasme REINHOLD, *Prutenicae Tabulae caelestium Motuum* (Wittemberg, 1551); *Theoriae novae Planetarum Georgii Purbachii pluribus figuris auctae et illustratae scholiis* (Wittemberg, 1542; Paris, 1556, 1557, 1558). — Joachim RHAETICUS, *De Libris Revolutionum... Copernici... Narratio prima* (Genadi, 1540; Thorn, 1873). — Ernest RENAN, *Averroès et l'Averroïsme, essai historique* (Paris, 1852). — Jean SCOT ERIGÈNE, *De Divisione Naturae* (Migne, *P. L.*, t. CXXII). — F. SYLVESTRE DE PRIERIO, O. P., *In novas Georgii Purbachii Theorias Planetarum Commentaria* (Milan, 1514; Paris, 1515). — S. THOMAS D'AQUIN, *Expositio super Libros de Caelo et Mundo*.

Maurice POTRON.

MONISME. — I. ORIGINE DU MOT ET SES SIGNIFICATIONS DIVERSES. — *L'origine est récente et les sens multiples : 1) même restreint à l'ensemble des choses créées, il est antiphilosophique; 2) dans un sens particulier et rarement en usage, il n'est pas nécessairement entaché d'erreur; 3) au sens absolu, il admet une interprétation, soit purement logique, soit ontologique; c'est à ce dernier point de vue qu'il est directement étudié dans cet article.*

II. MONISME MODERNE; SES RAPPORTS AVEC L'ATHÉISME ET LE PANTHÉISME. — *Le monisme n'a plus aujourd'hui la rigidité de sa forme primitive et ne nie point la réalité des distinctions phénoménales. — A la différence de l'athéisme, il n'exclut Dieu que par prétérition. Nous le distinguerons du panthéisme par son point de départ et sa méthode.*

III. MONISME HUMANITAIRE ET SOCIOLOGIQUE. — *La « religion de l'humanité », défendue surtout au siècle dernier par Saint-Simon, Fourier, Leroux, Comte, Proudhon, etc., inspire encore le sociologisme positiviste contemporain; mais, sans doctrine métaphysique définie, elle échappe par suite, en tant que système unitaire, à une discussion de principes. Cette discussion ne portera donc que sur les divers monismes à forme philosophique ou scientifique.*

IV. MONISME IDÉALISTE. — *L'idéalisme le plus intransigeant n'exclut pas d'ordinaire l'existence de Dieu, personnel ou non; même quand il prend la forme d'un monisme athée, il n'exige pas de réfutation spéciale.*

V. MONISME SPIRITUALISTE. — *A. Sous cette qualification paradoxale de spiritualisme, c'est un véritable monisme athée qu'a soutenu Vacherot, sinon dans* l'Histoire de l'école d'Alexandrie, *du moins dans* la Métaphysique et la Science. *Résumé du système : l'Etre parfait n'est qu'un idéal et ne peut exister; le seul Etre réel est le Cosmos, c'est-à-dire l'existence universelle, nous apparaissant sous la variété infinie des formes qui la manifestent. Modifications apportées à la doctrine par le* Nouveau Spiritualisme *de l'auteur.*

B. Réfutation. — *1) Il est faux que la perfection soit un obstacle à l'existence; origine de l'erreur de Vacherot sur ce point. 2) Sa théorie de l'Etre réel est construite* a priori *et aboutit à des contradictions : l'Etre universel se développe en vue d'un but qu'il ignore; son existence d'abord purement virtuelle s'actualise par elle-même; le progrès est attribué à une abstraction. En résumé, Vacherot ne fait que traduire le positivisme en langue métaphysique et encourt la plupart des reproches qu'il adresse, souvent injustement, à ses adversaires. Le* Nouveau Spiritualisme *lui-même ne dépasse guère le panthéisme et n'est spiritualiste que d'intention.*

VI. Monisme matérialiste et biologique. — *Succédané actuel de l'ancien matérialisme, il prétend absorber dans la biologie la science et la philosophie.*

A. Le monisme haeckélien, dont son fondateur prétend faire une sorte de religion nouvelle, n'est fondé, comme système philosophique, que sur des affirmations sans preuves, déjà réfutées à l'article Matérialisme.

B. La théorie de Le Dantec est une tentative clairement avouée de réduire la vie, la sensation et la pensée à un mécanisme quantitatif; mais l'auteur, se bornant à affirmer son « transformisme philosophique », n'a expliqué l'origine ni de la matière elle-même et du mouvement, ni de l'organisme, ni de la conscience, ni surtout de la personnalité.

C. Bref exposé de systèmes moins connus, spécialement : 1) *en Allemagne,* a) *Strauss,* b) *Noiré,* c) *Dühring : —* 2) *en France,* a) *Lapouge, Soury, Piøger;* b) *Charles Lemaire et ses atomes animés;* c) *Clémence Royer et le dynamisme atomique;* d) *Conta et sa théorie de l'ondulation universelle.*

D. Conclusion : le monisme biologique, loin d'expliquer le monde, n'explique pas même la vie.

VII. Monisme naturaliste. — *Il fait de l'esprit et de la matière le* double aspect *d'une même réalité. En germe dans certains des systèmes précédemment discutés, il se présente aujourd'hui sous plusieurs formes :*

1) *Telle qu'elle est formulée par quelques-uns (Paulhan, Lange, Verworn), l'interprétation du double aspect, prise à la lettre, aboutirait à la négation de toute réalité.*

2) *Chez plusieurs elle ne fait guère que voiler un matérialisme véritable.*

3) *D'ordinaire, elle aboutit à l'idéalisme ou au pampsychisme. Ainsi entre autres :* a) *L'*indistinct *d'Ardigo, soumis à une différenciation croissante, mais dans lequel les déterminations sont purement subjectives, œuvre de l'esprit individuel réellement identifié avec l'indistinct lui-même : contradiction inhérente à la théorie.* b) *Le* mind-stuff *de Clifford, qui prétend conclure du parallélisme, par un raisonnement à forme mathématique sans valeur en l'espèce, que la réalité primitive est de nature psychique. —* c) *L'*évolutionnisme des idées-forces *de Fouillée, monisme immanent et expérimental, dans lequel l'évolution est expliquée par une « volonté de conscience » tendant sans cesse à se réaliser. Brève indication des objections principales soulevées par ce « volontarisme intellectualiste »; vice dans la méthode employée; échec dans la tentative de réduction à l'unité. — De plus, l'auteur mérite la plupart des reproches adressés par lui aux doctrines qu'il combat. —* d) *Le* naturalisme moniste *de Guyau, sorte de pananimisme, dans lequel l'évolution est identifiée avec le progrès de la vie; ici encore, le dualisme de la sensation et du mouvement n'est résolu qu'en apparence.*

VIII. Réfutation générale. — *A. Le monisme est une hypothèse gratuite et sans fondement. —* a) *Son postulat du progrès universel, n'étant ni évident* a priori, *ni appuyé sur une induction légitime, n'a d'autre valeur que celui de l'unité de l'Etre, dont il est la conséquence. —* b) *Cette unité elle-même ne s'impose nullement à l'esprit : les données de la conscience et de la raison ne la suggèrent point et invitent seulement à conclure à l'harmonie universelle et à certaine unité logique. —* c) *De cette unité logique on ne peut inférer immédiatement l'unité ontologique, sans supposer admis le postulat, tout aussi gratuit, du subjectivisme ou du relativisme. —* d) *On ne peut davantage la conclure de la loi de l'évolution immanente, sans commettre une pétition de principe, — ni des données de l'expérience, qui écartent cette interprétation. —* e) *L'invraisemblance de l'hypothèse est confirmée par la diversité même des solutions proposées. —* f) *Impossible, d'autre part, de voir, avec une école contemporaine, dans la multiplicité des êtres, ou le « morcelage », un pur postulat. —* g) *Impossible aussi d'expliquer le dualisme psychologique avec Roberty par « l'identité des concepts surabstraits », ou* h) *avec Durkheim par la sociologie et l'opposition du profane et du sacré. — Conclusion.*

B. Le monisme est une hypothèse fausse et contradictoire. Ce n'est pas seulement une théorie dénuée de preuves et moins plausible que la doctrine d'un Dieu créateur. C'est encore, au seul regard de la raison, une hypothèse : 1) *évidemment* fausse, *puisqu'elle nie l'existence de Dieu et la création, vérités victorieusement démontrées par la philosophie;* 2) *intrinsèquement* contradictoire : a) *par son concept d'un être en soi à l'état d'embryon;* b) *par la virtualité infinie qu'elle attribue à cet Etre embryonnaire;* c) *par l'évolution qu'elle prête à l'Etre nécessaire;* d) *par l'inexplicable différenciation de l'Un tout;* e) *par le progrès purement immanent du monde. — Conclusion. Ces contradictions résultent toutes du postulat irrationnel fondamental d'un* devenir absolu. *Ainsi le monisme, en opposition radicale avec l'enseignement catholique, rompt en visière avec les premiers principes de la raison.*

I. Origine du mot et ses significations diverses. — Ce terme de *monisme* (de μόνος, seul, unique), d'origine récente, ne date guère, en France du moins, que d'une quarantaine d'années : on le chercherait en vain dans le Dictionnaire philosophique de Franck, et Littré lui-même ne le relève que dans son supplément. Il a joui au siècle dernier d'une fortune rapide, mais qui semble déjà décroître. Il sert d'ailleurs d'étiquette aux systèmes les plus divers, comme le constate le *Vocabulaire technique de la philosophie* (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 1911, p. 157-160), qui conclut : «... Même en laissant de côté les applications secondaires, ce mot a reçu des sens très divergents. »

1) Wolff, qui l'a créé, l'appliquait à la théorie métaphysique qui, par opposition au *dualisme*, ramène tous les êtres finis soit à la matière, soit à l'esprit. — C'est dans un sens analogue qu'il sert parfois, de nos jours, à « désigner la doctrine physique d'Ostwald, pour qui il n'y a qu'une seule réalité subsistante, l'*énergie*, dont matière, gravitation, chaleur, électricité, pensée, ne sont que des modes ». — Enfin, dans les pays de langue anglaise, le mot est souvent appliqué à la théorie dite du *parallélisme* psycho-physique, entendu comme une identification réelle des phénomènes matériels et mentaux.

Même en ce sens restreint, le monisme professe, ou du moins suppose nécessairement des affirmations incompatibles avec une saine philosophie, puisqu'il nie la distinction essentielle et radicale de la matière et de la vie, du corps et de l'âme, du conscient et de l'inconscient (voir aux mots Ame, Idéalisme, Matérialisme). Mais, abstraction faite d'autres erreurs qui peuvent l'accompagner chez ses partisans et en tant qu'il se borne à l'interprétation unitaire du monde phénoménal, il n'exclut pas nécessairement l'existence de tout être supérieur à ce monde et ne réclame pas de ce fait une réfutation supplémentaire.

2) Cette dernière remarque s'applique, à plus forte raison, aux acceptions plus étroites encore et généralement plus vagues attribuées parfois au terme *monisme* : chez Paul Carus, par exemple, et aussi

dans la revue américaine « *The Monist* », il paraît exprimer avant tout, sinon exclusivement, une tendance logique ou doctrinale, visant à la conciliation des différents ordres de vérités. — Parfois enfin il s'emploie, avec une signification tout à fait limitée, pour l'unité d'explication d'une seule catégorie de faits ou d'idées : c'est ainsi que certains auteurs parlent de monisme esthétique ou moral.

Dans ce second sens, le monisme, réserve faite, bien entendu, d'interprétations exagérées ou inadmissibles, est en lui-même exempt d'erreur : la réduction de nos connaissances à une unité logique toujours plus parfaite est en effet un besoin de notre intelligence et a son fondement, nous l'expliquerons plus loin, dans l'harmonie des choses.

3) Le plus souvent, le mot est pris dans son sens absolu et naturel pour caractériser les seules philosophies rigoureusement unitaires ; mais, même en ce cas, il reste susceptible d'une double signification, qu'il importe de distinguer :

a) Quelques auteurs, en effet, comme le P. F. Klimke, S. J., dans son ouvrage *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen* (Fribourg, Herder, 1911), appliquent le nom de *monisme logique* ou *monisme de la connaissance* à toute théorie qui, se cantonnant dans le problème critériologique, poursuit une méthode universelle capable d'aboutir à une conception strictement une du donné. Dans la pratique, assez généralement ce monisme de la connaissance en vient à se confondre avec l'une ou l'autre forme de la méthode dite d'Immanence (voir ce mot, Tome II, col. 569 et 579).

Sans doute, la conséquence possible et même parfois le but avoué de cette tentative est de transporter à la réalité elle-même le procédé et le résultat de l'unification mentale, ou plus exactement, suivant le postulat subjectiviste, d'identifier cette réalité avec la représentation que s'en forme la conscience ; c'est à cette identification que semble tendre entre autres, nous aurons à y insister plus loin, le Dr Ludwig Stein dans son *Dualismus oder Monismus ?* (Berlin, Reichl, 1909) Mais, comme on peut le voir à l'article indiqué (col. 596), le monisme de la connaissance n'est pas de lui-même nécessairement exclusif du dualisme ou du pluralisme *objectif*. Quoi qu'il en soit, les difficultés auxquelles il se heurte sous ses multiples formes sont suffisamment exposées dans les discussions consacrées au problème de la connaissance, spécialement aux mots Idéalisme, Immanence, Positivisme, Sensualisme. Dans la mesure d'ailleurs où le monisme logique a pour but avoué d'appuyer la négation de Dieu, nous aurons à l'exposer brièvement et à l'exclure dans le paragraphe consacré plus loin à la réfutation générale.

b) Enfin et surtout le monisme sert à désigner la doctrine métaphysique qui professe l'unité *ontologique* de tous les êtres sans exception : c'est là le sens le plus rationnel du mot, le plus fréquent aussi et le seul que nous ayons à retenir dans cet article.

A le prendre dans la rigueur de cette dernière signification, il devrait être réservé à la seule philosophie assez audacieuse pour prétendre réduire toutes les réalités à l'identité absolue. Sous cette forme, le monisme n'est que la transposition illégitime de l'unité purement logique de l'être abstrait à l'ordre de l'existence actuelle et, loin de constituer une nouveauté, il a reçu dès le vᵉ siècle avant J.-C. sa formule la plus étroite : c'est le système de Parménide, ou plutôt de Mélissus, le véritable inventeur du monisme transcendantal, comme l'a montré Paul Tannery (*Revue philosophique*, 1887, t. II, p. 75).

Sans entrer dans le détail des contradictions impliquées dans une telle interprétation de la réalité, notons seulement qu'elle se heurte au témoignage formel de la conscience : tout homme porte en lui-même l'indéniable conviction de sa personnalité et elle lui suffit à distinguer essentiellement son être de tous les êtres, raisonnables ou non, vivants ou inorganiques, qui l'entourent.

II. Monisme moderne; ses rapports avec l'athéisme et le panthéisme. — Aussi le monisme ontologique a-t-il d'ordinaire aujourd'hui une signification moins rigoureuse : sans nier la distinction, au moins phénoménale, des choses actuellement existantes, il tente de les expliquer toutes par l'évolution aussi lente que fatale d'un *seul* principe éternel et nécessaire. C'est dire que le nouveau monisme, non plus que celui des Eléates, ne se distingue guère que par son nom du panthéisme proprement dit et même de l'athéisme. N'est-il pas logique d'ailleurs qu'une métaphysique amenée à refuser à la seule réalité qu'elle reconnaisse les attributs implicitement renfermés dans le concept de Dieu, sauf la nécessité de son existence éternelle, bannisse du titre qu'elle adopte tout vestige du nom divin?

Autrement dit, tandis que l'Athéisme, d'après son étymologie même (voir ce mot) est une erreur essentiellement négative, attaquant directement la légitimité de la notion du Divin et battant surtout en brèche l'existence d'un Dieu Créateur et Providence, le monisme, sans se proclamer toujours ouvertement athée, vise au même but par prétérition, en se faisant fort de trouver dans le monde lui-même l'explication dernière des choses et de leur harmonieuse diversité.

Il est plus difficile, au moins dans la plupart des cas, de discerner les systèmes strictement monistes des doctrines communément appelées panthéistes. Ces dernières, il est vrai, gardent, ne fût-ce que dans leur nom, trace du Divin et prennent de ce fait une certaine teinte religieuse étrangère aux premiers. Sans conteste possible, pour ce motif et pour d'autres encore peut-être, la philosophie de Spinoza est un panthéisme, tandis que l'interprétation du monde d'un Haeckel ou d'un Fouillée n'est qu'un monisme. Mais sous quelle étiquette ranger finalement la « théologie » ondoyante d'un Vacherot ou d'un Renan, le volontarisme d'un Schopenhauer ou d'un Hartmann, l'hégélianisme lui-même? Bon nombre de doctrines dites panthéistes ne conservent vraisemblablement aujourd'hui leur état-civil que pour l'avoir reçu avant l'apparition du terme de monisme, postérieur de deux siècles à son rival.

Quoi qu'il en soit, la ligne de partage entre ces deux classes de systèmes qui s'accordent à rejeter un Dieu distinct du monde reste forcément plus ou moins arbitraire et dépend surtout du point de vue auquel ils sont envisagés. On s'est donc cru autorisé, pour délimiter la matière de l'article sur le monisme, à faire état moins de l'emploi ordinaire et restreint du mot, que de la plénitude de son sens naturel. Renvoyant au terme Panthéisme les seules théories qui ont la prétention de partir de l'Etre nécessaire, sous quelque nom d'ailleurs qu'elles le désignent — Dieu, l'Infini, le Moi, l'Absolu, la Volonté, l'Inconscient, etc., — pour en déduire, grâce à l'hypothèse d'une émanation ou d'une évolution, la totalité des choses, nous étendrons, dans les pages qui suivent, notre étude à tous les systèmes, abstraction faite de leur qualification la plus usuelle, qui veulent au contraire trouver dans le monde lui-même la raison dernière de toute sa réalité. Bref, si on nous passe cette formule un peu simpliste, mais qui, mieux que

toute autre peut-être, traduit la distinction à laquelle nous nous arrêtons, tandis que pour le panthéisme Dieu seul ou l'Absolu existe réellement et se fait monde, pour le monisme, c'est le monde qui existe par lui-même et devient Dieu.

III. Monisme humanitaire et sociologique. — De cette déification de la nature, c'est généralement l'homme lui-même que, sous une forme ou sous une autre, le monisme athée prétend faire bénéficier. Ce dessein était nettement proclamé, au siècle dernier, par les apôtres de ce que, dans sa première édition, notre dictionnaire appelait le *panthéisme mystique des socialistes*. Le vrai fondateur du système fut, on le sait, Henry de Rouvroy de SAINT-SIMON (1760-1825) et les représentants de l'école les plus fameux après lui, deux autres Français, Charles FOURIER (1772-1837) et Pierre LEROUX (1797-1871). Tous trois sans doute se montrent prodigues, dans leurs écrits, du nom divin, de même qu'ils conservent bien des termes ou des formules empruntés à l'Evangile et au catholicisme. Mais ce langage à teinte religieuse a été, le plus souvent, vidé par eux de son sens traditionnel et légitime, pour servir en réalité d'enveloppe à « une forme nouvelle de l'athéisme, l'athéisme humanitaire ». (CARO, *Etudes morales sur le temps présent*, 4e édition, Hachette, 1879, p. 40) Plus voilé chez Pierre Leroux, en qui certains croient même reconnaître un déiste (voir *Revue néoscolastique*, 1904, p. 380), il est manifeste dans le *physicisme* des premiers ouvrages de Saint-Simon et dans l'immoralisme hylozoïque de Fourier. Au reste, les questions métaphysiques tiennent peu de place dans les élucubrations de ces « Messies positivistes » : ce qu'ils cherchaient surtout dans l'affirmation de l'identité de Dieu et de l'homme, de l'esprit et de la matière, c'est une base théorique à la révolution sociale qu'ils rêvaient, ou à la religion nouvelle qu'ils se flattaient de fonder (voir CARO, *Ouvrage cité*, 2e étude : les Religions nouvelles — l'Idolâtrie humanitaire).

A ces noms on pourrait joindre ceux non moins fameux d'Auguste COMTE (1798-1857) et de Joseph PROUDHON (1809-1865) : le premier en effet, malgré ses préjugés positivistes contre le problème des origines, se propose de « construire une religion presque mystique, en prenant pour base un matérialisme absolu » (Caro, ib., p. 78). Quant à Proudhon, qui n'a guère parlé de Dieu que pour le blasphémer avec sa violence coutumière de langage, si son athéisme apparaît çà et là pluraliste plutôt que moniste, il n'en professe pas moins le principe hégélien de l'éternel devenir ; bien plus, il admettrait volontiers, lui-même nous l'assure, l'hypothèse d'une « substance amorphe, que l'on pourrait nommer assez heureusement le pantogène », d'où « seraient sorties toutes choses » (*Philosophie du Progrès*, Bruxelles, 1853, p. 49) ; nous avons là déjà, peu s'en faut, la formule du monisme aujourd'hui dominant, tel que nous le retrouverons tout à l'heure. En résumé, ce fut une ambition commune au socialisme et au positivisme de la première moitié du XIXe siècle, que de remplacer l'antique adoration du Dieu personnel par la religion de l'Humanité et le culte du Progrès. (CARO, ib., 3e étude : La Religion positiviste)

La même prétention de substituer à Dieu l'homme, ou plutôt l'Etat, se retrouve chez les socialistes contemporains ; mais, en général, ils se préoccupent moins encore que leurs devanciers de fonder sur des arguments rationnels ou sur une doctrine philosophique définie les droits absolus qu'ils revendiquent pour l'individu ou pour la société.

Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de faire, sous ce rapport, une place à part au sociologisme positiviste dont Emile DURKHEIM (1858-1917) était naguère en France le chef incontesté : sans doute la thèse qu'il s'était donné mission de faire triompher, l'identification prétendue du phénomène religieux avec le fait social, suppose, nous ne dirons pas le dogme (cette école faisant profession d'ignorer toute métaphysique), du moins le postulat moniste ; mais, si ce postulat est sous-jacent à la théorie tout entière, il n'est nulle part, que nous sachions, expressément énoncé, à plus forte raison appuyé d'un essai de démonstration.

Aussi, pour trouver un terrain de discussion au sujet de la nature et de l'évolution du monde, ce n'est pas aux sociologues, mais aux philosophes proprement dits ou du moins aux savants qu'il faut nous adresser. Même chez ceux-ci, il est vrai, le but avoué ou secret des théories professées sera toujours la substitution de l'homme au Dieu des siècles de foi ; du moins la donnera-t-on comme la conclusion plutôt que comme le point de départ du système.

Au reste, si les monistes s'accordent à exclure tout Etre transcendant, ils varient presque à l'infini sur la notion qu'ils se font, soit de l'élément primordial unique des phénomènes, soit de l'évolution grâce à laquelle il revêt à nos yeux tant de formes diverses. Toute classification sera donc ici encore, on le comprend, plus ou moins discutable. Le P. KLIMKE, dans l'ouvrage déjà mentionné, distingue en premier lieu le monisme *phénoménal* du monisme *transcendantal*, puis subdivise l'un en *matérialiste* et *spiritualiste*, le second en *rationaliste*, *cosmologique* et *évolutionniste*. Quoique rationnelle, cette division, sans échapper d'ailleurs à toute objection de principe, — le monisme transcendantal pouvant par exemple, non moins que l'autre, s'inspirer soit du matérialisme, soit du spiritualisme, — a surtout l'inconvénient de comprendre plusieurs formes proprement panthéistiques. Aussi, renonçant à la tentative peut-être chimérique de renfermer dans des cadres rigides la multiplicité si variée des interprétations unitaires et sans autre but que d'aider à la clarté de l'exposé et de la discussion, nous nous contenterons de les ranger, dans les paragraphes suivants, sous quelques qualifications générales, d'après le caractère qui semble prévaloir en chacune d'elles.

IV. Monisme idéaliste. — Pour les idéalistes absolus, tout ce qui existe se résout en phénomènes mentaux, dont les phénomènes dits matériels ne sont qu'une création illusoire ou une manifestation extérieure. Dans cette théorie, suivant le mot du littérateur psychologue américain Ralph-Waldo EMERSON (1803-1882), « la matière est de l'esprit mort » (*Natural History of intellect*) et « le monde est de l'esprit précipité » (*Nature*. Cf. M. DUGARD, *Emerson*, Paris, A. Colin, 1907 ; p. 141-142) ; ou bien encore, pour employer la formule de Félix RAVAISSON (1813-1900) : « La nature, pourrait-on dire, est comme une réfraction ou dispersion de l'esprit » (*La philosophie en France au XIXe siècle*, 2e édition, Hachette, 1885, p. 271). M. Jules LACHELIER (né en 1832) croit de son côté pouvoir ainsi conclure sa thèse *du Fondement de l'induction* (Alcan, 1907, p. 102) : « Tout être est une force et toute force est une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même » ; ailleurs, il nous dit que l'homme seul « compose ce mirage permanent qu'il appelle le monde extérieur » (ib., *Psychologie et Métaphysique*, p. 140) Bref, « pour l'idéaliste, il n'existe absolument que des représentations, les unes sensibles et

individuelles, les autres intellectuelles et impersonnelles » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, Vocabulaire, au mot *Idéalisme;* observations de M. Lachelier, p. 304).

Nous le reconnaissons cependant volontiers, il est rare que l'idéalisme, soit objectif, soit subjectif, revête la forme strictement moniste; la plupart des auteurs, même modernes, qui s'efforcent de tout réduire au phénomène mental, comme l'Allemand Rudolf-Hermann Lotze (1817-1881), le Suisse Charles Secrétan (1815-1895), Ravaisson, M. Lachelier, Charles Renouvier (1815-1903), pour ne citer que les principaux, font place dans leur métaphysique à un Dieu plus ou moins personnel. Quant à l'idéalisme transcendantal et aux conceptions qui s'en rapprochent, on s'accorde à les considérer plutôt comme des formes du *panthéisme évolutif* (voir au mot Panthéisme). Notons enfin que nombre d'idéalistes se sont beaucoup moins préoccupés du problème des origines que de questions psychologiques, morales, esthétiques ou même sociales, et aussi que le nom divin, généralement conservé par eux, semble bien, chez plusieurs, ne recouvrir qu'un idéal sans réalité ou une pure abstraction. Contentons-nous de citer, à titre d'exemples plus caractéristiques, tout d'abord Emerson, qui n'est jamais parvenu à se faire une conviction sur la vraie nature de cet « éternel Un, qu'il appelait l'Esprit » (*The Over-Soul* — voir ouv. cité, p. 136, s.); puis le Russe Afrikan Spir (1837-1890), pour qui Dieu n'est en aucune manière « le créateur supposé de la nature », mais seulement « la nature normale des choses opposée à leur nature physique » (*Esquisse de philosophie critique*, Alcan, 1887, p. 46); enfin Jean-Jacques Gourd (1850-1909), né en France, mais professeur, durant les trente dernières années de sa vie, à l'Université de Genève, où il avait succédé à Amiel; son essai sur *Les trois dialectiques* (Genève, Georg, 1897) et surtout un ouvrage posthume, *Philosophie de la religion* (Alcan, 1911) nous livrent, sur la religion et sur la divinité, les pensées définitives de ce phénoméniste impénitent qui avait dans sa jeunesse soutenu devant la Faculté de Théologie de Genève une thèse sur *la Foi en Dieu*. Pour lui, la religion n'est plus que « la fonction de l'imprévisible, de l'indépendant, de l'incoordonnable » (*Phil. de la rel.*, p. 262), de cet *incoordonnable*, de ce *hors la loi* que la science et la philosophie laissent en dehors de leur domaine. Quant à Dieu, qu'on l'envisage tour à tour comme immanent, comme transcendant ou comme personnel, toujours sa notion « nous représente un vaste système de hors la loi striés, concentrés, personnalisés » (ib., p. 301) : le Dieu immanent, c'est l'ensemble des manifestations de l'incoordonnable, données dans le monde; le Dieu transcendant n'est qu' « un centre lumineux systématisant nos espérances et nos consolations possibles » (ib., p. 283); enfin, pour avoir le Dieu personnel, il suffira de choisir parmi les *hors la loi* un symbole plus saisissant que les autres, le Christ par exemple, qui concentre en lui-même idéalement à la fois les incoordonnables concrets de toutes les religions et les divers traits que nous prêtons au Dieu transcendant.

Nous ne nous attarderons pas à réfuter cette forme subjectiviste du monisme contemporain : outre les objections insolubles soulevées, nous le montrerons plus loin, par l'hypothèse de l'évolution immanente, fût-elle purement de nature mentale, elle n'échappe à aucune des contradictions de l'Idéalisme (voir ce mot).

V. **Monisme spiritualiste**. — A. — Ces deux mots, d'après les idées qu'ils éveillent d'ordinaire, paraissent mutuellement s'exclure et il semble que, moins encore que l'idéalisme, le spiritualisme puisse faire abstraction d'un Dieu personnel. De fait, le représentant le plus qualifié de cette nouvelle forme de monisme, Etienne Vacherot (1809-1897), a protesté avec indignation contre le reproche d'athéisme qu'on lui avait adressé, « ce mot odieux » (c'est l'expression qu'il emploie en 1851 dans une réponse au journal l'*Univers*) supposant un grossier matérialisme qui a répudié tout idéal. Toutefois, si matérialisme et athéisme vont logiquement de pair, il n'en est pas moins vrai que, pour croire en Dieu, il ne suffit pas de le proclamer « le plus grand mot des langues humaines » (Vacherot, *Le Nouveau Spiritualisme*, Paris, Hachette, 1884, p. 287), en ne voyant au surplus derrière ce mot qu'une création de la pensée ; de même que, pour croire à l'âme, il ne suffit pas de décorer de ce beau nom l'ensemble des harmonies de la matière vivante. Aussi l'éclectisme spiritualiste de Vacherot, en dépit des dénégations de l'auteur, en dépit aussi d'une évolution marquée au sujet de l'idée de Dieu, indéniable dans ses écrits, n'a jamais, nous allons le voir, fait qu'osciller entre le panthéisme et le monisme.

Dans son *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (Paris, Ladrange, 1846) qui eut tant de retentissement, il n'avait guère fait que s'inspirer, au sujet de Dieu, des formules plus ou moins panthéistiques de son maître Victor Cousin, ou même les reproduire presque textuellement : « Il est tout aussi impossible, y affirmait-il, de concevoir Dieu sans le monde que le monde sans Dieu » (t. III, p. 292). « Toute raison libre et saine, ajoutait-il plus loin (p. 293), voit en Dieu l'Etre universel ; dans le monde éternel et infini, la totalité de ses manifestations individuelles ; dans le rapport du monde à Dieu, l'identité substantielle de l'universel et des individus, de l'idéal et de la réalité. Elle ne conçoit point la création comme l'émanation d'une substance surabondante, ni comme l'œuvre libre d'un Démiurge organisant une matière préexistante, mais comme l'acte nécessaire, immanent, éternel d'une cause infinie. » Déjà, remarquons-le, dans l'énoncé et surtout dans l'interprétation de ces formules, Vacherot se rapproche plus de la conception de Hegel que de celle de Plotin et de Cousin lui-même : non seulement la doctrine de l'*émanation* doit être abandonnée ; mais l'évolution de Dieu dans le monde n'est plus, selon lui, comme dans le panthéisme alexandrin, une procession et une déchéance; c'est au contraire, conformément au principe hégélien « un progrès continu, de l'être infime à l'être par excellence, de la matière à l'esprit pur, à l'intelligence » (p. 328) ; c'est qu'en effet « la loi de l'être est de monter, non de descendre, de se perfectionner, non de se dégrader » (p. 329) ; on saisit déjà, sous la généralité des expressions, une ébauche de monisme évolutif.

L'ouvrage le plus important de Vacherot, *La Métaphysique et la Science* (Paris, Chamerot, 1858), développe sur la notion de Dieu un exposé tout nouveau et entièrement personnel, clairement résumé dans ces quelques phrases : « S'obstiner à réunir sur un même sujet la perfection et la réalité, c'est se condamner aux contradictions les plus palpables... Un Dieu parfait ou un Dieu réel : il faut que la théologie choisisse. Le Dieu parfait n'est qu'un idéal; mais c'est encore, comme tel, le plus digne objet de la théologie : car qui dit idéal, dit la plus haute et la plus pure vérité. Quant au Dieu réel, il vit, il se développe dans l'immensité de l'espace et dans l'éternité du temps; il nous apparaît sous la variété infinie des formes qui le manifestent : c'est le Cosmos » (t. II, p. 544). Plus de doute cette fois : la *théologie* de l'auteur, quoiqu'il s'en défende, n'est qu'un pur monisme.

« Dans cette seconde phase de sa philosophie, notait Paul Janet près de trente ans après, M. Vacherot... sépara la réalité de la vérité. Pour ce qui est du monde et de la réalité, il fut hardiment athée ; pour ce qui est de la vérité et de l'idéal, il fut hardiment théiste. » (*Le Testament d'un philosophe* dans la *Revue des D. M.*, 1er juin 1885, p. 561)

Enfin dans le *Nouveau Spiritualisme*, la théodicée de Vacherot paraît se modifier encore. Renonçant à cette double conception « d'un Dieu parfait qui n'est pas vivant, et d'un Dieu vivant qui n'est pas parfait », l'auteur n'admet plus qu'un seul Dieu, le Dieu réel, Etre universel et nécessaire, principe éternel des choses, cause première et fin dernière du monde. Au reste, il maintient toujours que ce Dieu réel ne saurait être parfait : « Qui dit perfection, dit idéal; qui dit idéal, dit pensée pure, c'est-à-dire un type supérieur à toutes les conditions de la réalité » (p. 302). De plus, dans l'explication des rapports de ce Dieu avec le monde, il demeure fidèle à la théorie de l'immanence : « Dieu est la puissance infinie, éternellement créatrice, dont l'œuvre n'a ni commencement ni fin. Il n'est pas le monde, puisqu'il en est la cause... Il reste distinct de ses créations, non pas comme une cause étrangère et extérieure au monde, mais en ce sens qu'il garde toute sa fécondité, toute son activité, tout son être après toutes les œuvres qu'il crée, sans les faire sortir de son sein. Il en reste distinct, en demeurant au fond de tout ce qui passe... » (p. 308)

B. — Après avoir résumé les conceptions successives de Vacherot, il nous faut insister sur celle qui, sous un vêtement spiritualiste, ne diffère pas au fond du monisme aujourd'hui en vogue. Quelle philosophie nous propose *La Métaphysique et la Science*, si on prend soin de dégager la doctrine des prestigieuses draperies dont l'a parée moins encore le style brillant que l'incontestable élévation d'esprit de l'auteur ?

1) Elle prétend tout d'abord, on l'a vu, nous faire admettre comme un axiome que le Dieu *vrai*, celui qui se conçoit essentiellement comme l'Etre parfait, ne saurait exister : « Perfection et réalité impliquent contradiction. La perfection n'existe, ne peut exister que dans la pensée. Il est de l'essence de la perfection d'être purement idéale » (II, p. 544). L'idée de l'Etre parfait est la plus haute des idées de l'esprit humain, mais ce n'est qu'une idée : « Où le chercher..., s'il n'est ni dans le monde ni au delà du monde, s'il n'est ni le fini ni l'infini, ni l'individu ni le tout? Où le chercher, sinon en toi, saint Idéal de la pensée ? Oui, en toi seul est la vérité pure, l'Etre parfait, le Dieu de la raison » (p. 587). Vacherot suppose partout, comme un postulat évident par soi-même, note à ce propos Paul Janet (*La crise philosophique*, Paris, Germer Baillière, 1865, p. 158), « que le parfait ne peut exister, par cette raison que l'idéal ne peut être réel ; mais la question est précisément de savoir si le parfait est un idéal et un pur concept. On a pu contester aux cartésiens que l'existence fût une perfection, il serait étrange pourtant qu'elle fût une imperfection ».

Nous n'avons pas à montrer ici combien est contraire à la saine raison cette idée d'une contradiction essentielle entre la perfection absolue et l'existence; Bossuet l'écartait par ces questions brèves, mais péremptoires : « Pourquoi Dieu ne serait-il pas? Est-ce à cause qu'il est parfait et la perfection est-elle un obstacle à l'être? Erreur insensée : au contraire, la perfection est la raison d'être. Pourquoi l'imparfait serait-il et le parfait ne serait-il pas? » (*Ire Elévation sur les Mystères*). Indiquons seulement l'origine de l'erreur chez Vacherot et l'inanité du seul argument par lequel il cherche à la justifier : comme le remarque finement Ollé-Laprune, « Ce puissant penseur est un imaginatif... Dans l'exposition même de sa métaphysique, l'imagination met à la place et sous le nom d'idées de purs fantômes... Eût-il à l'Idéal suprême, à l'Etre parfait refusé l'existence de peur de le dégrader, si, en concevant l'existence, il se fût défait de l'image des êtres existant dans l'expérience et des conditions de cette existence inférieure ? » (*Etienne Vacherot*, Paris, Perrin, 1898, p. 96-99) De fait, comment prétend-il appuyer cette invraisemblable affirmation que l'existence est incompatible avec la perfection absolue? — Sur l'expérience, nous attestant qu'aucune réalité ne peut être conçue comme parfaite, à moins d'être *idéalisée*. — Mais encore, qu'entend-il par réalité ? — Il nous le dit lui-même : « Toute réalité (est) un phénomène qui passe » (*La Métaph. et la Science*, II, p. 514). « Ce sont (donc des) définitions exclusivement empiriques qui créent cette incompatibilité prétendue entre la perfection et la réalité. Il est trop évident que si nous appliquons... à la perfection divine les caractères de la réalité empirique, nous la réduisons à un non-sens. La question est de savoir s'il n'y a vraiment d'existence et de réalité possibles que sous la forme que l'expérience nous révèle » (Caro, *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 7e éd., Hachette, 1883, p. 255). La métaphysique de Vacherot peut être spiritualiste d'inspiration et de tendance; comme philosophie du réel, elle s'en tient au plus étroit positivisme.

2) La même conclusion s'impose à nous, si nous en venons à l'explication des choses que l'auteur prétend substituer à la doctrine de la création *ex nihilo* : « Pour nous, déclare-t-il (II, p. 545), le Monde n'étant pas moins que l'Etre en soi lui-même, dans la série de ses manifestations à travers l'espace et le temps, possède l'infinité, la nécessité, l'indépendance et tous les attributs métaphysiques que les théologiens réservent exclusivement à Dieu. Il est clair, dès lors, qu'il se suffit à lui-même, quant à son existence, à son mouvement, à son organisation et à sa conservation, et n'a nul besoin d'un principe hypercosmique ». Et plus loin (p. 606) : « Il est... entendu que la raison pose *a priori* le Cosmos, c'est-à-dire l'Etre universel dans sa réalité, sans avoir besoin de lui supposer une cause, un principe, un antécédent quelconque ».

Comment cet Etre universel, « parfaitement un dans son infinité et son universalité » (p. 607), est-il devenu le monde actuel, si complexe et si varié, objet de notre admiration et de notre curiosité passionnées ? — Rien de moins mystérieux, d'après Vacherot : puisque le second est sorti du premier, c'est évidemment qu'il y était virtuellement contenu, comme les phénomènes sont contenus virtuellement dans la substance. Et en effet, « la substance, dans un être donné, n'est pas autre chose que la virtualité plus ou moins féconde opposée à l'acte ou à la série d'actes par lesquels elle se réalise et se détermine » (I, p. 423). Or, on a eu soin de nous en avertir déjà, il n'en va pas autrement de l'Etre infini : « Toute réalité est imparfaite ; mais l'essence même, le type *naturel* de cette réalité est virtuellement parfait. Je dis le type *naturel*, pour ne pas le confondre avec le type idéal qui n'a d'existence que dans la pensée. Et si chaque type naturel a son genre de perfection virtuelle, l'Archétype suprême, le Père de la Nature et de l'Esprit, l'Etre universel a la perfection virtuelle absolue. » (II, p. 73, 74)

Quant à l'actualisation contingente de cette virtualité nécessaire, elle nous est expliquée par la loi même du progrès qui « a aujourd'hui l'autorité d'une vérité scientifique » (II, p. 626), mais qui, « pour

être une révélation de l'expérience, n'en trouve pas moins son explication dans la raison... Si le Dieu de la théologie est la perfection en acte, le Dieu de la cosmologie est la perfection en puissance. Donc le progrès est inhérent à la réalité, de même que la perfection l'est à l'idéal. » (p. 636) Au reste. ce mouvement progressif n'est pas livré au hasard, puisqu'il n'est pas moins dirigé que déterminé par l'idéal même à réaliser : « A toutes ses phases et dans toutes ses directions, l'Etre universel procède du simple au composé, de l'abstrait au concret, de l'inorganique à l'organique, du moindre être à l'être plus complet... L'Etre cosmique, le Dieu vivant aspire sans relâche et sans repos à la perfection idéale; sa loi est de s'en rapprocher, sans jamais pouvoir y atteindre. » (p. 624)

Est-il besoin de discuter pareil système? Nous pourrions nous en dispenser d'après l'adage connu « *quod gratis affirmatur, gratis negatur* », cette théorie de l'Etre réel n'étant, pas plus que celle du Dieu idéal, appuyée d'aucune preuve : tout est donné comme évident pour la raison, guidée par les données de l'expérience. Mais ces prétendues évidences s'imposent-elles vraiment à l'esprit? Ne lui apparaissent-elles pas plutôt comme une série d'affirmations gratuites ou contradictoires? Pour commencer par la dernière, comment concevoir que l'Etre universel se développe en vue d'un but qu'il ignore? « L'Idéal n'existe pas en soi; il n'est pas substantiellement distinct du monde, puisque le monde est sa réalité; enfin, il n'est pas antérieur au monde, puisqu'il est, non à l'origine des choses, mais au terme de leur développement... Comment la sollicitation de l'Idéal, qui n'est pas encore en acte, peut-elle éveiller de leur obscure torpeur les puissances de l'être indéterminé! » (Caro, *Idée de Dieu*, p. 251-252) Invoquer, pour résoudre la difficulté, la loi du progrès, c'est « opposer à une question sérieuse un mot, au lieu de satisfaire l'esprit par une idée » (*ib.*, p. 247) : la loi du progrès continu des choses, fût-elle moins contestable et moins contestée qu'elle ne l'est, ne nous apprendrait jamais *pourquoi* le monde évolue; elle se bornerait à exprimer *dans quel sens* il évolue.

D'autre part, en appeler à la *virtualité* de l'Etre pour expliquer son actualisation, et ajouter que le *Dieu de la cosmologie est la perfection en puissance*, c'est évidemment affirmer ce qui est en question; c'est, chose plus grave, l'affirmer en dépit des protestations du sens commun, qui, au nom même du principe de raison suffisante, se refusera toujours à faire sortir le plus du moins et l'acte de la pure puissance. En vain Vacherot cherche-t-il à prévenir l'objection. Dès son premier ouvrage il déclarait : « De ce que la Nature va du pire au meilleur, de l'être à la vie, de la vie à la pensée, il faut bien se garder d'en conclure que le pire engendre le meilleur, que la vie et la pensée ont pour principe la pure matière. Ce serait confondre la cause avec la condition, le principe avec l'antécédent nécessaire. » (*Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. III, p. 330) Et il ajoutait : « Le vrai et seul principe de toutes ces créations successives de la Nature, de tous ces règnes qui s'échelonnent depuis le minéral jusqu'à l'homme, c'est l'Etre infini, universel, dont tout procède, dans lequel tout rentre, et qui, dans son inépuisable fécondité, produit, par un progrès continu, la matière, puis l'âme, puis l'intelligence... » (p. 331) Cette explication a beau être répétée, en termes d'ailleurs moins clairs, dans *La Métaphysique et la Science* (t. II, p. 650 et suiv.); elle n'en reste pas moins un défi à la raison humaine. Aucune pure puissance, même « cachée dans les profondeurs de l'Etre universel » (*ib.*, p. 652), même décorée, en vue du rôle à jouer, du titre de *virtualité*, n'est capable, pour employer l'argument même de l'auteur contre le matérialisme vulgaire, « d'engendrer ni l'âme, ni l'intelligence, par la raison très simple qu'elle ne peut produire plus qu'elle ne contient » (*Histoire de l'école d'Alexandrie*, III, p. 330); et avec Ravaisson « on demandera... comment on peut comprendre qu'une existence toute virtuelle puisse d'elle-même, par elle seule, devenir réalité. On demandera ce que c'est que d'être virtuel seulement, et si c'est être. On demandera enfin si l'être infini de M. Vacherot, en qui il veut mettre toute la force efficace qu'il refuse à son Dieu, si cet être, réduit à une virtualité, n'est pas, comme ce Dieu, une pure conception, entièrement semblable, à ce titre, à toutes ces substances de la métaphysique vulgaire auxquelles on veut le substituer, et si enfin il ne se réduit pas, comme l'a dit M. Lachelier dans un article de la *Revue de l'Instruction publique* (23 juin 1864)..., à l'abstraction de l'être en général, c'est-à-dire à la plus vide de toutes les abstractions. » (*La phil. en France au XIXe siècle*, p. 126)

Le Dieu réel de Vacherot ne supporte donc pas plus l'examen que son Dieu idéal. Au reste, le double échec de sa tentative était une conséquence inévitable de la méthode même qu'il avait adoptée, comme le montre M. Parodi dans deux articles de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1899, p. 463 et 732), dont on ne peut par ailleurs admettre ni l'inspiration franchement kantienne, ni les principales conclusions. Vouloir, comme le prétendait l'auteur de *La Métaphysique et la Science*, « adopter en fin de compte le positivisme, tout en y superposant une philosophie véritable; mieux encore, incorporer la métaphysique à la science » (Parodi, p. 739), en un mot tenter une « métaphysique » purement « positive » et, pour cela, « juxtaposer les deux conceptions et les maintenir au même titre » (p. 740), n'est-ce pas s'acculer à une « position intenable »? (p. 739) Car « si la métaphysique doit exister, ce n'est pas la science qui peut la contrôler et la légitimer, mais bien plutôt elle qui peut légitimer et contrôler la science » (p. 466). Cependant, « dominé... par le double sentiment de la vérité métaphysique et de la réalité scientifique, Vacherot hésitera sans cesse entre eux : ne voulant jamais sacrifier l'un à l'autre, et ayant pour plus haute ambition de les concilier en faisant à chacun sa juste part, il ne parviendra justement pas à les concilier, parce qu'il se refuse à toute subordination entre eux » (p. 468) : de fait, « sans en avoir bien conscience, c'est le point de vue métaphysique qu'il sacrifie au point de vue scientifique » (p. 467). D'ailleurs « distinguer la réalité que nous donnerait l'expérience de la vérité que nous donnerait la raison, n'est-ce pas leur ôter à l'une et à l'autre toute autorité, car, qu'est-ce qu'une réalité qui ne serait pas vraie, ou une vérité qui ne correspondrait pas au réel ? » (p. 739)

Ce qui étonne, ce n'est donc pas l'insuccès de l'entreprise, c'est l'illusion de Vacherot à ce sujet, illusion qui lui a fait écrire cette phrase déconcertante : « Que ma théologie soit vraie ou fausse, au moins me rendrez-vous cette justice qu'elle est intelligible sur tous les points. » (*La Métaphysique...*, t. II, p. 596) Lui, si méprisant d'ordinaire pour la théologie orthodoxe, et qui ne voit dans la scolastique qu'« un chapitre très curieux, des plus curieux peut-être de l'histoire de l'esprit humain travaillant dans le vide et sous le joug de la théologie » (p. 203); lui, si sévère pour les philosophes de génie qui auraient, à l'en croire, « réuni de force des mots qui *hurlent d'effroi* de se voir accouplés, pour essayer de nous faire comprendre un Dieu incompréhensible et même impossible dans les conditions

où on l'imagine » (p. 72); lui enfin, qui a écrit quelque part, à propos de la création *ex nihilo* : « Quand la science rencontre un mystère, elle ne s'arrête ni à le discuter, ni à le démontrer ; elle lui ferme sa porte » (p. 594) ; comment a-t-il été le seul à ne pas voir, non seulement les mystères qu'il introduisait dans sa cosmologie soi-disant scientifique, mais les contradictions sur lesquelles s'échafaude son monisme : pure virtualité qui se réalise, — idéal qui agit avant d'être conçu, — monde seule cause de tous ses effets, — Etre nécessaire, infini et éternel, seul Dieu *réel* et *vivant*, constitué par la totalité des individualités contingentes, — enfin un autre Dieu, le *vrai*, ce Dieu parfait qui n'existe pas !

Cette dernière opposition toutefois entre le Dieu infini, seul réel, et le Dieu parfait, pur idéal, Vacherot, nous l'avons reconnu, a fini par l'abandonner ; mais si le *Nouveau Spiritualisme* marque un incontestable progrès dans sa conception du Divin, il ne s'élève pas en réalité au-dessus du *panthéisme*, ou peut-être du *panenthéisme*. Par là du moins, la doctrine de ce dernier ouvrage, tout erronée qu'elle demeure, dépasse les bornes de cet article. Elle a été exposée et discutée, avec les principales opinions métaphysiques de l'auteur, par Paul Janet dans l'article déjà cité (*Le Testament d'un philosophe*, *Rev. des D. M.*, 1er juin 1885, ou *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, t. II), par Mgr d'Hulst (*Le Nouveau Spiritualisme de Vacherot*, *Ann. de ph. chrétienne*, avril 1885 ou *Mélanges philosophiques*, p. 433), surtout par M. l'abbé Elie Blanc (*Un spiritualisme sans Dieu*, dans *La Controverse et le Contemporain*, avril-novembre 1885 — tiré à part, Lyon, Librairie catholique).

Notons seulement que ce terme de « nouveau spiritualisme », tout en traduisant les intentions très sincères de l'auteur et répondant dans une certaine mesure à sa psychologie et à sa morale, toutes deux d'inspiration élevée, ne doit pas faire illusion sur le vrai caractère de sa théodicée et de sa cosmologie. Même à propos de ce dernier ouvrage, on pourrait retourner contre Vacherot, en n'y changeant qu'un seul mot, un reproche que, dans *La Métaphysique et la Science* (II, p. 118), il adresse, avec bien moins de fondement, à plusieurs des grands idéalistes du passé : « C'est le souffle puissant d'un principe étranger... qui a introduit le spiritualisme dans les conceptions (positivistes) de (sa) philosophie. Mais sur ce fond ingrat la doctrine spiritualiste ne pousse pas de profondes racines. Au lieu de se fortifier et de se développer en s'appuyant sur sa propre base, elle se corrompt, se dessèche, se perd en s'enfonçant de plus en plus dans le sol (du positivisme). » Conscient de sa noblesse d'idée et de caractère, trompé d'ailleurs par la sonorité des plus grands mots du langage humain, qu'il continue à employer après les avoir vidés de leur sens légitime, Vacherot a pu, de bonne foi, se croire fidèle aux leçons de ses maîtres sur Dieu et sur l'âme; mais comment, sans s'exposer à de regrettables confusions, décorer du nom de spiritualisme une métaphysique, qui, toute pénétrée de ce positivisme contre lequel elle s'obstine à protester, ne garde guère elle-même qu'en paroles la distinction entre la matière et l'esprit, entre le monde et Dieu?

VI. Monisme matérialiste et biologique. — Le plus ordinairement, le terme de monisme, surtout employé sans épithète, désigne une forme spéciale et récente du matérialisme, généralisation de la théorie du transformisme darwinien. Il y a longtemps sans doute que certains philosophes et surtout certains savants ont émis la prétention d'expliquer, avec les seules données de la matière et du mouvement, le problème de l'univers, vie et pensée comprises; mais, au siècle dernier, les progrès considérables faits par les sciences biologiques et la vogue accordée au darwinisme inspirèrent à des naturalistes, surtout anglais et allemands, l'ambition et l'espoir de trouver une explication moins manifestement insuffisante de l'origine matérielle des vivants.

A. — Marchant sur les traces du Hollandais Jacobus Moleschott (1822-1893), des Anglais John Tyndall (1820-1893) et Thomas Huxley (1825-1895), des Allemands Karl Vogt (1817-1895), Friedrich Buchner (1824-1899) et Rudolf Virchow (1821-1902), M. Ernest Haeckel (né en 1834), professeur à Iéna, se propose de résoudre le problème cosmologique, en partant de la théorie évolutionniste et en la poussant jusqu'à ses dernières conséquences. Il entend bien d'ailleurs que son système soit le seul qui ait le droit de se qualifier de monisme, de même que — ambition bien moins justifiée encore — il n'hésite pas à accaparer à son profit le beau nom de science. Ce monisme, cette science, dont il se réserve ainsi le monopole, il a la prétention d'en faire une religion, la seule religion de l'avenir : « La religion monistique de la Nature, où nous devons voir la véritable Religion de l'avenir, a-t-il écrit lui-même, n'est point, comme les religions que professent les Eglises, en contradiction, mais en plein accord avec la connaissance de la nature. Tandis que celles-ci n'ont d'autre origine que des illusions et la superstition, celle-là se fonde sur la vérité et la science ». (*Natürliche Schœpfungsgeschichte*, Berlin, 7e éd., p. 681) A la diffusion de cette religion nouvelle doivent contribuer, dans l'intention de son fondateur, outre ses propres ouvrages, des congrès monistes périodiques, dont le premier s'est réuni à Hambourg en septembre 1912.

Dans la conférence qu'il y a fait lire, Haeckel a affirmé, paraît-il, une fois de plus que « la théorie de l'évolution nous apporte des preuves que l'Univers s'est formé d'une substance primitive, d'après des lois éternelles, sans le concours d'un Dieu planant sur les eaux » (Revue *Scientia*, t. XI, p. 459). Le malheur est que, ces preuves, on ne les chercherait pas moins en vain dans le compte rendu du congrès que dans les écrits mêmes de l'auteur. Sans doute les ouvrages de M. Haeckel ont eu, en Allemagne du moins, un succès de librairie retentissant, dont on a pu dire que ce fut un des grands scandales scientifiques, ou plutôt antiscientifiques, de notre époque; mais, si ce succès jette un triste jour sur la mentalité intellectuelle et religieuse des masses contemporaines, il ne peut pourtant pas suppléer à l'absence totale de démonstration.

Le monisme biologique du professeur d'Iéna traduit, il est vrai, en termes empruntés à la science d'aujourd'hui, les affirmations du vieux matérialisme d'Epicure et de Lucrèce; mais, à son exemple, il remplace les arguments par des postulats : postulat d'une matière éternelle et indestructible; postulat d'une génération spontanée, rejetée dans un lointain inaccessible; postulat d'une *monère* primitive, cellule sans noyau, d'où seraient sorties, par une différenciation lente et progressive, toutes les espèces vivantes actuelles ; pour relier l'homme à la monère, postulat d'une généalogie d'ancêtres aussi inconnus à la paléontologie qu'à la zoologie; enfin, pour expliquer l'intelligence humaine, postulat du pampsychisme de la matière.

A quoi bon discuter en détail pareilles fantaisies, en faveur desquelles l'auteur n'invoque, à tout prendre, qu'une seule raison, toujours la même, la

nécessité de se soustraire à l'hypothèse d'une création *ex nihilo* et par suite de trouver, dans une substance nécessaire et éternelle, l'explication adéquate de l'état actuel du monde? On a d'ailleurs déjà donné, à l'article MATÉRIALISME, une réfutation péremptoire du système haeckélien.

B. — Il y a quelques années, un biologiste français, Félix LE DANTEC (1869-1917) avait repris la thèse sous une forme qui peut sembler, au premier abord, moins étrangère aux exigences scientifiques; l'arbitraire garde cependant une trop large place dans sa méthode pour ne pas enlever toute valeur à ses conclusions. C'est ainsi que, à titre de préliminaires obligés du système, sont supposées explicitement ou implicitement quelques affirmations contre lesquelles protestent à la fois une science sérieuse et une saine philosophie. D'après Le Dantec, par exemple, toutes les doctrines, sans excepter les théories philosophiques, morales et religieuses, sont du domaine de la biologie, par le seul fait que toutes sont des créations de l'intelligence humaine, qui relève elle-même de l'organisme cérébral. Rien d'étonnant dès lors que, à l'exemple de M. Haeckel, il se croie le droit d'écrire (*Science et conscience*, Paris, Flammarion, 1908, préface, p. 6 et 7) : « La biologie générale est surtout une religion;... elle résout les problèmes les plus passionnés qui se posent à nous, ceux qui intéressent notre nature même et auxquels nous tenons par-dessus tout. »

D'autre part, cette biologie générale, qui a ce merveilleux privilège d'absorber toutes les connaissances humaines, à quoi se réduit-elle pour l'auteur? — Lui-même nous le dit : à un pur matérialisme quantitatif : « La biologie que je rêve, assure-t-il, est une philosophie, ou, si vous préférez (c'est tout un pour moi), une mécanique des êtres vivants » (*De l'homme à la science*, Flammarion, 1907, préf., p. v). La vie n'est, en effet, à ses yeux, qu'un phénomène mécanique ; c'est même là le titre d'un des chapitres de ses *Eléments de philosophie biologique* (Alcan, 1907). De preuves, il n'en apporte aucune : bien plus, il croit inutile d'en apporter, la chose lui semblant évidente, puisque les phénomènes dits organiques peuvent être soumis à la *mesure* : « Je crois que tous les faits sont susceptibles d'une narration mathématique... c'est pour cela que je ne suis pas finaliste. » (*Science et conscience*, p. 6) D'ailleurs, la vie ayant succédé sur la terre aux transformations de la matière inanimée, n'en faut-il pas conclure, en vertu du déterminisme universel, que celle-là est sortie de celle-ci? Ce « transformisme philosophique », comme il l'appelle lui-même quelque part (*Crise du transformisme*, Alcan, 1908, p. 21), explique non seulement l'origine des premiers organismes, mais leur différenciation progressive jusqu'aux espèces actuelles et spécialement jusqu'à l'homme : « Le transformisme croit à l'apparition de l'intelligence de l'homme dans un monde où il n'y avait rien de comparable à l'intelligence de l'homme. » (ib.) L'évolution s'opère par progrès insensibles et, comme l'a établi LAMARCK, sous l'influence prépondérante du milieu : « Les êtres vivants ne sont pas séparables du milieu : ils n'existent que par lui. » (*De l'homme à la science*)

F. Le Dantec ne peut ignorer ce qu'a de contraire aux convictions courantes cette réduction de la personnalité humaine à un pur mécanisme matériel; il ne désespère pas cependant, sinon de la démontrer (à cela, nous l'avons dit, il ne songe même pas), du moins d'établir qu'elle ne répugne point. A cet effet, posant en principe que le problème de la vie, trop complexe chez les êtres supérieurs, ne peut s'étudier utilement que dans les vivants les plus rudimentaires, il cherche à établir que tous les phénomènes constatables à l'expérience chez les organismes inférieurs peuvent s'expliquer par les lois physico-chimiques. Puis, s'efforçant de ramener par l'analyse la vie des êtres perfectionnés à ses éléments les plus simples, il étend à ces derniers son explication mécanique et croit pouvoir conclure : « Il n'y a qu'une physique, qu'une chimie, qu'une mécanique, aux lois desquelles sont éternellement soumis les éléments constituant tous les corps vivants ou bruts. Le fonctionnement de ces corps vivants ou bruts, si complexe qu'il puisse paraître, ne saurait donc faire exception au déterminisme le plus rigoureux, puisqu'il est toujours et uniquement la synthèse de phénomènes élémentaires rigoureusement déterminés par les conditions dans lesquelles ils se produisent. » (*Revue encyclopédique Larousse*, 23 avril 1898, la Conception moniste, p. 358, col. 1)

Reste, après cette explication audacieuse de l'organisme, une difficulté plus redoutable encore que la précédente, le mystère de la vie consciente. L'auteur croit y échapper, en affirmant que le psychique n'est qu'un *épiphénomène*, sans réalité propre comme sans influence sur le déterminisme universel, ombre ou tout au plus simple reflet du phénomène biologique : « Notre conscience n'est qu'un reflet extérieur de l'état structural de notre corps... Le mot *épiphénomène* a été inauguré pour rappeler que cette conscience n'a aucune qualité directrice, qu'elle est seulement témoin, dans chaque molécule, de l'existence de cette molécule. » (*Traité de biologie*, Alcan, 1902, p. 475) Au reste, cet épiphénomène, comme tel, n'a pas plus besoin d'une explication spéciale qu'il n'a d'activité réelle; en effet, nous assure toujours l'intrépide écrivain, « la matière jouit, en dehors de ses propriétés physiques et chimiques, de la propriété de conscience »; d'ailleurs, gardons-nous de l'oublier, « tout se passerait exactement de la même manière dans la nature, si cette propriété de conscience était retirée à la matière, ses autres propriétés restant les mêmes » (*Le déterminisme biologique et la personnalité consciente*, Alcan, 1898, p. 34). C'est assez dire que la liberté humaine n'est qu'une illusion : « La pensée résulte d'un mécanisme déterminé; je ne crois pas à la liberté, et cela est fondamental chez moi » (*L'athéisme*, Flammarion, 1907, p. 7); et encore (*Les limites du connaissable*, Alcan, 1903, p. 84) : « Nous sommes tous des pantins soumis à ces lois (les lois du déterminisme). »

En somme, F. Le Dantec semble ne vouloir faire rentrer dans la biologie générale les sciences philosophiques et morales que dans le but de les supprimer. S'il traite de la connaissance humaine, c'est, nous venons de l'entendre, pour nier la pensée en la réduisant à un pur mécanisme; il n'est pas jusqu'à la connaissance sensible, qu'il n'éprouve le besoin de mutiler, en limitant ses données utiles au seul sens de la vue, pour la plus grande gloire du monisme intégral (voir *Lois naturelles*, Alcan, 1904, p. 241). La volonté, de son côté, n'étant pas libre et n'ayant même aucune influence sur le cours des phénomènes, n'a pas plus de réalité que la pensée. Quant à la personnalité individuelle, dont la conscience atteste invinciblement à chaque homme l'unité et l'identité, l'auteur a cru devoir lui consacrer tout un livre, *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente;* mais c'est pour la réduire à une simple somme, la somme de ces consciences élémentaires, qu'il attribue gratuitement aux atomes matériels. Une telle interprétation équivaut, après qu'on a déjà supprimé la pensée et la volonté, à nier le Moi lui-même. Que reste-t-il dès lors de la psychologie? La morale et la sociologie ne sont pas davantage épargnées : « Le

sens du bien et du mal, c'est, déclare-t-il sans ambages, une particularité de notre cerveau qui résulte, comme nos autres caractères, des hérédités ancestrales. » (*Limites du connaissable*, p. 131) Peu d'années après, il précisera encore : la biologie générale, cette science universelle, la seule légitime d'après lui, « la biologie ignore le bien, le mal, la justice, la responsabilité, le mérite : elle répudie toutes les notions qui sont la base d'une organisation sociale. Parler d'un individu responsable est, en biologie, une absurdité. » (*De l'homme à la science*, préf., p. VI) Inutile de nous demander ce que Le Dantec pense de la religion : la réponse est donnée par le titre même d'un de ses ouvrages déjà cité, *l'Athéisme*. Si le mot de religion est conservé par lui, c'est, nous l'avons vu, pour en faire honneur à la biologie telle qu'il l'entend, c'est-à-dire, suivant l'exemple de M. Haeckel, à ce monisme pour lequel il a écrit tant d'articles et tant de livres.

Il n'entre pas dans notre sujet de discuter les hypothèses scientifiques qui y sont exposées, parfois agrémentées d'attaques sans indulgence à l'égard des adversaires : un savant, qu'on ne saurait soupçonner d'incompétence en cette matière, a cru pouvoir, à propos d'un mémoire sur l'*Hérédité*, qualifier en ces termes sévères le procédé habituel de l'auteur : « Fournir des explications verbales qui n'expliquent rien, vagues et simplistes, sans se soucier des objections capitales, qui restent dans l'ombre, et des lacunes énormes, qui restent béantes. » (Yves DELAGE, *Année biologique*, 1902, p. LVII) Quoi qu'il en soit de ce point, passant condamnation sur les théories strictement biologiques, discutons la construction philosophique qu'on prétend élever sur ce fondement: quelques courtes remarques suffiront à en montrer l'irrémédiable inconsistance. L'auteur eût-il rigoureusement démontré, ce qu'il est loin d'avoir fait, ce que personne d'ailleurs ne pourrait faire, que les phénomènes de la vie végétative s'expliquent tous par les seules lois de la matière, de quel droit étendrait-il son interprétation purement mécanique aux manifestations, si évidemment supérieures, de la sensation et de la pensée? On ne se débarrasse pas de ce redoutable problème en infligeant, contre l'évidence des faits, à la vie consciente tout entière, dont la puissance s'exerce si visiblement sur la direction du déterminisme matériel, l'étiquette d'*épiphénomène*, qui d'ailleurs, supposerait elle aussi, bien qu'à un autre titre, la négation des lois rigides de ce même déterminisme dont on se fait un argument. (Voir, sur ce point secondaire, *Etudes*, t. CXVIII, *Conscience et monisme*, p. 313, 314)

De plus, la méthode analytique, chère à F. Le Dantec, et qui l'amène à combattre ce qu'il appelle l'erreur individualiste, a le défaut de méconnaître, et de laisser par suite sans explication, le problème de l'unité et de l'identité, incontestables pourtant, de l'être vivant. Enfin et surtout, a-t-on donné la raison suffisante de l'*existence* d'une machine, pour avoir fait l'analyse de tous les éléments qui la composent et exposé la théorie de son fonctionnement? Dans la prétendue démonstration de son monisme, il y a une question que ce fécond écrivain a obstinément laissée dans l'ombre, et c'est justement la principale, la question des *origines* : origine, sinon de la matière qu'il suppose éternelle, au moins de son mouvement, origine de la vie, origine de la conscience, origine de la pensée, origine de la morale, de la société, de la religion; croyait-il avoir tout dit en affirmant que toute réalité, étant susceptible de mesure, a nécessairement son explication dernière dans les éléments matériels? L'affirmation fût-elle aussi vraie qu'elle est manifestement fausse, elle resterait une pure affirmation, nullement une explication des choses, tant qu'elle n'aurait pas montré *comment* le plus peut spontanément sortir du moins. Peut-être, après tout, l'auteur qui a été capable d'écrire sur le *problème de la mort* les pages étonnantes publiées récemment par la *Revue philosophique* (février 1916), n'a-t-il jamais compris le véritable sens de ce mot de problème en science pas plus qu'en philosophie.

C. — Si nous avions à faire ici l'histoire complète du monisme biologique, il faudrait, aux noms plus représentatifs de MM. Haeckel et Le Dantec, en ajouter bon nombre d'autres, sinon toujours de philosophes proprement dits, du moins de naturalistes, de tous ceux, pourrions-nous dire, qui ne croient pas à un Dieu personnel. Sans doute la plupart, se limitant d'ordinaire au point de vue scientifique, se contentent, dans leurs ouvrages, de supposer clairement les postulats du monisme : ainsi, en France, Alfred GIARD, MM. Yves DELAGE, F. HOUSSAY, CUÉNOT ; les Allemands BÜTSCHLI, DRIESCH, OSTWALD, le Suédois Svante ARRHÉNIUS, le biologiste américain Jacques LOEB. Mais c'est ouvertement que d'autres professent la philosophie athée et unitaire et s'en font les vulgarisateurs. Bornons-nous à citer les plus connus.

1) — *a*) En Allemagne, David STRAUSS (1808-1874), le trop fameux auteur de la *Vie de Jésus*, publiait peu d'années avant sa mort un dernier ouvrage sous ce titre : *L'ancienne et la nouvelle foi* (1872). Le premier, parmi les philosophes allemands, il y faisait une adhésion retentissante à l'évolutionnisme haeckelien et, trente-sept ans après avoir renié le Dieu de l'Evangile, il en venait à répudier même le Dieu personnel du théisme. Il n'apportait d'ailleurs à la doctrine nouvelle que son nom et un enthousiasme aveugle pour la science expérimentale, sans enrichir le monisme d'aucun argument, ni même d'aucune conception nouvelle.

b) Trois ans plus tard, Ludwig NOIRÉ (1829-1889) donnait à son tour son grand ouvrage, *Der monitische Gedanke* (Leipzig, 1873) suivi d'autres publications qui, tout en révélant de notables changements dans sa pensée, le montrent constamment fidèle à l'évolutionnisme absolu. Quelques passages empruntés à *La Pensée monistique* donneront une idée suffisante des vues de Noiré : « La matière, y lisons-nous, est l'être, la substance, le principe éternel, que la science poursuit jusque sous sa forme la plus simple, dans sa première manifestation à laquelle on donne le nom d'atome. L'atome ne contient rien de plus que les deux attributs primordiaux et constants de l'être, le mouvement et le sentiment » (p. 68). « Le sentiment ne se développe que par l'effet du changement. Il a pour propriété essentielle de se modifier sous l'action du temps, c'est-à-dire par la répétition fréquente des mêmes impressions » (p. 49). Au reste, l'élément substantiel et fondamental des choses, tel que l'entend Noiré, rappelle plutôt la monade leibnizienne que l'atome du pur matérialisme : « Chaque être, nous dit-il encore (p. 123), est une monade dont l'essence intime est exclusivement de nature spirituelle, dont le corps est une matière en mouvement, un composé mécanique qui doit sa forme, sa grandeur à l'action du principe spirituel, auquel il est associé. » Mais une telle interprétation du monisme n'équivaut-elle pas à un véritable dualisme? Quant aux théories biologiques et transformistes de l'auteur, elles ne sont guère que la reproduction de celles de Haeckel, dont Noiré accepte, les yeux fermés, les hypothèses les plus hasardées.

c) Sans rester aussi fidèle, il s'en faut, aux postulats darwiniens, Eugen DÜHRING, le philosophe aveugle (né en 1833) qui eut en 1877 son heure de

célébrité (voir *Revue des Deux Mondes*, 1877, V^e vol., p. 210), peut être joint aux philosophes allemands précédents, en raison du moins du caractère biologique de son monisme, exposé surtout dans son *Cursus der Philosophie* (Leipzig, Koschny, 1875). La sensation consciente est pour lui non seulement le terme, mais le but de la tendance évolutive de la matière vers la vie ; malheureusement cette évolution finale se montre, s'il est possible, bien plus inexplicable encore dans son système que dans les précédents. Il refuse en effet de voir dans la sensation une pure transformation du mouvement matériel, qui ne serait qu'une *condition* de la conscience, comme de toute autre manifestation chimique ou biologique de l'Etre ; il n'admet pas, d'autre part, qu'on doive, avec Haeckel, reconnaître à toute matière un psychisme rudimentaire. Il n'en faut pas moins affirmer, comme un postulat nécessaire, que la vie a soudain surgi du sein de la matière, dès qu'ont été réalisées les conditions mécaniques favorables. C'est du fond même de l'Etre, jusque-là purement matériel, que seraient nées ces énergies nouvelles, dont est sortie peu à peu, avec la vie et la conscience, la diversité spécifique des individus. Ajoutons que Dühring rejette catégoriquement quelques autres dogmes communément admis par les monistes, spécialement l'infinité du monde, l'éternité de l'évolution et la sélection naturelle.

2) — *a*) En France il suffira de mentionner : Vacher de Lapouge, traducteur et admirateur de Haeckel, et qui a trouvé le secret de rivaliser avec son maître en attaques imbéciles et haineuses contre le christianisme (*Le Monisme*, Paris, Schleicher, 1897 — voir surtout Préface, p. 6-8) ; un autre traducteur des œuvres du biologiste d'Iéna, Jules Soury (1842-1915), philosophe en même temps que physiologiste, qui n'hésite pas à considérer l'univers « comme un nuage de matière cosmique, passant par différents états de condensation, et produisant tout ce qui existe, sans but ni dessein » (*Bréviaire de l'histoire du matérialisme*, Paris, 1881, IIIe partie, C), et qui fait sienne la théorie de la conscience épiphénomène (*Système nerveux central*, Paris, 1899, t. II, p. 1778) ; enfin le docteur Julien Pioger qui expose dans *Le Monde physique* (Alcan, 1892) une « théorie infinitésimale de la matière », composée, suivant lui, d'éléments ultimes indifférenciés et équilibrés par couples ; dans un second ouvrage (*La Vie et la Pensée*, Alcan, 1893), complété par un article de la *Revue philosophique* (juin 1894, p. 634), il tente de réduire tous les phénomènes, vie morale et sociale comprise, à la sensation, et la sensation elle-même à des vibrations moléculaires. Pour confirmer son interprétation, il en appelle à la loi du *solidarisme organique* qui régirait le monde entier des vivants, et à celle de l'*équilibration universelle*, à laquelle se ramèneraient toutes les lois particulières de l'évolution. C'est dire que sa manière se rapproche de celle de F. Le Dantec, avec plus de tenue toutefois et de sérieux dans la forme : tout autant que ce dernier, il semble prendre pour des explications décisives de pures formules et des néologismes sonores ; comme lui encore, sous l'apparat décevant d'un style à prétentions scientifiques, il ramène en réalité le monisme biologique aux conceptions enfantines d'un matérialisme suranné.

Trois auteurs toutefois, quoique assez peu connus, méritent, semble-t-il, d'être mis en relief, à cause de la contribution vraiment personnelle que, à des degrés divers, ils ont tenté d'apporter à la doctrine que nous discutons.

b) Dès 1842, un philosophe aujourd'hui oublié et qui n'eut pas, à vrai dire, même de son temps grande notoriété, Charles Lemaire proposait, sous ce titre assez vague : *Initiation à la philosophie de la liberté*, une théorie à visées franchement politiques et démocratiques, mais qui, de fait, contenait en germe tout le monisme biologique actuel. Maintenant contre les anathèmes d'Auguste Comte la légitimité de la métaphysique, il affirmait que l'induction fondée sur l'expérience contraint la raison humaine à voir dans l'univers le produit nécessaire d'une multitude d'atomes éternels, étendus, spontanément actifs et pourvus d'une connaissance instinctive, qui fait déjà songer à l'*inconscient* de Schopenhauer et de Hartmann. A l'appui de cette dernière affirmation, il invoque un argument que développeront aussi plus tard les volontaristes : « Si la cause n'était pas nécessairement savante, remarque-t-il, comment concevrait-on la proportion, la régularité, l'harmonie qui se révèlent dans les formes géométriques des minéraux et dans les organisations diverses ? » (*Initiation*..., t. II, p. 11) Sans parler des autres objections auxquelles succombe tout monisme biologique, il est aisé de voir que cette preuve, logiquement poussée à ses dernières conséquences, suffit à condamner l'hypothèse en faveur de laquelle on la produit.

c) A la fin du siècle, une Bretonne, que l'engoûment alors à la mode pour la science et pour les utopies sociales avait rendue infidèle à toutes ses convictions premières, Clémence Royer (1830-1902), renouvela, probablement sans l'avoir connue, la tentative d'explication de Charles Lemaire. En 1881, dans le livre intitulé *Le Bien et la Loi morale* (Paris, Guillaumin), elle esquissait son système, dont elle donna vingt ans après l'exposé définitif dans son dernier ouvrage (*La Constitution du monde. Dynamique des atomes*, Paris, Schleicher, 1900). Elle y défend sous le nom de *substantialisme*, une sorte d'atomisme dynamique et vitaliste, d'après lequel la substance cosmique éternelle, à la fois matière, force et esprit, se présente, suivant le degré de force expansive de ses éléments individuels, sous trois états, l'état *éthéré*, l'état *matériel* et l'état *vitalifère*.

Inutile de résumer cette indigeste élucubration de 900 pages, à plus forte raison de discuter une cosmogonie toute fantaisiste, arbitrairement déduite *a priori*, en dépit de visées pseudo-scientifiques, et dont le moindre défaut est de heurter à chaque instant les conclusions généralement admises par les savants autorisés, dès qu'elles ne cadrent pas avec les exigences de la théorie. Signalons seulement, dans le domaine plus proprement philosophique, deux affirmations dont l'auteur a cru bon d'enrichir l'atomisme vulgaire. Elle attribue à chaque élément premier de la matière cosmique, au lieu du pur instinct imaginé par Charles Lemaire, la capacité d'acquérir, par ses rapports avec les éléments voisins, une perception sourde sans doute, mais analogue à la sensation consciente. D'autre part, le monisme biologiste, pour faire honneur à la matière de ces virtualités psychiques, se borne en général à invoquer la nécessité d'expliquer l'existence actuelle de phénomènes mentaux : on connaît là-dessus les déclarations de MM. Haeckel et Le Dantec, et nous venons de dire que c'est aussi la position de Lemaire. Clémence Royer ne recule pas devant une tentative autrement hardie : celle de déduire de la nature même de la matière ses propriétés psychiques. Il lui paraît que l'étendue, loin d'être incompatible avec ces propriétés, comme l'affirment couramment les spiritualistes, est au contraire la condition première et essentielle de la pensée, parce qu'elle est la condition du contact, sans lequel la sensation, et, par suite, la conscience seraient impossibles : « Quelle

est en somme, nous dit-elle, la condition et la nature de toute sensation? C'est le contact, c'est la limitation réciproque qui en résulte... L'être ne devient conscient que s'il rencontre d'autres êtres qui le modifient en le limitant. » (*Le Bien et la Loi morale*, IIe partie, C. IV, passim) Bientôt elle ajoutera intrépidement : « S'il est établi que la pensée et la conscience ne peuvent exister sans le concours d'une matière étendue et impénétrable, il cesse de répugner que toute matière étendue et impénétrable puisse penser ; il devient probable, au contraire, que chacun de ses éléments est individuellement capable d'un minimum de conscience et de pensée qui, dans la collectivité organique, se manifeste par des volitions autonomes externes, d'un ordre seulement plus élevé. »

On voit assez que cette manière d'entendre et de prouver les propriétés psychiques de l'atome n'est pas faite pour supprimer ou diminuer les difficultés communes à tout matérialisme. N'y a-t-il pas une vraie gageure contre le sens commun dans cette prétention d'enchaîner la pensée à l'étendue et de faire ainsi dépendre toute connaissance d'une condition qui est la négation même de l'unité essentielle à la conscience? De plus, si l'obscurité des notions d'instinct et d'inconscient réussit à voiler quelque peu l'opposition entre le matériel et le psychique, cette contradiction n'apparaît-elle pas dans tout son jour, dès qu'on prête à l'atome une véritable perception analogue à la sensation consciente? L'ouvrage de Clémence Royer, fruit d'un labeur incessant poursuivi pendant plus d'un demi-siècle, et célébré de confiance par des admirateurs imprudents comme un chef-d'œuvre au moment de son apparition, était voué d'avance à un oubli rapide et mérité.

d) Avant qu'elle se fût elle-même décidée à livrer au public *La Constitution du monde*, un autre écrivain qui se rattache par son âge à la génération suivante, mais dont la carrière devait se terminer prématurément, imaginait, lui aussi, une cosmogonie strictement moniste. C'était un Roumain, Basile CONTA (1846-1882), professeur de droit à l'Université de Jassy et un moment ministre de l'Instruction publique dans son pays, mais dont les ouvrages principaux ont été soit édités, soit du moins traduits en français. Celui dont nous avons à nous occuper ici, *La Théorie de l'ondulation universelle*, terminé peu de temps avant sa mort, ne parut en volume que douze ans plus tard, dans une traduction due à Rosetti Tescanu (Alcan, 1893). L'auteur, pour faire de sa théorie un monisme absolu, va jusqu'à identifier la force et la matière, la première n'étant pour lui que l'*ensemble des propriétés matérielles*. L'univers, infini et divisible à l'infini, est constitué par six éléments physiquement inséparables, le vide, les atomes, le mouvement, la nécessité, l'espace et le temps, bizarre mélange où, comme dans certaines philosophies primitives, l'abstraction coudoie la réalité. La loi de cet univers est la variabilité, la métamorphose étant comme l'*essence de la matière*. Toutes les formes sont passagères, quoique à des degrés différents; mais les unes sont évolutives, les autres ne le sont pas, et les premières seules importent. Chaque forme évolutive, qu'elle soit étoile ou animal, planète ou brin d'herbe, homme ou microbe, passe par une série de degrés, d'abord ascendante, puis descendante. La courbe de cette évolution est appelée *onde* par l'auteur, et la vie n'est pour lui que « *l'évolution onduliforme de la matière* » (ouvrage cité, p. 52). Mais si chaque forme évolutive, prise en elle-même, peut être ainsi assimilée à une onde, chacune de ces ondes en renferme d'autres et fait partie elle-même d'une onde supérieure, et cela indéfiniment : c'est ainsi par exemple que, pour Conta, ce qu'on appelle la vie organique n'est que l'évolution matérielle, sous forme d'onde, des *parasites* de la terre, elle-même forme évolutive plus élevée. En somme, l'ondulation universelle est la loi fondamentale de la matière : de là le titre de l'ouvrage.

Ce résumé, tout incomplet qu'il est, et qui laisse en particulier de côté les théories de l'auteur sur l'origine *autogonique* de la vie et la formation des espèces, théories inspirées surtout de Lamarck et de Haeckel, suffit à manifester l'inanité du système. La conception dominante, la plus originale aussi, celle de l'ondulation, peut être une idée ingénieuse, mais n'est qu'une hypothèse et, défaut plus grave, une hypothèse dont le caractère essentiel d'universalité que lui attribue Conta n'a aucun fondement dans l'expérience. D'ailleurs, cette prétendue loi fondamentale de la matière, fût-elle aussi conforme aux faits qu'elle l'est peu, n'avancerait en rien la solution du seul problème important, celui de l'explication du monde. Quel savant s'imaginerait avoir révélé la raison d'être d'une loi, par le seul fait qu'il en a exactement dessiné la courbe? Sans faire ressortir les autres postulats gratuits ou même antiscientifiques de la théorie, contentons-nous d'en tirer une conclusion qui vaut en réalité contre toute explication strictement unitaire des phénomènes. Pour échapper sans doute au reproche de dualisme déguisé qu'on peut faire aussi bien au dynamisme de Clémence Royer qu'à la plupart des cosmologies monistes, Conta, nous l'avons dit, identifie absolument la force et la matière; mais cette identification, vrai défi porté à la raison non moins qu'à la science, montre assez que le monisme ne peut être logique jusqu'au bout sans trahir sa contradiction fondamentale.

D. — On le voit, les systèmes biologiques, loin d'être plus heureux que les précédents dans leur tentative de nous donner l'explication adéquate des choses, n'arrivent même pas au but spécial qu'ils se sont assigné, celui de nous montrer comment la vie peut sortir, par différenciation progressive, des seules forces de la matière, et ils succombent à plus forte raison à toutes les objections justement opposées, soit au matérialisme, soit à l'évolutionnisme absolu.

VII. Monisme naturaliste. — Parmi ces objections, il en est une qui leur est commune avec le monisme idéaliste : c'est l'irréductibilité mutuelle, que nous venons de signaler, du phénomène matériel ou mécanique et du phénomène mental ou seulement conscient. DU BOIS REYMOND, dans son fameux discours de Leipzig (*Les bornes de la philosophie naturelle*, voir *Revue scientifique*, 1874, 10 oct., p. 343), y reconnaissait une énigme insoluble. Différents philosophes ont cependant tenté de la résoudre. L'explication la plus en vogue a été désignée sous le nom de théorie « du dedans ou du dehors », ou encore « du double aspect ». Défendue, avec des nuances diverses, par FECHNER, par TAINE, par ARDIGO et les autres écrivains de la *Rivista italiana di filosofia*, par bien d'autres encore, elle est clairement exposée en ces termes par Mgr D'HULST (*Conférences* de 1891, p. 378) : « Selon le mot de M. Taine, les phénomènes spirituels et corporels seraient identiques dans leur réalité propre, mais distincts seulement par la manière dont on les observe. Vus du dehors, ils sont corporels; vus du dedans, ils sont d'ordre idéal. L'unité devient ainsi plus étroite encore entre toutes les choses qui s'échelonnent dans l'univers : il n'y a pas seulement entre elles un lien de succession, il y a une sorte

d'identité. L'esprit, comme dit M. Paulhan, est une fonction de la matière; mais la matière est une conception de l'esprit. Qu'on cesse donc de nous demander comment l'esprit, qui est plus, sort de la matière, qui est moins. Il n'en sort pas, il la pénètre. Avant d'apparaître et de se manifester par les phénomènes de pensée consciente, il existait déjà dans l'univers physique à l'état de pensée inconsciente, qui en dirigeait l'évolution, et l'état conscient n'est que le dernier terme où est venue aboutir cette évolution. »

Malgré les protestations que le sens commun fait entendre contre cette dernière conception de la théorie unitaire, il est facile de montrer qu'elle est l'aboutissement naturel et, pour ainsi dire, nécessaire de tout monisme pleinement logique. La doctrine exige, en effet, par définition le rejet de tout dualisme objectif, par suite de la distinction réelle, non seulement de l'infini et du fini, mais de l'esprit et de la matière. D'autre part, le matérialisme absolu s'est montré aussi impuissant à faire dériver le mental du physique, que l'idéalisme strict à expliquer l'étendue par le psychique. Il ne restait donc d'autre ressource, si on ne voulait supprimer ni l'un ni l'autre, que de les identifier. Il serait aisé d'interpréter déjà dans ce sens plusieurs des systèmes précédemment exposés, spécialement ceux de Vacherot, de Noiré, de Charles Lemaire et de Clémence Royer. En tout cas, c'est le parti auquel s'arrêtent, plus ou moins explicitement, presque tous les monistes contemporains, ceux surtout qui se sont spécialement préoccupés du point de vue philosophique de la théorie.

1) Ajoutons néanmoins que, sous cette communauté de doctrine, se retrouvent encore bien des nuances, dues en grande partie, semble-t-il, aux habitudes d'esprit dominantes des différents auteurs. Quelques-uns craignent tellement de dédoubler la réalité, qu'ils en viennent à la supprimer, si du moins on prend à la lettre leurs définitions successives de l'esprit et de la matière. Qu'on se rappelle la formule de M. Paulhan, citée par Mgr d'Hulst. C'est une impression semblable que laisse, à une première lecture, *L'Histoire du matérialisme* de Friedrich-Albert Lange (1826-1875. *Geschichte der Materialismus*, Iserlohn-Leipzig, 1866-1875; traduction de B. Pommerol, Paris, Reinwald, 1878-1880). L'auteur semble vouloir y montrer tour à tour que la pensée peut se réduire à une modification du phénomène matériel, puis, que la matière n'est qu'une création de l'esprit; si bien que certains critiques, comme Gonzalez, font de Lange un simple matérialiste (*Histoire de la phil.*, traduct. Pascal, Lethielleux, 1891, t. IV, p. 235), tandis que d'autres, avec plus de fondement d'ailleurs, voient en lui un idéaliste décidé. Enfin M. Max Verworn (né en 1863), dans la préface de sa *Physiologie générale*, affirme d'abord : « Si je m'en tiens toujours et uniquement au seul fait incontestable que le monde matériel est ma propre représentation, j'aboutis, par une plus mûre réflexion, à la conclusion que, seule, mon âme existe réellement » (*Allgemeine Physiologie*, 1895, p. 41); puis, quelques pages plus loin (p. 53) : « Jamais il ne se trouvera pour la physiologie un autre principe d'explication des phénomènes vitaux que celui de la physique et de la chimie, relatif à la nature inanimée. »

2) Le plus souvent toutefois, il y a effort réel pour identifier « le dedans et le dehors » sans sacrifier ni l'un ni l'autre; mais, même dans ce cas, l'un des deux tend presque toujours à dominer. Ainsi chez beaucoup d'auteurs, encore férus de préjugés scientistes, on se trouve en définitive vis-à-vis d'un matérialisme honteux qui se voile à peine çà et là de quelques formules plus ou moins spiritualistes; par exemple, chez M. Emile Ferrière (*La cause première d'après les données expérimentales* Alcan, 1897); chez M. Lucien Arréat, qui écrit : « Tout ce qui existe se résout, pour le monisme moderne, en atomes qui sont à la fois matière, vie, esprit, en éléments substantiels où résiderait, comme dans le germe, la puissance de tout développement ultérieur » (*Les croyances de demain*, Alcan, 1898, p. 135); chez le médecin belge Ch. Hirion (*Essai de synthèse évolutionniste ou monaliste*, Alcan, 1900); chez M. André Cresson (*Les bases de la philosophie naturaliste*, Alcan, 1907), qui a d'ailleurs la modestie, rare dans cette école, de ne proposer son interprétation du monde qu'à titre d'hypothèse; enfin, tout récemment, chez M. L. Bardonnet, dont le *néomonisme*, beaucoup plus dogmatique, sinon mieux étayé, se résume en cette affirmation péremptoire : « La mécanique des choses est en même temps l'esprit des choses. » (*L'Univers-Organisme*, Paris, Ficker, 1914)

Quelques philosophes au contraire, surtout parmi les psychologues, mieux pénétrés de l'impuissance absolue de tout matérialisme à expliquer la conscience, se trouvent par là même rejetés vers l'idéalisme, tout en se défendant de faire du phénomène matériel une pure création de l'esprit; mais, s'ils se rapprochent par cette orientation générale de leur pensée, ils ne laissent pas d'accuser, eux aussi, de singulières divergences dans la conception qu'ils se font du sujet et de la nature de l'évolution universelle, non moins que dans la méthode qu'ils adoptent pour établir ou exposer leur système. Au lieu de nous perdre dans cette variété de théories, souvent aussi peu viables qu'arbitraires, nous résumerons celles qui peuvent passer pour les plus représentatives par leur originalité ou leur notoriété.

a) En Italie, le premier et le plus connu des défenseurs du monisme *du double aspect* est un prêtre apostat, devenu positiviste intransigeant, Roberto Ardigo (né en 1828). Dès 1877, il exposait toute une cosmogonie dans un ouvrage dont le titre ne laisse guère deviner les visées philosophiques (*La formazione naturale nel fatto del sistema solare*, Padoue). L'auteur ne fait qu'y transformer en monisme athée l'évolutionnisme spencérien, d'où il commence, dans ce but, par exclure l'Inconnaissable : c'est en effet, d'après lui, pour n'avoir pas été fidèles jusqu'au bout à la vraie méthode empirique et pour s'être laissé inconsciemment dominer par les préjugés d'une métaphysique désuète, que les écoles positivistes anglaises aussi bien que françaises ont posé des bornes infranchissables à la connaissance humaine. A la notion injustifiée de *l'inconnaissable* il faut substituer la notion de *l'inconnu* et tenir pour certain que la science fera constamment reculer cet inconnu. Dès maintenant, nous pouvons affirmer qu'il n'y a ni Absolu, ni Cause première, ni transcendant d'aucune sorte; il n'y a même ni sujet, ni objet : ce sont là autant d'abstractions, sous lesquelles nous rangeons les phénomènes perçus et parfaitement connaissables; il y a le fait, que nous donne seul la sensation immédiate; *le fait est divin, l'explication est humaine* (*La dottrina spenceriana dell'Inconoscibile*, Rome, 1899).

Que nous apprend donc du monde, d'après Ardigo, la science positive? Elle nous dit que le fond des choses, l'être est *l'indistinct*, infini et éternel, soumis à une évolution incessante et rigoureusement continue, dont la loi absolument générale et universelle est la différenciation croissante; au reste, ce devenir des choses consiste dans le passage incessant, non seulement de l'indistinct au distinct, mais encore du

distinct à l'indistinct. La distinction se manifeste à nous de deux manières : dans l'espace, elle porte sur la matière et produit des formes et des figures nouvelles; dans le temps, la distinction porte sur la force et donne naissance à des phases diverses et à un rythme spécial. Mais, dans sa réalité, le *fait* est à la fois et indivisiblement force et matière, la force correspondant à l'aspect temps ou succession, la matière à l'aspect espace ou coexistence. — De même, le sujet et l'objet ne sont que des produits de l'activité mentale, dus au jeu de l'association; les données primitives, loin de les supposer, sont les matériaux qui servent à les former. Ainsi les distinctions, qu'elles portent sur la matière ou sur la force, sont purement subjectives et ne rompent en aucune manière la continuité de la réalité. Inutile donc d'imaginer quelque cause extérieure que ce soit pour expliquer l'action d'une partie de la matière sur une autre ou la liaison d'un moment de la force avec un autre moment : la réalité de l'indistinct fonde la solidarité de toutes les parties de la matière aussi bien que l'homogénéité de tous les instants successifs où se déploie la force. Inutile aussi d'imaginer une Providence ou une finalité : ce sont là encore des illusions dues aux limites actuelles de l'humaine connaissance. Le chaos absolu n'est qu'une conception abstraite comme celle de la matière sans forces : qu'on remonte aussi haut que l'on veut, on trouve toujours la matière dans un état déterminé et se préparant, par l'établissement d'un ordre quelconque, à l'établissement d'un ordre supérieur. Pour qu'un être existe, il faut sans doute qu'il ait trouvé des conditions favorables et, celles-ci disparaissant, il disparaîtra avec elles; mais l'ordre est dans le détail, il ne s'étend pas à l'ensemble. Bref, pour conclure encore par les paroles mêmes de M. A. Espinas, de qui nous nous sommes surtout inspiré dans le résumé qui précède : « On peut dire du système Ardigo que c'est un mécanisme où le monde sans Dieu est gouverné pour le mieux par le hasard. » (*Philosophie expérimentale en Italie*, *Revue philosophique*, janvier 1879, p. 37)

A l'exposé de cette cosmologie rudimentaire, bien gratuitement portée par l'auteur au compte de la science, fût-elle positive, on peut se demander tout d'abord ce qui la distingue du plus vulgaire matérialisme. Mais, à y regarder de plus près, le peu que nous en avons dit suffit à montrer qu'elle finit par se résoudre, comme celle de Lange, en un idéalisme absolu. Les déterminations qui font passer le continu de l'indistinct au distinct sont, en effet, l'œuvre de la seule pensée, non pas de la pensée en général, mais de l'esprit de chaque homme, tel qu'il se trouve à un moment donné, à un point de l'espace, dans un état particulier, en raison de l'évolution antérieure et des conditions présentes de l'ensemble. Cette pensée au reste est identique à la nature même sur laquelle elle s'exerce, multiple et successive comme elle. Se représenter l'esprit comme un être simple qui entrerait en communication avec une matière extérieure, c'est le condamner à ne rien savoir, puisqu'il ne pourrait sortir de lui-même pour aller contrôler dans la réalité la conformité de ses conceptions avec leur objet. Force est donc de lui attribuer la multiplicité et la succession qu'il met dans la matière et dans la force. D'ailleurs, n'est-il pas *nature* lui aussi, puisqu'il fait partie de ce monde qu'il se représente? Quoi d'étonnant dès lors qu'il se rattache, en tant que distinct, à l'indistinct universel, qu'il soit un fragment du double continu qui fait le fond des choses? Quelle est, en dernière analyse, la nature de cet ensemble, de ce continu, de la réalité fondamentale se manifestant ainsi par son évolution même sous ce double aspect d'espace et de temps, de matière et d'esprit? A ces questions, d'après Ardigo, il n'y a point de réponse : expliquer en effet, c'est distinguer; par suite, vouloir expliquer le continu, c'est le supprimer en le déterminant. La seule chose qu'on puisse dire, c'est qu'il s'impose comme la condition préalable de toute pensée et que c'est de lui que se dégagent simultanément les deux distincts qui s'opposent comme *moi* et *non-moi*.

N'insistons pas sur la parenté évidente de plusieurs de ces assertions étranges avec celles qu'on lit chez les panthéistes allemands. Contentons-nous de noter pour le moment que vouloir expliquer la détermination de l'indistinct par le travail d'un esprit qui lui demeure identique, c'est, à leur exemple, transporter la contradiction au sein même de l'être.

b) Cette absurdité inhérente à tout monisme est peut-être moins apparente dans une autre cosmologie ébauchée à la même époque que celle d'Ardigo. Un mathématicien anglais d'un certain renom, métaphysicien à ses heures, le professeur William-Kingdon Clifford (1845-1879) publiait en janvier 1878 dans le *Mind*, « *sur la nature des choses en elles-mêmes* », un article qui fit sensation. Partant de l'analyse de la conscience humaine, il prétendait, par une dialectique d'ailleurs des plus arbitraires, pouvoir en conclure à l'élément primordial des choses. Cet élément, qui est représenté dans notre esprit comme matériel, serait en réalité sentiment (feeling), mais sentiment rudimentaire et inconscient et pourrait être appelé mind-stuff, cette expression, sans équivalent en français, signifiant surtout, semble-t-il, que l'étoffe, pour ainsi dire, dont tout est fait, est de nature psychique. Pour établir cette conclusion, l'auteur part du parallélisme psycho-physiologique, qu'il croit scientifiquement établi comme fait universel; cet antécédent posé, il cherche à montrer, au moyen d'un raisonnement d'allure mathématique, basé sur les propriétés des proportions, que ce parallélisme est en réalité une identité rigoureuse.

Nous ne nous attarderons pas à l'exposé et à la réfutation de cette déduction bizarre : on a montré (*Revue philosophique*, 1883, t. II, p. 488) que, en renversant les termes de la proportion établie par l'auteur, on conclurait tout aussi légitimement à une réalité dernière purement matérielle; et c'est encore là peut-être le moindre défaut de cette argumentation. Nous nous contenterons de remarquer que les démonstrations mathématiques n'ont pas cours en philosophie et que, au surplus, le raisonnement de l'auteur est fondé sur un double postulat, non seulement gratuit, mais évidemment faux : celui de l'universalité du parallélisme et celui du subjectivisme kantien. Aussi le véritable intérêt de l'hypothèse du *mind-stuff* de Clifford, c'est, tout en rappelant par plus d'un point les idées de Schopenhauer, de fournir, autant et mieux encore que l'*indistinct* d'Ardigo, comme la première ébauche du monisme qui allait, quelques années plus tard, être développé par un philosophe français, sous le nom d'*évolutionnisme des idées-forces*.

c) C'est à exposer et à défendre ce système qu'Alfred Fouillée (1838-1912) a consacré toute son activité philosophique et la plupart de ses très nombreux écrits; on le trouve encore résumé dans un ouvrage posthume, *Esquisse d'une interprétation du monde* (Alcan, 1913), qui a été publié par les soins d'un de ses anciens élèves, Emile Boirac, et auquel nous pouvons demander la pensée définitive de l'auteur. Cette pensée est résumée dans le nom même de la théorie, nom qui sert de titre au livre principal où elle est expressément formulée (*L'évolutionnisme des idées-forces*, Alcan, 1890). Nous croyons utile de

l'expliquer et de la discuter avec quelque détail, parce qu'elle nous semble demeurer jusqu'ici l'effort le plus vigoureux pour donner une apparence de logique et de vraisemblance à la métaphysique unitaire, sous la dernière forme qu'elle ait revêtue à notre époque.

Cette théorie est, avant tout, une philosophie de l'évolution universelle, comme nombre d'ailleurs de cosmologies contemporaines et, très spécialement, comme la cosmologie spencérienne. Mais, tandis que chez Spencer « la théorie de l'évolution manque d'unité » et « laisse l'esprit en présence de trois termes dont le lien échappe : d'abord un inconnaissable, puis deux séries de faits connaissables (faits physiques et faits psychiques) dont la seconde vient se surajouter on ne sait comment à la première... » (*L'évolutionnisme...*, Introd., p. vi), Fouillée essaie « d'établir les principes d'un évolutionnisme vraiment moniste, mais immanent et expérimental » (p. xi). Un tel évolutionnisme ne saurait être exclusivement mécaniste, sans aboutir à l'explication scientifiquement et philosophiquement inadmissible de la *conscience-épiphénomène* ou de l'*idée-reflet*. Et c'est pour marquer le caractère propre de son système, en opposition avec les précédents, que l'auteur l'a appelé « philosophie des idées-forces. Si nous avons adopté, ajoute-t-il (p. xi), cette expression très générale d'*idée-force*, c'est précisément pour y envelopper tous les modes d'influence possible que l'idée peut avoir, en tant que *facteur*, *cause*, *condition de changement pour d'autres phénomènes*, etc., en un mot toutes les formes d'efficacité quelconque, par opposition aux idées-reflets... En outre, nous prendrons le mot d'*idée* ou de *pensée* au sens cartésien, comme exprimant les *états de conscience* non seulement avec leur côté intellectuel, mais aussi avec le *sentiment* et l'*appétition* qui en sont inséparables. »

Le caractère général de la théorie ainsi établi, voyons comment l'auteur entend et justifie l'interprétation nouvelle du monde qu'il propose.

D'après lui, la raison, travaillant sur les données expérimentales élaborées par la science, nous fait concevoir le monde comme une réalité intelligible (*Esquisse...*, c. i), « infinie, infiniment infinie, mais... en même temps une, cohérente, solidaire en l'infinité de ses parties », parce qu'elle est « la causalité infinie et réciproque, partout causante et causée » (*ib.*, p. 209). Sans doute, « il y a discontinuité, au moins apparente, dans les choses sensibles, et cette apparence est *bien fondée* dans des rapports qui sont exacts. Mais, sous la discontinuité, nous retrouvons toujours la continuité ; jamais le vide absolu ne se révèle. Si donc il y a du fini, il y a toujours aussi, du côté quantitatif, dans le temps et dans l'espace, de l'infini où le fini lui-même se détache. Toute étendue finie enveloppe en soi l'infini et est enveloppée par l'infini ; de même pour toute durée. » (*ib.*, p. 27) Même, à vrai dire, « l'infini seul existe. Le fini n'est qu'un certain nombre de relations considérées seules par abstraction et n'ayant qu'une indépendance relative, qu'une limitation relative. » (p. 34) « Tout baigne dans l'infini et est infini. La réalité n'est pas dans un élément dernier ; elle est dans le tout et dans les touts concrets qui sont eux-mêmes dans le tout. Il n'y a point d'éléments et le tout lui-même n'est pas un *composé* d'éléments ; il *est*, et les divers êtres ne sont qu'en lui, et par lui. » (p. 35)

D'autre part, « les êtres que nous connaissons et approfondissons finissent toujours par nous révéler en eux-mêmes un mouvement, tout au moins un changement, un devenir... La réalité n'est point enfermée dans l'adage géométrique et spatial de Parménide : l'être est, le non-être n'est pas. L'être tend à être plus et autrement qu'il n'est : il n'est pas immuable, parce qu'il n'enveloppe pas en soi la perfection, la satisfaction complète de soi. L'être est, en effet, un *nisus*, un *conatus*. S'il est ainsi, on ne peut jamais dire qu'il soit complet, achevé, fixé dans des limites immobiles, comme un portrait dans son cadre. » (p. 26) « Le concept de (cette) continuité dans le changement selon une règle, conduit à l'idée d'*évolution*,... série de changements réglés qui va du permanent au changeant, du changeant au permanent, pour aboutir, comme synthèse, à des existences de plus en plus individualisées, de plus en plus capables de retenir en elles les changements passés et de reproduire des changements nouveaux. » (p. 177) « D'ordinaire, on considère surtout l'évolution sous le rapport de la permanence et du devenir. Bien plus, l'école spencérienne la voit sous un aspect à peu près exclusivement quantitatif et mécanique,... tandis que nous avons montré la nécessité de la saisir sous un aspect dynamique, qui ne peut plus être un simple mécanisme. » (p. 178) En effet, si « la représentation humaine de l'univers... est statique, l'évolution même de l'univers est dynamique, et en même temps rationnelle. » (p. 189) En d'autres termes, si le mécanisme universel, sous forme de déterminisme absolu, est la seule explication scientifique des phénomènes matériels, « le philosophe, lui, à ses risques et périls, doit se poser le grand problème de la *production* et de l'activité vraiment causale » (p. xxix), « de l'évolution en train de se faire. » (p. 178) Ce problème, le dogme de l'évolution universelle, tout incontestable qu'il est, ne le résout pas, mais ne fait que l'introduire ; car « l'évolution mécanique présuppose... une évolution interne, et celle-ci présuppose des lois plus radicales encore, dont elle n'est que le complexus... Il faut se souvenir (en effet) que l'évolution n'est pas une loi antérieure aux facteurs mêmes et les régissant comme un code, mais qu'elle est la *forme* et le *signe* du processus appétitif qui constitue l'existence interne en nous et, vraisemblablement, en toutes choses. » (*Evolutionnisme...* Introd., p. liii)

Ce processus, comment le saisir et en déterminer la nature réelle ? Pour Fouillée, la seule méthode légitime, c'est l'introspection psychologique, puisque « c'est... dans la conscience qu'il faut descendre pour trouver ce qui est. » (*Esquisse...*, p. xxxiv) Le principe de la méthode ainsi posé, que nous révèle notre propre expérience ? Elle « nous montre à la fois et le *processus mécanique* et le *processus conscient de l'appétition* ; et ce ne sont pas là deux réalités disparates qui pourraient être indifférentes l'une à l'autre, ni deux « aspects » dont l'un, le mental, serait l'épiphénomène d'un phénomène ; mais c'est *une même réalité* en voie de développement qui se diversifie par la diversité des moyens de la saisir. » (*Evolutionnisme...*, p. lix) En un mot, elle nous conduit à la théorie de l'*idée-force*.

L'auteur nous a déjà avertis que, dans cette formule, il entend donner au mot *idée* un sens très large : « Nous appellerons *idées*..., précise-t-il dès les premières lignes de l'*Evolutionnisme des idées-forces, tous les états de conscience en tant que susceptibles de réflexion* et, par réflexion, de *réaction sur eux-mêmes, sur les autres états de conscience*, enfin, grâce à la liaison du physique et du mental, sur les organes du *mouvement*. » (p. i) L'idée ainsi entendue n'est donc pas pure représentation d'un objet, elle est encore et surtout émotion et tendance : « Toute idée... implique ce processus à trois termes que nous avons appelé le processus appétitif : représentation, émotion, appétition... » (p. xxxvii) Ces trois éléments, distingués par la réflexion, se trouvent unis, quoique à des degrés divers, dans une

même réalité psychologique ; toute idée, par le fait même qu'elle éveille un sentiment, tend à se réaliser, autrement dit est une *idée-force*, « a une efficacité pour modifier ce qui est et faire exister ce qui peut être. » (p. XII) Bref, « tandis que, pour les systèmes purement mécanistes, la force de l'idée n'est qu'une *apparence*,... la force de l'idée sera pour nous la conscience même de la réalité agissante, qui est de nature appétitive et perceptive, par conséquent mentale. » (p. XV) De là « le caractère primordial et irréductible de la volonté ou appétit. Si les idées sont des formes mentales, c'est parce qu'elles sont des directions de la volonté, d'abord sourdement conscientes, puis se multipliant par la conscience plus vive qu'elles acquièrent. » (p. XXXIX) « L'évolution de la conscience recouvre donc une évolution de la volonté. » (p. XL) « La force que nous attribuons ainsi aux idées, explique par ailleurs Fouillée, ne consiste pas à *créer* des *mouvements* nouveaux ni même des *directions* nouvelles de mouvements qui ne résulteraient pas des mouvements antérieurs *une fois donnés ;* mais il s'agit de savoir si, dans la réalité, nos mouvements peuvent être *donnés* sans des conditions psychiques en même temps que mécaniques, et si l'abstraction des facteurs psychiques, légitime en physiologie, est légitime en philosophie. » (p. XIII) Concluons avec l'auteur : « Outre qu'elle est un monisme, la doctrine des idées-forces est donc un évolutionnisme à facteurs psychiques, et non plus à facteurs exclusivement mécaniques. » (p. LI)

Mais, nous le savons, « nous ne pourrons jamais nous représenter le monde que d'après ce que nous trouvons en nous-mêmes : puisque nous sommes le produit du monde, qui nous fait à son image et à sa ressemblance, il faut bien qu'il y ait dans le grand tout ce qui est en nous. De là l'impossibilité pour un être vivant, sentant, pensant, de concevoir un monde où ne subsisterait rien de la vie, du sentiment, de la pensée ; un monde mentalement mort, sans trace d'énergie psychique, serait aussi physiquement mort : ce ne serait plus qu'une abstraction, — et conséquemment encore une pensée. » (p. LXXXII) Donc « on en vient nécessairement à dire : — D'une part, les éléments des changements physiques sont à ces changements mêmes comme les éléments des changements psychiques sont aux changements psychiques ; d'autre part, les changements psychiques et les changements physiques sont inséparables ; si donc l'élément des processus mentaux est le processus élémentaire de l'*appétition-sensation*, il est naturel, le monde étant *un*, de transporter un processus analogue, mais plus rudimentaire, sous les mouvements physiques. Si on ne le faisait pas, on en resterait à un *dualisme* inintelligible. » (p. XLVIII) Ou bien encore : « Le *processus réel* de la nature, qui aboutit à faire tomber un corps, est tout différent de ce que nous appelons la *loi* physique de la chute des corps... Métaphysiquement, le corps ne peut tomber qu'en vertu de certaines actions et passions, de certaines énergies intimes. Ou bien nous ne pouvons nous faire de ces énergies aucune représentation, quelle qu'elle soit, pas plus une mécanique qu'une autre, ou nous ne pouvons nous en faire qu'une représentation par analogie avec nous, avec ce que nous faisons et sentons nous-mêmes. » (p. LIII)

D'après ce bref exposé, le monisme des idées-forces est, comme le caractérise son inventeur lui-même dans un ouvrage postérieur, un « volontarisme intellectualiste » (*La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, Alcan, 1911, p. 404). Le fond de l'être, de tout être, est « la volonté de conscience », ou « l'immanence de l'être à la pensée » (*ib.*, p. 18). Cette affirmation est sans cesse répétée et reparaît encore dans l'ouvrage posthume (*Esquisse...*, p. 3) : « Selon nous, cette réalité constitutive de l'être conscient est la volonté ». Cette philosophie est sans doute un idéalisme, mais « un idéalisme volontariste » (p. 13), « un idéalisme relatif », qui « consiste à croire que, partout, la réalité et la conscience sont inséparables. Si faible et si rudimentaire que puisse être la vie consciente, elle est, pour l'idéaliste, la seule vie possible et la seule existence possible ; il y a partout quelque sentiment obscur, quelque obscur appétit, quelque volonté qui est le vrai *sujet* de la conscience. » (*ib.*, p. 14, note) En un mot, toute interprétation de la nature du réel appuyée sur la science et élaborée par la raison « aboutit nécessairement au *monisme psychique*, c'est-à-dire à une doctrine d'unité fondée sur les faits intérieurs et qui représente le monde entier comme analogue à la vie consciente ou subconsciente. » (*ib.*, p. 212)

Il serait aisé, mais bien inutile, de montrer que l'évolutionnisme des idées-forces, malgré la virtuosité dialectique d'Alfred Fouillée, n'arrive à voiler aucune des contradictions qui, nous aurons à l'établir plus loin, condamnent à l'avance toute interprétation strictement moniste de la réalité ; on peut même avancer que le talent incontestable du philosophe et spécialement ses dons de clarté et de logique se retournent contre son système, parce qu'ils contribuent à y mettre en relief les incohérences. Nous n'examinerons pas davantage en quoi cette interprétation nouvelle se rapproche, en quoi elle prétend se distinguer de philosophies contemporaines analogues, entre autres du volontarisme de Schopenhauer (voir au mot PANTHÉISME), de la volonté de puissance de NIETZSCHE, du pragmatisme de WILLIAM JAMES ; cet examen, l'écrivain a pris le soin de le faire lui-même, notamment dans *La Pensée et les nouvelles écoles...* (voir surtout *Préface*, p. II, suiv. et *Conclusion*). Nous nous contenterons, en renvoyant pour le fond de la théorie à la réfutation générale qui termine cet article, de signaler ici brièvement quelques graves difficultés plus spéciales à la méthode de Fouillée et à son interprétation personnelle de l'unité.

Les premières tiennent au dessein, avoué par lui, de tenter, au lieu de l'éclectisme vieilli du siècle dernier, une sorte de syncrétisme des principaux systèmes philosophiques de toutes les époques, principalement de la nôtre. De fait, il emprunte tour à tour, parfois en même temps, au phénoménisme et au substantialisme (voir, par exemple, *Evolutionnisme...*, c. III), au subjectivisme et au réalisme (*id.*, c. II et *Esquisse...*, c. I), au mécanisme (*Esquisse...*, c. VII) et à l'idéalisme, (*ib.*, p. 13), au pragmatisme et à l'intellectualisme (*La pensée...*, p. 400), à l'empirisme et au rationalisme (*ib.*, p. 401), à l'intuitionnisme et au conceptualisme (*ib.*), au déterminisme et au contingentisme (*Esquisse...*, c. XII), au pluralisme même et au monisme (*ib.*, c. XIII). Sans doute il a la prétention de ne demander à chacun des systèmes opposés que la vérité partielle ou relative qu'il peut contenir ; mais cette prétention, d'ailleurs chimérique en elle-même, n'a abouti chez lui qu'à une série d'échecs évidents. Déjà dans sa thèse sur *la Liberté et le Déterminisme* (1872, 2e éd., Alcan, 1884), son essai de conciliation avait entraîné de fait la suppression du libre arbitre, et il n'en pouvait être autrement : c'est vainement en effet qu'on se fait gloire d'avoir rendu « le déterminisme aussi dilatable qu'il est possible », dès lors qu'on l'a « toujours maintenu sous sa forme intellectuelle et morale comme la loi de la pensée et de l'action » (*Esquisse...*, p. 202). Appeler la contingence une *idée-limite* (*ib.*, p. 203) et la liberté une idée-force dans le sens donné à ce mot par l'auteur, c'est en nier la réalité, contre

le témoignage irrécusable de la conscience individuelle.

Défaut non moins grave : cette conscience, à laquelle il fait continuellement appel comme au seul témoin autorisé de l'objectivité de nos connaissances, nulle part il n'en explique l'unité et l'identité; il les affirme sans doute comme des données premières, mais toute sa philosophie en exige impérieusement la négation : non seulement en effet s'enfermer dans le phénoménisme, c'est renoncer à l'unité du moi; mais écrire : « Il y a un tout infini et continu donné d'un seul coup et dans lequel, après coup, nous traçons des divisions, nous opérons des analyses conceptuelles suivies de synthèses ou compositions non moins conceptuelles » (*Esquisse...*, p. 33), n'est-ce pas ou bien nier équivalemment l'individualité réelle du moi, ou bien la faire dépendre de cette conscience même qu'il s'agit d'expliquer?

La contradiction est d'ailleurs au cœur même de la théorie, et le nom d'idée-force, qui a pour but de la dissimuler, la fait éclater de toutes parts. En vain, aux objections pressantes de M. Lalande dans ce sens (*Rev. philosophique*, t. LXXIII, *Le volontarisme intellectualiste*), Fouillée répondait encore, peu de mois avant sa mort (*ib.*, p. 71) : « Nous n'admettons pas d'opposition et de dualité radicale, mais seulement des degrés de développement et de πρόοδος entre vivre et agir, entre agir et vouloir, entre vouloir et penser » ; la question est précisément de savoir s'il n'y a pas irréductibilité absolue entre les phénomènes qu'on réunit arbitrairement sous le nom commun d'idées. L'auteur a beau nous affirmer, par exemple, que « nos idées abstraites sont des symboles d'images, dans lesquels une image simple et pour ainsi dire aisément maniable, le son, devient un substitut d'autres images plus compliquées » (*Evolutionnisme...*, p. 80); ce nominalisme, renouvelé de Taine, demeure impuissant à expliquer le caractère immatériel de l'idée, qui la distinguera toujours essentiellement de toute opération organique.

L'expression d'idée-force couvre une autre équivoque. On l'a fait justement remarquer (Ch. Delmas, *L'évolutionnisme des idées-forces*, *Etudes*, t. LII, p. 446), une idée, comme telle, n'est pas agissante au sens qu'exprime le mot force, c'est-à-dire à titre de cause efficiente; son influence, quand elle s'exerce, appartient à l'ordre de la cause finale et exemplaire; les exemples d'apparence contraire qu'accumule Fouillée établissent seulement l'intime union des puissances de l'âme, union connue de tout temps et mise peut-être mieux en relief à notre époque. Mais union n'est pas unité et, si on peut admettre l'identité entre agir et vouloir, du moins quand il est question d'une action proprement humaine, impossible d'identifier penser et vouloir. En vain nous fait-on remarquer, pour parer l'objection, que « c'est *notre être tout entier qui agit et réagit* en prenant à ses propres yeux la forme d'idée, de sentiment, de désir, etc. » (*La pensée...*, p. 191); l'indéniable fait qu'une foule de représentations ne sont accompagnées d'aucun vouloir interdit de « considérer les idées comme des *pulsations de la vie* et des tendances de la volonté » (*ib.*, p. 197). Sous une forme ou sous une autre, comme le remarque M. Lalande dans l'article déjà cité, les termes mêmes de volonté de conscience supposent donc un dualisme foncier.

La même conclusion apparaîtra, et de façon plus évidente peut-être, si, sortant du moi, nous considérons l'ensemble des choses. Admit-on l'identité réelle de l'idée et de la force, l'unité parfaite de la volonté de conscience dans le vivant, « identifier cette tendance à l'essor *total* de l'être, proteste encore M. Lalande, quelle amplification inconciliable avec les faits! » (*R. philosophique*, t. LXXIII, p. 14) Est-ce vraiment, comme on en affirme la prétention, « se placer en pleine réalité » et proposer une philosophie *fondée sur l'expérience* » (*La pensée...*, préface, p. xiv), que d'interpréter la matière brute en termes de volonté de conscience?

De toutes les réductions qui s'imposent à un monisme conséquent, aucune n'est plus laborieuse (partisans comme adversaires l'admettent) que celle qui tend à unifier le mental et le physique. Fouillée se déclare sur ce point, non seulement contre le matérialisme et l'idéalisme absolus, mais contre la théorie du *double aspect* : « N'y a-t-il pas quelque chose d'un peu puéril, demande-t-il (*Esquisse...*, p. 317), dans la division en deux de l'univers, dans la dichotomie du mouvement et de la pensée, qui iraient chacun de son côté et par soi, et qui se trouveraient cependant toujours parallèles? » Et aussitôt il ajoute : « Il n'existe, selon nous, qu'une seule et unique réalité, océan immense dont les faits dits physiques et les faits dits psychiques sont tous des flots, contribuant pour leur part à la tempête éternelle. *Physique* ou *psychique*, c'est simplement affaire de *degrés*. » Et pourtant il dira quelques pages plus loin (p. 320) : « Il n'y a donc ni appétition sans mouvement, ni mouvement sans une obscure appétition : le mouvement est un extrait du phénomène total, l'appétition en est un autre extrait, avec cette différence que l'appétition représente quelque chose de beaucoup plus fondamental et qu'elle est, pour le philosophe, la vraie cause... Le mécanique, comme tel, s'explique mécaniquement et est l'objet des sciences de la nature; le psychique, comme tel, s'explique psychologiquement et est l'objet des sciences de l'esprit; mais, au point de vue de la réalité concrète, qui est celui où se place la philosophie générale, où se place aussi la morale, le psychique et le mécanique sont toujours unis, et c'est le premier qui est le fondement du deuxième. » Auparavant il avait dit plus nerveusement (p. 153) : « Mécanique et téléologique sont deux aspects abstraits du réel, l'un de surface, l'autre de fond. » En quoi pareilles formules s'écartent-elles des hypothèses parallélistes ou du *double aspect?* Plus loin pourtant (p. 367) il affirmera de nouveau : « Nous n'avons jamais conçu le physique et le mental comme *parallèles*, ni comme *double aspect*, ni comme rapport d'un phénomène à un *épiphénomène*. Nous avons réfuté toutes ces théories dans l'*Evolutionnisme des idées-forces*, pour y substituer un rapport de simple correspondance et de coopération entre le mental et le physique. Cette correspondance n'est pas une reproduction de l'un par l'autre, mais un retentissement final de l'un dans l'autre sous des formes qui ne sont plus parallèles. » Mais, si cette *correspondance* n'est pas un parallélisme, et surtout si elle entraîne *coopération*, ne suppose-t-elle pas dans la réalité ce *dualisme* fondamental qu'on prétend exclure? Du rapprochement de textes de ce genre, M. Parodi croit pouvoir conclure : « Il semble... que l'*idéalisme volontariste...*, si séduisant qu'il soit dans son aspiration à tout concilier, tendance et raison, force et idée, mécanisme et intelligibilité, reste suspendu entre deux conceptions opposées, sans consentir à opter entre elles : le naturalisme d'une part, l'idéalisme pur de l'autre. » (*Revue philosophique*, t. LXXVIII, p. 201-202) A moins qu'on ne préfère dire simplement avec M. Roure (et cette interprétation nous paraît plus objective encore que la précédente) : « M. Fouillée substitue à l'*Idée-reflet* le *Mécanisme-reflet*. Nos sens perçoivent en nous et autour de nous des mouvements, des changements que nous appelons physiologiques, physiques, chimiques, mécaniques, et sous lesquels

nous supposons des activités de même ordre, parce que nous n'y voyons rien de ce que nous concevons comme mental et conscient. Erreur, ces forces n'ont rien de réel; sous les apparences mécaniques se cachent des réalités mentales; le mécanisme, c'est-à-dire tout le *matériel*, est une sorte de fantasmagorie, tout au plus un reflet, une ombre chinoise. Le mécanisme n'est pas, il n'agit pas : il représente. Toujours la philosophie de fantaisie substituée à la philosophie d'observation! » (*Les idées-forces de M. Fouillée, Etudes*, t. LXI, p. 405)

Avant de quitter le monisme des idées-forces, n'est-il pas permis de se demander si le champion d'un pareil système était en droit de se montrer aussi âpre qu'il avait pris l'habitude de l'être à l'égard des philosophies opposées à la sienne, sans se faire toujours scrupule d'ailleurs de les dénaturer pour en triompher plus aisément? Dans un écrit que nous avons déjà cité, le dernier peut-être qui soit sorti de sa plume, il se gendarme contre les divers inconnaissables que certains modernes invoquent comme suprême raison des choses, « Force imaginée par Spencer,... vouloir-vivre diabolique comme celui de Schopenhauer,... je ne sais quel divin essor de vie non moins mystérieux,... *substance* des anciens, X transcendant qu'on n'a plus le droit d'appeler volonté... » (*Rev. phil.*, t. LXXIII, p. 72) et leur oppose victorieusement sa « volonté de conscience »; mais ce « certain vouloir spontané, au delà duquel l'analyse ne peut descendre », il a reconnu autrefois qu'il est « impossible de le définir » et que son opération « doit échapper non seulement à la définition, mais à la représentation proprement dite » (*Evolutionnisme*..., p. XLII). S'il en est ainsi, comment se distingue-t-il « des *noumènes* inaccessibles, principes cachés dans un éternel abîme » dont il ne veut à aucun prix (art. cité, p. 72)? Il nous répondra sans doute que vouloir, à la différence des inconnaissables, est du moins saisi immédiatement en nous par la conscience. Fort bien; mais alors, pourquoi avoir toujours parlé avec tant de dédain du Créateur admis par le spiritualisme en le qualifiant, très injustement d'ailleurs, d' « Homme éternel » (*Evolutionnisme*..., p. XLIX)? Ce reproche d'anthropomorphisme, fût-il mérité, ne se retourne-t-il pas contre l'hypothèse qui explique la chute des corps par une « volonté de conscience »? Relevons enfin, toujours dans le même article, cette confession qui a son prix : « Quant à l'existence du multiple au sein de l'unité, sans laquelle il n'y aurait pas de monde, c'est le mystère premier, qu'aucune philosophie ne peut ni nier ni expliquer. » (art. cité, p. 73) Nous concédons volontiers que la coexistence de l'un et du multiple, ou mieux de l'Infini et du fini, du nécessaire et du contingent, reste pour la raison humaine un mystère, identique d'ailleurs à celui de la création *ex nihilo*, à laquelle l'auteur déclarait préférable « même l'hypothèse la plus grossière » (*Avenir de la métaphysique*, Alcan, 1889, p. 5, note). Seulement il nous semble évident que ce mystère se transforme dans tout monisme, quel qu'il soit, en une inéluctable contradiction, contradiction dont la tentative avortée de Fouillée est, pensons-nous, une confirmation éclatante.

d) A Fouillée il est tout naturel de joindre un autre philosophe qui lui était étroitement uni par les liens de la famille et de la doctrine, Jean-Marie GUYAU (1854-1888). Plus sociologue, il est vrai, que métaphysicien et moins logicien que psychologue, âme de poète et d'artiste plutôt qu'intelligence pénétrante et, somme toute, en dépit des affirmations de ses admirateurs, littérateur brillant plus peut-être que penseur de marque, il ne s'est pas tant préoccupé de réduire en système cohérent ses idées sur le monde que de fonder ce qu'on a appelé depuis une « philosophie des valeurs ». On n'en trouve pas moins chez lui l'affirmation du monisme à « double aspect », toutefois sous un concept nouveau : bien qu'il souscrive dans une certaine mesure à l'hypothèse des *idées-forces* (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 4ᵉ éd., Alcan, 1896, p. 108), il croit trouver dans la *vie* « une notion plus humaine peut-être, plus subjective, mais, après tout, plus complète et plus concrète que celle de mouvement et de force » (*Irréligion de l'avenir*, 4ᵉ éd., Alcan, 1890, p. 433).

C'est donc dans l'idée et dans la réalité de la vie que se résout, d'après lui, le prétendu dualisme de l'esprit et de la matière. Au surplus, ce mot de vie, remarquons-le, Guyau ne le prend pas dans le sens biologique du monisme transformiste, mais « en un sens psychologique, ou même plus que psychologique, comme objet et sujet d'expérience immédiate à la racine de tout phénomène externe ou interne, de toute sensation, de toute idée, de tout ce que présuppose ce que nous éprouvons quand nous disons : Je me sens vivre. » (FOUILLÉE, *La doctrine de la vie chez Guyau, Rev. de métaph. et de morale*, t. XIV, p. 530) Vie, dans ce sens, dit avant tout « spontanéité interne » (*ib.*, p. 517) et aussi « fécondité » (p. 522 et *Irréligion*..., p. 438). Cette théorie moniste n'est donc « ni un pan-mécanisme, ni un pan-dynamisme, ni un pan-psychisme; elle est un pan-animisme » (FOUILLÉE, *ib.*, p. 529). Entendons-le d'ailleurs nous exposer brièvement lui-même son interprétation personnelle (*Irréligion*..., p. 437) : « L'unité fondamentale que désigne le terme de monisme n'est pas pour nous la *substance* une de Spinoza, l'*unité* absolue des Alexandrins, ni la *force* inconnaissable de Spencer, encore moins une *cause finale* préalablement existante comme dans Aristote. Nous n'affirmons pas non plus une unité de *figure* ou de *forme* qu'offrirait l'univers. Nous nous contentons d'admettre, par une hypothèse d'un caractère scientifique en même temps que métaphysique, l'homogénéité de tous les êtres, l'identité de *nature*, la parenté constitutive. Le vrai monisme, selon nous, n'est ni transcendant ni mystique, il est immanent et naturaliste. Le monde est *un seul et même devenir*; il n'y a pas deux natures d'existence ni deux évolutions, mais une seule, dont l'histoire est l'histoire même de l'univers. Au lieu de chercher à fondre la matière dans l'esprit ou l'esprit dans la matière, nous prenons les deux réunis en cette synthèse que la science même, étrangère à tout parti pris moral ou religieux, est forcée de reconnaître : la *vie*. La science étend chaque jour davantage le domaine de la vie, et il n'existe plus de point de démarcation fixe entre le monde organique et le monde inorganique. Nous ne savons pas si le fond de la vie est « volonté », s'il est « idée », s'il est « pensée », s'il est « sensation », quoique avec la sensation nous approchions sans doute davantage du point central; il nous semble seulement probable que la conscience, qui est tout pour nous, doit être encore quelque chose dans le dernier des êtres, et qu'il n'y a pas dans l'univers d'être pour ainsi dire entièrement *abstrait de soi*. Mais, si on laisse les hypothèses, ce que nous pouvons affirmer en toute sûreté de cause, c'est que la vie, par son évolution même, tend à engendrer la conscience; le progrès de la vie se confond avec le progrès même de la conscience, où le mouvement se saisit comme sensation. Au dedans de nous, tout se ramène, pour le psychologue, à la sensation et au désir, même les formes intellectuelles du temps et de l'espace; au dehors de nous, tout se ramène, pour le

physicien, à des mouvements; *sentir* et *se mouvoir*, voilà donc les deux formules qui semblent exprimer l'univers intérieur et extérieur, le concave et le convexe des choses; mais *sentir qu'on se meut*, voilà la formule exprimant la vie consciente de soi, encore si peu fréquente dans le grand tout, qui pourtant s'y dégage et s'y organise de plus en plus. Le progrès même de la vie consiste dans cette fusion graduelle des deux formules en une seule. Vivre, c'est en fait évoluer vers la sensation et la pensée. »

Si l'on voulait désigner d'un nom spécial cette dernière forme de monisme, on pourrait l'appeler soit, avec Guyau lui-même, le Naturalisme moniste, soit plus simplement, bien que le mot ait d'ordinaire un autre sens, le *Naturisme*. Au reste, même en passant condamnation sur les hypothèses gratuites, voire les contre-vérités évidentes qui émaillent cette page de l'*Irréligion de l'avenir*, la théorie du double aspect, pas plus sous ce nom et sous cette forme que sous les autres, ne supporte le plus superficiel examen. L'idée de vie peut sans doute servir, comme d'autres idées très générales, à unifier les connaissances philosophiques, en les groupant de façon utile ou harmonieuse, surtout quand on se propose, comme Guyau, de les envisager au point de vue esthétique, moral ou sociologique; mais, transportée dans l'ordre du réel, une telle solution du dualisme manifesté par les choses, n'est pas une explication, c'est un pur escamotage. De même que dire avec Taine que toute chose a un dedans et un dehors, n'est pas expliquer comment le même être traduit au dehors des propriétés *absolues* contradictoires de celles qui le constituent au dedans; ainsi affirmer avec Guyau que la vie consiste à « sentir qu'on se meut » ne diminue en rien le mystère de l'évolution, grâce à laquelle « le mouvement *se saisirait* comme sensation ».

Une réfutation plus complète de ce dernier système, comme de tous les précédents, ressortira au surplus de la discussion générale du monisme qui nous reste à présenter dans un dernier paragraphe.

VIII. **Réfutation générale.** — A. Le monisme est une hypothèse gratuite et sans fondement. — Avant de mettre en lumière les absurdités que recouvre toute interprétation strictement unitaire du monde, il ne paraît pas inutile de présenter quelques remarques préliminaires sur les procédés d'exposition et de démonstration généralement suivis par ses partisans : tels sont en effet les vices de méthode révélés par ce premier examen, qu'ils suffiraient pour enlever toute valeur aux conclusions.

En parlant de ces vices rédhibitoires, nous ne faisons pas allusion aux préjugés d'ordre moral ou religieux, qui dans bien des cas imposeraient plus ou moins inconsciemment à l'esprit le sens de ses recherches dans ces hauts problèmes spéculatifs qui dominent nécessairement toute la pratique de la vie. Même sans faire état de certains aveux dépouillés d'artifice et à condition de réserver la question de bonne foi, on peut, il est vrai, affirmer sans témérité que les convictions philosophiques des monistes, comme celles des athées, procèdent le plus souvent, psychologiquement parlant, de considérations étrangères aux seules données de l'expérience et de la raison; toutefois, si ces dispositions subjectives sont une mauvaise préparation à la recherche impartiale de la vérité, elles échappent, de leur nature, à la discussion et n'infirment pas nécessairement l'objectivité de la thèse soutenue, tant, bien entendu, qu'elles ne sont pas, comme il arrive parfois, sous une forme ou sous une autre, transformées en arguments.

C'est à l'ordre logique, au contraire, qu'appartiennent les vices essentiels de méthode qu'il importe de relever dans les prétendues démonstrations du monisme. Le premier et le plus grave de tous, c'est qu'elles reposent finalement tout entières sur deux postulats qui, s'ils ne constituent pas une pure pétition de principe, ne sont rien moins qu'évidents. Ces deux postulats sont ceux de l'unité ontologique de l'être et de la nécessité de son évolution progressive.

a) Pour commencer par le dernier, comment établir que le progrès est la loi universelle et constante de l'être? Plusieurs auteurs contemporains, étrangers pourtant aux préoccupations religieuses, le contestent absolument, au nom même de l'expérience et dans des matières bien diverses : tels Renouvier et M. Gaston Richard, MM. André Lalande et D. Parodi, le physiologiste belge Jean Demoor et l'anthropologiste américain Franz Boas, d'autres encore. Peut-on, en dépit des faits en apparence contraires invoqués par ces auteurs, donner la loi du progrès comme la conclusion d'une induction légitime, basée sur un nombre suffisant de vérifications indubitables? Ce semble être la pensée de Vacherot, suivant lequel, nous l'avons vu, « la loi du progrès, pour être une révélation de l'expérience, n'en trouve pas moins son explication dans la raison... Le progrès est inhérent à la réalité, de même que la perfection l'est à l'idéal. Il est certain que cette loi essentielle de la réalité, cet attribut du Dieu vivant n'a pu être conclu de la nature même de l'Etre universel qu'après avoir été signalé par l'expérience... La réalité est nécessairement en progrès, parce qu'elle est l'acte d'un principe qui est la perfection en puissance. Tel est le caractère de la plupart des explications rationnelles. C'est le fait qui révèle l'idée; mais c'est l'idée qui marque le fait du sceau de la nécessité. » (*La Métaphysique et la Science*, II, p. 636-637) Autrement dit, l'état actuel du monde, tel que nous le révèle l'expérience, ne peut s'expliquer, dans un système strictement unitaire, qu'en faisant de l'évolution progressive la loi même de la réalité : les monistes n'ont pas en effet, sous peine de grever leur système d'une contradiction de plus, la ressource de faire, avec M. Georg Simmel (voir *Rev. de Mét. et de Mor.*, t. XX, p. 855, suiv.), de cette loi du progrès une pure idée du sujet pensant. S'il en est ainsi, c'est, en dernière analyse, de l'unité même de l'être qu'ils infèrent, sous une forme ou sous une autre, la nécessité de l'évolution; mais, dans ces conditions, l'objection n'est pas résolue, elle n'est que reculée et le postulat du progrès n'a d'autre valeur de certitude que celui même de l'unité ontologique de l'être, dont il est la conséquence.

b) Or, cette unité de l'être, principe essentiel de toute leur doctrine, de quel droit les monistes l'affirment-ils ? A en croire plusieurs, elle s'imposerait à la raison comme une évidence immédiate : c'est ce que répète, par exemple, Vacherot en toute occasion : « Cet Etre universel, infini, nécessaire, absolu, nous est donné tout d'abord dans toute sa réalité par la raison, au sein des choses finies, contingentes, relatives, que nous atteste l'expérience... Il est donc entendu que la raison pose *a priori* le Cosmos, c'est-à-dire l'Etre universel dans sa réalité. » (*La Métaph. et la Sc.*, II, p. 606) « Que nous dit la raison sur le Monde ? Qu'il est infini, nécessaire, absolu, que l'être y est continu... Or, si l'être est partout et toujours, s'il n'est pas possible d'y supposer le moindre vide, le moindre intervalle, il s'ensuit que les distinctions

et séparations que nos sens y perçoivent sont purement relatives aux formes de l'être, qu'elles n'excluent en rien la continuité et l'unité substantielle de l'Etre universel. Voilà la conception cosmique, dans sa pureté rationnelle ; l'analogie et l'induction n'y sont pour rien. » (*ib.*, p. 608) « La raison conçoit *a priori* l'unité de l'Etre universel. » (p. 609)

Que penser de ces affirmations audacieuses, qui rompent si ouvertement en visière avec le sens commun ? Vacherot demeure-t-il fidèle à sa prétention d'appuyer sa métaphysique sur la science positive ? L'expérience et la conscience même de notre personnalité ne nous attestent-elles point l'irréductibilité foncière des substances créées, surtout des substances intelligentes ? N'est-ce pas le pluralisme qui paraît à nombre de penseurs contemporains, en dehors même de la question de la personnalité divine, imposé par l'étude approfondie de la nature ? Pour ne parler que des théories les plus récentes, qu'il suffise de rappeler, outre l'opinion catégorique des pragmatistes américains, de Schiller, surtout de William James, le livre d'un auteur français, M. Boex-Borel, plus connu sous son pseudonyme de romancier (J. Rosny aîné), mais qui, dans *Le Pluralisme* (Alcan, 1909), se montre au courant des sciences physiques non moins que des sciences morales.

Sans doute les monistes nous répondent que le pluralisme phénoménal ne peut être, pour la philosophie, qu'une attitude provisoire : « Apercevoir la multiplicité du tout, cela est bien ; apercevoir en même temps l'unité du tout, cela est mieux encore. » (Fouillée, *Esquisse*..., p. 206) « Les pluralistes reconnaissent que l'expérience même nous montre les parties reliées à d'autres parties par des relations observables. » (*ib.*, p. 208) (L'expérience) « vous montre seulement *certaines* parties reliées à d'autres parties, c'est par un besoin de l'esprit que vous universalisez ; soyez logique et comprenez que c'est précisément la conception plus ou moins claire d'un *tout-un*, systématiquement lié par la loi de causalité réciproque, qui vous fait chercher des causes particulières pour chaque chose, pour chaque partie. Dès que vous affirmez *une* cause, vous affirmez toutes les causes » (*ib.*, p. 209). Il y a bien des années que Boirac avait écrit avec plus de clarté et d'exactitude (*Idée du phénomène*, Alcan, 1894, p. 334) : « Si nous nous demandons quelle est la tendance dominante de la philosophie spéculative à notre époque, nous pouvons, ce semble, la désigner par ce seul terme : *Le monisme*. — En un sens, toute philosophie est moniste par définition, par essence : car le but de tout système philosophique, n'est-ce pas de ramener la multiplicité infinie des choses à l'unité d'un principe qui les explique ? »

A cette dernière formule nous souscrivons sans peine, mais nous contestons absolument les conséquences arbitraires que les monistes veulent en tirer. Nul doute qu'un aspect même superficiel des choses et, à plus forte raison, les découvertes incessantes des sciences d'observation n'attestent l'ordre admirable du monde et la philosophie traditionnelle en a même tiré un de ses arguments les plus classiques en faveur de l'existence d'un Dieu personnel et intelligent. La doctrine de la création une fois admise, rien d'étonnant que notre raison cherche à mieux saisir et à retrouver, autant que le lui permet sa faiblesse, au sein de la multiplicité des choses contingentes, l'harmonie et l'unité de plan conçues par la sagesse divine ; rien d'étonnant non plus que nous puissions réunir logiquement, sous le concept universel de l'être, tous les objets de notre connaissance, puisque, si imparfaits soient-ils, ils imitent tous à leur manière l'Essence infinie, exemplaire éternel de toute réalité. La réduction ainsi entendue de la « pluralité donnée par les sens » à « l'unité conçue par la raison », Ernest Naville, dans son allocution présidentielle au congrès de philosophie de Genève en 1904, non seulement l'admettait, mais ne craignait pas de la déclarer, à l'encontre de tout monisme athée, la seule rationnellement recevable : « La doctrine de la création, y affirmait-il avec une courageuse franchise, de la création au sens absolu du terme, est la seule qui offre une solution satisfaisante du problème... Je pense que tout monisme qui, pour affirmer l'unité de l'univers, ne remonte pas jusqu'à l'acte d'un créateur libre, est un monisme faux. » (*Congrès international de philosophie*, Genève, Kündig, 1905, p. 46)

Contentons-nous, au point où nous en sommes de la discussion, d'affirmer du moins que les exigences de notre raison se bornent à nous suggérer, à nous imposer, si l'on veut, pour notre conception des choses, une unité logique sans cesse plus parfaite, fondée sur l'ordre et l'harmonie que révèle la réalité ; en d'autres termes, le monde, loin d'être un tourbillon d'éléments chaotiques, se manifeste à nous comme *cosmos*, comme *univers*. Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, nous acceptons la formule de Fouillée sur le « *tout-un* systématiquement lié » ; nous admettons aussi avec lui ce qu'il écrit quelques pages plus loin (*Esquisse*..., p. 214) : « Comprendre philosophiquement, ce n'est pas se contenter de ramener au moi, je veux dire, au fond conscient ou préconscient du moi, tous les autres objets de la pensée » ; mais nous refusons de le suivre, quand il ajoute immédiatement : « Cela consiste aussi à les ramener chacun au tout, à les interpréter par le tout, autant que nous pouvons le concevoir. Il y a dans chaque être particulier quelque chose de tous les autres, quelque chose du tout ; le tout est dans chacun. C'est ce quelque chose que la philosophie doit retrouver, de manière à lire l'universel dans l'individuel. Supprimez ce monisme essentiel qui présuppose, mais domine le pluralisme, et vous supprimez la philosophie elle-même. » Prétendre identifier la philosophie avec le monisme ainsi entendu et, dans ce but, conclure de l'unité conceptuelle de l'*idée* d'être à l'unité ontologique de l'être *réel*, c'est, de toute évidence, commettre une formidable pétition de principe.

c) Le plus étrange, c'est que de cette pétition de principe, nombre de monistes ne semblent pas se douter. A les lire, on croirait qu'ils s'imaginent vraiment avoir cause gagnée par le seul fait que tout le connaissable peut être réduit à un système d'explications logiquement lié. Il est facile de voir que cette supposition est sous-jacente, par exemple, comme nous l'avons signalé déjà (col. 881), à la conclusion du Dr Stein, dans son opuscule *Dualismus oder Monismus ?* De la tendance inéluctable de notre pensée à l'unité logique, il infère sans hésiter le monisme ontologique. Le même postulat paraît bien dominer toute l'argumentation de Fouillée ; mais il n'a de valeur et même, à vrai dire, de sens intelligible qu'à condition d'admettre le subjectivisme absolu, c'est-à-dire de s'appuyer sur un nouveau postulat, plus gratuit encore et plus ruineux que le premier. Vainement semble-t-on parfois faire appel à un autre principe un peu différent, mais tout aussi contestable et qui de plus, fût-il accordé, n'autoriserait nullement la conclusion qu'on en tire, au principe du relativisme : si le non-moi ne nous est pas inaccessible, du moins ne pouvons-nous, assure-t-on, le concevoir qu'en fonction du moi ; d'où nécessité, toujours d'après Fouillée, d'admettre que toute réalité n'est que volonté de conscience plus ou moins imparfaite :

« Ce qu'on ne peut supposer, affirme-t-il après avoir réfuté l'idéalisme absolu, ce n'est pas l'annihilation de tout être *pensant*, au sens propre du mot, mais de tout être qui n'aurait absolument rien des éléments psychiques que nous découvrons en nous-mêmes par la conscience ou pressentons dans la subconscience. Ce qui n'offrirait plus absolument rien d'analogue à notre existence psychique, ce qui n'en pourrait être conçu comme une diminution ou une amplification, n'est pas pour nous concevable d'une conception positive : c'est un X qui ne peut pas se distinguer de zéro. » (*Esquisse*..., p. 14) Ici encore, comment n'a-t-il pas vu que la distinction très simple qui vient de lui servir à renverser victorieusement le sophisme des idéalistes tiré de la nécessité de la *pensée*, se retourne contre lui, dès qu'on la transpose en termes de *volonté de conscience* ? « Si je suppose l'*absence* de toute *volonté de conscience*, pouvons-nous lui dire en empruntant ses formules (voir *ib.*), je ne place pas cet anéantissement au moment même où *j'ai conscience*, ce qui serait en effet contradictoire, mais *avant que* moi et tous les autres êtres *conscients ayons commencé d'avoir conscience*, ce qui n'est nullement contradictoire. » De ce que nous nous atteignons directement par la conscience comme êtres psychiques, il ne suit en effet nullement, la raison fondée sur l'expérience nous l'atteste, que toute réalité en nous et hors de nous nous apparaisse comme psychique : pour la pensée normale, le contradictoire du néant, c'est l'*être*, ce n'est ni l'idée-force ni la volonté de conscience.

d) L'évolutionnisme, pour justifier, dans la question de l'unité de l'être, le passage du subjectif à l'objectif, recourt à une considération d'un autre genre : la connaissance étant le terme de la lente évolution du cosmos et les organes qui nous mettent en communication avec l'extérieur étant à la fois tirés de l'étoffe même des choses et façonnés par la longue interaction de l'objet et du sujet, la nature du réel se révèle nécessairement dans le mental qui en dérive, ou, pour parler plus exactement, le second n'est que le premier prenant pleine conscience de lui-même. Nous avons rencontré ce raisonnement chez Ardigo, et Fouillée à son tour ne se lasse pas de le répéter : « Le fil de l'analogie avec notre conscience ne nous abandonne jamais, nous dit-il, dans le labyrinthe de la Nature... L'intelligence n'est pas en dehors du reste, en dehors du réel ; elle est le réel même parvenu à l'existence pour soi » (*Esquisse*..., p. LXII), et plus loin : « L'âme entière est la réalité même parvenue au plus haut point de son évolution. On a donc le droit, quand on interprète le monde, de placer au fond des choses le germe de tout ce que nous trouvons développé en nous-mêmes. » (*ib.*, p. LXIV ; comparer *Evolutionnisme*..., p. LXXXII) Nous ne prétendons pas au reste que, en invoquant ainsi l'explication évolutionniste de la connaissance pour justifier l'accord qu'ils affirment, sur cette question du monisme, de l'être avec la pensée, nos adversaires aient l'intention d'apporter un argument proprement dit, qui constituerait une pétition de principe trop évidente, cette explication supposant nécessairement la vérité même de l'hypothèse qu'il s'agit d'établir. Leur seul dessein est sans doute de faire ressortir la cohérence interne de leur système. Si l'intelligence humaine, veulent-ils dire apparemment, est, comme nous l'admettons, le terme dernier de l'évolution de l'être primitif, rien d'étonnant qu'elle porte l'empreinte et qu'elle garde comme l'obsession de l'unité réelle de son principe.

Même entendue dans ce sens, l'interprétation proposée nous paraît insoutenable, tant elle dénature les vraies données de l'expérience. Autant, en effet, la conception harmonique de l'ensemble des choses à laquelle tend naturellement notre esprit répond, comme nous le remarquions plus haut, à l'idée d'un plan extérieur réglant l'influence réciproque d'êtres essentiellement différents, autant elle écarte l'hypothèse de l'évolution monistique. Nos adversaires ont coutume de traiter d'illusion anthropomorphique la doctrine des causes finales telle que l'admettent ceux qui croient à la Providence divine ; mais, de bonne foi, ne s'impose-t-elle pas à une raison exempte de préjugés comme la seule explication valable du cosmos ? Surtout n'y a-t-il pas anthropomorphisme bien moins justifiable dans la prétention de transporter à l'univers entier la finalité purement immanente qui nous apparaît comme le privilège exclusif de l'être pensant ?

e) De plus, s'il est vrai, comme le remarque E. Boirac, que « le but de tout système philosophique est de ramener la multiplicité infinie des choses à l'unité d'un principe qui les explique », impossible de nier, en présence de la diversité des interprétations proposées, que la tentative apparaît singulièrement laborieuse, dès lors qu'on entend demander ce principe au monde lui-même. Insistons sur cet argument de fait, dans lequel les monistes mêmes ne peuvent refuser de voir une grave objection contre leur hypothèse : ce sera le résultat le plus fructueux, et peut-être l'excuse des développements qu'on a cru devoir donner à l'exposé des systèmes. Ce que Cousin disait, il y a un siècle, de la « guerre civile du panthéisme », est tout aussi vrai de son succédané actuel, le monisme. On a pu le constater : d'accord pour écarter la solution déiste, nos adversaires cessent de s'entendre dès qu'il s'agit de la remplacer et de ramener, dans ce but, l'opposition apparente des phénomènes à l'unité réelle d'une existence s'expliquant par elle-même. Les uns, mutilant la connaissance, ou bien n'admettent d'autre donnée objective que celle qui tombe sous les sens et qualifient sommairement l'autre d'épiphénomène ; ou bien, tout au contraire, pour se débarrasser de l'élément matériel, le réduisent à une représentation subjective et à un concept idéal. Les autres, faisant profession d'accepter tout le donné, veulent nous persuader que la réalité, sous les deux aspects en apparence irréductibles qu'elle revêt pour les sens et pour la conscience, demeure au fond identique à elle-même : subterfuge aussi vain que les précédents. La pluralité foncière du monde fait éclater de toutes parts le monisme conceptuel sous lequel on prétend l'emprisonner ; la rupture dont on pense avoir eu raison en un point reparaît soudain ailleurs : bref, la multitude même des explications qui se succèdent et souvent se combattent ne fait que mettre en plus vive lumière le peu de vraisemblance du postulat initial commun. Comment, en effet, expliquer et la difficulté inextricable du problème et la diversité des solutions apportées, si le monisme ontologique est la vérité ? Comment, si l'être saisi sous la succession incessante et prodigieusement variée des phénomènes est unique, ne trahit-il sa véritable nature par aucune propriété, aucun attribut universel et constant ?

f) Ce problème insoluble, il s'est trouvé sans doute, de temps à autre, des philosophes pour tenter de le supprimer, en mettant audacieusement sur le compte d'une illusion la multiplicité des êtres réels : c'est leur prétendue distinction qui, loin d'être une donnée de l'intuition immédiate ou une exigence de la science, constituerait, à en croire certaine école contemporaine, un pur postulat, le postulat du *morcelage*. (voir Bergson, *Matière et Mémoire*, 2e éd., Alcan, 1900, p. 218, 219)

A cette fin de non-recevoir, vraiment trop sommaire, il suffit de répondre avec Mgr Farges (*L'acte et la puissance*, 7e éd., Berche et Tralin, 1909, p. 161) : « Lequel des deux prétendus postulats, du « morcelage » ou du « monisme », mérite réellement ce nom plus ou moins dédaigneux de « postulat »? Le morcelage, c'est-à-dire la distinction réelle des êtres cosmiques, par exemple, de vous et de moi, du fils et du père, ou des hommes et des animaux entre eux, est-ce vraiment un postulat, une supposition non évidente et gratuite? Ne serait-ce pas au contraire un fait, le plus universel et le plus indéniable des faits; une donnée première de l'expérience, laquelle pose à la fois le mouvement réciproque des êtres cosmiques et leur multiplicité? Au contraire, est-ce un fait sensible et évident que cette continuité substantielle et cette unité du grand Tout dont on nous parle? Qui a pu jamais la voir et la constater, cette unité?... En conséquence, le postulat du monisme... est une hypothèse systématique et artificielle, qu'on ne saurait prendre pour point de départ de la philosophie, sans une énorme pétition de principes. » Cette conclusion sera aussi la nôtre.

g) Il nous reste toutefois, pour compléter cette première partie de notre réfutation et pour préparer la seconde, à discuter une solution plus radicale encore que la précédente, solution remontant à une vingtaine d'années et dont l'inventeur ne se proposait d'ailleurs nullement de faire triompher la doctrine de l'unité ontologique de l'être : à titre de positiviste convaincu, Eugène de Roberty (1843-1915), sociologue d'origine russe devenu professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles et à l'Ecole des hautes études de Paris, ne voit en effet dans ce qu'il appelle « le monisme ultrarationnel ou transcendant... qu'une fin de non-recevoir et une défaite de l'idée unitaire elle-même. » (*Recherche de l'unité*, Alcan, 1893, p. 211) Aussi le seul monisme qu'il convienne, d'après lui, d'établir et que lui-même poursuive d'une recherche incessante, c'est un monisme *logique;* mais ce monisme logique, tel qu'il l'entend, étant plus absolument encore que l'autre, exclusif de toute croyance en Dieu, force nous est bien de l'exposer et de le juger aussi brièvement que possible.

L'auteur, en dehors de ses recherches sociologiques, semble, d'après ce qu'il nous déclare lui-même, avoir assigné à son activité intellectuelle un double objet : tout d'abord (*L'Ancienne et la Nouvelle Philosophie*, Alcan, 1887), fonder la vraie philosophie, la seule digne de ce nom, la philosophie des sciences, destinée à remplacer enfin « ces hypothèses générales qui suppléent au savoir absent », décorées du nom de métaphysique et qui sont à la philosophie de la raison « ce que l'alchimie est à la chimie moderne et l'astrologie à l'astronomie » (p. 314); mais il s'est proposé une seconde mission, plus modeste, encore que laborieuse, et d'ailleurs en relation étroite avec la première, celle d'*exorciser l'Inconnaissable*, ce dernier « fantôme du passé théologique de l'humanité » (*Inconnaissable*, Alcan, 1889, p. 56). Le procédé ébauché à cette fin dans ce dernier ouvrage a été développé dans la *Recherche de l'unité;* il s'appuie sur ce que l'auteur nomme « l'identité des contraires surabstraits ». « Si la loi de l'identité des contraires, nous assure-t-il, était reconnue comme une véritable découverte psychologique, la croyance à la chose en soi, le dualisme de la connaissance aurait sûrement vécu. » (*Recherche de l'unité*, p. 46) Voici en quoi consiste cette loi merveilleuse. Appelons « surabstraits » les idées tellement générales qu'elles ne peuvent faire partie d'un genre supérieur et rangeons-les en couples où l'une apparaisse comme l'opposée de l'autre : par exemple, chez Descartes, l'Infini et le fini, Dieu et le monde, et aussi l'esprit et la matière, — chez les modernes l'Absolu et le relatif, le noumène et le phénomène, l'Inconnaissable et le connaissable. Cette classification opérée, l'auteur, avec l'assurance si plaisamment dogmatique qui caractérise son « hyperpositivisme », nous révèle que l'opposition nominale apparente entre les deux termes de chacun de ces couples voile une parfaite équivalence et une identité réelle. Ainsi « l'infini n'est, selon la loi de l'identité des contraires, que le fini pur ou abstrait, soit, en ce sens, l'universel, l'attribut présent dans toutes les réalités. » De même « Dieu ne signifie rien, s'il ne signifie l'univers ou l'idée abstraite que nous en avons. » (*id.*, p. 47) En application de la même théorie, l'auteur nous avait déjà déclaré plus brutalement dans *L'Inconnaissable* (p. 152) : « Dieu est une négation,... la négation cachée du concept positif de l'univers, qui comprend ces deux autres concepts, le monde et l'homme. » Et plus loin (p. 160) : « On ne saurait trop insister sur cette vérité que Dieu est la notion qui rassemble en une classe universelle toutes les négations partielles, déjà préalablement réduites à deux grands genres : la négation du monde et la négation de l'homme. C'est la négation suprême, le zéro le plus zéro, si l'on peut s'exprimer ainsi, car il contient et embrasse tous les autres zéros. Mais en vertu de la même loi, et quand on analyse les éléments isolés qui composent ce concept (ce que l'humanité a toujours fait inconsciemment), c'est aussi l'être par excellence, car c'est le monde et l'homme. » Il nous assure encore que « le bon et le mauvais sont deux degrés, deux espèces, deux variétés d'une seule et même qualité » (p. 175); d'où il conclura, dans une œuvre postérieure, à l'identité essentielle du bien et du mal (*Le Bien et le Mal*, Alcan, 1896, § xi). L'opposition de l'esprit et de la matière n'est pas d'une autre nature : c'est l'opposition du moi et du non-moi, ou du temps et de l'espace, deux « synonymes de l'existence, de l'attribut universel des choses. » (*Recherche de l'unité*, p. 32)

Comme on le voit, cette solution du dualisme psychologique, cauchemar de toute doctrine unitaire, est aussi simple que radicale et on s'étonne qu'il ait fallu attendre Eugène de Roberty pour s'en aviser. Le malheur est, comme on l'a fait remarquer dès longtemps à l'auteur, que ces affirmations singulières ne s'appuient sur aucun commencement de preuve : les arguments qu'on attend sont remplacés par des sarcasmes à l'adresse des théologiens et des philosophes (*L'Inconnaissable*, p. 145). On nous dit, il est vrai, que « la théorie des contraires, condamnée par l'introspection vulgaire, rejetée par la logique abstraite, par le mécanisme syllogistique fonctionnant à vide, est due entièrement à l'emploi des méthodes indirectes de la psychologie et de la sociologie » (*ib.*, p. 184); que, si « nous ne connaissons pas les lois psychophysiques qui président à la différenciation psychologique de ce qu'on pourrait appeler... des concepts isomères,... cela ne doit pas nous empêcher... de constater leur isomérie » (p. 185); qu'enfin « l'induction sociologique vient corroborer l'induction psychophysique » (p. 189); quelque appel que l'on fasse ailleurs à une psychologie de l'avenir « mieux informée que la nôtre » (*Recherche de l'unité*, p. 80), quelque espoir qu'on puisse fonder sur « les recherches psychophysiologiques » et sur « l'étude sociologique des lois de l'évolution hyperorganique, c'est-à-dire de la variation et de la transformation des phénomènes psychiques complexes » (*L'Inconnaissable*, p. 2); en dépit enfin d'attaques intéressées contre « les tristes ergoteurs qui dînent des miettes

tombées de la table de la scolastique... en rabâchant l'antique distinction entre la contrariété pure, la contrariété par négation et la simple corrélativité » (*Auguste Comte et Herbert Spencer*, Alcan, 1895, p. 192-193); — aucune induction n'arrivera jamais à ramener les contraires à de simples contradictoires, aucune raillerie ne décidera la raison humaine à avouer que, en concevant Dieu, l'esprit, l'infini, l'absolu, elle n'a qu'une idée purement négative. L'auteur ajoute bien encore en terminant que la thèse défendue dans *L'Inconnaissable* « n'est pas aussi isolée qu'elle doit nécessairement le paraître dans un ouvrage de ce genre », qu' « elle a une liaison intime avec d'autres théories qui la soutiennent et qui sont, à leur tour, soutenues par elle » (p. 190); moins qu'à personne, après sa dédaigneuse fin de non-recevoir à l'adresse des tenants de l'Inconnaissable, il lui est loisible d'ignorer que pareille méthode aboutit à « une de ces fabuleuses pétitions de principe dont la philosophie hypothétique est coutumière et qui, excusables aux époques de grossière ignorance, ne sauraient plus être tolérées aujourd'hui » (p. 74).

Il ne semble pas, en somme que, malgré ses longues années d'un « travail ininterrompu, mais toujours se hâtant vers les théories suprêmes, les quintessences, les abstractions nucléales, comme vers la seule chose pressante » (*Le Bien et le Mal*, Préf., p. VI), Eugène de Roberty ait, plus que d'autres, évité l'erreur qu'il déclare « la manie du siècle et, peut-être, la folie de toutes les époques : se croire infiniment supérieur, par l'horizon élargi de l'intelligence, aux périodes écoulées, s'attribuer le mérite d'une réforme radicale dans la manière de comprendre et d'expliquer le monde. Que d'Amériques n'a-t-on pas découvertes de cette façon, coup sur coup, les unes après les autres ! » (*ib.*, p. 40)

h) Signalons, pour terminer, une autre tentative plus récente et plus modeste, mais non moins illusoire, d'expliquer, par les seules lois subjectives de la connaissance, au moins *le dualisme de la nature humaine*. C'est le titre d'un des derniers articles d'Em. Durkheim (*Scientia*, vol. XV, p. 206). Après avoir mis en relief, non sans vigueur, la dualité constitutionnelle de l'homme et montré l'impuissance du monisme tant empirique qu'idéaliste de l'expliquer par une simple apparence, il apporte sa solution, puisée dans les principes généraux de son système philosophique : « La dualité de la nature humaine, assure-t-il, n'est... qu'un cas particulier de cette division des choses en sacrées et en profanes qu'on trouve à la base de toutes les religions et elle doit s'expliquer d'après les mêmes principes. » (p. 217)

Il suffira de noter que, même abstraction faite des autres difficultés inhérentes à l'interprétation unitaire, le problème, dans le seul cas envisagé par l'auteur, n'est que reculé. Quand même on admettrait l'insoutenable prétention d'expliquer par la sociologie l'évolution de l'âme humaine, qu'y aura-t-on gagné, dès lors que, pour suffire au rôle qu'on veut lui faire jouer, l'action sociale, destinée à rendre compte de la notion de *sacré*, doit nécessairement supposer déjà, sous une forme ou sous une autre, la merveilleuse différenciation dont on la prétend le principe ? Toujours l'erreur positiviste : prendre pour une explication des faits leur description minutieuse, vraie ou prétendue telle !

Conclusion. — De cette première partie de notre discussion, il nous est permis de conclure, croyons-nous, que toute conception monistique du monde, contrairement à ce qu'ont coutume d'affirmer ses partisans, reste, à tout le moins, essentiellement hypothétique de sa nature. Ceux d'entre eux qui prétendent la tirer de l'expérience n'y parviennent qu'au moyen d'une pétition de principe, variable dans sa forme et plus ou moins dissimulée, mais qu'il n'est jamais bien malaisé de mettre en lumière. La plupart se contentent, après avoir posé l'unité ontologique de l'être comme un postulat de la raison, de tenter d'en déduire, en s'appuyant sur la conscience ou sur l'expérience externe, l'évolution cosmique tout entière.

B. Le monisme est une hypothèse fausse et contradictoire. — Faut-il s'en tenir à cette première conclusion et concéder au monisme ce titre d'hypothèse, gratuite, il est vrai, indémontrable peut-être, mais qui, indépendamment de la doctrine révélée et aux yeux de la raison laissée à elle-même, resterait une « interprétation du monde » après tout recevable comme celle du créationisme ? L'explication évolutionniste, même restreinte à une portion de l'histoire du monde, par exemple à la transformation d'une nébuleuse primitive en constellations distinctes, ou à la différenciation progressive des espèces végétales et animales à partir de quelques cellules rudimentaires, demeure en somme, elle aussi, malgré ce qu'elle offre de séduisant à la pensée, une pure hypothèse encore grevée de bien des difficultés et qui attendra sans doute longtemps une démonstration rigoureuse, mais après tout vraisemblable ou possible. La même explication ne peut-elle, sans perdre complètement ce caractère de vraisemblance, être étendue à l'ensemble de la réalité? Les objections bien plus graves et, si l'on veut, proprement insolubles qu'elle soulève, en se généralisant ainsi, contraignent-elles la raison à lui préférer la doctrine dualiste qui admet un Dieu différent du monde? Certains philosophes, même en dehors des tenants du monisme, ne l'ont pas pensé. Spencer, par exemple, dont l'agnosticisme déclaré ne permet pas de faire un athée proprement dit (voir Agnosticisme, col. 6 et 22), tient pour également inconcevables les trois seules hypothèses admissibles sur l'origine de l'univers, celle du théisme, du panthéisme et du monisme athée (*Premiers principes*, traduction Guymiot, Paris, Schleicher, 1902, p. 23 et s.). De son côté, la *Grande Encyclopédie*, avant d'exposer, au mot *Création*, les différentes solutions métaphysiques du même problème, et après avoir constaté avec raison que « quelque étrange que puisse paraître, au premier abord, l'idée de création, les philosophes spiritualistes même les plus dégagés de toute attache religieuse l'ont cependant adoptée », se contente d'ajouter : « Cette hypothèse leur paraît plus plausible qu'aucune de celles que l'on peut faire sur l'origine du monde. » Pareille formule, qui nous semble exprimer d'une manière insuffisante les convictions, très arrêtées sur ce point, du spiritualisme classique (voir, dans le Dictionnaire philosophique de Franck, aux mots *Création*, *Dieu*, *Panthéisme*, etc.), ne répond en tout cas nullement à la valeur objective des doctrines ainsi comparées. En réalité, le monisme athée est une hypothèse, non pas sans fondement, non pas moins plausible que celle de la création *ex nihilo*, mais, aux yeux de la seule raison, nous allons le montrer, évidemment fausse et intrinsèquement contradictoire.

1) *Le monisme est une hypothèse fausse.* — Pour établir ce point, nous pourrions nous contenter de renvoyer aux pages de ce dictionnaire qui traitent de Dieu et de la création. S'il est prouvé que le monde a été tiré du néant, ou seulement qu'il existe un Dieu personnel distinct de lui, aucune théorie strictement moniste ne saurait être vraie; or la création *ex nihilo* et l'existence de Dieu peuvent être rigoureusement démontrées, abstraction faite de

toute réfutation préalable du monisme, par exemple sur la seule constatation des changements et des imperfections que l'expérience nous montre partout dans le monde (voir Création, IIIe partie, 3°, col. 726, s., surtout col. 730, au bas; — Dieu, IIIe partie, col. 1016, s., surtout 1022).

Le monisme donc se trouve déjà amplement convaincu d'erreur par les preuves antérieurement développées dans les articles cités, d'autant plus que telles d'entre elles visent expressément l'évolutionnisme immanent (voir spécialement Création, col. 727-729). Néanmoins, il ne sera pas inutile d'indiquer brièvement les raisons qui établissent directement l'absurdité de toute interprétation unitaire des choses; aussi, sans nous étendre sur les considérations déjà développées, soit dans les paragraphes précédents, soit dans les articles auxquels nous venons de renvoyer, nous tâcherons de mettre en lumière la contradiction essentielle à la théorie prise en elle-même et dans sa généralité.

2) *Le monisme est une hypothèse contradictoire.* Cette contradiction, peut-on dire, se trahit dans chacune des affirmations qu'elle suppose.

a) Elle réside tout d'abord dans le *concept même de l'Etre* que se forme le monisme. A moins en effet de n'être plus qu'un mot, l'Etre en soi, dans tout système qui y cherche l'explication dernière des choses, apparaît nécessairement, sous quelque nom d'ailleurs qu'on le désigne et quelque idée que l'on s'en fasse, comme la réalité essentielle et suprême, existant en dehors de toute condition et en vertu même de sa nature, en un mot comme l'Absolu. Impossible sans doute à la raison humaine d'en pénétrer l'essence, ou de s'en former une notion positive qui ne demeure irrémédiablement inadéquate; il n'est pas vrai cependant de dire avec Spencer, à l'endroit déjà cité (*Premiers principes*, p. 27), dans le sens où il l'entend, que « l'existence par soi est inconcevable..., quelle que soit la nature de l'objet auquel on attribue l'existence ». Cette affirmation, appuyée sur des arguments qui font sourire un penseur averti, démontre seulement l'impuissance radicale de l'auteur à se dégager de la puérile *imagerie* que les positivistes anglais prennent trop souvent pour une explication scientifique et philosophique de la réalité (voir l'article Dieu, col. 972). De fait, la raison, en dépit de son incurable déficience et de l'impossibilité qui en résulte pour elle de saisir l'Absolu en lui-même, peut du moins indirectement, au moyen de l'analogie, s'en former un concept d'où soit bannie toute contradiction. A qui, par exemple, pourrait paraître absurde *a priori* la notion de Dieu tel que le définit la philosophie spiritualiste, c'est-à-dire réalisant en lui, par la nécessité même de son Etre, la perfection infinie? Peut-on en dire autant de l'Absolu par lequel les monistes prétendent remplacer le Dieu de la théodicée traditionnelle? Que nous proposent-ils comme Etre par soi, comme réalité nécessaire et justifiant par elle-même ses titres à l'existence? Quelque nom qu'ils lui donnent, matière ou énergie, nébuleuse infinie ou poussière atomique, pensée diffuse et impersonnelle de l'idéalisme athée ou perfection en puissance » de Vacherot, « substance primitive » d'Ernest Haeckel ou atomes psychiques de Clémence Royer, ondes infinies de Conta ou bien « éther lumineux, au plus haut (duquel) se prononce l'axiome éternel » (Taine, *Philosophes classiques du XIXe siècle*, 4e éd., Hachette, 1876, p. 370), homogène de Spencer ou « indistinct » d'Ardigo, « volonté de conscience » de Fouillée ou « fond de la vie » de Guyau, « pur devenir » du *mobilisme moderne*, ou même simple « possible » que, selon Renan, « un secret ressort (pousse) à exister » (*Revue des Deux Mondes*, 1863, t. V, p. 769), moins encore, selon la trouvaille d'un pragmatiste américain cité par Fouillée (*La pensée...*, p. 325), « fonction sans contenu d'une impulsion universelle » —, que nous offre-t-on toujours, sous la variété des formules, qu'un embryon informe du monde, ayant aux yeux de la saine raison d'autant moins de titre à exister par soi qu'il confine davantage au néant?

Tout autre est, paraît-il, la manière d'en juger des monistes, dictée au reste par la logique même de la théorie. Dès lors, en effet, que l'Absolu est soumis à la loi d'un progrès continu et éternel, à mesure qu'on remonte par la pensée les étapes de cette évolution infinie, on est amené à réduire de plus en plus la réalité actuelle de l'Etre, on tend vers le néant d'existence. S'arrêter au cours de cette régression, en prétendant exprimer enfin l'essence de l'Absolu en soi, c'est, de toute nécessité, se heurter à la contradiction. Dans cette ligne, si l'Acte pur de la théologie traditionnelle représente, naturellement, pour emprunter une comparaison de Janet (*La crise philosophique*, p. 161-162), un *maximum*, comment trouver à l'autre extrémité, ainsi que l'exige pourtant l'hypothèse, un *minimum* qui ne se confonde pas avec le néant? S'en tenir à l'indétermination absolue, c'est réaliser une abstraction : l'être *logique*, l'*ens ut sic* des scolastiques, en dépit de son indigence, offre encore à l'esprit un objet positif qui le distingue du néant, parce que, sans exprimer aucune réalité définie, il n'en est aucune qu'il n'enveloppe de façon confuse et implicite; l'être *réel*, au contraire, ne peut être supposé pleinement indéterminé sans se confondre avec le fameux être-néant hégélien, c'est-à-dire sans apparaître à la raison comme la contradiction réalisée. D'un autre côté, lui attribuer une détermination, si minime soit-elle (et aucun moniste n'a pu se soustraire à cette nécessité impérieuse de l'intelligence), c'est introduire l'illogisme dans la théorie de l'évolution indéfinie, mais de plus porter un véritable défi au bon sens. A quel titre, en effet, tel mode limité d'existence s'imposerait-il comme nécessaire de préférence à tout autre? En vertu de quel privilège l'imparfait, comme tel, se confondrait-il avec l'Etre en soi? N'est-il pas puéril d'imaginer, comme paraissent vraiment le croire les évolutionnistes, que l'Absolu ne peut se faire pardonner d'exister par lui-même, qu'à condition d'être assez chétif pour se distinguer à peine du néant?

b) *Contradiction dans la nature de l'Etre par soi.* — Nos adversaires protesteront peut-être ici, en prétendant que le concept sous lequel ils cherchent à se représenter isolément l'élément primordial du monde n'est que le résultat d'une abstraction, que l'Absolu, dans sa réalité, n'est pas différent des aspects infiniment variés sous lesquels se manifeste son éternelle évolution et n'a, par conséquent, rien de l'indigence que nous lui attribuons : « Je n'ai jamais songé, nous affirme Vacherot (*La Métaphysique et la Science*, II, p, 524), à isoler l'Etre infini, absolu, nécessaire, universel..., des réalités finies, relatives, contingentes et individuelles qui le manifestent. » « Le monde est son acte nécessaire, sa réalité intime et identique avec son essence. » (p. 527) En un autre endroit, nous l'avons vu, il déclare : « Le progrès est inhérent à la réalité » (p. 636), et encore : « La réalité est nécessairement en progrès, parce qu'elle est l'acte d'un principe, qui est la perfection en puissance. » (p. 637)

N'insistons pas sur la difficulté d'accorder entre elles ces deux séries d'affirmations, entre lesquelles

semble toujours flotter la pensée de Vacherot, comme de la plupart des monistes : « le monde est l'Etre par soi » — « le monde est le résultat de l'évolution de l'Etre par soi ». Ces deux formules sont loin d'être synonymes : de ce que le chêne est le résultat de l'évolution du gland, il ne suit pas que le chêne soit le gland. Prenons-les toutes deux pour ce qu'elles valent et posons à nos adversaires le dilemme suivant :

Ou bien on s'en tient strictement au premier énoncé : « le monde est l'Etre par soi » ; l'Absolu, dans ce cas, ne se distingue pas réellement de l'universalité des choses et n'est qu'un pur concept, isolé par abstraction des phénomènes divers et contingents que révèle l'expérience, tout au plus une formule exprimant la loi générale du progrès, comme l'attraction universelle exprime la loi générale du mouvement matériel. Dans cette hypothèse, le vrai problème de l'origine des choses n'est même pas abordé et la prétendue *explication* du cosmos au moyen de l'évolution n'est que l'histoire, telle que la science s'essaie à la reconstituer, des transformations successives par lesquelles ce cosmos est lentement arrivé à l'état actuel. Il reste, pour le philosophe, à chercher, en dehors du monde, la cause du monde lui-même et de son évolution, ou bien, si l'on n'admet pas de cause de ce genre, à montrer que, aux yeux de la saine raison, la prodigieuse fécondité de la nature peut s'expliquer par elle-même. — En d'autres termes, s'en tenir à la question du « comment », sans aborder celle du « pourquoi », c'est faire de la science, non de la philosophie ; n'admettre la légitimité que de la première, c'est se déclarer positiviste, par suite nier la métaphysique et mutiler l'intelligence ; mais prétendre résoudre les deux en identifiant la seconde avec la première, comme semblent parfois le vouloir nos adversaires, c'est un véritable escamotage (voir de Broglie, *Le Positivisme et la Science expérimentale*, Introd., p. vi-xvi. Consulter aussi Fonsegrive, *De la nature et de la valeur des explications*, *Revue philosophique*, nov.-déc. 1915).

Ou bien, et c'est, croyons-nous, la véritable pensée de la plupart des monistes, on admet la seconde des formules proposées : « le monde est le résultat de l'évolution immanente de l'Etre par soi ». Autrement dit, on se fait fort de montrer que, du Principe premier des choses, si rudimentaire qu'on se le représente, a pu, par progrès insensible et purement autonome, sortir l'admirable complexité que nous révèle l'expérience. Pour y arriver, on affirme que l'état actuel du monde était de toute éternité en germe dans l'Etre nécessaire, on nous parle, à propos de cet Etre, de « puissance », de « virtualité », de « formule créatrice », de « ressort interne » : bref, on le dote *a priori* de toute l'activité requise pour produire notre univers. Qu'on le remarque en effet : cette *puissance* du germe, destinée à une évolution si merveilleuse, ne peut se concevoir, pour employer le langage de l'Ecole, comme une pure puissance passive, telle qu'est, par exemple, dans la matière l'inertie, aptitude à recevoir le mouvement, mais impuissance absolue dès qu'il s'agit de le produire ou de le modifier. Non ! l'Absolu doit être doué d'une *virtualité* proprement dite, d'une réelle énergie, d'un pouvoir positif et vraiment créateur : ne lui faut-il pas tirer de ses seules ressources internes les richesses inépuisables du monde intellectuel et du monde sensible ? Plus encore ; au cours de son développement, il a besoin, sous une forme ou sous une autre, d'une idée directrice, de cette loi idéale du progrès à réaliser, dont nous a parlé Vacherot, ou de la finalité immanente invoquée par les hégéliens. Que la satisfaction de ces exigences soit aisée dans la doctrine d'un Dieu infiniment parfait, c'est ce qui, de nouveau, ne paraît guère contestable : sans doute, pour nos intelligences bornées, le concept de création garde son mystère, l'ordre du monde décourage, par sa merveilleuse complexité, les recherches infatigables de la science, le problème du mal surtout est loin de livrer tous ses secrets ; du moins la puissance et la sagesse qu'atteste l'univers n'ont rien qui répugne à la notion d'un Dieu infini. Mais comment en doter, sans contradiction, un Etre en soi qu'on a, au préalable, vidé de toute perfection actuelle et, ainsi que nous l'avons montré, assimilé à un quasi-néant ? Comme on l'a souvent remarqué, un des procédés familiers au monisme, c'est, après avoir affirmé l'inutilité d'un Dieu créateur, d'en garder les principaux attributs, pour en faire honneur au fantoche d'absolu par lequel il prétend le remplacer. Au dix-huitième siècle, quand l'incrédulité était encore dans l'enfance, c'est la Nature, c'est-à-dire une pure abstraction qui jouait ce rôle ; aujourd'hui que l'athéisme a grandi et prétend avoir sa métaphysique, est-ce vraiment beaucoup mieux qu'on nous offre, sous le nom d'Etre en soi, pour porter le formidable héritage de la toute-puissance et de la pensée universelle ?

c) Contradiction dans l'idée d'évolution de l'Etre par soi. — Passons néanmoins condamnation sur cette double absurdité d'un Etre en soi essentiellement déficient et d'une virtualité hors de toute proportion avec la nature qu'on en gratifie. Reste que cette virtualité, pour s'exercer, suppose un changement dans l'être qui passe ainsi de la puissance à l'acte ; et voilà derechef la contradiction installée au sein de l'Absolu, « l'Etre nécessaire étant nécessairement immuable ». Au sujet de cette dernière assertion, nous renvoyons à la démonstration péremptoire qui en a été donnée à l'article déjà cité sur la Création (col. 726-730). Cette démonstration empruntera d'ailleurs une lumière nouvelle aux considérations qui suivent immédiatement.

d) Contradiction dans la différenciation de l'Etre par soi. — L'un des plus anciens et des plus fameux problèmes de la philosophie est celui *de l'un et du multiple*, problème qu'on voit surgir dès l'origine de la métaphysique grecque, et sur lequel, au commencement de ce siècle, Ernest Naville croyait devoir ramener encore l'attention des philosophes contemporains, dans l'allocution d'ouverture du Congrès de Genève à laquelle nous avons déjà fait un emprunt : « La question, y disait-il, est de trouver un monisme qui ne soit pas exclusif de la multiplicité, c'est-à-dire qu'il faut trouver une détermination de l'unité qui renferme dans l'unité même du principe du monde l'idée de la multiplicité possible des existences. Sans cela, on se trouve en présence de l'argumentation de Parménide : La raison affirme l'unité de l'être. Si l'être est un, d'où pourrait procéder le multiple ? Qu'y a-t-il en dehors de l'être ? Rien. On ne peut pas admettre que le non-être, qui n'est rien, produise la division de l'être. La raison ne trouve donc aucun moyen de comprendre l'origine du multiple. Ce que nous appelons le monde dans la diversité de ses existences n'est donc qu'une illusion. » (*Congrès international...*, p. 46)

Que la distinction conçue par l'esprit entre les différents êtres soit, sinon une illusion, du moins « le produit d'une élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours » (Le Roy, *Revue de mét. et de morale*, 1907, p. 135), — ce qui nous paraît seulement une façon plus nuancée de faire entendre la même chose, — c'est, nous avons eu l'occasion de le signaler, une thèse chère à certains philosophes contemporains, moins apparentés d'ailleurs à Parménide qu'à Protagoras ; mais c'est aussi

ce qui ne peut résister au plus sommaire examen. Parvînt-on à réduire l'apparente discontinuité du monde matériel, comment nier la distinction réelle des vivants, spécialement des animaux, entre eux? Quel sophisme surtout prévaudra jamais contre la conscience immédiate qu'a chacun de nous de sa personnalité individuelle et autonome? Les phénoménistes sont ingénieux, il est vrai, à poursuivre ce qu'ils nomment « l'illusion du moi substantiel » ; mais il suffit de les lire pour constater qu'ils ne parviennent à le supprimer en paroles qu'en le présupposant de fait à toutes leurs explications. (On peut consulter sur ce point Mgr Mercier, *Psychologie*, 7e éd., Louvain, 1905, t. II, p. 238 s.)

Cette multiplicité incontestable d'êtres si divers n'a rien, encore une fois, qui ne s'accorde avec la doctrine d'un Dieu réellement distinct de ses créatures, dont il a voulu faire, à différents degrés, autant d'images de son existence substantielle ; mais comment la faire cadrer avec l'hypothèse du monisme, même d'un monisme qui laisserait subsister, dans l'unité de l'ensemble, toutes les différences de l'ordre phénoménal? Comment expliquer l'apparition soudaine et successive, au sein du grand Tout, de ces innombrables consciences dont chacune s'affirme comme une substance aussi différente des autres, que vraiment une et toujours identique à elle-même? En appeler à une « synthèse de sensations associées », à une « relation de relations », à un « foyer de coordination », à « un centre de perspective », à « l'idée-force du moi tendant à se réaliser elle-même », — n'est-ce pas expliquer par un jeu de miroirs la production de la lumière?

e) Contradiction dans le progrès immanent de l'Etre. — Toutefois l'absurdité de la thèse de l'immanence absolue n'apparaît peut-être nulle part plus évidente que dans son interprétation de l'évolution progressive des choses. Sans doute Vacherot n'avait pas tort, dans son premier ouvrage, de rejeter le principe alexandrin « de la *procession*, en contradiction manifeste avec la réalité » (*Ecole d'Alexandrie*, t. III, p. 327). « La Nature, ainsi que nous le révèle l'expérience, va du pire au meilleur, non du meilleur au pire; elle passe de l'être inorganique à la vie, de la vie à la pensée... » (p. 328) Quelque contestable que soit l'universalité de cette loi, impossible, en effet, de nier que, dans le monde tel que nous le révèle la science moderne, la vie a succédé à la pure matière inorganique et que l'homme raisonnable est l'un des derniers venus, sinon le dernier, parmi les êtres vivants. Mais ce fait suffirait à lui seul pour exclure l'hypothèse que « le monde porte en soi sa raison d'être, en d'autres termes, que la cause des choses est immanente au système dont elles font partie »; car, dans une telle théorie, l'Etre nécessaire se donnerait à lui-même les perfections qu'il n'a point, ce qui équivaut à nier les principes rationnels les plus évidents.

Cette contradiction, on s'ingénie en vain de toutes manières à l'atténuer ou à la dissimuler. On fait remarquer que le passage de l'état moins parfait à un état plus parfait se réalise par progrès lent et continu, conçu sur le modèle de l'organisme vivant qui, d'abord germe informe, évolue par degrés imperceptibles jusqu'à son complet achèvement ; on s'efforce ainsi d'estomper jusqu'aux contrastes les plus criards, ceux qui opposent par exemple le minéral au vivant, l'homme à la brute. De plus, on proteste parfois, comme le fait Vacherot, « que les phénomènes, les êtres, les règnes, les époques se succèdent, mais ne s'engendrent pas. Chaque progrès d'un être à un être, d'un règne à un règne, d'une époque à une époque, ne peut s'expliquer que par le développement d'une puissance nouvelle, cachée dans les profondeurs de l'Etre universel, et qui arrive à l'expansion à son heure après une certaine préparation. » (*La Métaphysique et la Science*, II, p. 652) Enfin l'on assure que l'évolution laisse immuable le fond de l'Etre, l'Absolu indéfiniment fécond, dont elle n'affecte que les modalités éphémères. — Ce ne sont là manifestement que vaines échappatoires. Si infiniment lente, si rigoureusement immanente, si exclusivement phénoménale qu'on imagine cette évolution, il n'en reste pas moins que, dans la thèse anticréationiste, tout comme dans la doctrine de la création, l'Etre par soi est seul la raison suffisante de l'univers tel qu'il apparaît à nos yeux ; dès lors, c'est de ce quasi-néant chaotique mis, sous un nom ou sous un autre, par le monisme, à la place du Dieu créateur, qu'il faut faire sortir tour à tour l'ordre, la vie, la conscience personnelle, la science, l'art et la moralité ; n'est-ce pas tirer le plus du moins et renier le principe de causalité?

Conclusion. — On le voit, de quelque côté qu'on aborde le monisme, qu'on s'en prenne, soit à l'idée qu'il prétend nous donner de l'Etre nécessaire et de sa nature, soit aux explications qu'il peut fournir de l'évolution des choses, de leur différenciation, de leur progrès, toujours on se trouve finalement acculé à d'inévitables contradictions. Ces contradictions au surplus, loin de rester indépendantes les unes des autres, ne sont, à vrai dire, que diverses traductions du même postulat irrationnel, nécessairement sous-entendu par la théorie, quand il n'est pas formulé en termes exprès. Se déclarer moniste, c'est, qu'on le veuille ou non, substituer à la métaphysique de l'Etre l'hypothèse du *devenir absolu*; mais n'est-ce pas, par le fait même, professer avec Renan que le possible, comme tel, est en état de se réaliser par lui-même? En d'autres termes, n'est-ce pas, en dernière analyse, affirmer que *le néant explique l'être?*

Après ce qui a été dit, il nous semble superflu de montrer en détail sur combien de points l'évolutionnisme immanent, expressément condamné par le concile du Vatican (voir Denzinger-Bannwart, 1803), est en opposition directe, avec l'enseignement catholique. Sans même parler des dogmes qui ne nous sont connus que par la révélation, et qui n'ont plus de sens dans le système unitaire, Trinité des personnes en Dieu, élévation de l'homme à l'état surnaturel, péché originel, Incarnation et divinité de Notre-Seigneur, Rédemption et économie actuelle du salut; — à s'en tenir aux seules vérités religieuses accessibles à la raison, existence d'un Dieu personnel, Providence, obligation morale et sanction, spiritualité et immortalité de l'âme, il n'en est pas une seule que le monisme, aussi bien que l'athéisme, ne nie explicitement ou implicitement. Peut-être sera-t-il plus utile d'attirer en finissant l'attention sur une dernière remarque. Si, comme on l'a dit avec raison, il est difficile, pour qui est au courant de la doctrine révélée, d'admettre la création et la Providence sans être logiquement conduit jusqu'à l'acceptation du catholicisme intégral, en revanche il est impossible, dans l'état actuel de la science, de rejeter le dogme de la création sans adopter, sous une forme ou sous une autre, le monisme évolutionniste ; impossible aussi, nous croyons l'avoir montré, d'admettre le monisme sans faire violence aux exigences les plus impérieuses de la raison, sans répudier le principe de raison suffisante et le principe même de non-contradiction.

Bibliographie. — Outre les nombreux auteurs cités au cours de l'article, on pourra utilement consulter,

parmi une foule d'autres : 1) Sur l'école sociologique de Durkheim, Simon Deploige, *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, Bruxelles, Dewit, ou Paris, Alcan, 1911 ; — 2) sur *la Métaphysique et la Science* de Vacherot, le P. V. Maumus, *Les Philosophes contemporains*, Lecoffre, 1891, première étude ; — 3) sur le monisme matérialiste du siècle dernier, Caro, *Le Matérialisme et la Science*, 1868, Hachette, 5e éd., 1890 ; — 4) sur les théories de Haeckel, *a*) Vigouroux, *Les Livres saints et la Critique rationaliste*, 3e édit., Paris, Roger, 1890, t. III, p. 363-436 ; — *b*) Fr. Dierckx, S. J., *Origine de l'homme d'après Ernest Haeckel*, *Revue des questions scientifiques*, avril 1900 ; — 5) sur le système de F. Le Dantec, *a*) Chollet, *Quelques considérations sur une conception moniste de l'univers*, *Revue des Sciences ecclésiastiques*, t. LXXX, p. 28 ; — *b*) Docteur Grasset, *Les limites de la biologie*, Paris, Alcan, 2e édit., 1903 ; — *c*) Joseph Ferchat, les articles déjà signalés sur *Conscience et Monisme*, *Etudes*, t. CXVIII, p. 305 et 535 ; — 6) sur différentes formes du monisme biologique, *a*) *Revue de philosophie*, 1904 et 1905, les articles de M. P. Vignon sur le *Matérialisme scientifique* et sur la *Philosophie biologique ;* — *b*) J.-B. Saulze, *Le Monisme matérialiste en France*, Paris, Beauchesne, 1912 ; — *c*) Nolen, *Le Monisme en Allemagne*, *Revue philosophique*, janv. et févr. 1882 ; — *d*) Grégoire, *Le mouvement antimécaniste en biologie*, *Rev. des quest. scientif.*, octobre, 1905 ; — 7) pour la réfutation générale, *a*) Mgr d'Hulst, *Conférences* de 1891, notes 23 et 24 ; *Conf.* de 1892, note 5 ; — *b*) Guibert, *Les Origines*, Paris, Letouzey, 3e édit., 1902 ; — *c*) Halleux, *Discussion du monisme*, *Revue néoscolastique*, 1907, p. 304-328 ; — *d*) Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, édition Senderens, Paris, Poussielgue, 1908.

Paul Mallebrancq.

MONUMENTS ANTIQUES (Destruction des). — On a longtemps voulu rendre l'Eglise responsable de la destruction des monuments antiques. Le reproche lui en est fait dès le xve siècle par Ghiberti, au siècle suivant par Vasari, au xviiie par Gibbon ; il passe de là dans la langue courante, et nous l'entendons répéter au xixe par les orateurs et les historiens. Cependant l'étude des faits a montré sa fausseté. Dès le siècle dernier, Carlo Fea, dans les notes jointes à sa traduction de l'*Histoire de l'Art* de Winckelmann, revendiquait pour les chrétiens de Rome l'honneur d'avoir conservé intactes, pendant plusieurs siècles, les œuvres d'art qui décoraient leur ville. De nos jours, de Rossi a donné à cette assertion le poids de son expérience et de son autorité en de nombreuses pages de son *Bulletin d'archéologie chrétienne* ou de sa *Roma sotterranea.* En 1887, dans le *Journal des Savants*, M. Eugène Müntz rendait sur ce point justice aux chrétiens, en la tempérant à peine de quelques réserves. L'opinion qu'une étude plus approfondie de l'archéologie et de l'histoire démontre aujourd'hui aux esprits non prévenus, a été ainsi résumée, en 1879, par le directeur de l'Ecole française de Rome, Geffroy : « Les empereurs, après avoir abjuré le paganisme, se sont abstenus, surtout dans Rome, de mesures violentes contre les monuments et les statues de l'antiquité. Le christianisme comprit très vite que les monuments de Rome païenne faisaient partie d'une gloire qu'il ne lui convenait pas de renier, puisqu'elle avait servi, selon les secrets desseins de la Providence, à grouper les nations et les préparer à recevoir l'Évangile. »

A défaut même d'une idée plus haute, l'intérêt aurait suffi à persuader aux empereurs d'agir de la sorte, à une époque où le paganisme comptait encore de nombreux adhérents. Constantin, en donnant au christianisme la prépondérance politique, n'essaya pas d'une réaction violente. Il proclama, au contraire, la liberté de conscience, se bornant à mettre, officiellement, la religion chrétienne sur le pied d'égalité avec les autres cultes, et à lui prodiguer, personnellement, les marques de sa faveur. Mais il n'abdiqua pas la dignité de grand pontife, qui mettait dans sa main la police des cultes païens : aussi laissa-t-il leurs temples ouverts. Cela résulte d'une loi de 319 (*Code Théodosien*, IX, xvi, 2), d'un édit rapporté par Eusèbe (*Vita Constantini*, II, xlvii-lx), d'un discours prononcé par l'empereur dans les dernières années de sa vie (*Oratio ad sanctorum coetum*, xi). Certaines paroles d'Eusèbe ou d'historiens postérieurs, Théodoret, Socrate, Sozomène, Orose, d'où l'on a déduit l'opinion contraire, ne peuvent s'entendre que de cas exceptionnels : ainsi, les temples d'Esculape à Egée, de Vénus à Héliopolis et à Aphaque, furent renversés parce qu'ils abritaient des scènes de débauche ou de malsaines jongleries.

Les fils de Constantin s'éloignèrent à certains égards de sa politique, puisque, par des lois souvent inexécutées, ils prescrivirent la fermeture des temples : mais toujours ils les laissèrent debout. « Quoique toute superstition doive entièrement disparaître, dit un rescrit adressé au préfet de Rome en 346, cependant nous voulons que les temples situés aux environs de la ville soient conservés intacts et sans souillure. » (*Code Théodosien*, XVI, x, 3) En 356, Constance visita Rome pour la première fois ; non seulement il ne prit pas de mesures contre les monuments du paganisme, mais il parut sensible à leur beauté. « Il considéra les sanctuaires d'un œil tranquille, lut les noms des dieux inscrits sur leurs frontons, s'informa de l'origine de ces édifices, et témoigna de son admiration pour ceux qui les avaient construits. » (Symmaque, *Ep.*, X, lxi) Un écrivain païen ajoute : « Le temple de Jupiter Tarpéien lui parut l'emporter sur le reste autant que les choses divines l'emportent sur les choses humaines. » (Ammien Marcellin, XVI, x) Aussi, dans son éphémère tentative de restauration du paganisme, Julien n'eut-il pas à reconstruire les temples : il lui suffit de les rouvrir. Après la chute de Julien, les monuments continuèrent d'être respectés. Une inscription montre Valentinien restaurant le Capitole de Thamugas, en Numidie (C.I.L., t. VIII, 2388). La liberté du culte païen paraît même avoir été complète sous ce prince (saint Augustin, *De Civitate Dei*, II, iv, 26). Gratien, le premier empereur qui ait refusé les insignes du souverain pontificat, le fervent chrétien qui fit ôter de la curie la statue de la Victoire, ne toucha pas aux temples ; mais, en 382, il en confisqua les immeubles. Parmi ces biens confisqués, paraît avoir été le domaine de la confrérie des Arvales, près de Rome, qui fut donné à l'Eglise, déjà propriétaire, en ce lieu, d'une catacombe : les édifices qui couvraient le domaine arvalique furent conservés, et des dessins exécutés douze cents ans après Gratien les montrent encore intacts (de Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 689-697 ; C. de la Berge, art. *Arvales*, dans le *Dictionnaire des Antiquités*, t. I, p. 450). En 395, le païen Symmaque, préfet de Rome, fut chargé par un rescrit impérial de faire le procès des fanatiques ou des malfaiteurs qui dégraderaient les murailles des temples (de Rossi, *l. c.*, p. 694).

Sous Théodose même, qui abolit définitivement le paganisme, les temples restèrent debout. En Egypte

seulement, après l'émeute suscitée par les païens retranchés dans le Sérapeion d'Alexandrie, ce magnifique sanctuaire fut démoli, et avec lui périrent d'autres temples de la province ; cependant, au VIIe siècle, le Tycheon, ou temple de la Fortune, existait encore à Alexandrie, avec les statues qui le décoraient (Théophylacte, cité par Lumbroso, *L'Egitto al tempo dei Greci e dei Romani*, p. 134). La seule mesure officielle dont les temples aient été l'objet dans le reste de l'empire, fut l'ordre, tant de fois déjà donné et transgressé, de les fermer définitivement (*Code Théodosien*, XVI, x, 10, 11). Tout porte à croire que, sous la forte main de Théodose, il fut cette fois exécuté. « Marnas pleure enfermé dans son temple de Gaza », écrit saint Jérome (*Ep.* CVII). Cependant cette fermeture même souffrit des exceptions, autorisées par l'empereur. Ainsi, le principal temple d'Edesse, remarquable par la beauté de son architecture comme par ses vastes proportions, était devenu le lieu de réunion des habitants, une sorte de musée et de promenoir public : Théodose, sur la demande du préfet de l'Osrhoène, en autorisa la réouverture ; les statues qui le décorent seront conservées, dit-il, à cause de leur valeur artistique, non comme objet de culte (*Code Théodosien*, XVI, x, 8).

S'il y eut (en dehors de l'Egypte) des temples renversés sous Théodose, ce fut sans son aveu, par le zèle des particuliers : l'évêque d'Apamée, saint Marcel, se crut obligé de détruire les temples de sa ville et de la campagne environnante, en qui il voyait le principal obstacle à la conversion des habitants, et fut pour ce fait égorgé par les païens (Sozomène, *H. E.*, VII, XVI). Même après la révolte de l'usurpateur Eugène, fomentée par le parti païen, aucune représaille ne fut exercée sur les anciens sanctuaires. Les fils de Théodose, Honorius et Arcadius, mirent de nouveau les temples sous la protection des lois. « Plus de sacrifices, écrit Honorius, mais que les monuments soient respectés. » (*Code Théodosien*, XVI, x, 15.) « Que personne n'essaie de renverser les temples, désormais vides de toute superstition. Nous ordonnons que ces édifices demeurent intacts. » (*Ibid.*, 18.) Ces deux lois sont de 399. La fermeture des temples, la conservation de leurs œuvres d'art, c'était la réalisation du vœu prophétique mis par un poète contemporain de Théodose dans la bouche du martyr saint Laurent : « Je vois dans l'avenir un prince serviteur de Dieu : il ne permettra pas que Rome soit souillée de l'ordure des sacrifices ; il fermera les portes des temples, il en clora les battants d'ivoire, il en condamnera les seuils impurs, il en tirera les verrous d'airain. Alors les marbres resplendiront, purs de tout sang versé ; alors les statues de bronze, adorées aujourd'hui, resteront debout, désormais innocentes. » (Prudence, *Peri Stephanon*, II, 473-484.) Il suffit de lire les descriptions de Rome par les poètes païens du commencement du Ve siècle, Claudien (*De VI consulatu Honorii*, 35-51), Rutilius Namatianus (*Itinerarium*, I, 95), ou les statistiques dressées par les topographes de ce temps (Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum*, t. II, p. 541-574), pour reconnaître qu'après Théodose tous les temples et toutes les statues étaient encore debout dans la capitale de l'Empire.

Cependant, si les monuments païens des villes furent ainsi respectés, les sanctuaires idolâtriques des campagnes, qui n'avaient pour la plupart aucun droit au titre de monuments, n'obtinrent point les mêmes égards. Il suffit de rappeler ici les destructions qui accompagnèrent l'apostolat de saint Martin et de ses disciples dans les campagnes du centre de la Gaule, encore couvertes des ténèbres les plus épaisses. Les dieux vaincus s'y étaient réfugiés et avec leur culte y régnaient en maîtresses la superstition et les mauvaises mœurs. Paysan, *paganus* était devenu le synonyme d'idolâtre. La destruction des rustiques chapelles des idoles par les missionnaires du IVe et du Ve siècle fut un service rendu à la civilisation. L'art, généralement, n'y perdit rien. On en jugera par la description d'un sanctuaire de campagne, dans un pays cependant plus ouvert que nos contrées d'Occident aux influences helléniques : « C'est un parallélogramme de quinze pas de long sur dix de large, construit sur un tertre peu élevé, au milieu des arbres. Le pourtour est formé par des pierres d'un mètre et demi de long et de cinquante centimètres de haut. Cette chapelle était seulement une enceinte qui ne paraît pas jamais avoir été couverte. La table qui porte l'inscription occupait une des extrémités. On ne trouve aucun vestige d'ornement d'aucune sorte ; le sol était pavé de briques. Ces ruines permettent de se figurer ce qu'était un sanctuaire rustique dans les campagnes de la Thrace gréco-romaine. » (Albert Dumont, dans les *Archives des missions scientifiques*, 1876, p. 184.) Aussi comprend-on aisément les termes d'une pétition adressée aux empereurs, en 399, par le concile de Carthage : « Ordonnez de renverser tous les temples qui, étant situés dans les lieux écartés ou dans les champs, ne contribuent pas à l'ornement public. » (Hardouin, *Concilia*, t. I, p. 898.) La même pensée inspira la loi rendue, cette année même, par Arcadius et Honorius : « Que les temples des campagnes soient détruits, mais que cela se fasse sans combat et sans tumulte. Quand ils auront été ruinés de fond en comble, la superstition n'aura plus d'aliments. » (*Code Théodosien*, XVI, x, 16.) Le protestant Jacques Godefroy, savant commentateur du *Code Théodosien* au XVIIe siècle, a écrit cette phrase, qui résume tout ce que nous venons de dire : « On dut songer à démolir les temples situés hors des murs ; mais, pour les temples situés dans l'enceinte des villes, la question ne se posa pas : car en eux résidait la principale beauté de celles-ci. » (T. V, p. 263, de son édition du *Code Théodosien*.)

A quels usages, cependant, furent destinés ces édifices, après avoir été purifiés du culte des idoles ? Nous avons dit qu'il y en eut de rouverts, parce que les objets d'art dont ils étaient remplis en avaient fait de véritables musées. D'autres furent transformés en églises, comme l'Augusteum d'Ancyre, le temple de Jupiter à Dodone, le Tycheon d'Antioche, le Théseion, l'Erechtheion et le Parthénon d'Athènes, le temple d'Isis à Philé, plusieurs temples de Sicile, enfin le Panthéon de Rome (voir P. Allard, *L'art païen sous les empereurs chrétiens*, ch. XI). Les temples transformés en églises furent cependant, à Rome, beaucoup moins nombreux qu'on ne l'a cru souvent ; non par aucun scrupule religieux, mais par les difficultés d'appropriation que présentèrent souvent des édifices construits en vue d'un culte tout différent (voir Duchesne, *Notes sur la topographie de Rome au Moyen Age*, II, p. 41). En province, certains temples reçurent une destination civile, et furent affectés à des services administratifs : des lois de 412 et 429 ordonnent de verser au Capitole de Carthage les contributions de l'Afrique (*Code Théodosien*, XI, I, 32-34).

On voit combien il serait injuste d'imputer la ruine des monuments antiques soit aux empereurs, qui firent tant pour les protéger, soit à l'Eglise qui, dans un de ses conciles, refusait le titre de martyr au chrétien tué pour avoir renversé une idole (conc. d'Elvire, can. 60). Beaucoup d'édifices païens furent détruits par les Barbares : en Orient, lors des invasions musulmanes ; en Afrique, par les Vandales d'abord, les

Musulmans ensuite; en Europe, par les envahisseurs de race germanique ou slave qui la ravagèrent à tant de reprises. Dès le milieu du IIIe siècle, les Alemans ont anéanti par le feu le plus bel édifice des Gaules, le temple élevé par les Arvernes à Mercure Dumias sur le Puy-de-Dôme (Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, I, xxx).

On se figure le sort des monuments de Rome en se rappelant que, de l'an 410 à la fin du VIe siècle, la malheureuse capitale fut six fois prise par les Barbares et reprise par les soldats de l'empire. En 455, ses temples et ses églises sont indifféremment dévastés par les Vandales, durant quatorze jours et quatorze nuits. En 538, les soldats qui défendent contre les Goths le mausolée d'Hadrien transformé en forteresse sont obligés, pour se défendre, de jeter sur les assiégeants du haut des murs les admirables statues qui le décoraient. Des ravages exercés par les Goths aux environs de Tibur en 546, date la décadence d'un autre monument du même empereur, la villa d'Hadrien : « A partir de ce moment, la ruine commença pour elle; ses grandes salles s'effondrèrent. » (Boissier, *Promenades archéologiques*, p. 181.) En 452, le Nord de la péninsule italienne avait été parcouru par les Huns d'Attila ; Altinum, Padoue, Aquilée, Julia Concordia, étaient réduites en cendres; le cimetière chrétien, qui servit ensuite à la sépulture des rares habitants demeurés sur le territoire de cette dernière ville après sa ruine, est rempli de tombeaux construits avec des fragments d'architraves, d'autels, de statues, de monuments de toute sorte renversés par le passage du Fléau de Dieu (*Bullettino di archeologia cristiana*, 1874, p. 133-144). La peur des Barbares amène d'autres destructions : menacées par eux, les villes ouvertes sont obligées de s'enfermer; pour construire à la hâte leurs remparts, elles font main basse sur d'anciens édifices : en Gaule, en Italie, en Mésie, en Asie Mineure, on trouve encastrés dans les murailles des villes, dès le IIIe siècle, des tronçons de colonnes, des fragments de corniches, des dalles tumulaires, des marbres ornés d'inscriptions (Perrot, *De Galatia provincia romana*, p. 165; Duruy, *Histoire des Romains*, t. VI, 387-444).

Un exemple saisissant fera comprendre et l'avidité des Barbares et le sort des villes qui avaient le malheur de se trouver sur leur route. A partir de l'invasion de Genséric, en 455, la grande cité commerciale d'Ostie, à l'embouchure du Tibre, est le chemin naturel de tous les hardis pirates que tentent les richesses accumulées aux environs de Rome. Saccagée à plusieurs reprises, les habitants finissent par l'abandonner. « Les pillards entraient dans les maisons désertes et se chargeaient en toute hâte de ce qui leur semblait précieux et pouvait s'emporter aisément. Quelquefois ils violaient les sépultures quand ils espéraient y faire un riche butin. Sur la voie qui menait de Rome à Ostie, la large dalle qui recouvrait une des plus belles tombes a été brutalement soulevée par un levier et jetée au milieu de la route, où on l'a retrouvée. Les temples surtout les attiraient. Dans celui de Cybèle, on voit, le long des murs, des revêtements de marbre en éclats et des crampons de fer tordus. Au dessous, des inscriptions nous apprennent que d'opulents dévots avaient consacré, en cet endroit, des statues en argent qui représentaient des empereurs ou des dieux. Les inscriptions y sont encore, mais les statues ont disparu, et ce fer tordu ainsi que ce marbre brisé nous indiquent avec quelle brusquerie et quelle violence l'opération s'est accomplie. Mais si l'on prenait les statues d'argent, on laissait celles de marbre, dont on ne soupçonnait pas la valeur, et qui auraient été trop embarrassantes. On ne pouvait pas non plus emporter les maisons. Voilà comment, malgré tant de ravages, il subsiste encore tant de débris de la vieille Ostie. Quand il n'y resta rien de ce qui pouvait tenter les pillards, ils n'y revinrent plus, et laissèrent la ville périr de vieillesse. Peu à peu les murailles se sont effondrées, les colonnes de brique et de pierre sont tombées l'une sur l'autre, s'écrasant mutuellement dans leur chute; puis, avec le temps, une couche de terre a tout recouvert et l'herbe a poussé sur les ruines. » (Boissier, *Promenades archéologiques*, p. 253-254.)

Les Barbares sont donc les principaux auteurs de la destruction des monuments antiques; mais des causes secondaires la continuèrent après eux. Quand la tempête des invasions eut cessé, les ressources matérielles manquaient pour entretenir ou réparer des édifices dont l'usage ne répondait plus aux besoins d'un monde renouvelé : on les laissa s'écrouler peu à peu, trop souvent on leur emprunta des matériaux pour d'autres constructions. Les hommes du moyen âge, excusables de ne plus comprendre toute la beauté des œuvres classiques, n'ont pas été seuls à agir de la sorte : ceux de la Renaissance, artistes, humanistes, érudits, ont causé peut-être plus de dégâts encore. Ce sont eux qui, soit pour chercher des statues, des mosaïques, des peintures, soit pour élever des monuments nouveaux, achevèrent de démolir les édifices antiques. Beaucoup de ces édifices, qui avaient traversé intact le moyen âge, périrent à l'aurore des temps modernes. De là, le dicton célèbre : *Quod non fecerunt Barbari, fecerunt Barberini*. Les papes eux-mêmes se laissèrent entraîner par l'esprit de l'époque. La nouvelle Rome s'éleva en partie aux dépens de l'ancienne.

En résumé, la ruine des monuments de l'antiquité doit être attribuée aux Barbares, à l'action naturelle du temps, à l'ignorance ou à l'incurie des hommes du moyen âge, à l'indiscrète émulation de ceux de la Renaissance : Constantin et ses successeurs, l'Eglise chrétienne du IVe et du Ve siècle, n'y eurent presque aucune part.

Paul Allard.

MORISQUES (Expulsion des). — On désignait, en Espagne, sous le nom de Morisques, les Maures qui avaient accepté la domination des rois chrétiens et obtenu d'abord le libre exercice de leur culte. Cette appellation est postérieure à la conquête du royaume de Grenade et remplaça celle de *Mudéjares* qu'on donnait jusque-là aux Maures soumis de Castille et d'Aragon; c'est un diminutif, à sens plutôt méprisant, du mot espagnol *Moro*, Maure. En 1609, ces Morisques furent expulsés en masse en vertu d'un décret de Philippe III, et l'on n'a pas manqué de faire valoir contre le catholicisme le fanatisme et la cruauté que les Espagnols auraient montrés en cette circonstance. Nous allons examiner cette objection.

I. *Histoire des Morisques;* II. *Causes du décret d'expulsion;* III. *Conséquences de l'expulsion.*

I. Histoire des Morisques. — A partir de la capitulation de Sena (1038), l'usage s'était établi de permettre aux Maures de rester dans les territoires conquis par les chrétiens et d'y pratiquer librement leur religion. Cette tolérance pouvait constituer en bien des cas un danger public, ainsi que les révoltes des vassaux maures le démontrèrent à plusieurs reprises (Fernandez Gonzalez, *Estado social y politico de los Mudejares de Castilla*, Madrid, 1866, chap. v, vii et viii). En 1266, le pape Clément IV conseilla au roi d'Aragon Jayme le Conquérant de profiter de la révolte des Mudéjares de Valence

pour les expulser; le roi, en effet, les chassa de ses domaines, mais les seigneurs ne consentirent pas à se priver de leurs services (Gaspar Escolano, *Decada de la historia de la insigne y coronada ciudad y reyno de Valencia*, 1611, col. 1404-1426).

La capitulation de Grenade (25 novembre 1491) ne différait pas des autres *Cartas pueblas* — c'est le nom qu'on donnait aux chartes concédées à des communautés maures — et stipulait en faveur des vaincus une large autonomie religieuse et civile. Dès l'année suivante, les Maures se soulevèrent une première fois; les rois catholiques les obligèrent à se concentrer dans les deux faubourgs de Grenade, Antequerula au sud et l'Albaycin au nord. Le nouvel archevêque Hernando de Talavera se mit à travailler avec un zèle discret à la conversion de la population musulmane, et ses premiers succès furent merveilleux. Toutefois il faut l'avouer, ces succès ne dépassaient guère l'enceinte de Grenade; les monts Alpujarras étaient infestés de bandes de brigands maures, que des pirates africains venaient souvent renforcer et qui poussaient leurs incursions jusqu'au cœur même de la ville. La pacification du royaume de Grenade devint une question à l'ordre du jour, et deux partis se formèrent dans les conseils des rois catholiques : le parti de la temporisation, qui voulait tout attendre du temps et de la douceur, et le parti de l'action, qui réclamait l'abolition du traité de capitulation.

A la tête du premier s'était placé Thomas de Torquemada, grand inquisiteur de Castille et d'Aragon. L'autorité de ce personnage fit d'abord pencher la balance en faveur des moyens pacifiques (Marmol Carvajal, *Historia de la rebelion y castigo de los Moriscos de Granada*, 2e édit., Madrid, 1797, t. I, p. 111; — Jayme Bleda, *Coronica de los Moros de España*, Valence, 1618, p. 640). Toutefois les rois résolurent d'adjoindre à l'archevêque de Grenade le cardinal Ximénès, archevêque de Tolède, pour activer l'œuvre de la conversion des Morisques. A ne considérer que les qualités éminentes du cardinal, le choix semblait heureux; en réalité, il réduisit à néant tous les efforts, toutes les espérances du parti de la temporisation.

El celo exaltado y la férrea condicion de Jimenes de Cisneros atropellaron las cosas, écrit l'historien catholique Menendez Pelayo (*Historia de los heterodoxos españoles*, t. II, p. 623), et ce jugement concorde parfaitement avec celui que porte Vicente de La Fuente : « Les moyens dont Ximénès se servit ne furent pas ceux que la religion recommande le plus, et ne contribuent pas beaucoup à la gloire du célèbre franciscain. » (*Historia eclesiastica de España*, 2e édit., t. V, p. 391.) — Une émeute furieuse se déchaîna dans les rues de Grenade; les montagnards des Alpujarras se révoltèrent, et, comme l'insurrection est contagieuse, le mouvement se propagea à travers l'Andalousie dans plusieurs centres de population maure. Naturellement l'insurrection fut étouffée, non sans effusion de sang ni sans crimes commis de part et d'autre. Les Maures durent recevoir le baptême ou émigrer en Afrique, et enfin, au mois de septembre 1500, les capitulations de Grenade furent définitivement abolies et remplacées par le système administratif en vigueur dans les villes de Castille.

Toutefois les rois n'avaient pas touché aux privilèges des groupes maures andalous qui ne s'étaient point soulevés. Ces pauvres gens, dont la seule chance eût été de se faire oublier, voulurent secouer le joug; en 1501, les montagnards de Ronda et de Villaluenga se révoltèrent et écrasèrent un corps de troupes espagnoles envoyé contre eux. Ce succès sans lendemain leur coûta cher, car Ferdinand les mit en demeure de recevoir le baptême ou de se retirer en Afrique en payant dix ducats par tête de chef de famille.

Ainsi, peu à peu, par toute une série de révoltes sanglantes, les Maures d'Andalousie avaient compromis et perdu leur cause. Ces précédents étaient pleins de périls pour les groupes mudéjares qui subsistaient en Castille et en Aragon, et ces malheureux s'en aperçurent, lorsque la reine Isabelle, par la pragmatique du 12 février 1502, ordonna aux Mudéjares de Castille de choisir entre le baptême ou l'expulsion; encore l'expulsion était-elle aggravée par des mesures exceptionnelles : défense d'emporter de l'or ou de l'argent, de se retirer dans les Etats barbaresques ou en Turquie, mais seulement dans les domaines du Soudan d'Egypte, ordre de s'embarquer dans les ports de la seigneurie de Biscaye, de sorte que la sortie d'Espagne était rendue moralement impossible aux Mudéjares de Castille (*Novisima Recopilacion de las leyes de España*, Madrid, 1805, t. V, lib. xii, tit. ii, ley 3).

En 1519, les artisans de Valence baptisèrent de force, le couteau sur la gorge, les Morisques de l'ancien royaume que leurs seigneurs avaient appelés aux armes pour se défendre contre une insurrection de caractère démagogique. Les légistes de Charles-Quint commirent l'iniquité de considérer ce baptême comme valide. Toutefois, en face de la résistance passive que les prétendus convertis opposaient aux prédicateurs, Charles-Quint résolut de les expulser, puis il se laissa toucher par leurs prières et consentit à les garder, à condition toutefois qu'ils embrasseraient le catholicisme, et la même alternative fut imposée aux mudéjares d'Aragon et de Catalogne qui n'étaient pour rien dans les affaires de Valence.

Charles-Quint avait donc réalisé le plan de Ferdinand et d'Isabelle, et l'unité catholique régnait en apparence dans le pays autrefois possédé par les Maures. Cette situation se maintint jusqu'en 1568; au fond, les Morisques n'avaient pas cessé d'être musulmans, mais l'Inquisition ne les poursuivait guère, et le pouvoir civil les laissait en paix. Toutefois, la chancellerie de Grenade ayant obtenu de Philippe II une pragmatique qui prohibait l'usage de la langue arabe, du costume et des habitudes propres aux Morisques, une révolte terrible éclata dans les Alpujarras, et la répression ne fut guère moins atroce que les excès des rebelles. Beaucoup de fugitifs se sauvèrent en Afrique, d'autres se cachèrent dans les montagnes du royaume de Valence, d'autres enfin, par ordre du gouvernement, furent transportés en Castille. Il était difficile d'imaginer pire solution; ces vaincus exaspérés se livrèrent à toutes sortes de crimes, vols, sacrilèges, assassinats, complots contre la sécurité du pays. Désormais les Morisques étaient irréconciliables; un jour ou l'autre, l'expulsion devait s'imposer comme mesure de salut public. Ce fut le duc de Lerme qui rédigea l'édit, et Philippe III le signa (1609). Le texte de cet édit se trouve dans un ouvrage fort répandu : *Le protestantisme comparé au catholicisme*, de Balmès, t. II, p. 400 et s.

II. Motifs de l'édit d'expulsion. — Le véritable motif de l'édit fut la crainte qu'inspirait une alliance des Maures avec les puissances mahométanes. Au xvie siècle, la domination sur la Méditerranée était âprement disputée entre chrétiens et musulmans; toute l'Afrique du Nord, Egypte, Tripolitaine, Algérie, Tunisie, Maroc, était aux mains de peuples d'origine arabe ou maure, encore pleins d'énergie et

de fanatisme, qui désolaient par leurs pirateries les plus belles contrées de l'Europe méridionale. Depuis la chute de Constantinople, l'empire ottoman était devenu une puissance maritime redoutable ; au moment même où les montagnards des Alpujarras se soulevaient, Philippe II préparait la campagne qui se termina en 1571 à Lépante par la victoire des flottes chrétiennes alliées.

Les pirates des Etats barbaresques ne se privaient pas de faire des descentes sur les côtes d'Andalousie et de Valence, et ils trouvaient dans leurs frères d'Espagne des compagnons pour les renseigner sur le coup à faire, des guides pour les conduire dans des lieux qu'ils connaissaient mal ; la razzia accomplie, les pirates se rembarquaient avec les produits du vol et les esclaves chrétiens capturés, pendant que les Morisques rentraient tranquillement chez eux ou partaient avec les pirates s'ils ne se sentaient plus en sécurité. Ceci n'est pas un tableau d'imagination, c'est une peinture fidèle de la situation, telle que la représentent Escolano (*Decada*, etc., col. 1750, 1756), les lettres de saint Thomas de Villeneuve à Philippe II et autres documents de l'époque. Ce qui décida le duc de Lerme à rédiger l'édit, ce fut la découverte d'intrigues secrètes des Morisques auprès des Etats barbaresques pour obtenir leur concours en cas de révolte.

Les rois d'Espagne avaient cru que, pour mettre fin à un état de choses aussi dangereux, il était nécessaire que les Morisques entrassent dans la société chrétienne, et, sans espérer beaucoup de la première génération baptisée, ils avaient pensé que ses descendants seraient sincèrement catholiques. C'est pourquoi ils ne reculèrent pas devant l'emploi des moyens de coercition. Il y avait des précédents historiques : Charlemagne s'en était servi contre les Saxons, Stefner et Thankbrand contre les Islandais païens, Olaf Tryggvason, roi de Norvège, contre ceux de ses sujets qui s'opposaient à l'introduction du christianisme, et quoi qu'on doive penser de ces violences, il faut convenir que les résultats avaient été heureux. En Espagne, au contraire, ils furent détestables, parce que les rois chrétiens avaient en face d'eux une race sémitisée, complètement différente de la nation espagnole et, comme tous les peuples musulmans, à peu près irréductible ; l'apostolat conquérant, qui avait triomphé dans quelques branches de la race germanique et scandinave, devait fatalement échouer contre la résistance des Morisques.

Peut-être, cependant, serait-on venu à bout non de la première génération, mais des suivantes, sans l'aliment que la présence des escadres barbaresques et les descentes des pirates fournirent au fanatisme religieux et politique des anciens maîtres du sol. D'autre part, les vieux chrétiens refusaient de s'unir aux nouveaux par des alliances, de crainte de souiller dans leurs enfants la pureté du sang espagnol, de sorte que les villages morisques, en dépit de leur prétendue conversion, demeuraient à l'état de communautés fermées.

Certes, il eût été désirable que les Espagnols tolérassent les anciens conquérants du sol, comme les Russes tolèrent encore aujourd'hui les descendants des Tartares et leur laissent le libre exercice de leur culte. Toutefois, on peut se demander si les Espagnols du XVIe siècle étaient disposés à faire ou même à comprendre ce sacrifice. Depuis la prise de Grenade et l'établissement de l'Inquisition, la marche, autrefois si lente, vers l'unité nationale s'opérait à une allure accélérée, et le catholicisme avait si profondément pénétré les idées et les mœurs que l'unité espagnole ne semblait réalisable que dans l'unité catholique. Comme la Castille et l'Aragon s'étaient unis pour ne former qu'un seul royaume, ainsi chrétiens et Maures devaient, aux yeux des hommes d'Etat, se fondre en un seul peuple, et ce peuple ne pouvait être que catholique.

La tolérance du culte mahométan dans l'Espagne d'alors faisait l'effet d'un anachronisme. C'était l'époque du développement complet de la race, ce moment unique dans la vie d'une nation où elle réalise tout ce qu'on est en droit d'attendre d'elle, et par un privilège singulier, la plénitude de la foi et le triomphe de la sainteté coïncidaient avec le maximum de la puissance politique et du génie artistique de l'Espagne. La nation espagnole était, par ses missionnaires et ses soldats, le champion du catholicisme dans les deux mondes, et la foi avait acquis en elle un degré d'intensité que des croyants dégénérés auraient peine à comprendre. Pendant l'insurrection de 1570, des milliers de femmes et d'enfants espagnols tombèrent aux mains des Morisques révoltés ; tous sans exception subirent le martyre, et dans cette foule, qui pouvait se racheter de la mort en reniant le Christ, il ne se rencontra pas un apostat.

D'autre part, il y avait dans le tempérament espagnol une énergie farouche et une absence de sensibilité qui aboutissaient facilement à des actes de cruauté sauvage comme ceux que le bienheureux évêque de Chiapa, Barthélemy de las Casas, a si justement reprochés à ses compatriotes à l'époque de la conquête du Nouveau Monde. C'était sans doute un effet, devenu héréditaire, de la grande guerre de huit siècles entre chrétiens et musulmans ; cette perpétuelle croisade avait endurci les cœurs et bronzé les tempéraments. Quelle qu'en fût d'ailleurs l'origine, cette disposition existait, et les Espagnols n'éprouvaient pas, à l'égard de vaincus, toujours redoutables, cette pitié que des écrivains, étrangers aux implacables passions de la race et à ses longues rancunes, souhaiteraient qu'ils eussent possédée.

Quant au rôle de l'Eglise d'Espagne dans cette douloureuse histoire, il a toujours été subordonné à la volonté du chef de l'Etat. L'Inquisition, qui avait procédé avec rigueur contre les judaïsants et les luthériens, se montra en général indulgente pour les Morisques, bien qu'elle n'ignorât nullement leurs dispositions secrètes. De nombreux et saints personnages, depuis Hernando de Talavera jusqu'à saint Thomas de Villeneuve et à Juan de Ribera, s'occupèrent de leur conversion avec douceur et sollicitude. Lorsque le grand Inquisiteur Bernardo de Sandoval, frère du duc de Lerme, voulut obtenir de Paul V un bref autorisant et approuvant l'expulsion, il fut repoussé avec perte ; le pape entendait laisser au pouvoir civil toute la responsabilité de cet acte.

Clément VII avait délié, il est vrai, Charles-Quint du serment que celui-ci avait prêté, comme roi d'Aragon, d'observer le *fuero* de Monzon qui prohibait toute innovation concernant les Morisques d'Aragon et de Catalogne ; mais il l'avait fait à son corps défendant et après avoir résisté aux sollicitations du roi, défenseur du catholicisme dans l'empire et maître de Naples en Italie. En cette circonstance comme en beaucoup d'autres, l'Eglise servit d'instrument à la politique du gouvernement espagnol ; elle n'en tira aucun profit et en souffrit plus qu'on ne saurait dire. C'est l'inconvénient ordinaire d'un régime à prétentions césariennes de réduire l'Eglise au rôle de servante, tout en la comblant d'honneurs.

III. Conséquences de l'expulsion. — Le gouvernement espagnol paya cher, par la ruine de

l'agriculture en bien des lieux, le décret d'expulsion des Morisques. La noblesse de Valence garda les terres, mais perdit ses rentes. Les Espagnols ne tardèrent pas à s'effrayer de leur solitude, et les Cortès de 1617 annoncèrent la ruine prochaine du royaume; dès lors, en effet, la décadence avait commencé.

Il est vrai que la sécurité intérieure de l'Espagne fut assurée du coup; le brigandage, qui a longtemps été l'une des plaies de ce pays, ne disparut pas tout entier avec les Morisques; mais il perdit ses agents les plus redoutables et en même temps son caractère de conspiration permanente avec l'étranger.

Nous ne connaissons pas le chiffre exact de la population expulsée, et les calculs varient depuis 150.000 âmes jusqu'à 900.000. Il est difficile d'édifier une conclusion solide sur cette statistique de fantaisie. J'incline, pour ma part, à penser que le nombre des expulsés fût très élevé, de plusieurs centaines de mille.

En tout cas, il faut convenir que ce fut une grande perte matérielle pour un pays qui tendait à se dépeupler de plus en plus. La diminution des habitants chrétiens était due à des causes très diverses: l'émigration en Amérique; les guerres européennes, qui firent périr sur les champs de bataille d'Italie, de France, d'Allemagne et de Flandre, la fleur de la population mâle des deux Castilles; la misère croissante produite par la ruine de l'industrie, les frais de guerre, les impôts excessifs, un certain dégoût du travail manuel et la banqueroute de Philippe II, furent les principaux agents de la dépopulation. L'expulsion des Morisques aggrava le mal, elle ne le créa pas; antérieurement à l'expulsion et indépendamment d'elle, l'Espagne était déjà frappée dans sa vitalité. Le remède ne pouvait venir que du temps, d'une lente amélioration des conditions sociales du pays. Du moins l'avenir fut réservé, et l'expulsion empêcha une population exotique de se substituer peu à peu dans les campagnes aux laboureurs indigènes dont le nombre diminuait.

L'édit de Philippe III ne constituait pas, dans l'Europe du temps de la Réforme et des guerres de religion, un procédé anormal, isolé, unique. Les Electeurs protestants d'Allemagne avaient, au XVIe siècle, chassé de la Saxe, du Brandebourg et du Palatinat les catholiques fidèles qui étaient pourtant de race allemande aussi bien que les luthériens, et même les Electeurs palatins, devenus calvinistes, avaient chassé aussi les luthériens récalcitrants. Les lois draconiennes d'Elisabeth et, plus tard, le triomphe des puritains obligèrent une foule d'Anglais et d'Irlandais catholiques à s'expatrier. Vers la fin du XVIIe siècle, la révocation de l'édit de Nantes mettait les protestants français en demeure de choisir entre l'exil et l'exercice public du culte calviniste; cependant ces protestants étaient français eux-mêmes, quoique les alliances fréquentes de leurs ancêtres avec des gouvernements ennemis eussent pu laisser des doutes sur leur véritable nationalité. Aujourd'hui même, n'a-t-on pas vu les Polonais de la province de Posen privés par la loi prussienne du droit d'acquérir des terres sur leur propre territoire? En France, il s'est trouvé une majorité sectaire pour prononcer la dissolution des congrégations religieuses, confisquer leurs biens et contraindre les propriétaires légitimes à se disperser ou à chercher la liberté religieuse à l'étranger, comme les protestants et les Morisques. Le gouvernement maçonnique du Portugal, après avoir promis à ses administrés de leur faire connaître « la liberté dans son essence virginale », a fait connaître en réalité l'exil et la prison aux meilleurs des citoyens.

Ceci prouve que la violence et la méchanceté humaines sont de tous les temps; seulement les victimes de la force sont plus ou moins intéressantes, et les restes des conquérants ou des insurgés maures ne pouvaient intéresser beaucoup les Espagnols du XVIIe siècle. En somme, l'expulsion fut une mesure cruelle, désastreuse à bien des points de vue tant pour les expulseurs que pour les expulsés; mais ce fut aussi l'aboutissement normal, inévitable peut-être, d'une série de révoltes sanglantes et de procédés politico-religieux injustes ou maladroits. Les Maures vaincus aspiraient à l'indépendance, les Espagnols victorieux à l'unité nationale; en agissant ainsi, les uns et les autres restaient fidèles à leur passé et à leur tempérament. Comme l'a écrit Vicente de la Fuente, « le caractère espagnol, trop impétueux, tend toujours à imposer son opinion plutôt par la force que par la conviction » (*loc. cit.*, p. 391). Encore n'est-il pas certain que les procédés de douceur eussent abouti à l'assimilation des tribus morisques; et en tout cas, les complices ou approbateurs des iniquités d'aujourd'hui auraient mauvaise grâce à se constituer les avocats de la tolérance et de la liberté.

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités dans le texte, on peut consulter A. de Circourt, *Histoires des Mores mudéjares et des Morisques*, Paris, 1846, 3 vol. in-8°; Morel-Fatio, *L'Espagne au XVIe et au XVIIe siècle*, Heilbronn, 1876; *L'Eglise d'Espagne et les Morisques*, *Science catholique*, mars et avril 1891; Damian Fonseca, *Justa expulsion de los Moriscos de España*, Rome, 1612; *Relacion de la expulsion de los Moriscos del reino de Valencia* (nouvelle édition donnée en 1878 par la *Société des Bibliophiles de Valence*); Juan de Ribera, *Instancias para la expulsion de los Moriscos*, Barcelone, 1612; Marcos de Guadalajara, *Memorable expulsion y justisimo destierro de los Moriscos de España*, Pampelune, 1613; Florencio Janer, *Condicion social de los Moriscos*, Madrid, 1857; Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, III B. II Abtheil. p. 254 et ss.; H. Ch. Lea, *The Moriscos of Spain. Their Conversion and Expulsion*, Philadelphie, 1901.

Jules Souben, O.S.B.

MORTARA (AFFAIRE). — Cet article sera divisé en trois parties : 1° *Historique de la question*; 2° *Examen juridique et théologique*; 3° *Conclusions*.

I. Historique de la question. — Dans le courant de novembre 1857, Marianna Bajesi, de Bologne, ville des Etats pontificaux, informa spontanément l'autorité ecclésiastique que l'un des enfants de Salomon Mortara, juif originaire de Modène, avait été baptisé, en danger de mort, par une servante chrétienne, Anna Morisi. Le petit Edgar était revenu à la santé et avait alors sept ans environ. Anna Morisi fut aussitôt mandée par l'inquisiteur de Bologne qui procéda à une enquête minutieuse. Il demeura établi que l'enfant avait été baptisé validement. Edgar fut enlevé à ses parents, et Pie IX le fit entrer au collège de San Pietro in Vincoli. Les époux Mortara reçurent l'autorisation d'aller l'y voir aussi souvent qu'il leur conviendrait.

L'acte de Pie IX devint l'occasion d'un concert de plaintes et d'injures contre le gouvernement pontifical dans la presse libérale et maçonnique du monde entier. Tout partit à l'origine de la commission juive d'Alexandrie, en Piémont, qui protesta contre « l'acte cruel et barbare » dont avait été victime la famille Mortara. Elle réclamait « l'appui de

la presse universelle pour faire appel à l'humanité tout entière, afin que, par tous les moyens possibles, on tâchât de réparer les maux passés et de prévenir ceux qui pourraient atteindre leurs coreligionnaires habitant des pays où les lois ne peuvent rien contre de si horribles attentats ».

La commission avait sans doute des moyens d'action auxquels la presse résiste mal, car celle-ci obéit avec un ensemble et un zèle comparables à ce que notre époque a vu de mieux réussi en ce genre. L'émotion générale fut ou parut telle que des gouvernements s'en mêlèrent et intervinrent diplomatiquement auprès de Pie IX pour obtenir que le jeune Mortara fût rendu à ses parents. L'illusion libérale et un sentimentalisme excessif les poussèrent à ces représentations qui demeurèrent du reste inutiles. Pie IX, en effet, ne pouvait, sans trahir ses devoirs, agir autrement qu'il fit.

II. Examen juridique et théologique. — D'abord, il n'est pas douteux que, par rapport aux lois des Etats de l'Eglise, la famille Mortara fût en faute. Elle avait pris à son service une femme chrétienne, ce que les lois pontificales interdisaient pour deux raisons : il avait paru vraisemblable aux papes que cette cohabitation domestique du fidèle avec l'infidèle entraînait d'ordinaire, pour des personnes simples et peu instruites, quelque danger de perversion; ensuite, ils avaient voulu précisément éviter les situations délicates comme celle qui venait de se produire dans la famille Mortara. Seulement le gouvernement pontifical, tout paternel, ne pressait guère l'exécution des lois et s'en remettait à la bonne volonté des citoyens. Pour un motif quelconque, la famille Mortara n'avait pas tenu compte de cette prohibition, et ce laisser-aller la conduisit à un cas d'opposition formelle entre le droit de l'Eglise et celui des parents sur le même enfant.

De tout temps, les papes avaient reconnu et prescrit de respecter le droit des parents infidèles sur leurs enfants. Ils avaient pleinement adopté la solution traditionnelle proposée par saint Thomas (*Summ. theol.*, p. III, p. 68, a. 10). Pour mieux défendre ce droit contre des ingérences fanatiques, Jules III avait décrété que toute personne, qui se permettrait de baptiser sans l'assentiment des parents un enfant juif n'ayant pas l'âge de raison, serait frappée d'une amende de mille ducats. Toutefois, si le baptême était administré selon les rites essentiels prescrits par l'Eglise, il était tenu pour valide, et il fallait bien qu'il le fût ou que l'Eglise renonçât à son enseignement sur le baptême. L'assentiment des parents infidèles est requis pour que l'administration de ce sacrement soit *licite;* mais il ne peut rien pour ou contre sa *validité*. Ce n'est pas la foi des parents, c'est la foi de l'Eglise qui est imputée aux petits enfants. Administré intentionnellement à un enfant juif, le baptême agit sur lui par son énergie propre comme il le fait sur des enfants de chrétiens ou de païens sans distinction de race ni d'origine.

Or, l'effet du baptême est de conférer à qui le reçoit validement le *caractère indélébile* de chrétien, d'enfant de Dieu et de l'Eglise. Par conséquent, le baptisé doit être désormais instruit, élevé en chrétien, faute de quoi il y aurait profanation du sacrement et violation des droits de Dieu, en tant qu'auteur de l'ordre surnaturel, aussi bien que des droits acquis par l'Eglise et par celui-là même à qui le baptême a été conféré. Sans doute, le droit des parents sur l'enfant est parfaitement certain et d'origine divine, bien que d'ordre naturel; mais, par là même qu'il est d'ordre purement naturel, il est inférieur en valeur et en dignité à celui que la *régénération* surnaturelle a donné à l'Eglise. De là un conflit, assurément pénible et que les papes voulaient éviter, entre le droit naturel des parents et le droit surnaturel de l'Eglise. La domestique chrétienne, qui avait baptisé le petit Mortara, pensait bien que la mort couperait court à une situation anormale. Mais, contrairement à toutes les probabilités, l'enfant était revenu à la santé, portant désormais en lui le caractère ineffaçable du baptême. Etant chrétien, il avait droit à une éducation chrétienne, et l'Eglise avait le *devoir* de la lui procurer. Cette éducation, les parents juifs n'étaient pas aptes à la donner; laisser entre leurs mains l'enfant arrivé à l'âge de raison, c'était l'exposer au danger prochain de retour au judaïsme. Pie IX conforma exactement sa conduite aux règles tracées sur ce point par Benoit XIV, qui ne passe ni pour un esprit faible, ni pour un fanatique. Les lois de l'Etat pontifical étaient connues ou devaient l'être de tous les Juifs qui y résidaient; c'est à eux qu'il appartenait de prendre les précautions nécessaires pour ne pas s'exposer à de fâcheux contre-coups.

III. Conclusions. — Parvenu à l'âge d'homme, le baptisé de Bologne a non seulement persévéré dans sa foi de chrétien, mais il est devenu librement prêtre et religieux et conserve un souvenir reconnaissant à Pie IX de toutes les amertumes que le Souverain Pontife avait affrontées pour lui. Cela devait contribuer à faire taire les faux bruits répandus sur le compte de cette prétendue victime de la liberté de conscience. D'autre part, les sympathies, que le public libéral de l'époque affectait de ressentir pour les Juifs opprimés, se font, de nos jours, plus discrètes. Enfin, toutes les forces de la franc-maçonnerie sont appliquées aujourd'hui à la solution d'un problème qui rendrait embarrassante l'évocation de l'affaire Mortara : par quels moyens de perversion, scolaires ou autres, peut-on arriver plus vite et plus sûrement à faire perdre à des enfants baptisés la foi et la pratique chrétiennes?

Mais on aurait tort de juger du passé par le présent. En soi, l'affaire Mortara n'aurait pas dû exciter l'émotion, en partie factice, qui souleva les lecteurs des feuilles libérales; de fait, la presse en profita pour battre en brèche le pouvoir temporel du Saint-Siège. Pie IX et son gouvernement ne pouvaient se dissimuler que leur acte leur aliénerait beaucoup de sympathies utiles; mais le pape savait aussi que l'Eglise sacrifie volontiers au bien des âmes les avantages passagers du temps. C'est pourquoi il se montra inébranlable dans la ligne de conduite que son devoir lui traçait.

Bibliographie. — *Instruction de Benoît XIV à l'archevêque de Tarse De baptismo Judaeorum, sive infantium, sive adultorum; Magnum Bullarium romanum*, t. XVII, Luxembourg, 1753, ou *Benedicti XIV Bullarium*, t. II, p. 170 et ss., textes principaux dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1480-1490 (1333-1342); *Mélanges* de Louis Veuillot, 2e série, t. V, p. 3-131.

Jules Souben, O. S. B.

MOYEN AGE. — Il y a peu de sujets sur lesquels on ait formulé des jugements plus contradictoires et plus passionnés que sur le moyen âge. Il semblerait même à première vue que la question relève de la polémique politique plutôt que de l'investigation scientifique, tant elle est âprement débattue tous les jours dans les milieux les plus étrangers à l'érudition. Le moyen âge, à entendre certains écrivains,

c'est une nuit de mille ans, une époque de ténèbres et de barbarie qui fait tache dans l'histoire, et l'adjectif *moyenâgeux*, inventé de nos jours, est l'expression du même jugement. D'autre part, on se plaît à mettre en relief les qualités brillantes de cette époque : son esprit chevaleresque, sa passion pour la liberté, la splendeur de son art. On ne s'étonnera donc pas de trouver chez les historiens les tableaux les plus opposés du moyen âge; qu'on lise, par exemple, pour avoir une idée des principaux types, l'introduction de l'*Innocent III* de Hurter, celle de la *Sainte Elisabeth* de Montalembert, celle de l'*Histoire de l'Inquisition* de Lea, celle des *Communes françaises* de Luchaire. On peut même dire que les jugements sur le moyen âge s'inspirent du point de vue religieux des auteurs : les croyants lui sont généralement favorables, les autres point. A noter toutefois les pages de Littré dans *Les Barbares et le Moyen Age*, et d'Arnold dans *Verfassungsgeschichte der Deutschen Freistädte*, t. II, pp. 121-123; elles ont, celles du premier surtout, la sérénité d'une appréciation objective et entièrement contraire à l'influence des passions de parti.

Une autre erreur très répandue au sujet du moyen âge consiste à l'identifier avec l'ancien régime. Tocqueville a relevé et combattu avec vigueur une bévue aussi étrange ; l'ancien régime, en effet, qu'on peut tout au plus dater, quant à ses origines, du règne de Philippe le Bel, c'est à proprement parler la négation ou l'antithèse du régime médiéval, celui-ci consistant dans le morcellement de la souveraineté et dans le triomphe des libertés locales, celui-là se caractérisant par une centralisation à outrance et par le triomphe de la royauté absolue.

Si l'on veut serrer de près le sujet et qu'on se demande ce qu'il faut entendre par moyen âge, on s'apercevra bientôt qu'il règne à ce sujet des idées aussi confuses que possible. Tout le monde, à la vérité, nous dit que par moyen âge il faut entendre une époque intermédiaire entre l'antiquité et les temps modernes, et les programmes de l'enseignement ont eux-mêmes consacré cette division de l'histoire en trois périodes. Mais lorsqu'on demande où commence et où finit le moyen âge, les réponses deviennent des plus contradictoires. Pour les historiens des siècles passés, ils le faisaient commencer avec la chute de l'Empire romain d'Occident (476) et finir avec l'Empire romain d'Orient (1453); c'étaient là des limites très nettes, qui avaient, le grand avantage de satisfaire les chronologistes, mais qui étaient sans valeur au point de vue scientifique : car enfin, quelle influence appréciable la chute de Constantinople a-t-elle eue sur le monde ?

Aussi cherche-t-on de nos jours des limites plus profondes et plus larges. Tout en gardant généralement la date de 476, que quelques-uns cependant voudraient remplacer par celle de l'édit de Milan 313, on a imaginé tour à tour de clore le moyen âge avec l'invention de l'imprimerie (1443), la découverte de l'Amérique (1492), l'apparition du protestantisme (1517) ; certains historiens allemands ont même cru l'avènement de Frédéric II de Prusse (1740) assez important pour servir de délimination entre deux âges, et pour n'appeler moderne que la période qui suit cette date.

Avant de dire quelles sont les limites du moyen âge, il convient tout d'abord de se rendre compte de ce qu'il est. Si, comme l'ont fait sans exception tous les historiens, on y veut voir une *époque intermédiaire*, il faut remarquer que cette définition purement verbale est elle-même le résultat d'une étrange confusion. Dans la pensée de ceux qui ont créé l'expression, moyen âge n'a jamais signifié autre chose que l'âge moyen de la latinité, allant de Constantin à Charlemagne et compris entre l'âge classique et l'âge infime. La conception du terme moyen âge fut élargie par quelques-uns qui firent durer l'âge moyen de la latinité jusqu'aux humanistes et commencèrent avec ceux-ci l'âge de la Renaissance. Cette division chronologique était parfaitement justifiée par la nature même du sujet ; elle cessa de l'être lorsque, par le fait des pédagogues, elle fut transportée de l'histoire de la langue dans l'histoire de la société. C'est à la fin du XVIIe siècle que le professeur allemand Christophe Keller (*Cellarius*) en a pris l'initiative dans son *Historia Medii Aevi*, et depuis lors le mot a fait fortune. Il n'est toutefois, comme on vient de le voir, que le résultat d'une confusion. Ce serait un petit malheur si la confusion n'avait elle-même influé sur la définition du terme, et si de la définition n'avait découlé l'idée qu'on se fait de la chose. Voilà comment, par une bévue à la seconde puissance, en quelque sorte, on est parvenu à faire du moyen âge une époque intermédiaire entre deux autres, qui sont l'une celle de la civilisation antique, l'autre celle de la civilisation moderne. Par définition, il est lui-même exclu de la civilisation et doit n'être, par conséquent, que l'époque d'une longue nuit.

En réalité, le moyen âge, malgré son nom, n'est pas une époque intermédiaire; il est la jeunesse du monde moderne, et celui-ci, loin de s'opposer à lui, ne fait, comme on le verra, que le continuer dans une très large mesure. Et c'est cette constatation qui va nous permettre de le délimiter. Il commence moins avec la chute de la société antique qu'avec la naissance de la société moderne, caractérisée par la fondation du premier royaume catholique, celui des Francs; c'est donc de l'avènement de Clovis (481) que date à proprement parler le moyen âge. La chute de l'empire romain et la naissance du royaume des Francs coïncident d'ailleurs à peu près; les deux dates (476, 481) n'en font qu'une pour l'historien. D'autre part, le moyen âge cesse vraiment à partir du jour où il perd le trait distinctif qui l'a caractérisé pendant toute sa durée millénaire, c'est-à-dire l'unité religieuse : c'est donc la promulgation des fameuses thèses de Luther en 1517 qui marque vraiment sa fin.

Etant l'époque de la jeunesse du monde moderne, le moyen âge présente tous les caractères de la jeunesse. On y voit une civilisation nouvelle naître sur les ruines du monde antique. Cette civilisation embryonnaire se forme peu à peu sous l'influence prépondérante de l'Eglise, en utilisant des éléments fournis les uns par l'antiquité et les autres par le monde barbare. Brisant l'unité politique qui a pesé sur le monde, des royaumes nouveaux se forment; les uns, ceux qui s'appuient sur l'Eglise (Francs et Anglo-Saxons), atteignent à une vitalité pleine d'avenir; les autres, nés dans l'hérésie arienne, croulent presque aussitôt après avoir été édifiés. A l'unité politique se substitue l'unité religieuse; pendant mille ans, les peuples occidentaux n'auront qu'une foi et qu'un chef religieux, qui est le pape. Ils considèrent cette unité de foi comme le plus précieux de tous les biens, ils en sont fiers, et lorsqu'ils la voient sérieusement menacée à partir du XIe siècle par l'hérésie albigeoise, c'est, comme l'ont montré les recherches récentes de Ficker et de Julien Havet, la voix populaire elle-même qui réclame contre les hérétiques le supplice du feu, bien avant que la création de l'Inquisition en 1239 consacrât contre l'hérésie des peines corporelles. Il y a un prince chrétien, ou, comme on l'a dit, une république chrétienne d'Europe dont la législation civile repose sur la base de la morale catholique, elle élève l'Eglise très haut;

elle donne au pape et à beaucoup d'évêques et d'abbés des territoires où ils sont souverains; le pouvoir temporel du pape et les principautés ecclésiastiques sont issus de la même source et ont disparu sous l'empire de la même cause, à cette différence près que l'Etat de l'Eglise a survécu presque un siècle aux autres principautés ecclésiastiques. Ajoutons que le pape, comme chef de la société religieuse, est collateur de la couronne impériale; il est suzerain de royaumes qui se sont spontanément faits ses vassaux (Deux-Siciles, Aragon, Angleterre); s'il ne dispose pas des couronnes royales, en général, il revendique et exerce le droit de délier les sujets du serment de fidélité à des rois indignes.

Cependant, tout en brisant l'unité politique du monde ancien pour en tirer la nation moderne, le moyen âge n'a pas renoncé entièrement à l'institution majestueuse qui représentait autrefois l'unité, c'est-à-dire l'Empire. Il en a gardé le titre et les insignes et il se persuade volontiers le continuer. L'Empire est resté dans les imaginations comme un rêve prodigieux; ce rêve reprend corps avec Charlemagne et si, après lui, l'idée impériale pâlit, ses successeurs les plus rigoureux, Othon I, Henri III, Frédéric Barberousse, s'en font les représentants énergiques. Les prétentions rivales des papes et des empereurs n'ont jamais été complètement conciliées pendant tout le temps que l'idée impériale a subsisté. Selon la doctrine pontificale, le pape avait le droit de choisir comme aussi celui de déposer l'empereur; selon les impérialistes, non seulement l'autorité impériale n'émanait pas du pape (déclaration de Rentz, 1338), mais l'empereur avait même le droit de nommer celui-ci, la pratique du XIe siècle et les nombreux antipapes de création impériale veulent que pour les empereurs ce droit ne restât pas confiné dans le domaine de la théorie.

La persistance du titre impérial n'est pas le seul legs de l'antiquité au moyen âge; nous retrouvons son influence très vivace dans le domaine intellectuel, où deux noms, ceux d'ARISTOTE et de VIRGILE, résument en quelque sorte le prestige immense et presque surnaturel dont la pensée antique jouissait dans l'imagination médiévale. DANTE, qui est dans l'ordre intellectuel le représentant le plus complet du moyen âge, appelle Aristote le *maître de ceux qui savent* et se proclame l'élève reconnaissant de Virgile. A partir du XIe siècle, une troisième autorité antique viendra prendre place à côté d'Aristote et de Virgile dans le culte fervent des hommes du moyen âge: ce sera le *Corpus Juris Civilis* de Justinien, qui devait exercer à la longue une action des plus fâcheuses sur le développement de la société politique. Ce qui est digne de remarque toutefois, c'est que, pendant la plus grande partie du moyen âge et surtout aux jours de son apogée, la pensée chrétienne garda sa forte originalité, malgré des influences si considérables. Le moyen âge se mettait volontiers à l'école de l'antiquité païenne pour apprendre d'elle le trésor de ses connaissances et la méthode de l'investigation; mais il les faisait servir à l'édifice de la civilisation chrétienne, dont le plan lui était fourni par l'Evangile. C'est seulement lorsque les humanistes, enivrés du vin de l'antiquité, oublièrent de se retremper aux fortes sources de l'Evangile, que la société dévia vers le paganisme: il est vrai qu'alors la période du moyen âge était close.

Si, ces réserves faites, on veut pénétrer au cœur de la société du moyen âge pour voir en quoi elle est nouvelle et se distingue de la société antique, on remarquera que, sous l'influence du christianisme, l'orientation de la vie individuelle et le but de la vie sociale sont complètement transformés. Les esprits dirigeants du moyen âge ne conçoivent la vie d'ici-bas et par suite la société elle-même que comme une préparation à une vie et à une société meilleure, qui est le royaume de Dieu. Le royaume de Dieu est un idéal dont chaque individu doit tâcher de se rapprocher, autant que possible par l'application du *commandement nouveau*, qui est l'amour de Dieu par-dessus toute chose et l'amour du prochain comme soi-même pour l'amour de Dieu. La pénétration graduelle de la société moderne par cet idéal constitue en dernière analyse le fond de l'histoire du moyen âge; elle a eu des résultats presque incalculables, dont il faut nous borner à signaler ici les principaux.

Dans l'antiquité, la société humaine ne savait ni d'où elle venait, ni où elle allait; elle plaçait dans ce monde la réalisation plénière des destinées humaines; son passé et son avenir étaient couverts d'épais nuages. L'homme ne connaissait et n'aimait que sa patrie, et dans sa patrie que ses égaux; l'étranger et l'esclave étaient sans droit; la perfection de l'individu était d'ordre intellectuel, c'est-à-dire aristocratique et, en dernière analyse, égoïste. La société du moyen âge a une idée très nette et très claire des problèmes que l'antiquité laissait sans solution; par delà la Cité, elle voyait l'Eglise, c'est-à-dire l'humanité; elle s'intéressait à toutes les âmes, surtout aux plus déshéritées; la perfection, pour elle, était d'ordre moral. La civilisation antique ne savait qu'absorber ou anéantir les autres civilisations; celle du moyen âge reconnaissait à toutes un droit d'existence, mais les groupait pacifiquement dans une unité plus haute qui était la communion des saints. Cette largeur de cœur dilatait l'horizon intellectuel lui-même, on s'élevait à l'idée de l'humanité, de la fraternité de tous les hommes descendants d'un même père, de la fraternité de tous les peuples. L'historiographie chrétienne, inaugurée au IVe et au Ve siècle par EUSÈBE et par saint AUGUSTIN, introduisait pour la première fois dans les chroniqueurs du moyen âge l'idée d'une histoire universelle.

Outre cette dilatation de l'idée d'humanité et de civilisation, nous avons à noter les traits caractéristiques suivants, qui creusent entre le moyen âge et l'antiquité une ligne de démarcation profonde.

Distinction du spirituel et du temporel, sur la base de la parole évangélique: « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*S. Mathieu*, XXII, 21; *Marc*, XII, 17; *Luc*, XX, 25). Il y a au moyen âge et il y aura désormais, tant que subsistera l'humanité, deux sociétés, la religieuse et la politique. La question de leurs rapports est, de tous les problèmes qui se sont posés au moyen âge, le plus élevé, le plus vaste, le plus permanent; il se pose encore de nos jours et se posera aussi longtemps qu'il y aura une humanité. Le moyen âge ne l'a pas résolu, puisqu'il en avait deux solutions opposées; le protestantisme a essayé de l'écarter par son principe *cujus regio ejus religio*; la civilisation moderne ne paraît pas sur le point de lui donner une solution définitive. Mais, quoi qu'il en soit, c'est la distinction du temporel et du spirituel qui a introduit et qui maintient dans le monde la grande notion de la liberté de la conscience.

Suppression de l'esclavage. — En principe, l'esclavage est incompatible avec le christianisme, qui veut que l'on obéisse à Dieu plutôt qu'aux hommes: aussi a-t-il été d'emblée supprimé en droit (v. la lettre de S. Paul à Philémon), et graduellement en fait, moins encore par la multiplication des affranchissements que par l'adoucissement progressif de la condition faite aux esclaves. C'est en violation de l'esprit de l'Eglise qu'à certaines époques on a

vendu des esclaves en Europe et qu'après la découverte de l'Amérique on a rétabli l'esclavage des noirs malgré les protestations des souverains pontifes; pour le reste, il faut remarquer que les serfs que l'abbaye de Saint-Claude dans le Jura possédait encore au XVIIIe siècle, au grand scandale des *philosophes* du temps, n'avaient rien de commun avec l'esclave que le nom, et jouissaient d'une condition meilleure que l'immense multitude des travailleurs industriels de nos jours.

Le Gouvernement constitutionnel. — C'est l'organisme qui sert de conciliation entre ces deux nécessités en apparence antinomiques : un pouvoir fort et un peuple libre. L'antiquité ne l'a point connu; au moyen âge, nous le voyons naître et se développer sur tous les points de l'Europe.

La Grande Charte d'Angleterre n'est que l'un des innombrables documents qui l'ont consacré en France, en Belgique, en Allemagne, en Espagne et dans tous les pays chrétiens. Il consiste dans la limitation du pouvoir souverain par l'intervention de la nation, dans la représentation de celle-ci auprès du souverain par un conseil de députés élus par elle et réunis en assemblée délibérante. C'est en Angleterre que les traits de ce régime se sont le mieux conservés, tandis que sur le continent ils étaient effacés à partir de la Renaissance par le despotisme des rois; mais l'Angleterre le tient du moyen âge.

Les Universités. — Ces grandes institutions de science et d'enseignement sont une des créations les plus originales du moyen âge. L'antiquité les ignorait : chaque philosophe avait son école, ce qui est tout justement le contraire d'une université. Qui dit université, dit groupement de maîtres et internationalité de l'enseignement. Les universités se sont formées spontanément et sans intervention de l'Etat, à Paris et à Bologne d'abord, puis les pouvoirs publics en ont créé sur le type de celles-ci, consacrant ainsi l'œuvre de la liberté. C'est dans les universités que s'est élaborée peu à peu la science moderne et c'est de là qu'elle s'est répandue dans le monde. Elles ont perdu par l'intervention de la bureaucratie une partie de leur fécondité primitive, mais tout ce qu'elles ont d'essentiel et de durable est d'origine médiévale.

L'art gothique. — Cette forme nouvelle et sublime de l'architecture est une création originale du moyen âge et mérite d'être signalée comme une de ses caractéristiques. Tout l'Occident, depuis York jusqu'à Orvieto et Séville, depuis Rouen jusqu'à Magdebourg, est rempli d'édifices merveilleux élevés par les gens du moyen âge et qui restent ce que l'ère moderne possède de plus précieux en fait de trésors artistiques. Chacun représente une incalculable valeur d'art, de poésie et d'idéalité, et permet de pénétrer dans la vie profonde de la civilisation dont il est issu. A ces œuvres de l'art plastique, il convient d'ajouter trois livres merveilleux qui n'auraient pu être écrits à une autre époque et qui pour cette raison doivent être considérés comme l'expression intellectuelle du moyen âge religieux, philosophique et poétique : ce sont l'*Imitation de Jésus-Christ*, la *Somme* de saint THOMAS D'AQUIN et la *Divine Comédie* de DANTE ALIGHIERI.

On a déjà pu voir, par tout ce qui vient d'être dit, que notre société moderne n'est que l'héritière et la continuation du moyen âge, bien loin d'en être l'antithèse ou la négation, comme certains voudraient le faire croire. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait aucune différence entre elle et lui, mais ces différences sont de même nature que celles qui, dans le même individu, distinguent la jeunesse de l'âge mûr, et elles sont loin d'être toutes à l'avantage de ce dernier. Au moyen âge, la vie sociale laisse un plus libre jeu aux forces naturelles et trouve son expression dans une riche variété d'organismes; de nos jours, elle est plus centralisée et plus disciplinée par l'action prépondérante de l'Etat. Les institutions sociales du moyen âge jaillissent spontanément du sol : féodalité, chevalerie, commerce, corps de métier, universités, tout y a une liberté d'allure, une souplesse qui s'adapte à toutes les exigences de la vie, alors que les organismes créés par l'Etat moderne ont la raideur et le mouvement automatique des machines. On trouve une image saisissante de cette apparition dans la topographie de nos vieilles villes : le cœur, qui en est la partie médiévale, est un dédale de rues irrégulières, s'enchevêtrant dans un désordre et un pittoresque plein de vie; les faubourgs et quartiers excentriques, qui sont d'origine moderne, offrent par leur régularité monotone l'aspect d'un échiquier et se trahissent comme des conceptions nées dans un bureau et réalisées d'une seule pièce par des agents publics.

C'est Philippe le Bel en France et, avant lui, Frédéric II dans le royaume des Deux-Siciles, qui ont inauguré le mouvement centralisateur ; il est allé en s'accélérant depuis lors, surtout à partir du XVIe siècle, qui a assisté à l'avènement des monarchies absolues. Dès lors, la vie publique semble se concentrer dans les cours royales, en même temps que les institutions locales et provinciales s'anémient et s'éteignent. L'idéalisme du moyen âge, qui a trouvé son expression la plus haute dans les croisades, fait place à une politique d'intérêt dynastique chez les souverains et à des préoccupations d'ordre économique chez les peuples. Le commerce deviendra, à la place de la foi, la principale détermination des politiques nationales ; Venise est déjà, en plein moyen âge, avec ses préoccupations mercantiles qui la mettent presque toujours en dehors du concert européen, le précurseur de ce changement profond dans l'orientation de la société.

La différence peut-être la plus profonde entre le moyen âge et les temps modernes est d'ordre intellectuel pur. Le moyen âge ne sait pas ce que c'est que la critique, c'est-à-dire la connaissance qu'a l'esprit humain de lui-même, de ses lois, de ses défauts, de ses limites. Le moyen âge introduit le principe d'autorité (*magister dixit*), même dans l'étude des questions qui relèvent avant tout de la libre recherche. C'est seulement après que la Renaissance a eu mis sous les yeux du monde médiéval un tableau complet de la société antique et opposé à l'homme du moyen âge le type de l'homme et du citoyen selon l'antiquité, que la critique a pu naître. Celle-ci est avant tout l'apanage de l'âge mûr et même de la vieillesse; elle est d'ailleurs à distinguer très nettement de l'hypercritique, qui, s'inspirant d'une fausse philosophie, fait de la négation de tout surnaturel un nouvel article de foi.

Si nettes et si profondes que soient les différences entre le moyen âge et nos temps, elles ne sauraient empêcher que la civilisation moderne soit fille de la civilisation du moyen âge. Elle lui doit ses éléments les meilleurs, et c'est en s'acheminant à la suite de sa mère dans la voie royale du progrès chrétien qu'elle remplira la mission assignée à l'humanité.

Godefroid KURTH.

MUSIQUE RELIGIEUSE. — Il est à peine besoin de rappeler les affinités de nature et les relations de fait, qui, de tout temps, chez tous les peuples, ont uni la religion et la musique. Il semble bien d'abord que la musique soit par excellence l'art

religieux, qu'elle le soit dans l'acception double et dans la plénitude du mot, liant ou « reliant », du lien esthétique le plus étroit et le plus fort, premièrement Dieu avec les hommes, et puis les hommes entre eux. On a souvent nommé la musique l'art sociologique ou social. Nous l'appellerons, nous, charitable et fraternel. Aucun art mieux que celui-là ne sait agir sur la multitude et la rassembler, créer entre des centaines, des milliers d'êtres, non seulement l'union, mais l'unanimité. L'architecture elle-même, à cet égard, possède une moindre puissance. Asile de la foule, une cathédrale en est pour ainsi dire l'expression aussi, mais immobile et muette. La musique en est l'âme, une âme qui se meut et qui chante.

Rapprochés les uns des autres par la musique, nous le sommes, par elle également, de Dieu. Rappelez-vous le vers du poète : « Dieu parle, il faut qu'on lui réponde. » La musique est la forme la plus pure de ce dialogue nécessaire et mystérieux. Dans la question, fort obscure, on le comprend, et sans doute insoluble à jamais, des origines de l'art musical, l'hypothèse de l'origine religieuse n'apparaît pas comme la moins défendable. Et surtout, entre la religion et la musique, pour peu qu'on y réfléchisse, de naturelles conformités apparaissent. A quel art, et par un plus juste privilège, serait dévolu l'ordre ou la catégorie supérieure de l'idéal, si ce n'est à celui-là, dont la matière, affinée et subtile, a le moins de consistance, le moins de persistance aussi, puisqu'à peine formée en quelque sorte, elle se dissipe et s'évanouit.

Sur les correspondances profondes de la musique et de la religion, le Chateaubriand du *Génie du Christianisme* a dit des choses un peu vagues, et de fort belles choses. « Le chant nous vient des anges et la source des concerts est dans le ciel. » Cela peut faire doute. Mais ceci est plus sûr : « Toute institution qui sert à purifier l'âme, à en écarter le trouble et les dissonances, à y faire naître la *vertu*, est, par cette qualité même, propice à la plus belle musique, ou à l'imitation la plus parfaite du beau. Mais si cette institution est en outre de nature religieuse, elle possède alors les deux qualités essentielles à l'harmonie : le beau et le mystérieux. » Enfin ce qui suit, particulièrement la remarque dernière, pour être d'un grand poète, en prose, n'en est pas moins d'un historien et d'un philosophe de la musique religieuse : « C'est la religion qui fait gémir, au milieu de la nuit, les vestales sous ses dômes tranquilles; c'est la religion qui chante si doucement au bord du lit de l'infortuné. Jérémie lui dut ses lamentations, et David ses pénitences sublimes. Plus fière sous l'ancienne alliance, elle ne peignit que des douleurs de monarques et de prophètes; plus modeste et non moins royale, sous la nouvelle loi, ses soupirs conviennent également aux puissants et aux faibles, parce qu'elle a trouvé dans Jésus-Christ l'humilité unie à la grandeur. »

Entre la religion et la musique, d'autres rapports existent, plus simples, plus précis, et qui peuvent s'exprimer avec plus de précision et de simplicité. Par exemple, on voit tout de suite comment la musique touche en quelque sorte de plus près que les autres arts à la vérité religieuse : d'où la faculté, pour elle, d'y être plus profondément conforme ou contraire. La peinture, la sculpture, ne représentent de Dieu que l'apparence sensible, l'humanité et la mortalité qu'il a prise comme nous et pour nous. Mais la musique se lie — avec quelle étroitesse ! — à la parole, au Verbe même, au Verbe qui était dès le commencement, qui était en Dieu, qui était Dieu. La musique d'église, la musique à l'église, n'accompagne et ne traduit pas seulement la prière, ou ce que nous disons à Dieu, mais ce que Dieu nous a dit et continue de nous dire : d'où la nécessité d'une appropriation plus stricte et plus sévère. Un tableau de Rubens ou de Véronèse, une statue du Bernin sera moins déplacée dans le sanctuaire, qu'une mélodie de salon ou d'opéra. L'architecture même, plus symbolique et plus idéale que la peinture et la statuaire, est pourtant moins que la musique la servante de la liturgie. Elle a le droit de construire la maison de Dieu suivant des types divers. La messe peut se dire partout; mais nulle part elle ne se dit qu'en des paroles invariables et consacrées. Et si la forme de l'édifice importe moins que celle du chant, c'est que l'architecture ne fait pas corps avec les paroles mêmes; c'est que, sans leur être étrangère, elle leur est du moins extérieure. La mélodie au contraire est en elles; elle les inspire et les anime, elle leur est en quelque sorte incorporée.

Sur la vertu religieuse de la musique, les Docteurs de l'Eglise ont abondamment raisonné. Saint THOMAS peut-être a le mieux connu la nature, posé les principes et proclamé l'éminente dignité de la musique sacrée. « La louange vocale, a-t-il dit, est nécessaire pour élever les cœurs vers Dieu. Tout ce qui donc est capable de produire cet heureux effet, peut être employé dans la louange de Dieu. » (IIa IIae, q. 91, art. 2) La musique, observe-t-il encore, accroît la piété des saints et la contrition des pécheurs. Elle soulage ceux qui sont accablés, elle nous fortifie dans le combat et nous relève après la chute. Enfin, — et ce dernier effet n'avait peut-être pas été signalé, — elle insiste plus que la parole sur les mots, c'est-à-dire sur les pensées; elle s'y attarde, elle y revient s'il le faut, et devant les yeux de l'esprit elle arrête ainsi plus longtemps la vérité. Ce que nous devons chanter à Dieu, ou devant Dieu, c'est sa grandeur, sa bonté, et c'est aussi nos péchés. Ainsi la musique religieuse exprimera notre admiration, notre gratitude et notre pénitence. Unis par elle à Dieu, nous le serons encore entre nous, entre nous tous. Dans le cœur de chacun, elle créera comme une région d'innocence (*regionem innocuam*) où se répare l'injustice mutuelle, où s'efface le mal que les hommes se font. La musique alors, humainement et divinement religieuse, aura rempli sa mission tout entière.

L'Eglise n'a pas seulement, par la voix de ses Pères et de ses docteurs, parlé de la musique; par la volonté, par les décrets de ses papes, pour elle et sur elle, afin tantôt de la contenir et tantôt de l'étendre, elle a constamment agi. « A peine l'Eglise, au IVe siècle, est-elle libre de se développer, que nous voyons le chant liturgique être l'un des objets des préoccupations de ses pontifes. » (M. A. GASTOUÉ, *L'art grégorien*) De la fin du VIe siècle à nos jours, de saint Grégoire à Pie X, à travers le Moyen Age, la Renaissance et les temps modernes, l'histoire suit la glorieuse et longue théorie des Papes musiciens. L'influence de la foi s'est même répandue au delà du sanctuaire et la musique extra-liturgique en a ressenti le bienfait. Un saint aimable a créé l'oratorio, et depuis trois cents ans les innombrables chefs-d'œuvre de ce genre ou des genres connexes, voire quelques chefs-d'œuvre de théâtre, en certaines pages du moins, ont été jusque dans le « monde », ou le « siècle », des messagers, des témoins assez éloquents et fidèles de l'idéal religieux.

L'Eglise enfin s'intéresse à la musique au delà de la mort, ou plutôt elle ne veut pas que la musique meure. Dans le *Purgatoire* et dans le *Paradis*, DANTE nous a montré mélodieuses et chantantes les âmes des pénitents et celles des bienheureux. Il assure même que la voix des élus, par eux de nouveau

« revêtue » (*la rivestita voce alleluiando*), sera plus vivante que celle des vivants (*in voce assai più che la nostra viva*). Cette assurance, le plus théologien des grands poètes n'a fait que l'emprunter au plus grand des théologiens. Saint Thomas avait écrit d'abord : « *Credibile quod post resurrectionem erit in sanctis laus vocalis.* (IIa IIae, q. 13, art. 4) Il est à croire qu'après la résurrection les saints chanteront les louanges de Dieu. »

Croyons-le donc, et soyons heureux de le croire. Pour la musique il n'est pas de plus glorieuse promesse et, pour les musiciens, de plus douce espérance. Le Verbe, qui s'est fait chair ici-bas, sera loué là-haut par des lèvres de chair et, seule de tous les arts, la musique au ciel survivra. Que dis-je, elle revivra plus pure et plus belle. Elle dépouillera tout ce qu'elle eut d'humain et de passager : la sensualité, la passion, la douleur ; mais ce qu'elle contient de divin et d'impérissable, l'ordre, la raison, l'amour, demeurera seul en elle et s'y épanouira pour jamais. Ainsi, comme les autres créatures, elle trouvera près de Dieu la plénitude, la perfection de son être, et l'alliance de la musique et de la foi, commencée dans le temps, se consommera durant l'éternité.

Quand on parle de la musique religieuse, quand on en étudie la nature, ou les caractères et l'histoire, il faut avant tout la partager en deux : la musique d'église, ou liturgique, d'une part ; de l'autre, la musique sacrée. La distinction est fondamentale. Elle est nécessaire et suffisante pour prévenir ou corriger les erreurs dans la doctrine et, dans la pratique, les excès ; pour assurer à la fois la dignité, la sainteté de l'art ecclésiastique et l'indépendance de l'art seulement religieux.

Il y a, chacun le sait, deux formes par excellence, bien qu'inégales entre elles, de la musique d'église proprement dite. Pratiquées successivement, puis ensemble, l'une et l'autre ensuite plus ou moins oubliées, dénaturées et corrompues, le temps paraît enfin venu de leur renaissance commune. La première de ces deux formes, par l'âge et par la parfaite convenance avec la liturgie, c'est le chant grégorien ou plain-chant ; la seconde, relativement jeune, mais qui déjà depuis quelques siècles a mérité d'être associée à l'autre, est la polyphonie vocale, appelée aussi le chant *a cappella*.

Le chant grégorien cependant l'emporte. Des raisons de plus d'une espèce en ont fondé la prééminence et l'assurent à jamais. L'histoire et la tradition nous l'imposent. Un maître en ces matières l'a fort justement rappelé : « Le chant grégorien, ce n'est pas seulement *une* forme de la mélodie religieuse, c'est la seule forme adoptée et prescrite par l'autorité. C'est *le* chant de l'Eglise. Donc il peut y avoir des chants divers, de forme différente, usités, goûtés, ici ou là ; il peut y avoir des chants exceptionnels pour diverses circonstances, des chants même approuvés *par* l'Eglise : il n'y a qu'un seul chant *de* l'Eglise : c'est le grégorien. » (Amédée Gastoué : *La musique d'église*, Lyon, Janin frères, 1911) Il le fut dès le commencement. A l'origine, il se constitua par la rencontre des deux éléments hébraïque et gréco-romain. « *Eppure è nostra mamma* », nous disait un jour le Souverain Pontife Pie X, en parlant de la religion d'Israël. « Malgré tout, elle est notre mère. » Les recherches et les découvertes récentes ont révélé mainte analogie entre le chant de la Synagogue et celui de la primitive Eglise. Il paraît désormais incontestable que dans la Jérusalem nouvelle, dans ses chants comme dans ses prières, quelque chose de l'ancienne a subsisté. Il est également certain que le christianisme naissant ne pouvait pas soustraire sa musique plus que son architecture à l'influence de l'art gréco-romain. Dans l'ensemble comme dans le détail de l'ordre sonore, dans la mélodie, la rythmique, la métrique, un Gevaert a montré tout ce que le chant de l'Eglise latine a retenu du chant de l'antiquité. Et s'il est vrai que ces deux sources ne sont pas également pures, ou plutôt si pas une des deux n'est d'une parfaite pureté, c'est peut-être que le christianisme voulut étendre même à la musique le caractère de la rédemption. Il a deux fois racheté le chant de l'Eglise nouvelle : de la gentilité et de l'imperfection de l'ancienne Loi. Dans cette opération deux fois salutaire, on peut trouver une double leçon. L'origine hébraïque du chant chrétien confirme les paroles de Jésus : « Je ne suis pas venu pour abolir la Loi, mais pour l'accomplir. » L'origine gréco-romaine peut être prise pour un mémorial de la vocation des Gentils. Et puis, et surtout, il faut reconnaître ici la démarche habituelle du génie de l'Eglise, le don merveilleux et vraiment divin qu'elle a reçu de s'approprier, pour en vivre d'une vie renouvelée et plus riche, les éléments étrangers, contraires même, dont on aurait pu craindre qu'elle risquât de mourir. En tout temps, en toute chose, elle a construit ses propres édifices avec les ruines que ses victoires avaient faites. C'est le cas de rappeler le triomphant exorde de Bossuet : « Nous lisons dans l'histoire sainte que, le roi de Samarie ayant voulu bâtir une forteresse qui tenait en crainte et en alarme toutes les places du roi de Juda, ce prince assembla son peuple et fit un tel effort contre l'ennemi, que non seulement il ruina cette forteresse, mais qu'il en fit servir les matériaux pour construire deux citadelles, par lesquelles il fortifia sa frontière. » (Voir l'ouvrage de M. Gastoué : *Les origines du chant romain; l'antiphonaire grégorien*, Paris, Picard, 1907)

Après les origines, il suffira de rappeler, car tout cela vraiment est connu, les caractères qui font religieux entre tous le sentiment, ou, comme les Grecs auraient dit, l'*éthos* de l'art grégorien.

L'art grégorien n'est que chant. Telle est sa première marque et la raison première aussi de sa vocation rituelle. Il semble bien que la mélodie des lèvres humaines constitue la musique où le moins de matière se mêle à la parole pour l'appesantir, la contraindre ou l'altérer. On trouve dans saint Thomas la confirmation et la justification de ce privilège de la voix. Le théologien de la *Somme* ne se pose — pour y répondre par l'affirmative — que cette question unique : « *Utrum Deus sit laudandus* PER CANTUM. » Quant aux instruments, il les bannit du sanctuaire, différant jusqu'au dernier jour l'intervention, alors, il est vrai, décisive, de la trompette, qu'il nomme « *instrumentalis causa resurrectionis* » (*In IVm sent.*, d. 43, art. 2, q. 2, etc.). Que si les instruments furent admis autrefois dans le temple, si le Psalmiste a commandé de « louer le Seigneur avec la harpe et de célébrer sa gloire sur le psaltérion », c'est que le peuple juif, « ce peuple à la cervelle dure, étant plus obtus et charnel, avait besoin d'être excité par des instruments à grand fracas, de même qu'il fallait des promesses terrestres et l'appât des biens matériels pour l'attacher au Seigneur. » (IIa, IIae, q. 91, art. 2, ad 4m) Mais le peuple chrétien, plus spirituel, doit se contenter de la voix. Elle est supérieure aux instruments, qui ne font que l'imiter, autant que l'original est au-dessus de la copie et que la réalité l'emporte sur l'apparence.

Aussi bien, la nature des choses et des lieux mêmes s'accorde avec la conception purement vocale de l'art liturgique. Il se trouve que les instruments ne sont pas plus à leur aise qu'à leur place dans une

église. L'acoustique des nefs est infailliblement funeste au solo non moins qu'à la symphonie. Deux seules voix instrumentales, celle de l'orgue et celle de la cloche, l'une au dedans, l'autre au dehors du temple, sont dignes de se mêler, pourvu qu'elles ne l'étouffent point, au concert des fidèles, et de s'y mêler saintement.

Après la vocalité pure, un caractère essentiel du plain-chant est la verbalité. Tandis que notre moderne polyphonie demande à l'harmonie, aux timbres, la vérité et la variété de l'expression, la mélodie grégorienne l'obtient de la seule parole. Elle n'est pas la parole « mise en musique », mais la musique issue, jaillissant de la parole, où elle était contenue et cachée. La parole ici, loin d'être l'esclave, ou seulement la servante des sons, en est la maîtresse et la reine. Et son règne est conforme aux principes, aux lois de l'ordre chrétien. Saint Thomas encore a dit : « La Création est la voix du Verbe et toutes les créatures sont comme un chœur de voix qui répètent ce même Verbe. » (*In Im Sent.*, d. 27, q. 2, art. 2, q. 2 ad 3m) Dans l'attache et la soumission au Verbe consiste la dignité, la sainteté du chant. Le Verbe, le Verbe seul, est « au commencement » de l'art grégorien.

Entre cet art et son objet, ou sa fin, il y a d'autres convenances encore. Le plain-chant, en même temps que vocal, est homophone; ne se servant que des voix, il fait d'elles toutes une seule voix. L'unisson nombreux, voilà peut-être la forme sonore la plus capable d'exprimer et de créer l'unité : non seulement l'unité des fidèles entre eux, mais celle de chacun, son unité spirituelle et tout intérieure. Loin de partager l'âme, cet art la rassemble. Il la fait concorder, concourir en toutes ses parties et de toutes ses forces. « Qu'ils soient un comme mon Père et moi nous sommes un. » Les voix de l'unisson grégorien sont unes de cette manière, et cela constitue encore une fois entre l'objet de la musique d'église, lequel est divin, et cette musique même, une nouvelle et divine conformité.

L'antiquité de l'art grégorien en accroît aussi le caractère religieux. Plus que tout autre chant, le plain-chant est contemporain de ce qu'il chante; ce mode d'expression parut en même temps que l'ordre des idées, des sentiments qu'il exprime, et c'est beaucoup, pour qui célèbre les choses éternelles, de les célébrer sur le mode le plus ancien, le plus proche du temps où ces choses furent révélées.

Contemporain du christianisme, le plain-chant en est également un peu le compatriote. Des souffles de l'Orient ont passé, nous l'avons vu, dans les mélodies primitives de l'Eglise. Aucun charme ne leur manque, ni celui du lointain, ni celui du mystère. Parce qu'elles sont anonymes, elles sont humbles. Il semble ainsi qu'une vertu s'ajoute à leur beauté. Tout ce qu'elles eurent des hommes, ne fût-ce qu'un nom, a péri. Elles n'ont gardé que ce qui leur vint de Dieu. Dieu enfin, qui voulut cet art impersonnel, le voulut aussi populaire, semblable à la foule, pour laquelle et quelquefois par laquelle il fut créé. Entre les chants de l'Eglise et les chants du peuple, au Moyen Age, les échanges furent nombreux. Il ne faut pas s'étonner, encore moins s'indigner de telles rencontres. Au contraire, il convient que l'art chrétien par excellence, le plus près d'être divin, ne soit pas celui des grands et des habiles, mais celui des ignorants et des petits, de ceux auxquels le royaume de Dieu a été promis.

Après avoir défini la nature du chant grégorien, faut-il en résumer l'histoire ? On sait, et le nom seul d'un saint Ambroise en témoigne, que ce chant a précédé saint Grégoire. Il était, et depuis fort longtemps, avant d'être nommé. Le répertoire romain des mélodies ecclésiastiques est formé de pièces dont une partie importante, sinon la plus grande partie, existait avant le VIIe siècle (Gastoué). Mais ce répertoire, antérieur au Pontife, et qui devait lui survivre et se développer après lui, la mission, ou l'une des missions du grand pape fut de l'ordonner et de le codifier. On a disputé parfois cet honneur à saint Grégoire. Il paraît impossible de ne pas le lui reconnaître aujourd'hui. L'œuvre de Grégoire ne fut pas seulement de fixer, de rassembler, mais (déjà !) de réformer. Cette œuvre, dans un esprit et par des moyens pareils, l'Eglise, à travers les âges, n'a pas cessé de la poursuivre. Toujours favorable au progrès, constamment sévère aux excès comme aux défauts, elle a veillé sans relâche sur un mode de beauté qu'elle avait fait et qu'elle entendait conserver sien. Envers et contre tout, elle a su tour à tour le garder et le développer. Nombreuses furent les vicissitudes du chant grégorien, tantôt florissant et glorieux, tantôt — quelquefois par sa faute — en danger et près de périr. La réforme de saint Grégoire eut d'heureux et durables effets. Tout fut grégorien dans l'Eglise, et le fut avec pureté jusqu'au IXe siècle. Alors les abus se reproduisent et de nouveau la Papauté doit sévir. La bulle *Rex una* de saint Léon IV assure pour deux cents ans le retour à l'ordre ancien. Mais voici qu'il se trouble de nouveau. La polyphonie était née. Consciente d'abord, puis orgueilleuse et comme enivrée de son génie, elle menace de détrôner la monodie grégorienne. Par une décrétale célèbre, Jean XXII, au XIVe siècle, en veut corriger les excès. Elle se réforme et se purifie; elle suscite les maîtres qui feront sa gloire et le XVIe siècle voit son triomphe. Alors le chant grégorien, par esprit de réaction et croyant ainsi peut-être se mieux défendre, se jette dans un excès de sécheresse et de rigueur. Le XVIIe siècle le néglige, à moins qu'il ne le corrompe, et le grand musicien qu'est notre Du Mont n'ose lui-même en retracer qu'une ombre. Le XVIIIe siècle et la première moitié du XIXe paraissent en achever la ruine. Pour la musique d'église, les temps sont venus que Lamennais déplorait avec éloquence : « Au temple succéda le théâtre, image d'une société qu'abandonnait l'esprit austère du christianisme ancien. Les hommes n'habitaient plus les régions idéales du dogme; las du calme des cieux, de la contemplation du Beau et du Vrai dans leur source éternelle, il leur fallait le mouvement de la terre, ses vives émotions, ses enivrants prestiges et ses illusions passionnées. » (*Esquisse d'un philosophie*) L'Eglise témoigna trop d'indulgence à de profanes désirs et longtemps elle souffrit un triste partage entre les excès de la musique du monde, ou du « siècle », et les débris de sa musique à elle, contrefaite et méconnaissable.

Elle ne devait pourtant pas s'y résigner toujours. Vers le milieu du siècle dernier, les fils de saint Benoît lui présentèrent de nouveau l'idéal grégorien dont leur génie de savants et d'artistes avait su reconnaître et restituer les traits immortels. On fut longtemps sans croire au miracle de cette résurrection. Quand on n'en put douter, on voulut en empêcher l'effet. Pour l'attester, pour en assurer le triomphe, il ne fallut rien moins que la volonté d'un Pape, d'un Pape musicien. Pie X a été celui-là, et l'admirable *Motu proprio* du 22 novembre 1903, « code juridique de la musique sacrée », établit ou rétablit enfin dans la musique de l'Eglise l'excellence et la suprématie du chant grégorien restauré.

Nous disons l'excellence, et non le privilège, le Pontife lui-même ne l'ayant pas dit. Un autre mode, une autre catégorie de l'idéal sonore garde son rang

dans la musique liturgique, à la condition que ce rang ne soit pas le premier. Chacun sait quel honneur a fait, depuis des siècles, à l'Eglise, et quels honneurs en a reçus le chant que souvent on nomme *alla Palestrina*, du nom de l'un des plus fameux parmi les maîtres qui le portèrent à la perfection. L'histoire de la polyphonie, de beaucoup moins ancienne que celle du plain-chant, suit en outre une direction opposée. Tandis que la monodie grégorienne partit de Rome à la conquête de l'Europe du Nord (Angleterre, France), c'est du Nord au contraire que le nouveau style de la musique d'église descendit en Italie. Les origines d'un art qui devait avoir une si glorieuse fortune se trouvent dans les formes primitives et presque barbares encore de la polyphonie vocale, *l'organum* ou diaphonie, et le déchant. Les plus récents historiens affirment que ces formes, dès le commencement, furent nôtres. Elles auraient pris naissance chez nous, et non seulement en France, mais au cœur de Paris, dans le cloître encore inachevé de Notre-Dame, vers l'an 1200 (voir sur ce sujet : 1° M. A. Gastoué : *La musique d'église ;* 2° M. l'abbé Villetard : *L'Office de Pierre de Corbeil*, Paris, chez Picard, 1907). Curieux et noble exemple de l'échange, ou du retour que tout à l'heure nous signalions. La France autrefois, la France de Charlemagne, avait reçu de Rome le chant grégorien; maintenant elle produit les premiers éléments d'un autre chant, de cette polyphonie dont Rome, après trois cents ans, fera ses délices et consacrera la gloire. Un dessein mystérieux semble avoir ainsi partagé l'honneur de créer l'art liturgique entre l'Eglise et notre patrie, et, jusque dans l'ordre esthétique, notre plus vieille histoire nous permet, que dis-je, nous commande de nous reconnaître et de nous déclarer à la fois, avec le même orgueil, Romains et Français.

Par sa nature même, composée et collective, la polyphonie courait, plus que l'unisson grégorien, le risque de se compliquer à l'excès. Mainte fois elle tomba dans ce danger et faillit y périr. La célèbre décrétale de Jean XXII fut édictée en partie contre des abus de ce genre. Du xive siècle au xvie, on connaît mal, et seulement par fragments, par éclats, dispersés et sans suite, l'histoire de la composition musicale. C'est à la fin du xve siècle que l'art polyphonique nous apparaît pleinement lui-même, constitué comme un organisme harmonieux et vivant. De cette constitution, les musiciens du Nord ont été les premiers auteurs. Pendant les xive et xve siècles, il n'est pas jusqu'aux chapelles des papes — voire des antipapes — qui ne soient composées presque exclusivement de musiciens français (voir sur cette période le *Palestrina* de Michel Brenet, Paris, Alcan, 1906). Mais à la fin, le progrès, ou plutôt la perfection de l'art polyphonique se partage. Avec les Gallo-Belges, les Italiens, les Espagnols y concourent et le grand siècle, le xvie, est également celui d'un Roland de Lassus, d'un Palestrina et d'un Victoria.

Alors, et pour longtemps, usurpant les droits consacrés de la monodie grégorienne, la polyphonie règne seule. Mais avec le temps un jour arrive où, de même qu'elle n'épargna point, elle n'est pas non plus épargnée. « Le xviiie siècle, surtout en sa seconde moitié, et la première moitié du xixe ont été partout l'époque la plus déplorable et la plus néfaste en fait de musique d'église. » (A. Gastoué : *La musique d'église*) Il n'est rien en effet, ni l'oubli, ni l'outrage, que, sous l'une et l'autre de ses deux formes par excellence, polyphonie vocale et plain-chant, la musique d'église alors n'ait souffert. L'esprit du monde et du théâtre l'envahissait, la corrompait tout entière. Les paroles citées plus haut de Lamennais recevaient leur entier et funeste accomplissement. Cependant, pour la polyphonie du xvie siècle comme pour le chant grégorien son allié, son frère, l'heure des justes réparations ne pouvait pas ne pas venir. Elle vint au xixe siècle, annoncée de loin en loin par de faibles signes : les leçons d'un Choron ou d'un Niedermeyer, les livres d'un Félix Clément ou d'un d'Ortigue. En France, en Allemagne, tantôt une société se créait, tantôt une publication était entreprise. De grands noms, de grandes œuvres du passé revenaient au jour. Enfin — il y a quelque trente ans à peine — un Charles Bordes, fondant la *Société des Chanteurs de Saint-Gervais*, nous découvrait l'immense horizon de la musique *alla Palestrina*. L'initiation qu'il nous conférait achevait pour nous, chez nous, l'effet de la restauration bénédictine, et la fin du siècle voyait se rétablir et se rejoindre ainsi les deux principes, les deux modes supérieurs du chant vraiment religieux.

Le *Motu proprio* de Pie X les a constitués l'un et l'autre les seuls maîtres du sanctuaire. Maîtres inégaux, il est vrai, mais leur inégalité, moins forte que leur alliance, ne risque en aucune façon de troubler leur accord et leur concours. Après avoir confirmé, pour des raisons nombreuses et profondes, la suprématie liturgique du chant grégorien, le *Motu proprio*, passant à la polyphonie du xvie siècle, et plus particulièrement à celle de l'école romaine, en définit, dans les termes que voici, la valeur et le rôle, ou le rang : « La polyphonie classique se rapporte parfaitement bien à cette forme par excellence de la musique d'église qu'est le chant grégorien. Par cette raison, elle a mérité d'être associée au chant grégorien dans les cérémonies les plus solennelles de l'Eglise, comme celles de la chapelle pontificale. Il faut donc la restituer elle aussi, largement, dans les offices ecclésiastiques. »

De ces deux genres de musique, si le premier possède « *in grado sommo* » (au suprême degré) le cacactère vraiment religieux, l'autre en est doué encore à un degré excellent, « *in ottimo grado* ». Ainsi la hiérarchie n'est pas douteuse, mais elle n'a rien non plus de rigoureux, et l'expresse volonté de Pie X n'est pas d'opposer les deux types, mais de les distinguer légèrement et de les réunir.

Aussi bien, ils diffèrent sans doute par la forme ou par la surface; au fond et par le sentiment ils se ressemblent et se rejoignent. Mainte beauté, mainte vertu leur est commune. Moins ancien que son rival, ou plutôt que son maître, l'art polyphonique a cependant pour lui déjà quelques siècles de gloire, et d'une gloire où toutes les gloires sont mêlées : celle des grands hommes qui l'ont fondé, soutenu, et celle des chefs-d'œuvre qu'il a produits ; celle de l'Eglise romaine, qui l'a protégé, dans quelle ville et dans quels sanctuaires! celle enfin de tant de génies, même profanes, qui ne dédaignèrent pas ses leçons : depuis Mozart enfant, dont l'un des premiers miracles fut de retenir et d'emporter en son cœur le secret encore inviolé des harmonies sixtines, jusqu'à Wagner vieilli, qui, dans son dernier chef-d'œuvre, a fait planer sur le cristal rougi du sang divin les divines consonances de *Palestrina*.

Tout justifie, tel que l'a réglé le *Motu proprio* de 1903, le rapport entre les deux modes sonores de l'art vraiment liturgique. Le plus pur de la substance même du plain-chant, une mélodie, un thème, n'est-il pas quelquefois entré, comme l'élément ou la cellule vitale, dans l'organisme complexe de la polyphonie palestrinienne ? S'il est vrai que celle-ci nous rassemble moins étroitement que l'unisson grégorien, elle sait pourtant nous rapprocher encore.

Elle est encore un signe assez sensible, un assez clair symbole de sympathie et d'unanimité. Soprano, contralto, ténor et basse, toute l'étendue, tous les degrés et tous les timbres de la voix humaine sont compris en ces quatre voix. Et parce que jamais, ou presque jamais, dans le chant *a cappella*, elles ne se séparent, parce que l'interprétation personnelle, égoïste, qu'est le *solo*, leur est interdite, leur concert fraternel et doublement religieux est encore une admirable expression, par la musique, non seulement de la foi, mais de la charité.

Nous disons par la musique et surtout par elle, car le chant *alla Palestrina* — sa nature polyphonique en est cause — ne saurait être un serviteur de la parole aussi fidèle et soumis que le chant grégorien. Il laisse moins entendre le texte. Il lui donne moins de valeur et de relief. Sans jamais le contredire, il l'enveloppe toujours et quelquefois il le voile. Mais, si la polyphonie est inférieure au plain-chant pour ce que nous avons nommé plus haut la verbalité, pour la vocalité pure elle l'égale. Elle aussi ne sait et ne veut que chanter. Elle ne se sert que des voix et des voix cachées, mystérieuses; elle redoute et défend que le moindre spectacle détourne l'attention des fidèles et trouble leur piété.

Et puis, de l'art palestrinien comme de l'art grégorien, l'idée, ou plutôt le sentiment, est l'objet à peu près unique. Indifférent aux dehors, cet art, qui ne fait aucune place au « monde », n'accorde presque jamais rien non plus à l'univers et à la nature. Art de prière et de méditation, il se recueille et se concentre plutôt qu'il ne se déploie, il est admirable moins par l'étendue que par la profondeur. « Tôt ou tard », disait le philosophe, « on ne jouit que des âmes ». Le mot pourrait être la devise du chant *alla Palestrina* comme du chant grégorien, et parce que ces deux genres ou ces deux modes de la musique en sont les plus spirituels, les plus intérieurs, ils en sont aussi les plus religieux.

Par le *Motu proprio* de 1903, le chef de la religion a renouvelé, confirmé leur privilège tant de fois séculaire. « C'est plus qu'une réforme », s'écrièrent alors quelques vendeurs chassés du temple : « c'est une révolution ». Non : seulement un retour, et qui s'accomplit sans aveuglement et sans injustice, dans un esprit de tolérance et de liberté. La preuve en est qu'après avoir partagé le service de l'Eglise entre le chant grégorien et la polyphonie *alla Palestrina*, l'auguste législateur prend soin d'ajouter ceci : « L'Eglise a toujours reconnu et favorisé le progrès de l'art, en admettant au service du culte tout ce que le génie a su trouver de bon et de beau dans le cours des siècles, sous la réserve des lois de la liturgie.

« En conséquence, la musique plus moderne est admise à l'église, offrant, elle aussi, des compositions que leur bonté, leur sérieux et leur gravité ne fait pas indignes des cérémonies sacrées. »

Le *Motu proprio* s'attache ensuite à caractériser, par des traits généraux, l'esprit au moins de ces compositions. Pour le définir en quelques mots, ce serait peut-être assez de dire qu'il doit se rapprocher le plus possible de l'esprit grégorien ou palestrinien tel que nous venons de l'analyser. Ainsi l'Eglise n'interdit, selon sa coutume, ni le mouvement, ni le progrès. Hospitalière à la musique même contemporaine, même nouvelle, elle subordonne seulement à certaines conditions, à certaines convenances, l'octroi de son hospitalité. Par de telles décisions elle fixe l'art liturgique et ne le fige point. Elle en prévient les erreurs et les écarts sans en rompre le cours, sans en arrêter la vie. Elle lui procure la condition ou l'état le plus favorable : celui de la liberté sous la loi. *Omnia instaurare in Christo.* Quand le Souverain Pontife se fut donné cette devise et cette mission, il voulut que la musique même en éprouvât, et sans tarder, l'effet. Moins de quatre mois après son avènement, Pie X édictait (ces mots sont les siens) le « code juridique de la musique sacrée ». Au printemps de l'année suivante (avril 1904), fidèle tout le premier à ses propres commandements, le Pape célébrait dans Saint-Pierre une messe solennelle où se mêlaient au plain-chant diverses pièces, anciennes et modernes, de style palestrinien. Ce jour-là, je me souviens qu'un détail de la cérémonie me parut le symbole de la réforme ordonnée et comme un présage aussi que tôt ou tard elle s'accomplirait. La messe s'avançait. Les yeux baissés sur un admirable missel, qu'avaient enluminé pour lui, dans l'exil, nos moniales de Solesmes, le Pape achevait de chanter la Préface. Le cardinal-diacre qui l'assistait tourna la page du *Sanctus* et le Saint-Père y vit une lyre d'or où le Christ en croix était étendu. La miniature exquise dut charmer, peut-être retenir un instant le regard du Pontife dont la main ferme et douce venait de replacer sur la lyre l'image du Crucifié.

Maintenant, si nous passons de l'église à la salle de concert d'abord, puis à la salle de théâtre même, combien de fois, depuis trois cents ans, l'une et l'autre ne s'est-elle pas ouverte au souffle de l'esprit religieux! Dans l'ordre extra-liturgique, aussi vaste et plus libre que l'autre, l'étude, non plus des principes mais des œuvres, ou des chefs-d'œuvre seulement, serait infinie. Il n'est pas jusqu'à la musique de chambre qui n'ait subi, recherché de pieuses influences. Dès le XVIIe siècle, KUHNAU, l'un des créateurs de la sonate, composait pour le clavecin des sonates « bibliques » sur des sujets tirés de l'Ecriture. Plus tard, beaucoup plus tard, l'adagio du quinzième quatuor de BEETHOVEN portera ce titre que nous traduisons de l'italien : « *Chant d'actions de grâces offert à la Divinité par un malade guéri, dans le mode lydien* ». Le répertoire de l'*aria* d'Italie ou du *lied* allemand abonde soit en cantiques spirituels, soit en petits poèmes ou tableaux religieux. Enfin — et nous prenons au hasard du souvenir ces exemples éloignés et divers — parmi les compositions pianistiques de LISZT le diptyque de *Saint François d'Assise prêchant aux oiseaux* et de *Saint François de Paule marchant sur les flots* occupe une place d'honneur.

Ainsi les choses de la foi ne sont étrangères à aucun des genres de la musique. Elles occupent même, elles remplissent deux de ces genres tout entiers, et non des moindres, la cantate sacrée et l'oratorio. Nous ne saurions, bien entendu, raconter ou seulement résumer ici l'histoire ni de l'un ni de l'autre. Les origines et le développement, les maîtres et les chefs-d'œuvre en sont connus. On sait que saint PHILIPPE DE NÉRI fut le fondateur à la fois de l'Oratoire et de l'Oratorio. « Il aimait fortement la musique », a dit son plus éminent biographe, « et elle fut toujours à la tête de ses pensées. » (*Vie de saint Philippe de Néri* par S. E. le cardinal CAPECELATRO, archevêque de Capoue; trad. de P. Bezin, 2 vol., Paris, Poussielgue, 1889) Oui, même de ses pensées monastiques, et dans le premier chapitre des constitutions de son ordre il est écrit : « *Musico concentu excitentur ad cœlestia contemplanda.* Il faut, par le chant en commun, s'exciter à la contemplation des choses célestes. » Au nombre de ses amis et pénitents, saint Philippe compta non seulement PALESTRINA, qui mourut entre ses bras, mais l'un des premiers parmi les musiciens de l'époque, le premier

peut-être à Rome jusqu'au jour où Palestrina « le chassa du nid », le pieux et pur ANIMUCCIA. Saint Philippe avait fait de lui le maître de chapelle de sa congrégation. Il l'avait également prié de composer quelques œuvres extra-liturgiques pour l'édification et le divertissement des jeunes gens qu'il aimait à rassembler autour de lui. On désignait généralement sous le nom de « Laudes » les diverses pièces de musique destinées à ces réunions, qui ne tardèrent pas à devenir de vrais concerts spirituels. Animuccia lui-même en témoigne dans la préface de son second livre de *Laudes*. « Il y a déjà quelques années que, pour la consolation de ceux qui venaient à l'oratoire de saint Jérôme, je publiai le premier livre des *Laudes*. Je m'efforçai d'y garder une certaine simplicité qui paraissait convenir aux paroles, à la qualité de ce livre de prière et à mon dessein, qui était seulement d'exciter la dévotion. Mais le sus-dit Oratoire étant venu par la grâce de Dieu à s'accroître avec le concours de prélats et de gentilshommes très principaux, il m'a paru convenable d'accroître aussi dans ce second livre les harmonies et les accords, variant la musique de diverses façons, la faisant tantôt sur des paroles latines, tantôt sur des paroles italiennes, tantôt avec un plus grand nombre de voix et tantôt un moindre, avec des vers tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, m'embrouillant le moins possible avec les fugues et les inventions pour ne pas obscurcir l'intelligence des paroles; afin que par leur efficacité, aidées par l'harmonie, elles pussent pénétrer plus doucement le cœur de celui qui les écoute. » (Cité par S. E. le cardinal Capecelatro)

Nous trouvons ici l'idée première et comme l'ébauche de ce que fut à Rome, cinq ans après la mort de saint Philippe, en 1600, la *Rappresentazione d'anima e di corpo*, d'EMILIO DEL CAVALIERE. Représentation véritable en effet, la figuration matérielle se mêlant avec le symbolisme et l'abstraction dans ce mystère dramatique et religieux. Il avait pour sujet notre double nature et notre vie tout entière, non seulement en ce monde, mais dans l'autre. *Anima e corpo*, ces deux mots rapprochés, ou plutôt opposés, nous disent tout de nous-mêmes. Ils nous apparaissent aussi comme les deux aspects ou les deux faces de cet art, non plus d'église, mais sacré encore, que se partageront deux à deux, après l'avoir complètement dégagé du théâtre, quatre célèbres musiciens des âges suivants. Un CARISSIMI d'abord, et plus tard un HAENDEL chanteront de préférence les grands drames et les grandes figures des livres saints, les événements et les héros. Un SCHÜTZ, un SÉBASTIEN BACH après lui, pénétreront plus avant : ce que cherchera, ce que saisira leur génie, c'est le sens et le goût du divin, c'est le rapport intime et mystique entre l'âme et Dieu. Ainsi, l'histoire et l'épopée d'une part; de l'autre, le lyrisme sous toutes ses formes, avec toutes ses nuances, voilà les deux pôles entre lesquels va s'étendre durant trois siècles et jusqu'à nos jours le vaste domaine de l'art religieux. L'Allemagne, l'Italie et la France, les trois grandes nations musicales, l'occuperont, le cultiveront ensemble. Il n'y aura pas un fruit qu'il ne produise en abondance. Rien de surhumain, pas plus que d'humain, ne sera désormais étranger à la musique. On saura tout exprimer dans l'ordre des choses qu'on peut appeler divines : la foi, la piété même, et la croyance aussi bien que l'amour.

Oratorios, Histoires sacrées, Concerts spirituels, Cantates, voilà quelques-uns des genres où se manifesta, sous des aspects divers, en dehors de l'église, l'idéal religieux. Souvent aussi, se conformant alors à la lettre même, cet idéal ou cet esprit inspira des compositions extra-liturgiques par le style, mais dont le texte était pris dans les offices de la liturgie. C'est le cas de certains Psaumes, ou recueils de Psaumes : ceux d'un MARCELLO naguère, ou, depuis, ceux d'un RAMEAU, d'un LISZT, d'un CÉSAR FRANCK, d'un GOUNOD. C'est le cas des *Passions*, de ce genre, issu naguère de la récitation chantée de l'Evangile, et qui devait, se développant à travers les âges, aboutir aux chefs-d'œuvre d'un JEAN SÉBASTIEN BACH. C'est le cas encore des « hymnes » ou des « proses » telles que le *Stabat Mater* ou le *Te Deum*, enfin et surtout le cas de la *Messe* elle-même, commune ou funèbre (messe de *Requiem*). En un mot, il s'agit ici de toutes les prières ecclésiastiques, dont la musique, plus ou moins religieuse, n'est faite en aucun cas pour l'église et n'y doit pas être exécutée.

Un tel répertoire est d'une incalculable richesse. Il constitue un trésor, une « somme » de beauté musicale et sacrée, sainte quelquefois, dont nous ne saurions en quelques pages dénombrer et distinguer les éléments. Il y a du moins une distinction que, dans cette beauté même, on a parfois prétendu faire et qui nous paraît devoir être rejetée : c'est le partage de la musique religieuse entre l'idéal catholique et l'idéal protestant. « Il faut convenir, écrivait un jour Brunetière, qu'il y a des arts protestants et qu'ils sont naturalistes. » S'il y a des arts, en effet, comme la peinture hollandaise ou le roman anglais, qui confirment cette assertion, il semble bien que la musique, même celle des plus grands musiciens protestants, et nommément de Bach, le plus grand de tous, y contredise. Nous ne voyons pas très bien ce qu'est la musique protestante, et si même elle pourrait être. Pour sujet et pour texte de l'un de ses plus magnifiques chefs-d'œuvre, c'est la *Messe*, autrement dit la prière et l'office catholique par excellence que Bach a choisie. Il nous a laissé dans ses cantates — à nous catholiques — un véritable bréviaire de la vie intérieure et mystique, une série de dialogues entre Jésus-Christ et l'âme, comparables seulement à ceux que nous offre l'*Imitation*. Dans l'ordre de la forme pure, est-ce le choral qu'on prétendrait nous donner comme l'élément propre et le signe infaillible de la musique luthérienne? Alors n'oublions pas que LUTHER, s'il a fait du choral en quelque sorte la figure sonore de la Réforme, ne l'a pas le moins du monde créé. Luther a pris les éléments du choral dans les chants populaires et dans le chant grégorien. L'un des plus récents historiens de Bach, et non l'un des moins bien informés, M. Albert Schweitzer, a parlé quelque part de « la musique sacrée latine, dont le choral est issu ». Revendiquons cette filiation. Rappelons au besoin, avec M. Schweitzer encore, que le fameux thème luthérien : *Eine Burg* lui-même, « est tout parsemé de réminiscences du plain-chant » et que « la mélodie que Nicolas Décius composa pour le *Gloria* allemand : « *Allein Gott in der Höhe sei Ehre* », repose sur un *Gloria* pascal grégorien ». Ainsi, loin de représenter et, pour ainsi dire, de formuler le caractère confessionnel de cet art, le choral servirait plutôt, en le dépassant, à le démentir. Ainsi nous voyons l'idéal catholique rentrer, ou mieux, persister au cœur même de l'art protestant. Ainsi la musique est religieuse ou non, elle n'est pas confessionnelle. La parole est sujette à l'hérésie, mais non pas le son. Vainement un Sébastien Bach n'était pas des nôtres; son génie, plus large que sa croyance, est à nous, est avec nous. Dans la messe en *si* mineur et même, en dépit des chorals, dans la *Passion selon saint Jean*, dans la *Passion selon saint Mathieu*, rien n'est dissident, rien n'est séparé, l'art, plus heureux que la foi, n'a souffert aucune déchirure.

A cette foi religieuse — nous parlons de la nôtre, de la foi catholique — la musique de théâtre elle-même, en plus d'un chef-d'œuvre, a rendu témoignage. Elle ne l'a pas fait tout de suite. Les musiciens dramatiques du XVIIe et du XVIIIe siècle n'ont guère demandé qu'à l'antiquité, grecque ou romaine, des sujets et des héros. C'est au romantisme, et au romantisme français, qu'il était réservé d'introduire dans l'esthétique de l'opéra le christianisme, et l'église même. On a très justement appelé MEYERBEER un grand liturgique. Il est vrai que par le sujet du drame et par la façon dont il est traité, par le caractère du principal motif — ou *leitmotiv* — musical (lequel n'est autre que le choral luthérien *Eine feste Burg*), les *Huguenots* pourraient passer pour le type et le chef-d'œuvre de l'opéra protestant. Mais nous venons de voir aussi tout ce qui, jusque dans le genre du choral, est venu de nous, de notre art, et doit lui revenir. Et puis n'oublions pas que le musicien israélite des *Huguenots* était déjà celui de « ce grand drame catholique de *Robert* » (George Sand). Bientôt après il allait être celui du *Prophète*, l'architecte d'une cathédrale sonore, et faire voir — Wagner l'a dit, autrefois — « comment il faut, sur le théâtre, parler des choses de Dieu ».

Plus d'un l'a fait voir encore après Meyerbeer. C'est le GOUNOD de *Faust* (scène de l'église), de *Roméo et Juliette* (allocution nuptiale de Frère Laurent); voire de *Polyeucte* (duo de la prison). Enfin et surtout, c'est WAGNER, qu'il serait juste d'appeler avec Nietzsche, mais pieusement et non par ironie, le musicien de la rédemption. L'idée, ou le dogme, du sacrifice expiatoire est à la base, au sommet aussi d'un chef-d'œuvre comme *Tannhäuser*, et de cet autre chef-d'œuvre, supérieur encore, qu'est *Parsifal*.

Il y a plus, et, si l'on poursuivait l'analyse de ces différents exemplaires de la musique sacrée au théâtre, on y rencontrerait parfois une inspiration non seulement religieuse, mais liturgique, le sentiment et l'usage même, instinctif ou volontaire, des formes que pour sa propre musique, la plus pure et la plus pieuse, nous avons vu l'Eglise élire et consacrer. *Parsifal* en particulier nous offre la plus sublime représentation que l'Eglise ait jamais rencontrée (en dehors du sanctuaire) de ses mystères les plus sublimes. Et pour les représenter, la musique n'a trouvé rien de mieux que de revenir — sans rien sacrifier, il est vrai, de son génie moderne, — de revenir, par un libre mais fidèle retour, aux deux formes de l'art ecclésiastique : la monodie grégorienne et la polyphonie *alla Palestrina*.

Les scènes religieuses de *Parsifal* ne comportent pas un *solo*, par un morceau qui sente le théâtre, ou seulement le concert; pas un éclat, pas même un soupçon de ce style profane où se développe et s'épanouit pour elle-même une musique étrangère — quand elle n'y est pas opposée — aux paroles ainsi qu'aux rites sacrés. L'orchestre même, — l'orchestre de Wagner! et de sa dernière partition! — ne craint pas, à l'occasion, de s'effacer devant la voix, ou mieux, car l'ensemble des scènes est choral, devant les voix; tantôt devant leur unisson et tantôt devant leurs accords. Mais il est un instrument ou du moins un organe sonore, et vraiment d'église, dont cet orchestre a reconnu et subi volontairement ici la souveraineté sainte : c'est la cloche. Lamennais, dans sa *Philosophie de l'art*, avait défini le caractère grandiose et surnaturel de la cloche; Wagner, dans *Parsifal*, l'a rendu sensible et magnifiquement réalisé.

Parmi les thèmes religieux de *Parsifal*, celui qu'on peut nommer le principal, parce qu'on l'entend d'abord et que peut-être, en ampleur comme en beauté, il surpasse tous les autres, ce thème approche du type grégorien. Il en possède les caractères essentiels. A peine accompagné, il n'est que mélodie; il n'existe et ne vaut, du moins en son premier état, que par la succession et non par la combinaison des notes. Par le rythme — auquel il obéit plutôt qu'à la mesure, — par le mode, il est quasi grégorien encore. Enfin, par le sentiment ou par l'*éthos*, il est vraiment surnaturel et comme divin. Aussi Wagner l'a-t-il choisi pour traduire les paroles de la consécration. « Prenez et mangez, ceci est mon corps. Prenez et buvez, ceci est mon sang. » Paroles saintes entre toutes, si redoutables à la musique, qu'elles lui sont même interdites par la liturgie, et que, dans la réalité du sacrifice, le prêtre les parle à peine et les prononce tout bas. Jean Sébastien Bach les avait chantées avant Richard Wagner. Mais le musicien de *Parsifal* l'emporte ici sur celui de la *Passion selon saint Matthieu*, et c'est l'honneur du génie, ou de l'idéal grégorien, qu'une mélodie qu'il inspira nous paraisse, plus que toute autre, digne du plus grand de tous les mystères et de tous les miracles chrétiens.

Cette mélodie est un unisson. Et le chœur des chevaliers, sur un rythme de marche, en est un autre encore. Mais bientôt, à ces chants homophones, d'admirables polyphonies vocales répondent et font équilibre. Partout, en ces pages véritablement liturgiques, partout et toujours dominent les voix. Les voix, non l'orchestre, expriment tous les degrés et tous les modes de la prière, de la méditation, de l'adoration et de l'extase. Elles prient, elles ne font que prier. Et voici que leur prière, qui tout à l'heure se rassemblait, pour ainsi dire, en une seule coulée sonore, se divise maintenant, se décompose en subtils accords. De mystérieux, de mystiques murmures promettent au martyre d'Amfortas le sauveur « innocent et pur, instruit par la compassion ». Telle ou telle phrase, polyphonique aussi, l'est avec plus d'abondance et se développe davantage. Ailleurs, un thème très court, mais très caractéristique, est tout simplement la formule d'un *Amen* en usage dans l'Eglise de Dresde. Enfin, de plus en plus il semble que des harmonies sixtines remplissent et fassent chrétienne, catholique, presque romaine, la chapelle du Montsalvat.

C'est ainsi que la musique de théâtre, en l'un de ses derniers chefs-d'œuvre, ne s'est pas contentée d'être d'église par l'esprit ou par l'âme. Elle a voulu l'être, avec plus d'exactitude et de fidélité, par la forme, par le style même et rendre hommage non seulement à la foi, mais à la liturgie.

Entre la religion et la musique nous avons essayé de montrer quel ensemble de rapports forment depuis l'origine un échange et pour ainsi dire un commerce esthétique et sacré. L'une et l'autre en retirent profit et gloire. Dans l'ordre sensible, dans le domaine de la forme — et d'une forme, on l'a vu, plus étroitement unie que celle des autres arts au fond, ou à l'idée religieuse, — l'Eglise ne saurait trouver un serviteur comparable au chant. Mais aussi de quel prix elle a payé ses services! Que ne doit pas la musique à la religion et à l'Eglise! Que ne leur rendrait-elle pas, pour tant de biens qu'elle en a reçus! Les saints, les docteurs, l'ont honorée et défendue; ils l'ont protégée contre tous, au besoin contre elle-même. Comme les autres arts, peinture ou sculpture, la musique liturgique, ou seulement sacrée, a trouvé dans l'histoire et dans la doctrine, dans les événements, les dogmes et les textes religieux, le sujet et l'inspiration de chefs-d'œuvre sans nombre. Elle est redevable à la foi

catholique d'une partie, et, comme diraient les philosophes, d'une catégorie de son propre idéal.

Ce n'est pas tout, et la musique a été choisie entre les arts pour être, non seulement l'interprète, mais l'associée de la foi. L'Eglise l'a mêlée, aussi étroitement qu'il est possible, aux paroles comme à l'esprit de sa prière. Et cette participation confère à la musique liturgique une beauté supérieure à toute autre, parce qu'il y entre en quelque sorte plus de vérité et plus de sainteté. Un office vraiment liturgique, un de ceux, par exemple, que naguère on pouvait entendre à Solesmes, réalise le parfait accord du beau, du vrai et du bien. Dans l'art religieux, tel que ces religieux — hors de notre pays hélas! — le pratiquent, non seulement rien n'est faux, mais rien n'est fictif ou figuré. Sur quelle scène ou dans quel orchestre, chez quels virtuoses, chez quels artistes même, trouverait-on pareille sincérité! Des moines qui chantent ne représentent pas, ils sont. Ils n'empruntent, ne simulent, n'affectent rien. Leur art ne se distingue pas de leur pensée; il est leur pensée elle-même, et tout entière; il est le fond de leur âme et la substance de leur être; il ne fait qu'un avec la vérité qu'ils croient et qu'ils aiment. Et cette vérité, pour peu qu'on y réfléchisse, apparaît comme infiniment supérieure à toutes les vérités, fût-ce les plus hautes, dont les plus purs chefs-d'œuvre peuvent être les témoignages, dont les plus grands artistes savent se faire les interprètes. Vérité de drame ou d'opéra, vérité de nos joies et de nos douleurs, de nos amours et de nos haines, de nos passions changeantes, toutes les vérités humaines retombent au rang des vérités secondaires et relatives, reculent et s'effacent devant la vérité primordiale, nécessaire, absolue et divine, celle qui ne varie ni ne passe, qui ne dépend de rien et d'où tout dépend.

Inséparable du vrai, le beau, tel que la musique d'église l'exprime, n'est pas lié moins étroitement au bien. Songez que cet art n'a qu'un seul objet : la prière, c'est-à-dire les rapports de l'âme avec Dieu. Et ces rapports ne sont que d'amour. L'art vraiment liturgique, non seulement ne va jamais contre Dieu, mais jamais il ne lui est étranger; jamais il ne se sépare ni ne se passe de lui. Tout sentiment terrestre, fût-ce le plus légitime, le plus saint, en est absent. Il ne se partage pas entre le Créateur et la créature; il ne sert pas deux maîtres; rien de mauvais ni d'impur ne le corrompt, ne le trouble, ou seulement ne l'agite.

Assurément il faut sortir de soi-même, il faut s'élever au-dessus de la vie commune et de l'idéal humain, si haut soit-il, pour comprendre, pour goûter cet idéal et cette vie. Il faut, ne fût-ce qu'un jour, une heure, se faire une âme pieuse et rien que pieuse. Il faut — disons plutôt, et plus humblement, il faudrait — arriver à sentir pleinement une phrase telle que celle-ci, de Dom Guéranger : « La prière est pour l'homme le premier des biens. » Alors seulement, mais sûrement alors, la musique de la prière par excellence, le chant grégorien, nous apparaîtrait, dans l'ordre de la beauté, comme l'équivalent de ce « premier des biens ». Alors, parmi les plus admirables chefs-d'œuvre de l'art profane, même le plus pur, on n'en trouverait pas un seul à placer au-dessus de l'humble cantilène que modulent quelques moines à genoux. On rapporte ce mot de Beethoven : « Je suis plus près de Dieu que les autres hommes. » Ces hommes qui prient en chantant, sont peut-être plus près de Dieu que Beethoven lui-même. Leur art est tout entier divin; venu de Dieu seul, c'est à Dieu seul qu'il retourne; pour fin comme pour origine, il n'a que Dieu.

Voilà ce que gagne la musique au contact ainsi qu'au service de la foi. Telle est la dignité vraiment éminente où la religion l'élève. Nous l'avons vu, la musique liturgique n'a pas seule éprouvé l'influence ou le bienfait religieux. Et celui-ci pourrait encore aujourd'hui s'étendre au delà de la musique sacrée, jusqu'à la musique profane, théâtrale même. Quels sont en effet les deux types musicaux où le *Motu proprio* de Pie X ordonne à l'Eglise de revenir ? Le premier est le chant grégorien, purement vocal et mélodique. Le second, le chant *alla Palestrina*, est polyphonique, mais vocal et rien que vocal aussi. Or, s'il y a deux éléments qui se retirent de plus en plus de la musique moderne et dont la retraite lui soit funeste, c'est la mélodie et c'est la voix. Que l'un et l'autre, grâce à l'Eglise, viennent à reprendre leur rang et leur rôle dans l'organisme — qui souffre de leur absence — de la musique en général, de toute musique, cet organisme alors ne tardera pas à retrouver l'équilibre. Alors on verra quel bien, même en dehors de l'Eglise, l'esprit ou le génie de l'Eglise est toujours capable d'accomplir.

Camille Bellaigue.

MYSTÈRES DIVINS. — Voir article Révélation.

MYSTÈRES PAIENS (LES) ET SAINT PAUL. — I. *Exposé des systèmes : histoire de la question.* — II. *Les mystères païens : 1. Les sources; 2. Les mystères de Cybèle et d'Attis; 3. Les mystères de Dionysos et d'Orphée; 4. Les mystères d'Osiris-Isis ; 5. Les mystères d'Eleusis; 6. Les cultes syriens, les mystères de Mithra et les écrits hermétiques ; 7. L'extension des cultes de mystères : la connaissance qu'a pu en avoir saint Paul.* — III. *Terminologie et doctrine pauliniennes : leur comparaison avec la terminologie et les doctrines des religions de mystères.* — IV. *Les conceptions centrales des religions de mystères.* — V. *Les rites du baptême.* — VI. *Les rites de l'eucharistie.* — VII. *Conclusions.* — *Bibliographie.*

I. Exposé des systèmes : Histoire de la question. — Sous l'appellation : *Die Religiongeschichtliche Methode*, « la méthode historique religieuse », s'est formé en Allemagne un système, soutenant que le christianisme est le développement normal des religions qui l'ont précédé; en d'autres termes, qu'il est sorti du mélange des doctrines religieuses de l'époque où il est né. Ce point de vue est loin d'être absolument nouveau. Déjà Herder, 1775, Dupuis, 1794, J. A. Richter, 1819, avaient prétendu retrouver dans les religions des Perses et des Hindous, l'origine de plusieurs dogmes chrétiens. Baur, Hase et d'autres encore avaient émis des idées analogues. Renan avait soutenu que le christianisme grec était sorti du gnosticisme, issu lui-même de courants multiples, dont les principaux sont le dualisme persan et l'idéalisme alexandrin. Pour Havet, il proviendrait tout entier de l'hellénisme, et surtout du platonisme. Hatch admet l'influence des mystères sur le développement du baptême et de l'eucharistie. D'après Uesener, le culte de Dionysos aurait exercé une certaine influence sur quelques rites chrétiens. Kroll l'admet pour la liturgie du baptême. Ainsi que Havet, B. Bauer (*Christus und die Cäsaren*, Berlin) avait soutenu que les documents évangéliques étaient apocryphes, que Jésus était un personnage mythologique et que tout, dans la religion chrétienne, dérivait de la philosophie gréco-romaine. Pfleiderer (*Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie*, Halle, 1904; *Das Urchristentum*, Berlin), affirme aussi que

la philosophie grecque a été une préparation positive au christianisme. Dans son ouvrage sur le christianisme primitif, il essaye de montrer toutes les influences : prophétie juive, doctrine rabbinique, gnose orientale, philosophie grecque, qui ont contribué à former le portrait du Christ dans les évangiles. Faisons observer qu'ANRICH (*Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*), de ses études sur les mystères anciens et leur influence sur le christianisme, avait conclu qu'on ne peut discerner celle-ci quant au christianisme primitif. WOBBERMIN (*Religiongeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das Mysterienwesen*), n'est pas de cet avis; il trouve des ressemblances avec les mystères païens dans l'emploi qui a été fait par le christianisme primitif de certains termes, Θεὸς σωτήρ, Θεὸς μονογενής, σφραγίς, φωτισμός, σύμβολον, usités dans la liturgie des mystères. SOLTAU (*Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche*, Tübingen, 1906), prétend aussi avoir découvert dans les récits évangéliques des traces de rites païens. Signalons encore sur le même sujet les travaux de BUTLER (*The greek Mysteries and the Gospel Narratives; Nineteenth Century*, 1905, p. 490, London), HEINRICI (*Hellenismus und Christentum*), Ad. BAUER (*Vom Griechentum zum Christentum*, Leipzig, 1910), JACOBY (*Die antiken Mysterien und das Christentum*).

GUNKEL (*Zum religiongesch. Verständnis des Neuen Testaments*, Leipzig, 1903), ZIMMERN (*Vater, Sohn, und Fürsprecher in der Gottesverehrung*, Leipzig, 1896), JEREMIAS (*Babylonisches im Neuen Testament*, Leipzig, 1905), JENSEN (*Das Gilgameschepos in der Weltliteratur*, Leipzig, 1906), ont cherché dans les mystères babyloniens l'origine de quelques récits de la vie de Notre-Seigneur. On a surtout essayé de retrouver dans Jésus, mort et ressuscité, les mythes d'Osiris et principalement la légende d'Adonis. D'après BRÜCKNER (*Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*), on rencontre dans les religions orientales le concept d'un Dieu sauveur, mort et ressuscité; l'image du Messie est d'origine mythologique. REITZENSTEIN (*Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*), s'est attaché à montrer surtout les emprunts du christianisme aux mystères grecs, et WENDLAND (*Die hellenistich-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*), a prétendu signaler dans la philosophie grecque et dans les mystères grecs l'origine de certaines doctrines chrétiennes et de quelques rites sacramentels du christianisme. Dans une étude intitulée : *Prechristian Belief in the Resurrection* (*The American Journal of Theology*, vol. XX, p. 1, Chicago, 1916), A. BERTHOLLET constate l'existence dans tout le bassin de la Méditerranée orientale de la croyance à des dieux morts et ressuscitants; mais il fait remarquer que ces divinités symbolisent des phénomènes de la végétation ou sont des divinités astrales, ce qui explique la croyance à leur mort et à leur résurrection. Le croyant, s'identifiant à son dieu, en a conclu à sa propre résurrection.

On a soutenu aussi que les mystères de Mithra avaient influencé les récits évangéliques et surtout qu'une partie de la liturgie chrétienne était empruntée à la liturgie mithriaque. Nous renvoyons pour les indications sur ce sujet à l'article MITHRA de ce Dictionnaire. Signalons enfin les influences du Bouddhisme qu'on a prétendu exister dans les récits évangéliques. Voir article INDE.

J. WEISS (*Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, p. 49, ss. Göttingen, 1908), a relevé toutes les influences qui, d'après certains critiques, se seraient exercées sur le christianisme, et dont on trouverait des traces dans le Nouveau Testament : « Comment peut-on expliquer historiquement la naissance de ce nouveau mouvement religieux (le christianisme) qui est né du sein maternel du judaïsme et qui a grandi rapidement au souffle religieux de l'hellénisme? L'histoire des religions s'offre à nous ici comme un guide, et en vérité surtout l'histoire générale comparée des religions et l'histoire spéciale du judaïsme tardif, de l'hellénisme et des religions de l'empire romain. Elle incline en particulier nos regards vers le grand mélange des religions qui, sur le sol de l'empire des Perses, puis dans les territoires de l'empire grec des Diadoques, impose à l'historien un étonnement toujours nouveau. Des fragments des religions babylonienne et égyptienne, phénicienne, perse, syrienne, juive, hellénique, des noms de divinités, des usages cultuels tourbillonnent ici l'un autour de l'autre, et engendrent d'eux-mêmes une religion syncrétiste universelle du genre le plus varié et le plus compliqué. Sur ce terrain naît ce que nous appelons la religion du judaïsme tardif, religion indiscutablement syncrétiste. Le tronc ancien-testamentaire paraît ici complètement submergé par des éléments étrangers... Sur ce sol a grandi le christianisme, qui est certainement dans quelques-unes de ses parties un développement de la religion des anciens prophètes, mais qui, dès le commencement, s'est enrichi de conceptions eschatologiques, apocalyptiques, dualistes, démonologiques qui trahissent ouvertement leur origine tirée du syncrétisme des siècles précédents. Et à peine est-il entré dans la sphère de l'hellénisme, qu'il est enlacé et fortifié des milliers de fois par les conceptions et les idées de son nouveau milieu : les spéculations du Logos, la morale stoïcienne, le dualisme psychologique, les spéculations des Grecs sur la vie d'au-delà, les tendances sacramentelles des religions de mystères. C'est pourquoi on a nommé d'une façon provocante le christianisme lui-même une religion syncrétiste. Pour nous se pose donc la question. Est-il possible d'expliquer historiquement le christianisme comme un produit du syncrétisme babylonien-perse-égyptien-hellénique ? » J. Weiss passe en revue les diverses conceptions chrétiennes qui seraient résultées de ces religions. Nous n'avons pas à le suivre dans cet exposé; nous retrouverons ailleurs ce qui concerne notre étude : l'influence des religions de mystères sur les doctrines et sur le culte du christianisme.

En ces dernières années, l'attention s'est portée spécialement vers l'influence qu'auraient exercée sur l'apôtre Paul les religions de mystères. G. ANRICH (*Das antike Mysterienwesen, in seinem Einfluss auf das Christentum*), avait déjà examiné la question et conclu que l'influence grecque avait été à peu près nulle sur la théologie de Paul. Fr. CUMONT (*Les religions orientales dans le paganisme romain*, Préface ; Paris, 2e éd. 1909), a cru aussi que l'Apôtre n'a eu aucun point de contact avec les religions de mystères, de Mithra par exemple.

En sens contraire, Martin BRÜCKNER (*Der sterbende und auferstehende Gottheiland in der orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*), prétend retrouver le Dieu rédempteur, analogue au Dieu rédempteur de Paul, dans les religions orientales. K. LAKE (*The earlier Epistles of Paul*, p. 385 ; London, 1911) soutient que, pour Paul et ses lecteurs, le baptême est toujours et sans conteste accepté comme « un mystère », un sacrement qui opère *ex opere operato*. HEITMÜLLER (*Taufe und Abendmahl bei Paul*) étudie le baptême et la cène dans les épîtres pauliniennes et en retrouve des analogies dans

les festins anciens, où l'on dévorait des prisonniers de guerre. Albert EICHHORN (*Das Abendmahl im Neuen Testament*), soutient que c'est dans la gnose orientale que l'on a l'origine du repas où l'on mangeait le corps du Seigneur et où l'on buvait son sang. FARNELL (*The Evolution of Religion*, London, 1909, p. 88-162), a rapproché le baptême des mystères païens et de la religion des Aztèques. WENDLAND (*Die hellenistiche-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*), soutient que le baptême et l'eucharistie ont leur origine dans les mystères païens.

Dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, édité par Hans LIETZMANN (B. III, Tübingen, 1913), celui-ci, dans son commentaire sur les épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates, et son collaborateur, Martin DIBELIUS pour les épîtres aux Thessaloniciens, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Ephésiens et les épîtres pastorales, expliquent certains passages de ces épîtres en fonction des religions de mystères. J. WEISS, dans son commentaire sur la première épître aux Corinthiens (*Der erste Korintherbrief*, p. 289, n. 1, Göttingen, 1910), se réfère aussi aux rapports qui existeraient entre l'eucharistie et les mystères païens. En plusieurs passages de son ouvrage, *Kyrios Christos*, W. BOUSSET (*Kyrios Christos; Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, 1913), adopte l'hypothèse qu'avait émise DEISSMANN (*Licht vom Osten*, 11ᵉ Aufl., p. 263 ss.[1]), à savoir que le titre de Κύριος, donné à Jésus-Christ, l'aurait été tout d'abord par la communauté d'Antioche, qui l'aurait emprunté au milieu religieux syrien. C'est par Paul qu'il se serait répandu ensuite dans toutes les communautés chrétiennes issues du paganisme. L'apport spécial de Paul dans la mystique chrétienne est sa théorie de l'opposition entre l'homme spirituel et l'homme charnel, ainsi que le pessimisme qui en résulta, du fait que la nature humaine est essentiellement σάρξ. « Ce n'est ni dans l'Ancien Testament, ni dans l'Evangile que saint Paul a puisé les principaux éléments de cette prétendue synthèse paulinienne ; il les a reçus du milieu païen syncrétiste qui l'environnait. C'était l'époque où se mêlaient hellénisme et orientalisme, philosophie et piété, spéculation et mystique. »

Cette fusion a donné naissance en des cercles nombreux à un pessimisme anthropologique et à un « supranaturalisme » dualiste, fort semblable à celui de saint Paul. Sur le terrain païen nous avons le témoignage des traités hermétiques, dont les parties les plus anciennes remontent au premier siècle de l'ère chrétienne; au second siècle, les ouvrages des grands hérétiques gnostiques, les VALENTIN, les BASILIDE, les PTOLÉMÉE, développeront les mêmes idées et les pousseront à leurs conséquences extrêmes. Mais on peut affirmer qu'avant de prendre corps dans ces écrits, ces tendances existaient à l'état diffus dans l'atmosphère intellectuelle; elles s'étaient emparées de maint esprit et saint Paul a subi fortement leur influence. Son christianisme n'est pas encore un gnosticisme systématisé, mais il contient en germe plusieurs des conceptions foncières de la gnose du second siècle. C'est à bon droit que les auteurs de ces systèmes hérétiques, prétendront se rattacher à saint Paul; ils ne feront que tirer les conclusions logiques du pessimisme et du dualisme anthropologique de l'Apôtre. (Résumé du système de Bousset par le P. J. HUBY : *Le Christ Seigneur*, d'après un livre récent; *Recherches de science religieuse*, t. V, p. 574. Paris, 1914.)

R. REITZENSTEIN et A. LOISY ont présenté un ensemble du système, dont nous aurons à étudier les détails dans la suite de ce travail. Voici d'abord un exposé succinct des théories de Reitzenstein (*Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*). Aux environs de l'ère chrétienne, l'hellénisme se transforma par le sentiment du péché et de la dette, qui s'éveilla dans les consciences par la croyance à la magie et par la recherche de l'extase. En opposition avec la doctrine platonicienne de Dieu transcendant, on adore des dieux faits hommes, qui meurent et qui ressuscitent, tels que Osiris, Attis, Adonis; on espère par la communion avec eux obtenir l'immortalité et même une sorte de déification. L'initié à ces nouveaux mystères, différents des anciens, éprouve lui-même ce qu'ont éprouvé Osiris ou Horus; il devient Osiris ou Horus; il est uni au dieu par la foi, πίστις, il est dieu. D'après la littérature hermétique, le myste est devenu le Logos, l'homme de Dieu, le Fils de Dieu et lui-même Dieu. Des communautés sont fondées et des missionnaires répandent la doctrine qui s'adresse à tous; la religion est universaliste. Dès le commencement du IIᵉ siècle avant J.-C., on célèbre en Italie des orgies hellénistiques, qui doivent procurer le salut, σωτηρία, aux initiés. La magie, elle aussi, garantit l'immortalité à ses adeptes. Outre la révélation primitive, transmise par la tradition, les croyants, dans l'extase, sont favorisés par Dieu de révélations particulières. Cette union avec les dieux, qui communique au myste la science et l'immortalité, est spirituelle, mais quelquefois aussi matérielle et même sexuelle. On obtient le salut par la science, γνῶσις, communiquée par l'initiation, la vue, θέα, de Dieu, qui est une grâce, χάρισμα, et qui consiste dans une vision et un sentiment immédiat du Tout de l'univers. Cette divinisation du myste lui confère le privilège d'avoir des visions, de faire des miracles et lui donne une sorte de sainteté personnelle, qui efface les souillures passées et lui assure le bonheur pour l'avenir.

Reitzenstein prétend que ces religions de mystères ont exercé leur influence sur la doctrine et la langue de saint Paul. Voici, en résumé, l'exposé de cette hypothèse, telle que l'a présentée et développée A. Loisy (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*; nouvelle série, t. II, p. 585, Paris, 1911). Pour se répandre dans le monde gréco-romain l'Evangile devait se transformer en mystère oriental, et cela put s'effectuer parce que ses éléments primitifs pouvaient s'interpréter dans la langue et dans les idées des mystères païens. Dans son fond, l'Evangile de Jésus, c'était un homme inspiré, envoyé par Dieu pour être le Sauveur des justes d'Israël, lequel était mort pour son œuvre, que l'on croyait ressuscité et dont on attendait l'avènement glorieux. Ces idées pouvaient être adaptées à celles des mystères, où un être divin, mourant et ressuscitant, devenait un type et un principe d'immortalité pour tous ceux qui participaient à son culte, qui étaient initiés, associés au mystère de sa mort et de sa résurrection. Adonis, Attis et Osiris étaient des dieux sauveurs. Autant que nous sommes informés, les rites des mystères comportaient une mort symbolique ou fictive du néophyte, à l'instar du dieu, et une résurrection, une régénération, une participation à l'esprit de ce dieu, participation qui garantissait le partage de son immortalité. C'est ainsi que Paul a conçu le Christ comme un homme divin, préexistant à la mission terrestre de Jésus et qui se manifeste sur la terre, non pas précisément pour

1. A remarquer cependant que Deissmann reconnaît que la parole de Paul, οὐ δύνασθε τραπέζης Κυρίου μετέχειν, I *Cor.*, x, 21, lui vient plutôt de passages de l'Ancien Testament, *Malachie*, I, 7, 12; *Ezéchiel*, XXXIX; XLIV, 16.

y faire ce qu'a fait réellement Jésus, annoncer la venue prochaine du royaume de Dieu, mais pour y mourir, lui juste et saint, pour les hommes injustes et pécheurs, afin de tuer, en mourant lui-même, le péché qu'il avait amené sur lui. Le Christ divin avait bien pu mourir, mais il n'avait pas dû rester dans la mort; il était ressuscité, il avait pris la forme de Dieu et c'est maintenant selon cette forme de vie immortelle que, nouvel Attis, nouvel Osiris, nouveau Mithra, il donnait de ressusciter bientôt avec lui dans la gloire à tous ceux qui le suivaient par la foi dans la mort. C'était là le mythe du salut, le mystère à croire, tout à fait analogue aux mythes des mystères, à l'immolation d'Attis et d'Osiris, à celle du taureau divin dans les mystères de Mithra. Le mystère que l'on pratiquait était le même de part et d'autre. Dans les rites des mystères, le myste était assimilé au dieu mourant et ressuscitant : ainsi, les rites de l'initiation chrétienne, le baptême et la cène eucharistique, devinrent des symboles de la mort salutaire. Par le baptême, le chrétien était assimilé au Christ mort; il était enseveli avec lui, mais pour ressusciter. Le baptême, en le purifiant de ses péchés, le régénérait dans l'esprit du Christ immortel, faisait de lui un autre Christ. La cène devenait aussi la commémoration mystique de la mort du Christ; le pain rompu était pour la foi son corps, le vin son sang. Les fidèles, en mangeant ce corps et en buvant ce sang, étaient unis au Christ pour ne faire qu'un avec lui.

Ce mystère comprenait donc une mort mystique et une union spirituelle au Sauveur divin, comme les rites d'initiation aux mystères païens. Ce n'est plus moi qui vis, disait l'Apôtre, *Gal.*, II, 20, c'est le Christ qui vit en moi. Et il entendait cela à la lettre. Ceci nous explique que Paul n'attachait aucune importance à la vie terrestre de Jésus, qu'il dit même ne pas vouloir connaître le Christ selon la chair. Ce qui lui importait, c'était la mort du Christ, indépendamment de ce qui l'avait amenée et accompagnée. Paul ayant transformé la passion de Jésus en mythe de salut, le Christ de l'histoire n'avait aucune place dans sa religion.

Dans une suite d'articles de la *R. H. L. R.*, Loisy a repris ces idées, les a développées et a essayé de les prouver en s'appuyant sur les épîtres de saint Paul, interprétées dans le sens de la mystique et de la liturgie des mystères païens (N. S., t. IV, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 1-19; *Dionysos et Orphée*, p. 130-154; *Les mystères d'Eleusis*, p. 193-225; *Cybèle et Attis*, p. 289-326; *Isis* et *Osiris*, p. 385-421; *Mithra*, p. 497-539; Paris, 1913; — t. V, *L'Evangile de Jésus et le Christ ressuscité*, p. 1-25; *L'Evangile de Paul*, p. 138-174; *L'initiation chrétienne*, p. 193-226; *La conversion de saint Paul et la naissance du christianisme*, p. 289-332, 1914).

Ces hypothèses n'ont pas été acceptées par tous les critiques. A. Schweitzer (*Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1912), les a discutées et par des arguments, que nous ne pouvons pas, il est vrai, tous accepter, il a établi qu'elles n'étaient pas fondées sur les documents bien interprétés. Et d'abord, ce n'est qu'au second siècle que l'on constata l'extension dans le monde gréco-romain des cultes orientaux; saint Paul n'a donc pu les connaître sous la forme qu'ils prirent à cette époque, grâce à l'influence de la pensée grecque. De plus, le syncrétisme religieux qu'on rapproche du christianisme est une abstraction, plus qu'une réalité; c'est une construction artificielle faite d'éléments empruntés à diverses religions, et qui n'a jamais existé telle quelle, surtout à l'époque de saint Paul. Les analogies qu'on signale sont donc des analogies de détail, non d'ensemble, qui paraissent moins frappantes quand on les examine de près. Tout ce qu'on peut accorder, c'est l'emploi de mêmes termes, en petit nombre d'ailleurs, par l'Apôtre et par les religions de mystères. Schweitzer met enfin en parallèle la doctrine sacramentaire de Paul avec la signification qu'on attribuait aux rites analogues dans les religions de mystères, et aboutit à cette conclusion que la doctrine sacramentaire de l'Apôtre appartient à un tout autre monde d'idées que celles des religions de mystères.

E. Mangenot (*La Doctrine de saint Paul et les mystères païens*; *Revue du clergé français*, t. LXXXIV, p. 1-32 et 257-289. *La langue de saint Paul et celle des mystères païens; ib.*, t. LXXV, p. 129-161. Paris, 1913), a étudié aussi les théories de Reitzenstein et a conclu qu'un examen attentif des textes suffit à montrer que les prétendus emprunts faits par saint Paul aux doctrines des mystères païens sont imaginaires. Partout il a trouvé des pensées différentes et, chez saint Paul, des doctrines essentiellement juives ou chrétiennes. Si les termes employés pour les exprimer étaient communs à l'Apôtre et à la mystique païenne, ils rendaient un son différent. Reitzenstein a été dupe de rapprochements purement verbaux. Il s'est trompé en donnant partout aux mêmes expressions un sens hellénistique qu'elles n'ont pas sous la plume de l'Apôtre. On voit donc que saint Paul, s'il a connu les mystères païens, ne leur doit rien, ne leur a rien emprunté et n'a pas altéré le christianisme primitif en l'enrichissant de doctrines païennes. Dans une autre suite d'articles (*Saint Paul et les mystères païens : Revue pratique d'apologétique*, t. XVI, Paris, 1913), Mangenot aboutit à des conclusions identiques. La thèse de Reitzenstein, que saint Paul s'est considéré lui-même comme un mystique païen et a agi à la manière des initiés aux mystères païens, n'est pas prouvée. Elle ne repose que sur de fausses analogies, fondées pour la plupart sur une connaissance imparfaite de la doctrine et de la langue de l'Apôtre. Nous recommandons l'étude de ces articles de M. Mangenot. Le lecteur y trouvera un clair exposé des théories de Reitzenstein et une réfutation, solide et bien appuyée sur les textes, de ces théories du critique allemand.

Dans un premier ouvrage (*Religiongeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments : Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen*), C. Clemen avait étudié les emprunts que le christianisme naissant aurait faits aux sources non juives, religieuses et philosophiques et avait conclu à sa profonde originalité; dans un second (*Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*), il examine l'influence qu'auraient exercée les religions de mystères sur le christianisme le plus ancien. Il mesure le champ d'action des religions de mystères, et détermine le sens des termes, soit dans les mystères, soit dans la langue commune. D'après Clemen, les religions de mystères n'ont eu sur le christianisme qu'une influence très restreinte; elle s'est tout au plus exercée à la périphérie. Elles ne lui ont apporté aucun usage nouveau; beaucoup de cérémonies, que l'on trouve chez elles, n'ont rien d'analogue dans le christianisme. Par contre, le christianisme se distingue des religions de mystères par son caractère historique et par l'importance spéciale qu'il donne à la mort du Sauveur et par l'attente de son prochain retour.

K. A. Kennedy (*St. Paul and the Mystery Religions*), a examiné les rapports qui pouvaient exister entre saint Paul et les religions de mystères. L'Apôtre

a employé des termes qu'on trouve dans les religions de mystères, mais dans un autre sens que celles-ci. Les conceptions centrales de ces religions appartiennent à une atmosphère différente de celle dans laquelle se meut l'Apôtre. Il est vain d'essayer de trouver des points de contact entre Paul et les religions de mystères au point de vue du culte. Les idées fondamentales de la doctrine de Paul n'ont aucune idée correspondante dans les religions de mystères.

H. Böhlig (*Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*), croit à une influence du syncrétisme cilicien, mélange de doctrines babyloniennes, perses et cappadociennes, et principalement du culte de Mithra sur Paul, né à Tarse, ville où ce culte était très développé, mais il restreint cette influence beaucoup plus que Reitzenstein. Il la retrouve surtout dans son mysticisme et sa « piété extatique ». Paul aurait employé les termes κύριος, σωτήρ dans le sens qu'ils avaient dans la religion anatolienne. C'est de la religion persane que lui seraient venues les idées qu'exprimaient les termes δόξα, φῶς et σκότος, ἡμέρα et νύξ, ἀλήθεια et ψεῦδος. Le dualisme qui, d'après l'Apôtre, se révèle dans l'âme humaine, *Rom.*, VIII, 14 ss., aurait des analogies avec celui de l'école stoïcienne, représentée par Poseidonios et surtout Athenodoros de Tarse. C'est à ceux-ci qu'il aurait emprunté ses idées sur la conscience. Son universalisme lui viendrait aussi des stoïciens.

Résumant les travaux faits en ces dernières années sur saint Paul et les religions de mystères, M. Jones (*St. Paul and the Mystery Religions*, dans *The New Testament in the twentieth Century*, p. 120-161; London, 1914), conclut: Les conceptions centrales de Paul, sa doctrine de la rédemption et son enseignement sur les sacrements chrétiens, son mysticisme ne sont pas purement le résultat de son contact avec les religions de mystères hellénistiques et orientales. Il s'est servi de termes dérivés de la langue des mystères, mais cela ne prouve pas qu'ils signifiaient pour lui la même chose que pour les religions de mystères. En définitive, la place que tient la croix du Christ dans le champ de la pensée et de l'expérience de Paul n'a rien d'analogue dans les religions de mystères, ce qui rend impossible toute comparaison entre ces deux systèmes de doctrines ou d'idées.

D'après Burton Scott Easton (*Theology and Hellenism*, *Amer. Journal of Theology*, vol. XXI, p. 358), la doctrine du baptême, comme purification, venait à Paul du judaïsme; celle de l'union mystique du chrétien avec le Christ, de son expérience religieuse. La conception du baptême comme ensevelissement avec la mort du Christ, lui viendrait des mystères; mais le baptême du prosélyte comme un ensevelissement se retrouve chez les Juifs (cf. J. Weiss, *Das Urchristentum*, p. 25). Les religions de mystères n'ont jamais enseigné que leurs déités, Osiris, Attis, aient une valeur rédemptrice. La conception du pardon n'est pas hellénique (cf. Reitzenstein, *Poimandrès*, p. 180). Les religions de mystères n'avaient aucune valeur morale : l'idée de salut était automatique chez elles. Chez Paul, au contraire, le baptême purifie et ouvre la voie à une vie nouvelle qui dépend de la liberté du chrétien (*Rom.*, VI, 4). Pour W. H. Paine Hatch (*The pauline idea of faith in its relation to jewish and hellenistic religion*), le christianisme de Paul n'est pas une religion de mystères : c'est une religion basée sur la foi et évoluant dans la sphère de la psychologie et de la morale et non dans celle du mystère ou de la magie. Le P. Lagrange (*Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, p. 269 ss.) a démontré les points suivants : La doctrine de l'esprit n'a pas été empruntée par saint Paul au *Corpus hermeticum* : elle est chez lui la coïncidence des prophéties anciennes et du fait historique de la manifestation de Jésus et de l'Esprit. Le baptême chrétien diffère profondément des purifications païennes. Ce qui opère dans le baptême, ce n'est pas une force naturelle, mais une vertu divine. Il n'y a aucun rapport réel entre les dieux souffrants, morts et ressuscités du paganisme et Jésus-Christ, mort et ressuscité pour nous racheter du péché. En fait, aucun des personnages plus ou moins divins qu'on a mis en avant, Attis, Osiris, n'était proprement, du moins au temps du Christ, un dieu mort et ressuscité. De plus, jamais les souffrances ou la mort du dieu n'ont été acceptées en vue du salut des hommes ni même regardées comme utiles à ce salut. Les ressemblances de rite entre la communion chrétienne et la manducation des victimes immolées aux idoles existent, mais elles sont très éloignées et ne permettent pas de mettre sur la même ligne les fondements des deux initiations.

Nous allons à notre tour comparer la terminologie, ainsi que les doctrines de saint Paul avec la terminologie et les doctrines des religions de mystères, mais auparavant il est nécessaire d'exposer ces religions de mystères et leurs principales doctrines.

II. **Les mystères païens.** — 1. Les sources. — Avant d'étudier les rapports qu'il pourrait y avoir entre les enseignements de saint Paul et ceux des religions de mystères, il est nécessaire de décrire succinctement ces mystères et, tout d'abord, de rechercher à quelles sources nous en puisons la connaissance. Il est bon aussi de fixer exactement la date de ces sources, afin de savoir si Paul a pu connaître les doctrines qu'elles nous transmettent.

Nous sommes très peu renseignés sur les rites et les doctrines des mystères, au Ier siècle de l'ère chrétienne, et cela s'explique par le secret imposé aux initiés. Le secret a été bien gardé. Nous en sommes réduits, sur la plupart des points, à des conjectures, et nous n'avons de renseignements étendus que pour les mystères de Déméter à Eleusis, des Cabires à Samothrace et d'Isis en Egypte. En dehors de cela, les seuls documents que nous ayons sur les mystères sont quelques formules mystiques, citées incidemment par les écrivains païens ou chrétiens, un petit nombre de prières et d'hymnes aux dieux, la plupart mutilés, des incantations magiques que nous ont conservées les papyrus, le récit des initiations, ainsi que la description de la liturgie qui les accompagne. Les rites des cultes exotiques ont excité la verve des satiriques, et la pompe de leurs fêtes a fourni aux romanciers la matière de descriptions brillantes. Juvénal raille les mortifications des dévotes d'Isis; Lucien dans sa « Nécyomancie » parodie les purifications interminables des mages, et Apulée dans les « Métamorphoses » nous a retracé les scènes d'une initiation isiaque. Mais, en général, on ne retrouve chez les littérateurs que des remarques incidentes, des observations superficielles. Même le précieux traité « Sur la déesse syrienne », où Lucien nous raconte une visite au temple d'Hiérapolis et rapporte les récits que lui ont faits les prêtres, n'a rien de profond : il relate ce qu'a vu en passant un voyageur intelligent, curieux et surtout ironique (Cumont, *op. cit.*, p. 20).

On a aussi quelques informations isolées chez les écrivains du temps, surtout chez les philosophes. Le traité de Plutarque « Sur Isis et Osiris » est une source très importante pour reconstruire la légende de ces divinités. Mais les philosophes n'exposent

presque jamais les doctrines étrangères objectivement et pour elles-mêmes. Ils les font rentrer dans leurs systèmes, auxquels elles doivent servir de preuves et d'illustration; ils les entourent d'une exégèse personnelle ou les noient dans des commentaires transcendants (CUMONT, *op. cit.*, p. 21).

On trouve aussi chez les Pères de l'Eglise quelques renseignements infiniment utiles, mais auxquels nous ne pouvons nous fier entièrement. Les écrivains ecclésiastiques, saint Justin, Clément d'Alexandrie, surtout Tertullien, nous ont rapporté des rites des cultes de mystères dans lesquels ils avaient trouvé des analogies avec les rites chrétiens, mais il est possible qu'ils aient forcé ces analogies pour mieux établir leur thèse, à savoir que les démons avaient singé le christianisme dans ces cultes des mystères.

Pour la plupart des documents, formules mystiques, incantations magiques, hymnes aux dieux, il est impossible de fixer leur date d'origine; celle même de leur transmission est souvent incertaine. Ce qui nous est rapporté par les poètes satiriques, les philosophes, les Pères de l'Eglise, est peut-être plus ancien qu'eux ou peut ne dater que de leur temps. Le recueil des écrits hermétiques contient des pièces d'époque très différente et relativement récente. La liturgie mithriaque, qui remonte peut-être assez haut, ne nous est connue que par des textes des IIe et IIIe siècles après J.-C. On a essayé de la reconstruire (DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*), d'après un papyrus, mais, au jugement de Cumont, ce morceau n'est ni liturgique ni mithriaque (cf. article MITHRA, col. 580 ss.).

Nous avons cependant quelques données chronologiques. La description de l'initiation de Lucius aux mystères d'Isis à Cenchrées a été écrite au IIe siècle par Apulée, mais le rituel minutieux et les pièces qui l'accompagnaient sont certainement de date beaucoup plus ancienne. Il en est de même de quelques formules mystiques, qui offrent tous les caractères de l'antiquité. Un peu partout et à différentes époques nous rencontrons les idées de communion avec la divinité et de régénération, ce qui nous oblige à conclure à leur ancienneté.

Reste à savoir si saint Paul a connu les doctrines des mystères telles que nous les connaissons maintenant. C'est seulement au commencement du IIe siècle après J.-C. que les cultes des mystères, sur lesquels nous avons des renseignements précis, se sont répandus dans l'empire romain, et à ce moment ils avaient subi l'influence de la philosophie grecque et surtout des cultes orientaux. Il s'exerça à cette époque sur ces cultes des mystères une façon de syncrétisme. Saint Paul n'a pu connaître ces cultes des mystères dans cette forme développée, puisque, de son temps, elle n'existait pas. En supposant qu'il ait connu les religions de mystères, il les a connues dans un état simple et non tels qu'ils furent lorsqu'ils se développèrent sous l'influence du désir grec de rédemption que manifestait l'esprit hellène, au IIe siècle après J.-C. Il y a donc toujours lieu de se demander à quelle époque remonte un document, qui nous transmet une doctrine ou un rite. Et sur ce point nous n'arrivons pas toujours à la certitude.

Observons que, sur les données inconsistantes que nous venons de signaler, on a élaboré des constructions qui ont donné aux religions de mystères une consistance et un développement qu'elles ne possédaient pas.

2. LES MYSTÈRES DE CYBÈLE ET D'ATTIS. — *Bibliographie :* G. SHOWERMAN, *The Great Mother of the Gods : Bulletin of the University of Wisconsin*, n° 43, 1901; *Attis : Encyclop. of Religion and Ethics*, vol. II; *Kybele*, Ib., vol. IV. HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903; FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, London, 1907; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2e éd. Paris, 1909; Id., *Attis, Realencyklopädie* de PAULY-WISSOWA; RAPP, *Attis, Kybele, Lexikon der griech. und röm. Mythologie* de ROSCHER; TOUTAIN, *La légende de la déesse phrygienne Cybèle : Revue de l'histoire des religions*, t. LX, p. 299, Paris, 1909.

Le culte de Cybèle, la grande déesse de Phrygie, adorée à Pessinonte et sur l'Ida, que les Romains appelèrent *Magna Deum Mater, Mater Deum Magna Idaea*, est très ancien et se répandit de bonne heure en Occident. Nous reviendrons plus loin sur l'extension de ce culte. Nous n'avons pas à rechercher comment s'opéra la fusion de Mâ ou Cybèle, la Grande Mère, et de son fils et époux Attis, divinités anatoliques, et du dieu phrygien Dionysos-Sabazios, mais seulement à marquer ce qui en fut le résultat.

Comme Vénus et Adonis, Isis et Osiris, Cybèle et Attis étaient ordinairement associés dans la célébration du culte, et formaient une dualité qui symbolisait les relations de la Mère Terre avec ses produits. La naissance, la croissance, la castration volontaire, la mort d'Attis symbolisaient la naissance, la croissance et la mort de la végétation. Les Phrygiens pleuraient la mort de la végétation, et célébraient sa renaissance par des orgies sauvages mais « ces mutilations volontaires, ces souffrances, qu'ils s'imposaient, témoignent d'une aspiration ardente à s'affranchir de la sujétion des instincts charnels, à délivrer les âmes des liens de la matière. Ces tendances ascétiques étaient d'accord avec certaines idées de renoncement, prêchées par la morale philosophique des Grecs » (CUMONT, *op. cit.*, p. 77).

Les sectateurs de Cybèle pratiquaient très anciennement des mystères où l'on révélait par degrés aux initiés une sagesse considérée toujours comme divine, mais qui varia singulièrement dans le cours du temps. On célébrait la mort d'Attis et sa résurrection, symboles de celle de ses adeptes. De même qu'Attis mourait et ressuscitait chaque année, de même ses fidèles devaient après leur mort renaître à une vie nouvelle : Réjouissez-vous, ô mystes, disait le prêtre quand il oignait les lèvres de l'initié, car le dieu est sauvé et, pour vous aussi, de vos épreuves sortira le salut. Le trépas d'Attis (REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 93) a fait de lui un dieu et pareillement ses fidèles seront par la mort égalés à la divinité. Il se célébrait des repas mystiques, dont CLÉMENT D'ALEXANDRIE nous a transmis une formule d'initiation : « J'ai mangé au tambourin; j'ai bu à la cymbale; j'ai porté le kernos (vase sacré); je suis entré sous le rideau nuptial » (*Protrept*, II, 15). FIRMICUS MATERNUS (*De errore profanarum religionum*, éd. ZIEGLER, p. 57; n° XIV) nous a conservé la même formule avec une variante : « J'ai mangé au tambourin; j'ai bu à la cymbale; je suis devenu un myste d'Attis. » L'initié pouvait dire, comme dans une ancienne formule liturgique à laquelle fait allusion Démosthène (*De Corona*, 259) : « J'ai fui le mal, j'ai trouvé le meilleur. »

Voici la conclusion de LOISY (*Cybèle et Attis; R.H.L.R.*, t. IV, N. S., p. 326) sur ce qui se dégage du culte et des mystères de Cybèle-Attis : « Originairement le rite sanglant (la castration et les mutilations) n'avait pas pour objet de rendre immortels ceux qui y participaient, mais de les faire capables de coopérer aux œuvres de la Mère et d'Attis, c'est-à-

dire aux œuvres de la nature, tout comme l'initiation dionysiaque rendait les bacchants et bacchantes capables de coopérer à l'œuvre de Dionysos. Les cérémonies magico-religieuses qui tendaient à régler la vie de la nature étaient aux mains des initiés. Quand et comment l'idée d'immortalité bienheureuse auprès des dieux se fit-elle jour dans ce culte barbare entre tous, on ne saurait le dire. On doit compter sans doute, pour les anciens temps, avec l'influence de la Thrace et des idées qui s'attachaient au culte de Dionysos-Sabazios, plus tard avec les influences helléniques et perses[1]. L'évolution de l'ancien culte de Pessinonte en économie de salut devait être réalisée, dans la mesure où elle s'est accomplie, avant le commencement de l'ère chrétienne. »

3. Les mystères de Dionysos et d'Orphée. — *Bibliographie :* P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique, Mémoires de l'Académie des Inscrip.*, t. XXXVII, p. 22, Paris, 1904; Farnell, *Culte of the greek States*, V, ch. IV-VII, London, 1907; Rhode, *Psyche*, II; S. Reinach, *La mort d'Orphée*, dans *Cultes, Mythes et religions*, t. II; Perdrizet, *Cultes et Mythes du Pangée*, Paris; Kern, *Dionysos : Real-Encyclopaedie* de Pauly-Wissowa; Voigt, *Dionysos : Lexikon* de Roscher, Bd. I; Voigt, *Orpheus, Ib.* Bd III; P. Monceaux, *Orpheus et Orphici; Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, Paris; *Dionysos, Ibid.*; J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 455-659, London; O. Habert, *La religion de la Grèce antique : les Mystères et l'orphisme*, pp. 509-550; A. Loisy, *Dionysos et Orphée, Revue d'hist. et de litt. rel.*, t. V, N. S., p. 130; *Orphica*, ed. Abel; Hauck, *De hymnorum orphicorum aetate*, 1911; Dieterich, *De hymnis orphicis*, 1891.

Les mystères de Dionysos sont très anciens, peut-être du IXe-VIIIe siècle avant J.-C., mais ils sont assez peu connus. Le Dionysos hellénique serait, croit-on, identique au dieu thrace Sabazios. « Son culte, dit Loisy, paraît avoir été, dès les plus anciens temps, orgiastique et mystérieux; on s'y livre à un enthousiasme bruyant et délirant. En s'introduisant dans la religion des cités helléniques, ce culte s'était, jusqu'à un certain point, tempéré et assagi » (*Dionysos et Orphée, R. H. L. R.*, t. V, p. 130). Il semble que la partie essentielle du rite consistait dans l'union de l'initié avec le dieu; par cette union mystique et morale, se formait une sorte d'amitié religieuse entre le dieu et l'initié. La vertu divine est communiquée à ce dernier et elle est censée demeurer en lui.

Le rite essentiel des mystères dionysiaques était l'omophagie, la manducation de la chair vive, par laquelle on entrait en communion avec le dieu, dont on recevait l'esprit et qui assurait à l'initié l'immortalité bienheureuse. On ne sait pas comment naquit et se développa cette croyance à l'immortalité; elle semble avoir existé de bonne heure chez les Thraces.

A ces anciens mystères de Dionysos, se rattachent les doctrines orphiques, qui en synthétisent et en purifient les idées essentielles. Cependant, le rite fondamental des mystères orphiques est toujours l'omophagie, la manducation de la victime vivante, et l'initiation était préparée par des rites purificatoires. Le culte comportait des purifications, des libations, des invocations aux dieux pour toute l'assistance, la représentation des légendes sacrées. Quelques passages des hymnes orphiques font supposer que la manducation de la chair d'un taureau vivant était encore pratiquée au commencement de l'ère chrétienne. En mangeant les chairs crues du taureau, on s'identifiait avec le dieu (P. Monceaux, *Orphici : Dictionnaire des antiquités gr. et rom.* de Daremberg et Saglio, p. 253).

Nous n'avons pas à nous demander si Orphée a été un personnage historique; ce qui nous intéresse surtout, ce sont les doctrines qui lui ont été attribuées ou qui ont été mises sous son patronage.

Vers le VIIIe-VIIe siècle avant J.-C., eut lieu une certaine rénovation religieuse qui porta les esprits vers des cultes moins sauvages que ceux de Dionysos ou de Cybèle; dans ces cultes, l'initié, spiritualisant les rites sanglants, aboutit aux idées d'union spirituelle avec la divinité. C'est à cette époque que doivent remonter les doctrines orphiques, bien que leur rédaction doive être placée beaucoup plus tard, probablement au VIe siècle. Ces doctrines peuvent provenir de sources différentes : d'abord des anciens mystères, peut-être d'influences orientales et égyptiennes, et enfin elles ont été produites par le besoin d'intelligibilité qui caractérise l'esprit grec. En fait, l'orphisme est, à un certain degré, une doctrine philosophique, puisqu'on y relève une cosmogonie, une psychologie et une théologie. Cette dernière seule nous intéresse. Voyons ce qui la caractérise.

« Le renouveau mystique, dit Habert (*La religion de la Grèce antique*, p. 541), auquel répondait l'Orphisme, paraît avoir été dirigé par quatre pensées capitales : 1° La persuasion que l'âme est d'origine et de nature divines et qu'elle survit au corps; 2° Un sentiment très douloureux des peines attachées à l'existence; 3° La conviction que la divinité est juste, bonne et secourable; 4° que le salut consiste à lui ressembler, à s'unir à elle par la purification, la compassion, l'amour et l'extase... Deux croyances fondamentales paraissent au confluent de ces pensées: l'âme souffre dans son corps, en punition de fautes antérieures, mais avec des purifications appropriées et après un cycle de nouvelles naissances ou incarnations, elle pourra reprendre sa place auprès des dieux. » On retrouve ici la trace de la métempsycose pythagoricienne et de la théosophie hindoue; on croyait à la réincarnation des morts.

La légende de Dionysos-Zagreus expliquait le dualisme qui divise l'homme, la lutte qui se produit dans son cœur entre le vice et la vertu, entre le désir du bonheur et les peines de cette vie. L'homme a donc à briser par le renoncement, par l'ascétisme, les liens de la chair, et à se détacher de plus en plus des attraits du monde. « Les souffrances subies dans l'Hadès achèveront les expiations et les pénitences de ceux que les existences successives n'auraient pas entièrement délivrés. Dans cet effort, l'âme a la consolation de dégager de plus en plus l'élément éternel et divin qui la constitue et de préparer son retour avec les dieux immortels » (Habert, *op. cit.*, p. 547).

L'Orphisme subit un certain déclin, mais il ne disparut jamais complètement et il eut un renouveau au commencement de notre ère, en s'imprégnant toutefois des idées et des croyances des religions orientales, lesquelles en se répandant dans le monde occidental, lui ont emprunté aussi quelques idées.

Concluons avec Loisy (*Art. cit.*, p. 154) : « La tradition particulière de l'orphisme ne donna point naissance à une secte organisée; elle se perpétuait par des prêtres initiateurs, qui vantaient l'efficacité de leurs rites purificatoires; elle aboutit spéculativement à des théories panthéistes et à un symbolisme subtil, pratiquement à une sorte de magie; une

1. Cumont, *op. cit.*, p. 98, croit que l'influence du judaïsme s'est vraisemblablement exercée sur le culte de Cybèle, bien qu'on ne puisse la discerner aussi nettement que sur celui de Sabazios (N. du réd.).

littérature spéciale en perpétua l'influence. Cette influence, qui a été considérable, est difficile à reconnaître et à mesurer dans le détail et elle paraît s'être exercée de diverses manières ; elle a pénétré plus ou moins de son esprit, sinon de ses doctrines et de ses rites, les mystères d'Eleusis. Et l'on sait ce que lui doit Platon. » L'action de l'orphisme sur le syncrétisme gréco-romain et sur le christianisme aurait été, d'après Loisy, plutôt indirecte et diffuse que directe, ce qui revient à dire qu'on ne peut la discerner et surtout la prouver.

4. Les mystères d'Osiris et d'Isis. — *Bibliographie :* Plutarque, *De Iside et Osiride ;* Apulée, *Métamorphoses,* XI ; Frazer, *Adonis, Attis, Osiris,* London ; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* Paris, 1909 ; Lafaye, *Isis : Dictionnaire des Ant. gr. et rom.,* t. III, Paris, 1899 ; Drexler, *Isis : Lexikon der Mythol.* de Roscher ; Gruppe, *Griechische Mythologie und Religiongesch.,* p. 1563-1581 ; A. Moret, *Mystères égyptiens,* Paris, 1913 ; Id., *Rois et dieux d'Egypte,* Paris, 1709 ; A. Loisy, *Isis et Osiris, R. H. L. R.,* t. IV, N. S., p. 385, Paris, 1913 ; Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Egypte,* depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne, Paris, 1884.

Ainsi que nous le dirons plus loin, les mystères d'Isis eurent une très grande extension. On a cependant nié qu'il ait existé en Egypte des mystères au sens propre du mot, c'est-à-dire un ensemble défini de cérémonies et surtout de doctrines régulièrement réservées à un certain nombre de fidèles préalablement initiés (Sourdilles, *Hérodote et la religion de l'Egypte,* p. 333, 387, Paris, 1910). Moret (*Mystères égyptiens,* p. 3, 19), d'autre part, affirme « qu'à côté des rites où se formulait l'adoration quotidienne des dieux, les temples d'Egypte connaissaient des cérémonies d'un caractère plus spécial, d'une signification réservée à une élite de prêtres et de spectateurs, célébrées dans des édifices isolés, à des dates déterminées ou à d'autres heures que celles du culte régulier. Les Grecs appelaient ces cérémonies des « Mystères » ; en langue égyptienne, le mot qui les définit le mieux semble être *iahou* qui a le sens vague de « choses sacrées, glorieuses, profitables »... Les monuments nous montrent que des rites secrets rappelaient chaque jour les péripéties de la passion et de la résurrection d'Osiris ». Il paraît certain qu'il y eut dans le culte d'Osiris des rites publics et des rites secrets, réservés au moins d'une certaine manière à des personnes initiées. Les rites secrets étaient complémentaires des rites publics et faisaient partie d'une même religion officielle : ce n'étaient pas des rites d'initiation privée, en dehors ou à côté de la religion commune. Les uns et les autres se rattachent au même ensemble rituel et correspondent aux divers moments des mythes osiriens. (Cf. Loisy, *art. cit.,* p. 387)

Nous n'avons pas à décrire ces rites secrets ; cela nous entrainerait trop loin, et d'ailleurs n'importe pas à notre étude. Nous devons nous borner à l'interprétation qui a été donnée au mythe d'Osiris-Isis dans la transformation qui a été faite, au temps des Ptolémées, IIIe siècle avant J.-C., de l'ancien culte d'Osiris-Isis, pour l'adapter aux idées grecques. C'est le culte qui s'est répandu plus tard dans le monde gréco-romain et qui nous est surtout connu par les écrits de Plutarque et d'Apulée.

De toutes les solennités des mystères d'Isis, la plus suggestive était la commémoration de l' « Invention d'Osiris », le dieu mort et ressuscité, qui finit par devenir le prototype de celui de tout être humain, qui observait les rites des funérailles. Le défunt, s'il a pieusement servi Osiris, sera assimilé à lui ; il partagera son éternité dans le royaume souterrain. Il vivra non seulement comme une ombre, mais en pleine possession de son corps comme de son âme. Par son initiation, le myste renaissait à une vie surhumaine et devenait l'égal des immortels. Il jouira de la présence divine, et attachée étroitement à elle, son âme inassouvie s'abreuvera des délices de cette ineffable beauté. (Plutarque, *de Iside,* LXXVIII ; Apulée, *Métam.,* XI)

L'initiation aux mystères d'Isis comportait d'un côté, ainsi que nous le voyons dans l'initiation de Lucius (Apulée, *Métam.,* XI, ch. XVIII-XXV), des pratiques d'abstinence, un baptême solennel, la communication de formules mystiques ; de l'autre, il est parlé de la préparation du cœur, du symbole de la purification, de la régénération et de l'identification avec la divinité. Grâce à cette description d'Apulée, les mystères d'Isis nous sont bien connus.

Signalons une analyse dans la *Revue biblique* (XIIIe an., p. 292. Paris, 1916, N. S.), d'un texte grec publié dans les *Oxyrhynchus Papyri,* t. XI. Cette invocation à Isis rapporte les noms que porte Isis dans les divers lieux où elle est adorée, et mentionne ses hauts faits, qui sont surtout des bienfaits pour le genre humain. Parmi ces titres qui lui sont donnés, relevons ceux de σώτειρα, ἀνδροσώτειρα, σώζουσα. Rien n'indique cependant qu'elle sauve en donnant une vie immortelle. Isis est pour les hommes la bienfaitrice par excellence, mais il n'est pas fait mention des avantages de son culte pour une autre vie. Peut-être ce point était-il réservé aux initiés.

5. Les mystères d'Eleusis. — *Bibliographie :* Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion,* p. 478-571, London ; Farnell, *The Cults of the Greek States,* III, ch. II, p. 126-198, London, 1907 ; Bloch, *Der Kult und die Mysterien von Eleusis,* 1896 ; P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis,* Paris, 1895 ; *Les grands mystères d'Eleusis : personnel, cérémonies,* Paris, 1900 ; *Les drames sacrés d'Eleusis,* 1912 ; *Les mystères d'Eleusis,* 2e éd., 1914 ; Gruppe, *Griechische Mythologie,* p. 45-58 ; *Kora* dans *Lexikon* de Roscher ; *Demeter* dans *Real-Encyklopaedie* de Pauly-Wissowa ; F. Lenormant, E. Pottier, *Eleusinia,* dans le *Dictionnaire des antiquités ;* A. Loisy, *Les mystères d'Eleusis, R. H. L. R.,* t. IV, N. S., p. 193, Paris, 1913.

Les mystères d'Eleusis avaient conservé toute leur faveur aux temps contemporains du christianisme, et l'apôtre Paul a certainement rencontré à Athènes et à Corinthe des initiés à ces mystères, car ils étaient nombreux dans le monde grec. On ne lui a pas révélé ce qui en constituait le secret : les rites, les formules liturgiques, les cérémonies qui accompagnaient l'initiation ; il n'a pas vu les objets sacrés du culte, mais il a pu apprendre ce qui était connu de tous, à savoir le don de l'immortalité accordé aux initiés et la vertu de l'initiation. « La communion des initiés, dit Loisy (*Art. cit.* p. 211), à Déméter, la déesse que l'on honorait à Eleusis, était signifiée et opérée par un double symbole, celui de la participation au kykéon[1], breuvage mystique, sacré, divin, nourriture d'immortels, et par le contact d'objets qui, simple figure du mariage sacré, ne

1. Le kykéon était un mélange d'eau, de farine d'orge, et de pouliot (sorte de menthe) et de pavot. Dans l'Iliade, le kykéon est composé de farine d'orge, de fromage râpé et de vin de Pramnos (N. du R.).

laissaient pas d'effectuer l'union spirituelle de l'initié à la déesse du mystère. La communion alimentaire et la communion sexuelle tendent à se résoudre en communion morale aux sentiments de la déesse et en gage de sa bienveillance. Les rites ne deviennent pas pour cela de purs signes ; ils restent les moyens sacramentels de l'union mystique à Déméter. »

Nous n'avons pas à décrire les rites de l'initiation. Ils comportaient quatre degrés : la purification, les rites et les sacrifices qui accompagnent l'initiation, l'initiation et enfin l'époptie, ou contemplation des mystères. A l'initié du plus haut degré, ἐπόπτης, étaient montrés les objets sacrés, et cette vue lui assurait le bonheur dans l'autre monde. Son âme ou son ombre après sa mort descendait aux enfers où elle était heureuse ; il n'y avait pas de résurrection des corps. Il n'est pas question de mérite ; c'est le fait de l'initiation qui assure l'immortalité bienheureuse. Peu à peu cependant on en vint à croire que l'amitié des dieux était le fruit d'une vie pieuse. L'initié menait une vie pieuse (cf. Aristophane, *Les Grenouilles*, v. 445 et 456). Plus tard, au second siècle après J.-C., on en vint à parler des rémunérations futures, de sorte que la consécration de l'initié impliqua la pureté de sa vie comme condition de la vie future bienheureuse. Il est difficile de dire d'une façon précise quelles étaient les doctrines révélées aux initiés; les savants ne s'accordent pas sur ce point. Cf. P. Lagrange, *Les mystères d'Eleusis et le christianisme*, R. B., p. 157, 1919.

6. Les cultes syriens, les mystères de Mithra et les écrits hermétiques. — Les cultes syriens se répandirent de bonne heure en Occident, surtout par l'entremise des esclaves syriens, faits prisonniers pendant les guerres contre Antiochus le Grand, IIIe siècle avant J.-C. Au début de notre ère, des négociants syriens colonisèrent les provinces latines et l'on rencontre dans les comptoirs de la côte d'Asie-Mineure, au Pirée, dans l'Archipel, des associations qui adoraient les dieux syriens, Hadad et Atergatis. Cependant, « les religions syriennes, dit le P. Lagrange (*Les religions orientales*, dans *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 80), n'ont point eu de mystères, s'il faut entendre par là des initiations successives, associant les mystes du plus haut degré à des spectacles dont on leur révélait l'énigme ». Au milieu de pratiques révoltantes, on trouve dans ce culte syrien une doctrine élevée sur les destinées de l'âme. Après la mort, l'âme remonte au ciel pour y vivre au milieu des étoiles divines; elle participe à l'éternité des dieux sidéraux qui l'environnent et auxquels elle est égalée (cf. Cumont, *op. cit.*, p. 186). Nous n'avons pas à relever cette théorie astrologique où il est parlé des âmes qui, débarrassées de tout vice et de toute sensualité, pénétraient dans le huitième ciel pour y jouir d'une béatitude sans fin (Cumont, *op. cit.*, p. 187).

Les origines du culte de Mithra sont encore inconnues. Ce que nous constatons, c'est sa diffusion rapide en Occident au commencement de l'ère chrétienne. A cette époque, il était florissant à Tarse, la patrie de saint Paul, et y répandait les doctrines mazdéennes. Il resterait à savoir si, à cette époque, ses doctrines et surtout son culte avaient atteint le développement qu'ils reçurent plus tard; cela nous paraît peu probable. Ainsi que nous le dirons, quoi qu'en pense Böhlig (*Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter*, p. 97), ce n'est pas aux spéculations mithraïques que Paul aurait emprunté le sens particulier qu'il a donné aux termes δόξα, φῶς, et σκότος (cf. article Mithra, col. 578 ss.).

La littérature hermétique était très composite et n'a dû être rédigée que tardivement, au IIe siècle après J.-C., au plus tôt (L. Ménard, *Hermès Trismégiste :* traduction complète, précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques. Nouvelle éd., Paris, 1910) comme nous l'expliquerons plus loin ; elle paraît être née d'un mélange de la religion égyptienne et de mystères grecs. Nous n'avons pas à faire un exposé détaillé de ses doctrines, puisqu'il est très peu probable que saint Paul les ait connues. Il suffira de rappeler celles auxquelles se réfèrent les critiques qui prétendent trouver des rapprochements ou des analogies entre elles et les épîtres pauliniennes.

Les doctrines, que nous rapportent les écrits hermétiques, auraient été révélées : Hermès décrit ce qu'il a vu ou ce qui lui a été révélé par son père divin. Un prophète proclame la révélation qu'il a reçue d'un dieu qu'il a appelé par la prière et qui demeure en lui, ou qu'il a reçue en montant au ciel, avec l'aide de la divinité. Dans un dialogue, Hermès s'entretient avec son fils Tat de la régénération. Tat rappelle à son père qu'il lui a appris que personne ne pouvait être sauvé sans la régénération, qui n'était possible qu'à celui qui s'était détaché du monde. Tat a renoncé au monde et demande à son père de lui communiquer le secret. Hermès lui répond que cela doit être une révélation au cœur par la volonté de Dieu. Pendant qu'Hermès parle, Tat sent qu'il est transformé et déclare : « Mon esprit est illuminé. » C'est donc la révélation qui a produit la régénération, et le résultat est la vraie connaissance, γνῶσις, de Dieu, et cette connaissance déifie le régénéré. « Ceci est la fin bienheureuse pour ceux qui ont atteint la connaissance d'être déifiés. » (*Poimandres, Hermetic Corpus*, I, § 26)

Malgré les ressemblances que trouve Reitzenstein entre ces doctrines et celles de saint Paul, nous verrons plus loin qu'elles n'ont que des analogies apparentes et que d'ailleurs il est plutôt impossible que l'Apôtre ait connu la littérature hermétique.

7. L'extension des cultes des mystères; connaissance qu'a pu en avoir saint Paul. — Il n'est pas nécessaire pour notre étude de détailler tous les lieux où l'on rencontre des cultes des mystères : quelques indications suffiront. Le culte de Dionysos a été très répandu en Grèce; au Pirée, vers 180 avant J.-C., nous trouvons des associés à ce culte, appelés Διονυσιασταί; à Philippes, en Macédoine, des μύσται Διονύσου. Les inscriptions d'Asie Mineure en signalent d'autres.

Le culte de Cybèle, la Grande Mère, a eu une extension encore plus considérable. On le retrouve partout dans le monde antique : en Asie Mineure, dans les îles de l'Archipel, à Byzance, à Olbia ; à Rome, il fut établi légalement en l'an 204 avant J.-C. ; il se répandit en Italie et dans les provinces sous la domination de Rome. Au Ier siècle de l'ère chrétienne, il eut plus d'adeptes qu'aucune autre religion de mystères. Célébré avec pompe, il gagna de nombreux adhérents par la doctrine de la renaissance de ses initiés après la mort.

Nous n'avons pas de données sur l'extension des mystères d'Orphée. Nous devons constater cependant que l'orphisme exerça une profonde influence sur l'esprit grec, et il est possible que ses doctrines se soient infiltrées dans certaines religions de mystères. Nous les retrouvons chez les poètes et les philosophes grecs.

Les mystères d'Osiris-Isis remontent probablement, très haut, dans leur forme égyptienne ; tels qu'ils furent transformés au IIIe siècle avant J.-C., nous les retrouvons dans tout le monde gréco-romain : à Athènes, au IIIe siècle avant J.-C., nous

trouvons le culte d'Isis, auquel se joint celui de Sérapis ; à Pompei, à la fin du second ; à Rome, dans le premier quart du Ier siècle après J.-C. Il est en Syrie et dans toute la Grèce, en Asie Mineure, en Thrace, dans les îles de l'Archipel, en Sicile et dans le sud de l'Italie, et dans les premiers siècles du christianisme nous en relevons l'existence dans tout l'Occident de l'empire romain.

Quant aux mystères d'Eleusis, comme tels ils restèrent locaux, bien que l'on retrouve ailleurs le culte des déesses éleusiniennes, Déméter et Coré : ils ont cependant pour notre étude un grand intérêt parce qu'ils sont de ceux qu'a pu connaître saint Paul.

Examinons maintenant l'état religieux que suppose l'influence qu'eurent ces mystères les uns sur les autres. Aux environs de l'ère chrétienne, le mouvement syncrétique, où se mélangèrent les mystères helléniques et les religions orientales, provoqué par l'extension de la Grèce en Asie à la suite des conquêtes d'Alexandre, grandit rapidement par la propagation qu'en firent de zélés missionnaires. Ils usèrent de tous les moyens de séduction : spectacles impressionnants au milieu de la nuit, musique séduisante, danses délirantes, communication de formules mystérieuses. « Les prêtres orientaux, dit Cumont (*Op. cit.*, p, 61) apportaient notamment en Italie deux choses nouvelles : des moyens mystérieux de purification, par lesquels ils prétendaient effacer les souillures de l'âme, et l'assurance que l'immortalité bienheureuse serait la récompense de la piété. »

Bientôt se répandirent des doctrines ésotériques sur les démons, sur les sept archons planétaires qui déterminaient les destinées des hommes. Originaires de la Babylonie, elles ont pénétré dans les religions de la Perse et de l'Egypte ; elles se retrouvent dans l'apocalyptique juive, dans la littérature orphique, dans les écrits hermétiques, dans les textes grecs astrologiques et dans le gnosticisme. Ne serait-ce pas de ces archons que parlerait saint Paul aux Ephésiens, II, 2, lorsqu'il leur dit qu'ils marchaient autrefois selon le prince, ἄρχων, de la puissance de l'air ? Et ne ferait-il pas aussi allusion à ces esprits élémentaires qui, d'après les idées de cette époque, courbaient les hommes sous leur joug de fer, quand il écrit aux Galates, IV, 9 : « Comment retournerez-vous encore à ces faibles et pauvres éléments, στοιχεῖα, auxquels vous voulez être asservis encore de nouveau ? » Cette traduction de στοιχεῖα par « esprits élémentaires » n'est pas acceptée par tous les exégètes (voir plus loin, col. 983, n. 1).

C'est d'ailleurs à cette époque que naquirent et se développèrent les premiers systèmes gnostiques qui durent leur origine à un mélange de spéculations grecques et de doctrines orientales. Hippolyte l'avait déjà vu : parlant des Séthiens, secte gnostique, il remarque : Tout le système de leur doctrine est dérivé des anciens théologiens, Musée, Linus et Orphée, qui introduisirent spécialement les cérémonies de l'initiation et aussi les mystères eux-mêmes. Il rattache une de leurs doctrines aux rites bacchiques d'Orphée.

Nous constatons des traces de ce syncrétisme religieux dans les papyrus magiques, récemment découverts en Egypte ; ils nous apportent des fragments d'hymnes et d'alphabets, où nous lisons des noms mystiques d'origine babylonienne, égyptienne, hellénique et même juive. Dans les textes rituels et liturgiques, sont mélangées des théogonies et des cosmologies dont quelques-unes remontent à Hésiode et d'autres aux apocalypses juives. Que ces livres magiques aient été nombreux au Ier siècle, cela ressort d'un passage des Actes des apôtres, XIX, 19, où il est rapporté que ceux qui, à Ephèse, avaient exercé des arts occultes apportèrent leurs livres qui furent brûlés ; ils valaient 50.000 pièces d'argent.

Un des facteurs les plus puissants de la diffusion de ces religions de mystères furent les associations tout à la fois fraternelles et religieuses, les thiases, θίασοι et les ὀργεῶνες, très répandues dans le monde gréco-romain, au milieu des basses classes de la population. On en trouve surtout dans les ports de la Méditerranée, au Pirée, sur les côtes de l'Asie Mineure et dans les îles de l'Archipel. Smyrne, Ephèse et Corinthe ont été des centres importants de ces fraternités mystiques. Chacune de ces associations avait ses dieux : Dionysos-Sabazios, la Grande Mère, Adonis, Sérapis, Osiris et Isis, les Cabires de Samothrace, dont elles célébraient les mystères et adoptaient les doctrines. Elles avaient pour caractères communs les purifications, les danses orgiastiques, les symboles d'un naturalisme grossier.

Paul, dont la prédication s'adressait à toutes les classes de la société, mais surtout aux classes inférieures des cités grecques, a dû être en contact avec ces associations, et c'est probablement parmi elles qu'il a recruté bon nombre de ses adhérents. Nous ne pensons pas que l'on puisse supposer, comme l'a fait Reitzenstein, que Paul se soit instruit des mystères païens en lisant les écrits magiques et les livres liturgiques des mystères. Il a dû apprendre ce qu'il en a su par le commerce qu'il a eu avec les gens qu'il a fréquentés. Il était né et avait grandi à Tarse, vieille cité païenne, centre de culture hellénique, où les mystères de Mithra s'étaient implantés de bonne heure ; il a donc pu apprendre à connaître les mystères en en entendant parler autour de lui. A Antioche, où il a vécu longtemps, il a pu rencontrer des adeptes des mystères syriens ; à Athènes et à Corinthe, il a dû être en rapport avec des initiés aux mystères d'Eleusis ; dans les ports de la Méditerranée il a été en contact avec les adhérents de toutes les divinités grecques et orientales. Il est évident que, désirant convertir à Jésus-Christ ces initiés aux mystères, il a cherché à s'instruire de leurs doctrines pour les discuter ou même pour se servir de ce qu'elles avaient de meilleur afin d'amener leurs adeptes au Dieu véritable. C'était sa façon de procéder dans son œuvre missionnaire, ainsi que le prouvent ses discours aux Juifs, *Act.*, XIII, 16 ss. ; aux Grecs d'Athènes, XVII, 22 ss. Or, tous ces mystères parlaient d'un Dieu sauveur, de purification des fautes, d'initiations qui assuraient au fidèle la vie bienheureuse. Paul a dû partir de ces idées pour enseigner à ces initiés le véritable Dieu Sauveur, Jésus-Christ, les conditions nécessaires du salut, gage de la future vie bienheureuse.

Nous allons d'ailleurs voir que ce n'est pas dans les religions de mystères que l'Apôtre a puisé les termes par lesquels il exprimait ses doctrines, et qu'aucun de ses enseignements ne lui est venu de celles-ci, mais de l'Ancien Testament et de la révélation qu'il en a reçue directement de Jésus-Christ et indirectement par la tradition apostolique.

III. Terminologie et doctrines pauliniennes : leur comparaison avec la terminologie et les idées des religions de mystères. — Saint Paul a employé dans ses épîtres des termes qui avaient reçu dans les liturgies des mystères un sens plus ou moins technique. Il ne pouvait en être autrement puisque, des deux côtés, nous avons la même langue employée, le grec, et que, de plus, ces termes étaient connus de tous, que Paul a été en rapport avec des initiés aux mystères et enfin, que les épîtres pauliniennes et les religions de mystères ont

subi, plus ou moins, dans leurs conceptions principales, l'influence du mysticisme inhérent à l'esprit humain.

La question est de savoir si Paul a donné à ces vocables : μυστήριον, πνεῦμα, ψυχή, νοῦς, γνῶσις, δόξα, le sens qu'ils avaient dans les rituels ou dans la littérature magique et hermétique; en d'autres termes, d'examiner si l'usage des mêmes expressions indiquerait une dépendance des doctrines pauliniennes à l'égard de celles des mystères.

Que saint Paul ait connu certains termes qui, à cette époque, avaient reçu un sens spécial, nous en avons, dit-on, pour preuve l'emploi répété qu'il fait du terme στοιχεῖα, au sens d'« esprits élémentaires » qu'il déclare faibles et pauvres et auxquels le chrétien, qui a connu Dieu, ne peut retourner pour leur être asservis de nouveau, *Gal.* IV, 3, 9. De même dans l'épître aux Colossiens, II, 8, il adjure ses lecteurs de ne pas se laisser séduire par la philosophie et par une vaine tromperie, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, et non selon le Christ. Ici encore Paul fait allusion à ces pouvoirs cosmiques, des divinités astrales, que certains mettaient en opposition avec le Christ. Il aurait donc connu le sens qui était donné au terme στοιχεῖον dans la religion du temps et dans la magie. On prêtait serment par les quatre éléments, τὰ τέσσαρα στοιχεῖα. Dans le grec moderne les démons locaux sont appelés στοιχεῖα[1].

D'après des inscriptions, le terme παρουσία était employé dans le sens de « venue » du roi ou de l'empereur dans une province, mais il l'était aussi dans l'usage cultuel au sens de « retour » d'un Dieu. Paul a pu connaître les deux sens de ce terme, que nous trouvons employé au second sens dans le *Testament de Juda*, XXII, 2 : ἕως τῆς παρουσίας Θεοῦ (H. CHARLES, *The greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, p. 99. Oxford, 1908). et dans un écrit du IIe siècle, le *Testament d'Abraham*, XIII : μέχρι τῆς μεγάλης καὶ ἐνδόξου αὐτοῦ (Θεοῦ) παρουσίας. (*The Testament of Abraham*, by M. R. JAMES; *Texts and Studies*, II, p. 92. Cambridge, 1892).

Mais doit-on croire, ainsi qu'on l'a soutenu, que saint Paul connaissait aussi certains termes employés dans les rituels liturgiques et quelques-unes des idées courantes chez les initiés aux mystères, et même qu'il y a fait allusion lorsqu'il écrivait aux Corinthiens dans sa première épître, II, 6, ss. : « Mais nous prêchons une sagesse de Dieu parmi les parfaits, sagesse non de ce siècle, ni des princes de ce siècle qui ont été anéantis ; mais nous prêchons une sagesse mystérieuse de Dieu, sagesse cachée... Dieu nous l'a révélée par l'Esprit, car l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. » Nous dirons plus loin quelle est la vraie interprétation de ce passage.

Enfin, la langue des religions de mystères a-t-elle donc influencé la terminologie de saint Paul, et par suite ses doctrines, au degré qu'a prétendu Reitzenstein? C'est ce que nous ne pouvons admettre. Nous avons donc à examiner les différents termes communs à la liturgie des mystères et à saint Paul, afin de constater l'emploi qui a été fait par l'une et par l'autre, et de préciser le sens que tous les deux lui ont donné.

Et d'abord étudions le terme μυστήριον. Μυστήριον, du verbe μύω, fermer, se tenir la bouche close, signifie chose tenue secrète, chose non inconnaissable de soi, mais qui a besoin d'être révélée, cérémonie religieuse qui doit être tenue secrète, le sens caché d'un passage, la signification mystique d'un terme. Reitzenstein, p. 95, fait remarquer que ni le mot μυστήριον, ni τελετή (célébration de mystères), ne comportent une idée stable. De la conception de secret on passe à celle d'une action cultuelle, rituelle ou magique. Les deux termes désignent aussi un livre de révélations ou la prière révélée par Dieu et productrice de miracle. Enfin, μυστήριον était surtout employé au pluriel, τὰ μυστήρια, les mystères, c'est-à-dire des doctrines religieuses, secrètes, communiquées seulement aux initiés, d'où doctrines, dont il faut recevoir la communication et qui doivent être tenues cachées.

Avant d'étudier la signification que le terme μυστήριον a dans les épîtres pauliniennes, il faut se rendre compte du sens qu'il a reçu dans les Septante, car l'Apôtre a été fortement influencé par ceux-ci. Deux fois, dans le livre de la Sagesse, μυστήριον est employé au sens de rites ou cérémonies : « Un père affligé a institué des mystères et des cérémonies », XIV, 15; « (Les idolâtres) célébraient des cérémonies homicides de leurs enfants et des mystères cachés », XIV, 23. Partout ailleurs, dans les Septante, μυστήριον signifie secrets, plans secrets de Dieu ou des hommes. Dans le livre de Daniel, II, 18, 19, 27, 30, 47; IV, 6, μυστήριον signifie ce que Dieu a mystérieusement annoncé et qui a besoin d'interprétation.

Dans les évangiles, Jésus dit à ses apôtres qu'il leur a été donné de connaître les mystères du royaume de Dieu, τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, *Mc.*, IV, 11; *Lc.*, VIII, 10; *Mt.*, XIII, 11; c'est-à-dire les doctrines cachées du royaume de Dieu, secret qui n'a pas été révélé aux hommes, *ib.*, mais qui l'est par Jésus-Christ. Il s'agit ici probablement des desseins de Dieu pour le salut des hommes.

Pour saint Paul (Cf. la note : *On the meaning of* μυστήριον *in the New Testament*, dans *St. Paul's Epistle to the Ephesians* by J. A. ROBINSON, p. 234; London, 1903), μυστήριον signifie les choses cachées qui ont besoin d'une communication spéciale ou d'une révélation, *Rom.*, XI, 25 : « Je ne veux pas, frères, que vous ignorez ce mystère,... c'est qu'une partie d'Israël est tombée dans l'endurcissement, jusqu'à ce que la plénitude des gentils soit entrée, et ainsi tout Israël sera sauvé. » C'est dans le même sens que Paul emploie le terme μυστήριον quand il apprend aux Corinthiens le mystère de la transformation des croyants, lors de la parousie du Seigneur, I *Cor.*, XV, 51. Il l'emploie aussi pour désigner le mystère par excellence, le dessein secret de Dieu pour le salut des hommes, mystère qui lui a été révélé et qu'il est chargé de faire connaître : « C'est par révélation qu'il m'a été donné de connaître ce mystère... mystère qui n'a point été dévoilé aux fils des hommes... comme il a été révélé maintenant dans l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes, à savoir que les païens sont cohéritiers et font partie du corps et sont participants à la promesse de Jésus-Christ par l'Evangile. » *Eph.*, III, 3 ss. Paul appelle ce mystère « l'économie de la grâce de Dieu », *ib.*, III, 1. Cf.,

1. Remarquons que cette traduction de στοιχεῖα par « esprits élémentaires », « divinités astrales », n'est pas acceptée par de nombreux exégètes. Examinant *Gal.*, IV, 3, 9, et *Col.*, II, 8, 20, le P. LAGRANGE conclut : « Dans ces deux passages les éléments du monde sont les principes de conduite naturels, fort inférieurs à la vie dans le Christ, ce qui convient parfaitement à notre passage pour qualifier l'état du monde religieux avant lui... Cette solution, qui est celle de Jérôme, Gennadius pseudo-Primasius, Lightfoot, Sieffert, Schaefer, paraît certaine. » (*L'épître aux Galates*, p. 99.) Le P. PRAT a discuté avec soin le sens de στοιχεῖα et conclut : « Les éléments du monde sont des doctrines et des coutumes opposées à l'enseignement du Christ; et la Loi mosaïque elle-même, après son abrogation, peut être comprise sous cette appellation. » *La Théologie de saint Paul*, II, p. 164, Paris, 1912.

pour le même sens du terme μυστήριον, *Rom.*, XVI, 25, 26; *Col.*, I, 26, 27; et *Eph.*, I, 9, 10: « Le mystère de la volonté de Dieu, qu'il avait résolu en lui-même, était de réunir toutes choses dans le Christ. » Pour saint Paul, le terme μυστήριον désigne donc une vérité cachée, qui est révélée par l'Esprit. Enfin, μυστήριον est employé quelquefois dans son sens ordinaire; il désigne la vérité chrétienne cachée aux païens : μυστήριον τῆς πίστεως, I *Tim.*, III, 9, 16. Le μυστήριον τῆς ἀνομίας, II *Thess.*, II, 7, c'est le dessein formé par l'inique en opposition avec le dessein sauveur de Dieu.

Nous devons examiner un passage de la première épître aux Corinthiens, II, 1-15, où il semblerait que Paul a fait allusion aux mystères et s'est servi de leur terminologie. Il parle de la façon dont il a prêché Jésus-Christ. Il n'a connu parmi eux que Jésus crucifié, qui est une folie pour les païens, afin que leur foi soit fondée non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. Et, ajoute-t-il, ℣ 6, « nous prêchons une sagesse parmi les parfaits, ἐν τοῖς τελείοις, sagesse non de ce siècle..., mais nous prêchons une sagesse de Dieu mystérieuse, ἐν μυστηρίῳ, sagesse cachée, que Dieu a décrétée avant les siècles pour notre gloire et qu'aucun des princes de ce monde n'a connue ». Dieu a révélé par son Esprit les choses que l'homme ne connaissait pas, « lesquelles nous annonçons, non avec des discours qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, appropriant les choses spirituelles à ceux qui sont spirituels, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες. Or, l'homme naturel, ψυχικός, ne reçoit point les choses qui sont de l'Esprit de Dieu, car elles lui sont une folie et il ne peut les connaître, parce que c'est spirituellement, πνευματικῶς, qu'on en juge. Mais l'homme spirituel, πνευματικός, juge de toutes choses. »

Saint Paul se rappelle-t-il ici les mystères païens et veut-il dire qu'il va enseigner aux Corinthiens une sagesse sous forme de mystère, qui ne sera révélée qu'aux parfaits? En d'autres termes, veut-il instituer des mystères chrétiens analogues aux mystères païens, ou identifie-t-il les doctrines chrétiennes, qui seraient en mystère, avec celles des cultes des mystères? Pour se rendre compte de la pensée de l'Apôtre, il faut d'abord déterminer la signification exacte de la phrase: Λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην. A quel mot devons-nous rattacher ἐν μυστηρίῳ? On ne peut grammaticalement le joindre à τὴν ἀποκεκρυμμένην, ce qui signifierait la sagesse cachée sous forme de mystère, car, si telle était la pensée de Paul, il aurait dû écrire : τὴν ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένην, ce qui d'ailleurs aurait été un pléonasme. Quelques exégètes rattachent ἐν μυστηρίῳ à λαλοῦμεν, ce qui ferait dire à Paul que la sagesse de Dieu qu'il enseignait était un mystère qui ne devait être révélée qu'à quelques-uns, aux initiés, ce qui est contraire à l'idée que Paul avait du salut qui était destiné à tous les croyants.

Il resterait à joindre ἐν μυστηρίῳ à σοφίαν; nous avons une phase analogue dans *Rom.*, V, 15; δωρεὰ ἐν χάριτι. Dans ce cas, il faudrait traduire : Nous prêchons la sagesse mystérieuse de Dieu, celle qui est cachée, que Dieu avait décrétée auparavant pour notre gloire : sens qui rentre dans la signification que Paul donne ordinairement au terme μυστήριον. Nous ne pensons donc pas que l'Apôtre ait voulu dire qu'il enseignait la sagesse de Dieu comme un mystère qui ne doit être révélé qu'aux initiés.

Paul dit cependant qu'il prêche une sagesse parmi les parfaits, ἐν τοῖς τελείοις. Ne semble-t-il pas qu'il identifie cette sagesse, prêchée aux parfaits, aux doctrines des mystères, qui n'étaient révélés qu'aux initiés, τέλειοι, ceux qui étaient complètement instruits par opposition aux novices [1] ? Paul aurait donc emprunté, dit-on (Loisy, *art. cit.*, p. 163), cette expression à la terminologie des mystères. Mais remarquons qu'il n'existe aucun passage des auteurs grecs où τέλειος, signifie initié aux mystères. Celui-ci était appelé τετελεσμένος, τελεσθείς, τελούμενος et surtout μύστης. Nous savons seulement que, dans les livres hermétiques, de date imprécise, ceux qui ont reçu le baptême du νοῦς divin, deviennent τέλειοι (Reitzenstein, *Mysterien-Religionen*, p. 163). Ce n'est donc pas à la langue des mystères que Paul a emprunté le terme τέλειος. Le tiendrait-il de Pythagore, qui divisait ses disciples en τέλειοι et en νήπιοι ? Dans la même épître, I *Cor.*, XIV, 20, l'Apôtre paraît en effet opposer les νήπιοι aux τέλειοι : « Frères, dit-il, ne soyez pas des enfants en raison, mais, en fait de malice soyez des enfants, νηπιάζετε, et pour ce qui est de la raison soyez des parfaits, τέλειοι » c'est-à-dire des hommes faits. L'opposition est ici entre l'enfant et l'homme arrivé à son plein développement. Cette opposition est très marquée dans l'épître aux Ephésiens, IV, 13 s. : « Jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus... à l'état d'homme fait, ἄνδρα τέλειον, afin que nous ne soyons plus des enfants, νήπιοι. » Il est inutile de chercher l'origine de ces termes : Paul leur a donné le sens qu'ils avaient dans la langue courante.

L'idée est différente dans le passage que nous discutons : τέλειος y est l'équivalent de πνευματικός. Développant la pensée qu'il a émise, d'une sagesse enseignée aux parfaits, Paul dit, II *Cor.*, II, 13, qu'il annonce les choses de Dieu, non avec des discours qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, appropriant les choses spirituelles à ceux qui sont spirituels, πνευματικοῖς. Et une autre preuve que πνευματικός égale τέλειος, c'est que dans la même épître, III, 1, au lieu d'opposer comme ailleurs τέλειος à νήπιος, il remplace τέλειος par πνευματικός. Le sens que l'Apôtre donne à πνευματικός nous indiquera donc celui qu'il donne à τέλειος.

Pour saint Paul, le πνευματικός est celui qui a reçu l'Esprit qui vient de Dieu, celui qui est doué de l'esprit, πνεῦμα. Nous avons donc à rechercher la signification qu'a pour lui le terme πνεῦμα, le sens dans lequel il l'emploie, et cela d'autant plus que Reitzenstein (*Ibid.*, p. 140) prétend que Paul s'est inspiré du sens qui était donné à πνεῦμα dans les papyrus magiques, dans la littérature, la philosophie, l'éloquence et la poésie païennes. Il en serait de même pour les termes ψυχικός et πνευματικός, et νοῦς serait l'équivalent de πνεῦμα. D'après lui, dans les papyrus magiques et les écrits mystiques, comme dans Paul, πνεῦμα, au sens d'esprit de l'homme, d'âme humaine, est opposé à σῶμα et à σάρξ. Voici les citations qu'il donne des divers sens de ce terme : Ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα... πᾶσαν σάρκα καὶ πᾶν πνεῦμα. (Kenyon, *Greek Papyri*, I, p. 80. Cf. *Pap. Berol.*, I, 177). Il est appelé saint : Ἐπικαλοῦμαί σε ἱερὸν πνεῦμα, (Wessely, *Zauberpapyri*, I, p. 140). Dans d'autres papyrus (Ib. I, p. 68; Kenyon, *op. cit.*, I, p. 284), il est qualifié de Dieu,

1. Loisy (*L'Evangile de Paul*, *R. H. L. R.*, *N. S.*, t. V, p. 163) reconnaît cependant que Paul n'instituait pas deux degrés d'initiation. La distinction est seulement analogue à celle des degrés d'initiation des mystères d'Eleusis. Paul n'entend pas dire qu'il ait un petit symbole secret, qu'il réserve à une catégorie spéciale de mystères, mais il n'en a pas moins l'idée et la pratique de quelque chose qui y correspond et qu'il ne sait exprimer autrement que dans le langage des mystères. Loisy pense répondre ainsi à l'objection de Clemen, qu'il n'y avait pas de doctrine secrète dans le christianisme primitif et que, lorsque Paul parle de mystère, ce n'est pas du tout dans le sens des cultes païens.

τὸ θεῖον πνεῦμα. Dieu est l'homme πνευματοδότης (Wessely, *Op. cit.*, I, p. 79) et l'homme l'invoque (Dieterich, *Abraxas*, 196, 19). L'homme qui est gratifié de cette faveur est le temple ou la maison de Dieu ou de l'Esprit et il doit être pur corporellement ou spirituellement, ainsi qu'il appert d'un passage d'Apulée (*Apol.*, xliii) : *Ut in eo... divina potestas quasi bonis aedibus digne diversetur ;* et de la « *Déclamation d'Arellius Fuscus* » sur Calchas (M. A. Seneca, *Suasoriae*, iii, 5) : *Cur iste in* [*ter*] *ejus ministerium placuit ? Cur hoc os deus elegit ? Cur hoc sortitur potissimum pectus, quod tanto numine impleat ?*

Reitzenstein (*Ibid.*, p. 43-46), soutient que ces divers sens du terme πνεῦμα se retrouvent dans saint Paul, lequel n'a pas une psychologie particulière et ne s'est pas fait une langue secrète qui l'exprime. Chez lui, πνεῦμα désigne tantôt Dieu d'une manière générale, tantôt ce qui est intime dans la divinité, tantôt un don presque substantiel, un fluide que Dieu met dans notre cœur, une puissance, et à côté il est la partie spirituelle de l'homme, sans aucune signification surnaturelle ou extra-humaine, laquelle s'oppose à σῶμα et à σκῆνος, s'égalant pleinement ou s'échangeant avec le terme ψυχή. Reitzenstein se demande comment Paul a pu désigner ce qui est sensible et matériel par ψυχικόν, si ψυχή est conversif de πνεῦμα, qui désigne ce qui est suprasensible et spirituel. Il croit que l'explication se trouve dans la langue des mystères. Ainsi, dans la liturgie de Mithra, le Saint-Esprit respire et vit dans le myste, non plus sa ψυχή, puisqu'il a laissé sa personne sur la terre (Reitzenstein, *Ibid.*, p. 45). Dans cette manière de voir, hellénistique et antérieure à Paul, πνεῦμα et ψυχή sont en opposition directe; où est la ψυχή, ne peut être le πνεῦμα; où est le πνεῦμα, ne peut être la ψυχή. C'est de cette vue qu'antérieurement à Paul sont nées ces idées de πνευματικός et de ψυχικός (*Ibid.*, p. 45, 46). Les preuves qu'en donne Reitzenstein nous paraissent faibles, car il ne trouve ces termes cités qu'une fois dans un papyrus (Wessely, *op. cit.*, I, p. 89).

Examinons maintenant ces hypothèses. Nous ne nierons pas qu'il existe une certaine analogie entre le sens qu'a donné Paul au terme πνεῦμα et celui qui lui est donné dans la littérature du temps, mystique ou profane. Il ne pouvait en être autrement, mais nous croyons que les ressemblances sont, à un certain degré, superficielles. Il y a donc lieu d'étudier les divers sens que Paul a donnés au terme πνεῦμα, et de voir s'il a emprunté ces différentes significations à la langue des mystères ou à l'Ancien Testament.

Faisons tout d'abord quelques observations. Les diverses significations du terme πνεῦμα, que dégage Reitzenstein des papyrus magiques ou mystiques, nous paraissent un peu forcées; elles ne ressortent pas aussi clairement qu'il le dit des textes cités. De plus, ces textes ne sont pas datés avec certitude. Sont-ils antérieurs ou postérieurs à l'ère chrétienne? C'est ce qu'il faudrait établir exactement, et ce qui n'a pas été fait pour la plupart d'entre eux. N'ont-ils pas subi des influences étrangères à la mystique païenne? La plupart sont d'origine égyptienne. Or, on a relevé dans un certain nombre de ces papyrus l'influence de conceptions juives, et cela s'explique par le rôle qu'ont joué les Juifs dans la littérature alexandrine. De plus, les gnostiques, à moitié chrétiens, ont bien pu exercer une influence sur les idées et la terminologie de la littérature mystique. En résumé, il y eut, au Ier siècle, un tel remuement d'idées qu'il est bien difficile, sinon même impossible, de déterminer exactement l'origine et la filiation de chacune d'elles.

Nous ne pouvons entreprendre d'examiner dans le détail les diverses significations données par saint Paul au terme πνεῦμα; on le trouve 146 fois dans ses épîtres. Nous devons nous borner aux sens principaux.

1. Πνεῦμα signifie le souffle de la bouche : « Alors se manifestera l'impie que le Seigneur détruira du souffle, τῷ πνεύματι, de sa bouche », II *Thess.*, ii, 8.

2. Πνεῦμα, employé au sens psychologique, désigne la vie intérieure de l'homme. « Car qui est-ce qui connaît les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui », τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ, I *Cor.*, ii, 11.

3. Πνεῦμα est distinct de ψυχή : « Que votre être entier, l'esprit et l'âme et le corps, τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, soit conservé irrépréhensible », I *Thess.*, v, 23. Le πνεῦμα est ici la partie la plus élevée de l'homme, celle par laquelle il est mis en relation avec Dieu, même naturellement; la ψυχή est l'élément de la vie que l'homme a en commun avec tous les animaux.

4. Πνεῦμα est surtout employé dans les rapports surnaturels de l'homme avec Dieu, dans sa vie religieuse : Dieu, que je sers ἐν τῷ πνεύματί μου, *Rom.*, i, 9. Il est le principe divin de sa vie : « Mais vous, vous n'êtes point dans la chair, mais dans l'Esprit, s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en vous, εἴπερ πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν », *Rom.*, viii, 9. Il est un principe actif de vie dans l'homme : « Si nous vivons par l'Esprit », εἰ ζῶμεν πνεύματι, marchons aussi selon l'Esprit, *Gal.*, v, 25; il est le principe divin de vie nouvellement communiqué à l'homme : « Si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si par l'Esprit, πνεύματι, vous faites mourir les actions du corps, vous vivrez », *Rom.*, viii, 13. « Car, pour nous, c'est par l'Esprit de la foi, πνεύματι ἐκ πίστεως, que nous attendons l'espérance de la justice », *Gal.*, v, 5. Cet esprit reçoit des qualificatifs divers : πνεῦμα υἱοθεσίας, *Rom.*, viii, 15; πνεῦμα πραΰτητος, *Gal.*, vi, 1; πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ, II *Tim.*, i, 7.

5. L'esprit est en nous puissance et vie, principe de la vie et de la justice : « Car ceux qui vivent selon la chair pensent aux choses de la chair; mais ceux qui sont selon l'esprit, aux choses de l'esprit. Car la pensée de la chair est mort, mais la pensée de l'esprit est vie et paix... Si le Christ est en vous, le corps est mort par le péché, mais l'esprit est vie par la justice », *Rom.*, viii, 5-10.

6. L'esprit est une lumière et une force : « L'esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu... Nul ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. Mais nous, ce n'est pas l'esprit du monde que nous avons reçu, c'est l'Esprit envoyé de Dieu, afin que nous sachions les dons que Dieu nous a faits », I *Cor.*, ii, 10-12. « Afin que vous abondiez en espérance par la puissance de l'Esprit », *Rom.*, xv, 13; cf. *Eph.*, iii, 16; I *Tim.*, i, 5.

7. L'esprit de l'homme, uni à l'Esprit de Dieu, reçoit la révélation intime du mystère de la vocation du chrétien, *Eph.*, i, 7. L'esprit est dans le chrétien le principe de la vie future ; c'est lui qui ressuscitera le corps et le vivifiera : « Si donc l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité des morts le Christ Jésus vivifiera aussi vos corps mortels par son Esprit qui est en vous », *Rom.*, viii, 11.

8. L'Esprit est un principe divin, personnel, distinct du Père et du Fils. L'Esprit habite en nous, *Rom.*, viii, 10; il produit et distribue les dons dans l'Eglise, I *Cor.*, xii, 11. Saint Paul parle de l'Esprit de Dieu, *Rom.*, viii, 9, 14; de l'Esprit du Seigneur, II *Cor.*, iii, 17, 18; de l'Esprit du Fils, *Gal.*, iv, 6; de l'Esprit de Jésus-Christ, *Philip.*, i, 19.

En résumé, l'Esprit peut être considéré dans les

épîtres de saint Paul sous trois aspects : 1. L'esprit pensant dans l'homme ; 2. L'activité de l'Esprit-Saint en l'homme, ou l'homme sous l'influence de l'Esprit Saint; 3. La personne du Saint-Esprit. C'est la division proposée par le P. Prat (*Théologie de saint Paul*, t. II, p. 108, Paris, 1912).

On reconnaîtra qu'entre la doctrine de saint Paul sur l'Esprit, qu'il soit considéré dans l'homme ou qu'il le soit comme personne divine, et la littérature des mystères, il n'y a d'autre point de contact que l'emploi du même terme et qu'il n'y a ressemblance que lorsque Paul et les mystères s'en servent dans sa signification générale de partie pensante de l'homme. Le terme πνεῦμα a reçu chez l'Apôtre une variété et une plénitude de sens inconnues à la littérature des mystères; c'est à peine si, sur quelques points, que nous allons signaler, il y a une certaine analogie. Et encore celle-ci ne prouve nullement dépendance, car on ne voit pas comment, du sens donné à πνεῦμα par la liturgie des mystères, Paul aurait pu dériver les magnifiques développements qu'il a donnés à ce terme.

L'analogie la plus proche est dans la description qui est faite de l'action de l'esprit, produisant l'extase dans l'âme de l'initié aux mystères, ou du délire prophétique de la Pythie et dans celle de l'action du Saint-Esprit dans l'homme qu'il régénère, qu'il vivifie, d'après saint Paul. Tout au plus pourrait-on rapprocher les premiers de l'action de l'Esprit dans l'homme qui prophétise ou qui parle en langues, I *Cor.*, xiv, 1-25. Et encore ceux-ci ne sont pas en extase : le premier sait bien ce qu'il dit et il est compris de tous ; le second ne se comprend pas lui-même, mais ses paroles peuvent être interprétées par celui qui les comprend.

On trouve bien un papyrus où le πνεῦμα reçoit les épithètes de θεῖον et de ἱερόν, mais nulle part saint Paul ne qualifie ainsi l'Esprit-Saint. Chez lui, d'ailleurs, l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Fils, l'Esprit du Christ n'est pas une qualité de Dieu ou du Fils, c'est une personnalité distincte du Père et du Fils.

Quant aux passages d'Apulée et de Sénèque, cités par Reitzenstein pour établir que, d'après eux comme d'après Paul, l'homme est le temple de Dieu ou de l'Esprit, on fera remarquer qu'ils sont de date tardive et d'ailleurs assez obscurs.

Reitzenstein affirme que, dans la littérature hellénistique antérieure à Paul, πνεῦμα et ψυχή étaient en opposition directe, que l'un ne pouvait coexister avec l'autre. Il ne donne aucun texte établissant cette proposition. En tout cas, ce n'est pas l'enseignement de l'Apôtre. D'après lui, le πνεῦμα et la ψυχή coexistent dans l'homme tant qu'il est vivant; non pas en ce sens qu'ils sont substantiellement distincts, mais en ce sens qu'ils ne désignent pas exactement les mêmes qualités de l'âme. Le πνεῦμα, c'est la partie supérieure, intellectuelle de l'homme et la ψυχή c'est, d'ordinaire, le principe de vie animale. Mais l'Apôtre n'emploie pas toujours ces termes avec cette précision : ψυχή désigne quelquefois l'âme tout entière, comme distincte du corps. Dans la deuxième épître aux Corinthiens, i, 23, il prend Dieu à témoin sur son âme, ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν. Il semble même que pour lui les termes πνεῦμα et ψυχή sont convertibles. Dans l'épître aux Philippiens, i, 27, il veut apprendre que ceux-ci demeurent fermes dans un même esprit, ἐν ἑνὶ πνεύματι, combattant ensemble d'une même âme, μιᾷ ψυχῇ, pour la foi de l'Evangile. A diverses reprises, il exhorte ses lecteurs à faire de toute leur âme, ἐκ ψυχῆς, la volonté de Dieu, *Eph.*, vi, 6 ; à accomplir leurs actio... avec âme, ἐκ ψυχῆς, *Col.*, iii, 23, ce qui prouve que Paul employait le terme ψυχή, pour désigner toute la partie de l'homme opposée à σῶμα et que, dans ce terme, était englobé le πνεῦμα. Nous avons dit que πνεῦμα et ψυχή coexistent dans l'homme tant qu'il est vivant; ajoutons : avant la résurrection du corps, car à ce moment la ψυχή disparaîtra pour être remplacée par le πνεῦμα.

Remarquons cependant que, pour saint Paul, les adjectifs dérivés de ψυχή et de πνεῦμα, ψυχικός et πνευματικός, sont employés dans un sens adversatif : le ψυχικός est celui qui est en dehors de l'influence de l'Esprit de Dieu, et le πνευματικός est celui qui est sous l'influence de cet Esprit. L'opposition n'est donc pas au point de vue psychologique, mais au point de vue religieux. Quant à l'affirmation que ces deux termes avaient été employés antérieurement à saint Paul dans le même sens que par lui, elle s'appuie sur des textes postérieurs au christianisme.

Reitzenstein a soutenu que la division qu'établit l'Apôtre entre σαρκικοί, ψυχικοί, πνευματικοί, I *Cor.*, iii, 1, 3, lui a été inspirée par les religions de mystères, qui distinguaient trois classes de personnes : les incroyants, les prosélytes, *religiosi*, et les initiés. La seule ressemblance est la division tripartite. Remarquons seulement que les σαρκικοί de Paul ne sont pas des incroyants, pas plus que les ψυχικοί ne sont des *religiosi*.

Le même auteur retrouve aussi dans les religions de mystères le même dédoublement de personne que l'on constate dans Paul, lorsqu'il dit : « Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi », *Gal.*, ii, 20. Mais il n'y a pas désintégration réelle, puisque l'Apôtre ajoute : « Mais la vie que je mène maintenant dans la chair ». Il n'y a là aucune ressemblance avec ce passage de la vision de l'alchimiste Zosime (Berthelot, *Les alchimistes grecs*, p. 109, Paris) : « Les hommes qui veulent atteindre la vertu entrent ici et deviennent des esprits πνεύματα, fuyant le corps. » Il en serait de même pour la Pythie, d'après Lucain (*Pharsale*, V, 167, sqq.) : *Spiritus ingessit vati... inrupit paean mentemque priorem expulit atque hominem toto sibi cedere jussit pectore.*

Il n'y a en fait aucun rapport entre cet état et celui du πνευματικός de Paul, lequel n'est pas un extatique, mais un fidèle vivant de sa vie normale de chrétien, c'est-à-dire de fidèle uni au Christ; son état n'est pas passager, mais permanent, et il vit réellement de sa vie propre, puisqu'il doit prendre garde à lui de peur d'être tenté, *Gal.*, vi, 1.

Reitzenstein (*Op. cit.*, p. 117) affirme que, dans les écrits hermétiques, νοῦς est employé pour πνεῦμα et qu'il en est de même en saint Paul. Cela nous paraît peu prouvé par les deux textes cités, de date incertaine ou tardive. Quant à l'emploi qu'a fait saint Paul du terme νοῦς, il a pu être influencé par les Septante, où νοῦς a quelquefois le sens d'esprit. Mais d'ordinaire l'Apôtre paraît l'avoir employé dans son sens courant, et il distingue très bien νοῦς et πνεῦμα. Dans sa première épître aux Corinthiens, xiv, 14, il écrit : « Car si je prie en langues, mon esprit, τὸ πνεῦμά μου, prie, mais mon intelligence, ὁ δὲ νοῦς μου, est sans fruit. Quoi donc ? Je prierai en esprit, τῷ πνεύματι, mais je prierai aussi par l'intelligence, καὶ τῷ νοΐ, je chanterai en esprit, τῷ πνεύματι, mais je chanterai aussi par l'intelligence, τῷ νοΐ. » Par πνεῦμα, Paul désigne ici la vie intérieure de l'homme sous l'influence de l'Esprit, l'homme inspiré, et par νοῦς, la faculté de l'âme qui comprend et juge.

Nous pouvons déjà conclure de cet examen, que saint Paul n'a pas emprunté aux religions de mystères les doctrines qu'il exprime par les termes, πνεῦμα, νοῦς, ψυχὴ πνευματικός, ψυχικός ; il s'est servi à la vérité des mêmes termes grecs que la littérature des mystères, mais le fond de sa doctrine sur ce point lui venait de l'Ancien Testament.

Et d'abord, au point de vue naturel, ψυχή, dans les épîtres pauliniennes, signifie la personnalité humaine, composée de corps et d'âme, *Rom.*, II, 9; XIII, 1; un être animé, doué de vie, I *Cor.*, XV, 45, comme dans l'Ancien Testament, *Gen.*, XIV, 21 : Le roi de Sodome dit à Abram: Donne-moi les âmes (les personnes) et prends pour toi les biens. Cf. *Gen.*, XXXVI, 6; XLVI, 15, 18, 22; *Ex.*, I, 5, etc. Il signifie aussi, dans Paul, la vie : Saluez Prisca et Aquila... qui ont exposé leur vie, ψυχήν. *Rom.*, XVI, 3, sens que l'on retrouve dans le troisième livre des Rois, XIX, 10: Ils cherchent à m'ôter la vie. Cf. *Nomb.*, XXIII, 10; *Job.*, XXXVI, 14; *Ps.*, XL, 14, etc.

Rappelons que, comme l'Ancien Testament, Paul emploie le mot πνεῦμα pour signifier le souffle de la bouche: *Ps.*, XXXIII, 6; *Isaïe*, XI, 4 et II *Thess.*, II, 8, ou les pensées, les désirs, les affections de l'homme: tous ceux dont l'esprit était bien disposé, *Exod.*, XXXV, 21; Anne dit à Héli : Je suis une femme affligée dans son esprit, I *Rois*, I, 15. Cf. *Nombres*, V, 14; *Ps.*, XXXIV, 8; *Isaïe*, LXI, 3, etc. et I *Cor.*, IV, 21; VI, 20; II *Cor.*, II, 13; *Col.*, II, 5, etc. Il serait facile de multiplier les exemples; on pourrait montrer aussi que Paul s'est inspiré de l'Ancien Testament dans l'emploi qu'il fait des termes καρδία, νοῦς, διάνοια.

Mais c'est surtout au point de vue religieux que nous relevons de nombreuses ressemblances dans les significations qui sont données au terme πνεῦμα, en saint Paul et dans l'Ancien Testament. Et d'abord, il est souvent parlé dans celui-ci de l'Esprit de Dieu et de son action sur l'homme. L'Esprit du Seigneur vint sur lui, *Juges*, III, 10; VI, 34; XI, 29, etc. L'Esprit du Seigneur Dieu est sur moi, *Isaïe*, LXI, 1, l'Esprit du Seigneur tomba sur moi, *Ezéchiel*, XI, 5; à comparer avec *Rom.*, VIII, 14 : Car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu, et *ib.*, VIII, 9 : Vous êtes dans l'Esprit s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en vous. Cf. I *Cor.*, II, 14; VII, 40; II *Cor.*, III, 13; *Eph.*, IV, 30, etc. Rappelons encore que cette idée de l'Esprit de Dieu habitant en nous, qu'a développée l'Apôtre, a pu lui être suggérée par la conception de l'Esprit de Dieu (*rouach*) qui était la source de l'inspiration prophétique, *Ezéchiel*, II, 2.

La doctrine de Paul, que l'Esprit est en nous puissance et vie, *Rom.*, VI, 4; VII, 6-11; XV, 13-19, lumière et force, I *Cor.*, II, 10-16, lui vient aussi de l'Ancien Testament où, dans la Genèse, I, 2, on voit l'Esprit se mouvant au-dessus des eaux pour les vivifier; dans les Psaumes, CIV, 30, l'Esprit crée et renouvelle la face de la terre. Cf. *Isaïe*, XXXII, 15-17; *Ezéchiel*, XXXVII, 8-10.

Cette doctrine a été très bien résumée par le P. LEBRETON (*Les origines du dogme de la Trinité*, p. 337, Paris, 1910) : « Cette rapide description de l'action de l'Esprit d'après saint Paul fait assez reconnaître l'origine de sa doctrine; elle est sans doute en continuité avec la théologie de l'Ancien Testament : dans les livres prophétiques et dans les Psaumes, on peut retrouver la plupart des conceptions pauliniennes. L'Esprit est là aussi lumière, force, vie; il est la source des dons extraordinaires et parfois, quoique plus rarement, il apparaît comme un principe de sainteté. Mais dans saint Paul toutes ces doctrines sont transformées; elles sont beaucoup plus profondes, et, par suite, elles manifestent une unité jusque-là insoupçonnée. » Ce rôle personnel de l'Esprit sur l'homme, que Paul a marqué si vigoureusement dans ses épîtres, ne lui a donc été suggéré ni par la littérature des mystères, ni par le judaïsme contemporain, mais par la révélation du Christ. Il a tout au plus reçu du judaïsme quelques formules : Esprit saint, Esprit de sainteté. (LEBRETON, *op. cit.*, p. 137-139)

Passons à l'examen d'autres termes qu'emploie l'Apôtre pour exprimer ses doctrines principales. Parmi les dons spirituels, il range la parole de science, λόγος γνώσεως, I *Cor.*, XII, 8. En quel sens a-t-il employé ce terme γνῶσις, et a-t-il été influencé, dans la description qu'il a faite de la γνῶσις, par les religions de mystères? En d'autres termes, l'emploi commun de ce mot chez Paul et dans les mystères païens implique-t-il la communauté des idées ou plutôt la dépendance de Paul à l'égard des religions de mystères? REITZENSTEIN a soutenu l'affirmative.

D'après les écrits hermétiques, dit-il (*op. cit.*, p. 38), la vision de Dieu fait devenir Dieu et donne le salut, σωτηρία; cette vision supérieure s'appelle γνῶναι Θεόν. La γνῶσις est une expérience immédiate, un don gracieux de Dieu, χάρισμα, qui illumine, φωτίζει, l'homme, et en même temps change sa substance; elle l'élève par le moyen du corps dans le monde suprasensible. C'est une sorte de vie nouvelle, la plus haute perfection de l'âme, la délivrance du corps, le chemin vers le ciel, la véritable adoration de Dieu et piété. Celui qui a la γνῶσις ou qui est dans la γνῶσις, est déjà un homme divin.

Voici les textes sur lesquels Reitzenstein (*op. cit.*, p. 113) appuie ses affirmations. « Dieu est loué qui veut être connu, et qui est connu par les siens, γινώσκεται τοῖς ἰδίοις » (*Corpus Hermeticum*, I, 31). La signification de la γνῶσις ressort assez nettement, d'après lui, de la prière finale du Λόγος τέλειος du papyrus Mimant, dont le texte grec a été restitué par Reitzenstein à l'aide d'une traduction latine qui se trouve dans l'*Asclepius* du PSEUDO-APULÉE (*Archiv. für die Religions-Wissenschaft*, 1904, p. 393-397. Ce papyrus est probablement du IIIe siècle après J.-C., mais il provient d'un original beaucoup plus ancien). « Par ta grâce, dit l'adorateur, nous avons reçu cette lumière de la gnose, τοῦτο τὸ φῶς τῆς γνώσεως. Par grâce tu nous as donné... la gnose, afin que t'ayant reconnu, nous nous réjouissions. Ayant été sauvés par toi, nous nous réjouissons de ce que tu t'es montré à nous tout entier, nous nous réjouissons de ce que, étant dans nos corps, tu nous as déifiés, ἀπεθέωσας, par la vue de toi-même τῇ σεαυτοῦ θέᾳ... T'ayant ainsi adoré, nous ne demandons rien de ta bonté, sinon qu'il te plaise de nous garder dans ta gnose, ἐν τῇ σῇ γνώσει; entends notre supplication, que nous ne nous éloignions pas, τὸ μὴ σφαλῆναι, de ce genre de vie. »

Reitzenstein cite encore ce passage (*Poimandres*, ℣ 26) : « Cela est le bon résultat pour ceux qui possèdent la gnose, d'être déifiés, θεωθῆναι. » La gnose est essentiellement un don surnaturel qui ne peut être atteint par le moyen de la réflexion intellectuelle. Ailleurs (*Corpus Herm.*, XIII, 18), la γνῶσις ἁγία est implorée comme source d'illumination.

S'appuyant sur ces textes et d'autres encore, Reitzenstein soutient que le sens de γνῶσις, est identique dans la littérature des mystères et dans les épîtres pauliniennes. Paul emploie, dit-il, ce terme en des sens assez divers. Et d'abord, il regarde la γνῶσις comme un don surnaturel, χάρισμα, I *Cor.*, XII, 4, 8. Dans la même épître, XIII, 12, il dira, comme dans les écrits hermétiques : « Maintenant, je connais en partie, mais alors je connaîtrai, comme j'ai été aussi connu. » La γνῶσις consistait donc à avoir la vision de Dieu, à le voir face à face. Dans l'épître aux Philippiens, III, 8-10, la γνῶσις et γνῶναι sont donnés comme la plus intime union entre le chrétien et Jésus-Christ. Même pour le passage de l'épître aux Romains, II, 20, où il est question du Juif qui prétend avoir dans la Loi la forme de la connaissance, γνώσεως, et de la

vérité, Reitzenstein ne veut pas y voir le sens de connaissance intellectuelle en général, mais celui de vision. Il soutient que γνῶσις n'a jamais dans les épîtres pauliniennes le sens de connaissance intellectuelle. C'est pourtant bien ainsi qu'il faut l'entendre dans la première épître aux Corinthiens, XIV, 6 : « Et maintenant, frères, si je venais à vous, parlant en langues, à quoi vous serais-je utile si je ne vous parlais pas ou par révélation, ou par connaissance, ἐν γνώσει. » Le sens est très clair : Paul prêchait aux Corinthiens ou ce qui lui avait été révélé par Dieu ou ce qu'il déduisait par son intelligence. Il ne s'agit pas ici de la vision de Dieu.

Examinons maintenant la valeur de l'hypothèse de Reitzenstein. Ses preuves sont presque toutes extraites des écrits hermétiques. Comme nous rencontrerons encore des propositions appuyées sur ces écrits, il est nécessaire de se rendre compte de leur autorité par rapport aux épîtres pauliniennes. Et d'abord, à quelle époque remontent-ils? Remarquons que le *Corpus Hermeticum* est formé de livres divers et de fragments qui ne sont probablement pas de la même époque. Le plus complet : « Le Livre sacré » est un mélange de doctrines égyptiennes et d'idées grecques : « Il appartient, dit L. MÉNARD (*Hermès Trismégiste*, p. LXXXIV), à cette période de rénovation religieuse produite par la rencontre de la philosophie grecque et des doctrines orientales et égyptiennes ; mais ce mouvement a duré plusieurs siècles... Il est probable que ce livre a dû être écrit après la naissance du christianisme. Pour le « Discours d'initiation », ordinairement appelé *Asclepios*, cela est certain, puisque, dans un passage, Hermès annonce, sous forme de prophéties, le triomphe du christianisme. On le croit écrit sous Constantin. » Ménard, qui a traduit en français les livres hermétiques, conclut qu'ils sont les derniers monuments du paganisme. W. KROLL (*Hermes Trismegistos*, dans PAULY-WISSOWA, *Realencyklopädie*), ne croit pas que le *Corpus hermeticum* renferme des pièces antérieures au Ier siècle ou même du Ier siècle et regarde le IIIe siècle comme le terme moyen de la composition. Etant donnée cette date récente, est-il bien nécessaire de discuter les rapports qui pourraient exister entre eux et les épîtres pauliniennes ? On pense qu'ils ont peut-être rapporté quelques-unes des doctrines des mystères égyptiens ; c'est possible, mais comment distinguera-t-on entre ce qui est antérieur au christianisme et ce qui lui est postérieur? Pour ne pas paraître fuir la discussion au moyen de cette question préalable, examinons si vraiment il y a des rapports de dépendance de Paul à l'égard des écrits hermétiques.

Reitzenstein soutient que Paul, tout comme les mystères païens, emploie le terme γνῶσις au sens de vision de Dieu. Or, il ressortira de l'examen des passages où se trouve ce terme, que jamais il ne signifie vision de Dieu. Son sens général est connaissance, II *Cor.*, II, 14 ; X, 5, puis discernement, *Rom.*, XI, 33 ; XV, 14. Il est souvent joint à σοφία ou à ἀλήθεια, *Rom.*, XI, 33 ; I *Cor.*, XII, 8; *Col.*, II, 3 ; *Rom.*, II, 20. Lorsque Paul parle du λόγος σοφίας et du λόγος γνώσεως, il établit une distinction entre ces deux termes, mais quelle est-elle ? Il semble que σοφία désigne l'objet de la science et γνῶσις sa connaissance.

Examinons les passages des épîtres pauliniennes où Reitzenstein soutient que γνῶσις a le sens de vision. La γνῶσις était un don surnaturel et il était rangé par Paul parmi les autres charismes, I *Cor.*, XII, 7, ss. : la parole de sagesse, de science, les guérisons, la prophétie, le discernement des esprits, tous dons transitoires qui sont accordés par le même Esprit, et cette manifestation de l'Esprit est pour l'utilité (de tous). Et que l'on remarque que γνῶσις ne peut signifier vision, puisque c'est un don de parole, λόγος γνώσεως.

La γνῶσις d'ailleurs passera, comme tous les autres charismes. I *Cor.*, XIII, 8-11 ; et il ressort bien qu'elle n'est pas la vision de Dieu dont il est parlé au ℣ 12: « Soit les prophéties, elles seront abolies ; soit les langues, elles cesseront; soit la gnose, elle sera abolie. Car maintenant nous voyons dans un miroir, en énigme, mais alors nous verrons face à face. » En d'autres termes, en cette vie nous connaissons Dieu dans un miroir, celui de ses œuvres, *Rom.*, I, 20, tandis que dans la vie future nous le verrons directement. La vision de Dieu est donc réservée pour l'autre monde, et saint Paul ne dit pas qu'elle nous déifiera.

Même dans le passage de l'épître aux Romains, II, 20, où il est question du Juif qui prétend avoir la forme de la connaissance et de la vérité, Reitzenstein soutient que cette γνῶσις a le sens de vision, tandis qu'il est évident qu'il faut l'entendre dans le sens de connaissance intellectuelle.

Dans un autre passage, II *Cor.*, IV, 6, Paul dit à ses lecteurs : « Car le Dieu qui a dit que la lumière resplendit hors des ténèbres, celui-ci a resplendi dans nos cœurs pour l'illumination de la gloire de Dieu en la personne du Christ. » Nous trouvons réunis ici les termes φωτισμός et γνῶσις, mais du contexte il ressort seulement que Dieu a resplendi dans le cœur des apôtres, afin qu'ils répandent la lumière de la science de la gloire de Dieu sur la personne du Christ. Il n'est pas question, comme dans les mystères, d'une lumière de vision qui déifie l'initié et le rend immortel. Saint Paul a d'ailleurs déclaré que nul homme n'a vu ni ne peut voir le Seigneur des Seigneurs, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται, I *Tim.*, VI, 16.

Nous pouvons conclure que ce n'est pas à la liturgie des mystères que Paul a emprunté ses idées sur la gnose, connaissance des mystères du royaume de Dieu, que Jésus-Christ avait enseignée à ses apôtres ; et cela d'autant plus que nous pouvons en trouver les premiers linéaments dans l'Ancien Testament et dans la prédication du Seigneur.

Des textes que nous allons citer, il ressort que, pour les prophètes, la vision de Dieu était, en quelque sorte, expérimentale ; c'était une révélation de Dieu dans leur être intérieur. « Je te fiancerai à moi dans la fidélité et tu connaîtras Yahvé », *Osée*, II, 20. « L'Esprit du Seigneur reposera sur lui, l'Esprit de sagesse et d'intelligence... l'Esprit de science, γνώσεως », *Isaïe*, XI, 2. Cf. *Prov.*, II, 5. Dans le Sermon sur la montagne, le Seigneur donne les conditions pour voir Dieu : « Heureux les purs de cœur, car ils verront Dieu », *Mt.*, V, 8. Ce n'est donc pas par la science, γνῶσις, mais par la pureté du cœur qu'on verra Dieu.

Pour compléter cette étude, examinons la question de l'ascension de l'âme au ciel, dont il est parlé dans la liturgie mithraïque, laquelle avait emprunté cette croyance au parsisme (DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 180. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, p. 120, Paris, 1902). Depuis PLATON, l'ascension de l'âme vers un monde supérieur paraît avoir été un élément important dans les couches profondes de la religion grecque (DIETERICH, *op. cit.*, p. 199). POSEIDONIOS, 135-51 avant J.-C., paraît l'avoir connue. ROHDE (*Psyche.*, II, 91) en a donné des exemples anciens. On l'a retrouvée aussi dans les livres hermétiques. Faut-il voir un souvenir de cette croyance dans le récit que fait saint Paul dans sa seconde épître aux Corinthiens, XII, 1-6? « Il faut se glorifier; cela ne convient pas, à la vérité, mais j'en viendrai à des

visions et à des révélations du Seigneur. Je connais un homme dans le Christ qui, il y a quatorze ans, fut enlevé jusqu'au troisième ciel — si ce fut dans son corps, je ne sais ; si ce fut hors de son corps, je ne sais ; Dieu le sait — et je sais que le même homme — si ce fut dans son corps ou hors de son corps, je ne sais ; Dieu le sait — fut enlevé au paradis et y entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer. »

Cet enlèvement de Paul au troisième ciel est un fait, et il faudrait douter de la véracité de l'Apôtre pour croire qu'il a été suggestionné dans son récit par les croyances anciennes à l'ascension de l'âme au ciel. Nous devons voir là un état extatique, auquel il fait encore allusion dans la même épître, v, 13, et dont nous avons de nombreux exemples dans la vie des saints. Saint Jean, lui aussi, fut ravi au ciel, *Apoc.*, I, 10 ; IV, 2 ; les prophètes, *Isaïe*, VI, 1 ; *Ezéchiel*, I, 1, le furent aussi. Il en a été de même d'Hénoch et d'Isaïe, d'après le livre d'*Hénoch* et l'*Ascension d'Isaïe*. Nous pourrions citer d'autres exemples dans *La Vie d'Adam et d'Eve* (KAUTSCH, *Die Apokryphen*, II, p. 526), le *Talmud de Babylone*, Chagiga, 16, dans les *Oracula chaldaica* (KROLL, p. 50). On trouverait aussi d'autres mentions de cette croyance, plus ou moins altérée, chez les gnostiques, dans CELSE, PORPHYRE, etc. Relevons en passant une singulière interprétation qu'a faite Reitzenstein (*Op. cit.*, p. 193) du passage déjà cité, II *Cor.*, v, 13. Réunissant ἐνδημοῦντες et ἐκδημοῦντες du ỹ 9 à εἴτε γὰρ ἐξέστημεν Θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν ὑμῖν, il traduit : « Nos extases se sont faites ou se font pour Dieu ; elles sont pour lui un service, un culte qui rend l'homme agréable à Dieu. » Pour aboutir à cette interprétation, il supprime toutes les paroles de Paul entre les versets 9 et 13, dont la lecture prouve à l'évidence qu'il n'est nullement question d'un culte à rendre à Dieu.

Examinons maintenant les ressemblances que l'on prétend trouver entre la transformation de l'homme dont il est parlé dans la littérature mystique et magique, et celle dont parle saint Paul dans ses épîtres. Nous avons vu que, d'après Reitzenstein, la γνῶσις était un chemin pour une transformation de l'homme, aboutissant à la déification. Cette idée est nettement exprimée dans un discours d'Hermès à son fils Tat : « Celui qui est parvenu à la gnose, ne peut plus penser à autre chose, ni rien regarder, ni entendre parler de rien, pas même mouvoir son corps. Il n'y a plus pour lui de sensation corporelle ni de mouvement ; la splendeur qui inonde toute sa pensée et toute son âme l'arrache aux liens du corps et le transforme tout entier dans l'essence de Dieu. » (*Hermès Trismégiste*, traduction MÉNARD, p. 56). On retrouve la même doctrine dans la *Liturgie de Mithra*, 14,26 ss., et dans un papyrus magique : « J'ai été uni avec ta forme, μορφῇ, sacrée ; j'ai été fortifié par ton saint nom. » (WESSELY, *Griech. Zauberpap.*, I, p. 48 ; REITZENSTEIN, p. 69). Cette forme nouvelle paraît être le résultat de l'initiation. Dans la vision de Zosime, déjà citée, celui-ci parle aussi d'un changement de corps, μετασωματούμενος, par lequel il devient esprit, πνεῦμα.

En face de ces textes, on place divers passages des épîtres de saint Paul qui auraient avec eux des ressemblances. Ecrivant aux Romains, VIII, 29, il leur dit : « Parce que ceux qu'il a connus à l'avance, il les a aussi prédestinés à être conformés, συμμόρφους, à l'image de son Fils. » Il s'agit évidemment ici seulement d'une transformation spirituelle. Il en est de même du passage, *Rom.*, XII, 2 : « Ne vous conformez pas au siècle présent, mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence. »

Dans la seconde épître aux Corinthiens, III, 18, Paul leur dit : « Ainsi, nous tous qui, à visage découvert, contemplons la gloire du Seigneur comme dans un miroir, nous sommes transformés, μεταμορφούμεθα, de gloire en gloire par l'Esprit du Seigneur. » Le contexte indique qu'il n'est pas question ici d'une transformation réelle du corps pour devenir esprit. Dans les versets précédents, 13, 16, Paul parle de Moïse qui se couvrait la tête d'un voile, et ce voile restera sur les yeux des Juifs à la lecture de l'Ancien Testament, jusqu'à ce que leur cœur se soit converti. Moïse, au contraire, enlevait son voile pour parler au Seigneur, *Exode*, XXXIV, 34 ; de même, le chrétien, pour qui le voile a été enlevé, contemple à visage découvert la gloire du Seigneur en un miroir qui, reflétant cette gloire, le transforme en la même image. Nous avons ici une suite de métaphores et non une description de réalités. « Les chrétiens, dit MANGENOT, n'ont point de voile sur les yeux et ils reflètent comme dans un miroir la gloire du Seigneur... La gloire de Dieu nous transforme intérieurement et nous la réalisons. En reflétant cette gloire, qui reluit en nous par suite de notre foi et de l'inhabitation du Saint-Esprit en nous, nous la réalisons toujours de plus en plus en nous. L'image que nous avons reçue ainsi en nous et que nous reflétons en dehors par notre vie, est capable d'être augmentée et perfectionnée. Elle s'accroît de plus en plus et elle sera parfaite à la résurrection, quand notre corps sera glorifié et, pour ainsi dire, spiritualisé. » (*La doctrine de saint Paul et les mystères païens ; Revue du Clergé français*, t. LXXIV, p. 288. Paris, 1913)

Les autres passages des épîtres pauliniennes parlent, il est vrai, d'une transformation réelle de l'homme, mais qui s'effectuera dans l'autre vie. « Car pour nous, dit-il aux Philippiens, III, 20, notre citoyenneté, πολίτευμα, est dans les cieux, d'où nous attendons aussi comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ qui transformera le corps de notre humiliation pour le rendre conforme au corps de sa gloire. » Paul fait certainement allusion ici à cette transformation du corps psychique, ψυχικόν, en corps pneumatique, πνευματικόν, qui aura lieu, lors de la résurrection, I *Cor.*, XV, 44. C'est cette même transformation dont il parlait aux Romains, VIII, 23, à laquelle il aspirait et dont il avait reçu les prémices par l'Esprit.

Mais quels que soient les points de contact que l'on découvrira entre la pensée de Paul et l'idée des mystères sur la transformation de l'homme par la vision de Dieu, observons avec KENNEDY (*Op. cit.*, p. 183) qu'il y a entre elles une différence fondamentale. Dans les religions de mystères, on insiste surtout sur une transmutation presque magique de la substance, tandis que, chez Paul, la conception du πνεῦμα place au premier rang le point de vue moral ; on ne peut y voir aucune spéculation métaphysique.

Mais peut-on soutenir que c'est de la littérature des mystères que Paul avait reçu cette idée du σῶμα πνευματικόν et de la δόξα qui est accordée à ce corps ? C'est ce que fait REITZENSTEIN (*Op. cit.*, p. 169-181) dans une suite de considérations qu'il n'est pas facile de tirer au clair : tenons nous-en à l'essentiel.

Reitzenstein met en rapport direct la conception du corps pneumatique avec la notion des vêtements célestes que, dans certaines religions orientales, les âmes purifiées recevaient à travers les sept sphères au séjour de la lumière infinie. CUMONT nous apprend que « c'est une vieille croyance orientale que les âmes, conçues comme matérielles, portent des vêtements... De là vient l'idée, qui se retrouve jusqu'à la fin du paganisme, que les âmes, en traversant les sphères planétaires, se revêtent, comme de

tuniques successives, des qualités de ces astres ». Mais quel rapport peut-il y avoir entre cette idée et la conception du corps pneumatique chez Paul, dans laquelle le πνεῦμα n'est pas quelque chose d'extérieur, un vêtement sur le corps, mais un principe d'action qui anime le corps?

Pour étayer son hypothèse, Reitzenstein cite les passages suivants des écrits hermétiques : HERMÈS (*Corpus Hermeticum*, VIII, 2) exhorte les hommes à chercher un pilote pour les conduire vers les portes de la Gnose, où brille l'éclatante lumière... et à déchirer la robe qu'ils portent, ce vêtement d'ignorance, principe de la méchanceté. Constatons de nouveau que la conception paulinienne est tout autre. Dans un autre passage des mêmes écrits, XVIII, il est parlé du σῶμα ἀσώματον, mais le contexte indique que nous sommes là dans une spéculation métaphysique, qui ne peut être mise en rapport avec la conception tout objective de Paul. Ailleurs encore, XIII, 14, Tat, qui vient d'être régénéré, demande à son père Hermès si ce corps, composé de puissances, se décompose jamais. Hermès lui répond : Le corps sensible de la nature est loin de la génération essentielle (du corps régénéré). L'un est décomposable, l'autre ne l'est pas ; l'un est mortel et l'autre immortel. Ignores-tu que tu es devenu Dieu et fils de l'Un, ainsi que moi ? Il est question dans ce passage d'une transformation essentielle de l'homme qui devient Dieu. Cette idée est tout à fait étrangère à saint Paul, pour qui, dans le passage du corps psychique au corps pneumatique, il n'y a pas un changement de substance, mais de principe d'action.

Quelle est donc chez lui la conception du σῶμα πνευματικόν ? Pour l'expliquer dans son entier, il faudrait exposer toute la doctrine de l'Apôtre sur la résurrection des morts, travail qui a été fait ailleurs et auquel nous renvoyons le lecteur (MANGENOT, *art. cit. Revue du Clergé français*, t. LXXXIV, p. 257-289) : restreignons le sujet au nécessaire. Remarquons que Paul met en opposition le corps psychique et le corps pneumatique : σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν, I *Cor.*, XV, 44. Or, le corps psychique, c'est le corps animé par la ψυχή; le corps pneumatique sera donc le corps animé par le πνεῦμα. En cette vie, le corps humain est surtout sous l'influence de la ψυχή, principe de vie animale, siège des sensations, des instincts, des sentiments ; il est corps psychique, quoique l'action du πνεῦμα s'exerce déjà en l'homme dès cette vie, soit au point de vue naturel, soit, chez le chrétien, au point de vue surnaturel. Mais le corps ressuscité sera dégagé de toute opération animale, et il aura pour principe de vie le πνεῦμα. Ce πνεῦμα n'est pas, comme on pourrait le conjecturer, le Saint-Esprit, c'est l'esprit, élément supérieur de la personnalité humaine, agissant en union avec le Saint-Esprit. L'homme ne sera donc pas divinisé, comme l'enseignent certains passages de la littérature des mystères, que nous avons cités.

Ce corps pneumatique sera semblable au corps glorifié de Notre-Seigneur, nous dit saint Paul, *Philip.*, III, 21 : Celui-ci (Jésus-Christ) transformera le corps de notre humiliation pour le rendre semblable au corps de sa gloire, τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ ; *cf.* I *Cor.*, XV, 49. Ce corps du Christ a donc pour caractéristique spéciale d'être un corps de gloire, c'est-à-dire un corps glorieux. Devrons-nous admettre avec Reitzenstein que Paul a emprunté aux mystères cette idée de la δόξα, lumière brillante ?

Dans les écrits hermétiques, l'âme transformée est représentée comme joignant le chœur des dieux, et cela est la gloire la plus parfaite, ἡ τελειοτάτη δόξα, de l'âme. Dans un papyrus magique, un magicien prie Isis de la façon suivante : Δόξασον με ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὥρου. On peut établir un curieux rapprochement de cette prière avec celle de Jésus, s'adressant à son Père : Πάτερ, δόξασόν σου τὸν υἱὸν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ. *Joan.*, XVII, 1, et un peu plus loin, ℣ 4, ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς... καὶ νῦν δόξασόν με σύ, Πάτερ.

Dans un traité attribué à Komarios il est parlé de ceux qui revêtiront la δόξα ἐκ τοῦ πυρός. Mais ce sens est inconnu à la langue grecque courante. Or, Paul a employé le mot δόξα très souvent, 77 fois, et d'ordinaire au sens qu'il reçoit dans les Septante. Dans son expression, σῶμα τῆς δόξης, on pourrait retrouver le sens donné à δόξα dans *Isaïe*, LII, 14 : οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδός σου, καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, où il entre dans ce terme quelque chose de physique, comme dans plusieurs écrits apocryphes, *Hénoch*, XLV, 3 ; IV *Esdras*, VII, 78-91 ; *Apoc. Baruch*, XLVIII, 49, 50, dans lesquels la gloire est assimilée à une grande lumière.

Il nous semble que l'on devrait rattacher cette idée du corps de gloire de Jésus-Christ à la vision que Paul en eut sur le chemin de Damas, où le Seigneur lui apparut enveloppé de lumière ; il n'y voyait pas à cause de l'éclat de cette lumière, δόξα τοῦ φωτὸς ἐκείνου, *Act.*, XXII, 11. Il y a aussi dans cette expression un souvenir des théophanies de l'Ancien Testament, où Dieu apparaissait à l'homme dans sa gloire, *Lév.*, IX, 23; *Nombres*, XII, 28, etc. et de la Shekinah, gloire de Dieu, souvent mentionnée dans les Targums.

Dans sa première épître aux Corinthiens, Paul leur apprend que nous porterons l'image, τὴν εἰκόνα, du Céleste, c'est-à-dire de Jésus-Christ, XV, 49 ; nous devons être transformés à la même image, celle du Seigneur, II *Cor.*, III, 18. Pour lui, d'ailleurs, l'homme est l'image et la gloire de Dieu, εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ, I *Cor.*, XI, 7 ; l'homme est renouvelé selon l'image de son Créateur, II *Cor.*, III, 10 ss. Et, en effet, d'après l'Apôtre, le croyant est conforme à l'image du Fils de Dieu, *Rom.*, VIII, 29, lequel est l'image de Dieu, II *Cor.*, IV, 4 ; *Col.*, I, 15. Le croyant est donc transformé à l'image de Dieu.

Paul aurait-il emprunté ce terme et l'idée qu'elle exprime aux liturgies des mystères qui enseignaient la déification de l'initié ? Nous ne le pensons pas, car l'idée et l'expression lui venaient directement de l'Ancien Testament. Dieu a fait l'homme : Il l'a fait suivant l'image de Dieu, κατ' εἰκόνα Θεοῦ, *Gen.*, I, 27. Dieu a créé l'homme pour l'immortalité et il l'a fait image de sa propre nature, εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος, *Sagesse*, II, 23 ; le Seigneur a fait l'homme de la terre... il l'a fait à son image, κατ' εἰκόνα αὐτοῦ, *Ecclésiastique*, XVII, 3. L'enseignement de l'Ancien Testament est tellement précis sur ce point qu'il est parfaitement inutile d'aller chercher cette expression et cette idée dans les liturgies des mystères, qui d'ailleurs l'expriment beaucoup moins clairement.

De ces études de détail, passons maintenant à un examen portant sur les rapports qu'on a prétendu relever entre les conceptions centrales des mystères et les doctrines de saint Paul.

IV. Les conceptions centrales des religions de mystères et les doctrines de saint Paul. — Avant de traiter directement cette question, il est bon de nous demander si nous ne trouverons pas ailleurs que dans les religions de mystères quelques-unes des idées que l'on prétend que saint Paul leur aurait empruntées.

Parmi les idées que nous avons rencontrées dans plusieurs des religions de mystères, il y a celle de la déification de l'initié, lequel reçoit la communication directe de la vérité par la révélation divine. Or,

dit-on, nous rencontrons cette même conception dans Paul. Il nous dit, en effet, que le Christ vit en lui, qu'il est dans le Christ, qu'il a été crucifié avec le Christ, qu'il a été baptisé en sa mort, et qu'il est ressuscité avec lui. Il nous parle de ses visions, de ses révélations, de son ascension au troisième ciel. De ces passages, il ressort qu'il vivait en intime union avec le Christ, c'est-à-dire avec Dieu, et que c'est de lui directement qu'il avait reçu la vérité.

Il n'est nullement nécessaire d'avoir recours à la littérature des religions de mystères pour comprendre cet état et cette mentalité mystiques de l'Apôtre; il suffit de nous reporter à l'Ancien Testament, où nous trouverons des idées et des états analogues. Les prophètes, eux aussi, étaient directement instruits par Dieu et avaient des visions extatiques; Dieu vivait en eux et parlait par leur bouche : « Le Seigneur, Yahvé, a parlé », dit Amos, III, 8. « Tu seras comme ma bouche », dit le Seigneur à Jérémie, XV, 19. Isaïe donne ses prophéties comme la parole de Yahvé, I, 2. « Dieu est avec nous, VIII, 10, 11, car ainsi m'a parlé Yahvé, quand sa main me saisit. » Dieu promet à Osée de le fiancer à lui pour toujours et il connaîtra Yahvé, II, 19, 20. Le psalmiste, LI, 13, sentait en lui-même la présence de Dieu, lorsqu'il s'écriait : « Ne me rejette pas loin de ta face, ne me retire pas ton Esprit saint », ou encore, LXXIII, 23, 24 : « Je serai à jamais avec toi : Tu m'as saisi la main droite ; par ton conseil tu me conduiras et tu me recevras ensuite dans ta gloire. » Mais c'est surtout dans un des derniers prophètes, Ezéchiel, que nous allons retrouver des actes et des paroles qui nous rappelleront des passages des épîtres pauliniennes. Comme Paul, il a eu des visions. Pour lui, les cieux s'ouvrirent et il vit des visions de Dieu, I, 1 ; il aperçut l'image de la gloire de Yahvé. A cette vue, il tomba sur sa face et il entendit une voix qui lui parlait, et l'Esprit entra en lui et il entendit celui qui lui parlait, I, 28-II, 2. Yahvé lui dit : « Fils de l'homme, toutes les paroles que je dirai, reçois-les dans ton cœur et écoute-les de tes oreilles », III, 10 et l'Esprit l'enleva, III, 12. Et plus loin, il raconte qu'il vit encore la gloire de Yahvé et que l'Esprit entra en lui, III, 23, 24. La main du Seigneur, de Yahvé, tomba sur lui... l'Esprit l'enleva entre le ciel et la terre, VIII, 1, 3; XI, 1. Et l'Esprit l'enleva et l'emmena en vision auprès des captifs, en vision dans l'Esprit de Dieu. De tous ces passages, que nous pourrions multiplier, il résulte qu'Ezéchiel reçut de l'Esprit de Yahvé la connaissance de tout ce qu'il devait enseigner au peuple d'Israël et qu'à diverses reprises il vit la gloire de Yahvé. Nous trouvons là, beaucoup mieux que dans les religions de mystères, les idées de Paul et l'idée d'un enseignement donné directement par Dieu. Observons cependant que, pour lui, c'était un fait d'expérience et qu'il n'avait pas à chercher ailleurs qu'en lui-même pour en être convaincu. Notre démonstration n'a donc de valeur que contre les critiques qui soutiennent que, dans cette affirmation, l'Apôtre dépendait des doctrines helléniques de son temps. Reconnaissons néanmoins que son enseignement sur l'Esprit de Dieu a pu lui être suggéré par les nombreux passages où le prophète parle de l'Esprit de Yahvé.

Et si maintenant nous étudions l'apocalyptique juive, de peu antérieure à Paul, et même contemporaine dans quelques-unes de ses parties, nous trouvons encore cette idée de l'Esprit de Dieu instruisant le voyant et parlant par sa bouche. Esdras prend une coupe, pleine d'une eau brillante comme du feu, et quand il eut bu cette eau (l'Esprit), la connaissance coula dans son cœur ; sa poitrine se dilata de sagesse, son âme conserva le souvenir, IV *Esdras*, XIV, 39, 40. Le voyant était préparé à cette extase mystique par les pratiques ascétiques. Le Seigneur dit à Baruch : « Va et purifie-toi pendant sept jours, ne mange pas de pain et ne bois que de l'eau et ne parle à personne. Et ensuite viens à cette place et je me révélerai à toi et je t'instruirai du vrai et je te donnerai le commandement en ce qui regarde la méthode des temps. » *Apocalypse de Baruch*, XX, 5, 6. Cf. IV *Esdras*, IX, 24, 25.

Nous trouvons aussi, dans la littérature apocalyptique, mentionnée à diverses reprises l'ascension au ciel de l'âme du voyant. « Et en ces jours, dit HÉNOCH, XXXIX, 3, des nuages m'enlevèrent et un tourbillon me transporta hors de la terre et me déposa à la fin des cieux. Et là je vis une autre vision : les demeures des saints et les lieux de repos des justes. » Dans le Livre des *Secrets d'Hénoch*, XXI, 5, Hénoch est enlevé par l'ange Gabriel et placé devant la face du Seigneur ; il tomba aux pieds du Seigneur et l'adora et le Seigneur lui parla, XXII, 4 ; sur l'ordre du Seigneur, Gabriel lui enleva son vêtement de la terre et l'oignit de l'huile sainte et le revêtit du vêtement de la gloire du Seigneur et il devint comme un des bienheureux.

On remarquera qu'en aucun de ces passages le prophète ou le voyant, admis en la présence de Dieu, n'est absorbé en Dieu ; il n'est jamais parlé d'une union mystique avec Dieu qui le déifie. C'est là une différence profonde avec les religions de mystères, dans lesquelles l'initié est, au sens strict, déifié; différence que nous retrouverons dans les épîtres pauliniennes : l'union avec Dieu par la grâce n'implique pas la déification du croyant.

Passons à un autre ordre d'idées. D'après LOISY (*L'Evangile de Paul, R. H. L. R.*, t. V, N. S., p. 137 ss. Paris, 1914), c'est dans la théologie et la pratique de certains mystères païens que Paul, rompant avec les idées nationales des Juifs et même avec celle de Jésus, pour lesquels le salut aurait été réservé aux seuls Israélites, avait trouvé son principe de la participation de tous les peuples, Juifs et Gentils, au salut par la foi au Christ rédempteur. Lorsque Paul, dit-il, écrit aux Romains, III, 29, 30 : « Dieu n'est-il que (le dieu) des Juifs ? Ne l'est-il pas aussi des Gentils ? Oui, il l'est aussi des Gentils ; car il y a un seul Dieu, qui justifiera le circoncis par la foi et par la foi l'incirconcis », cf. *Gal.*, III, 26; *Rom.*, I, 16, etc. Qu'il s'en soit ou non aperçu, ce point de vue est la négation même du judaïsme; et ce n'est pas le point de vue de l'Evangile..., c'est le point de vue d'Isis, détaillant à Lucius ses titres et son pouvoir (*Art. cit.*, p. 145).

En opposition à l'affirmation de Loisy, nous soutenons que cet universalisme du salut, cette réunion de tous les peuples en un seul devant Dieu, avait été entrevue par les prophètes d'Israël, et que, par conséquent, c'est dans l'Ancien Testament que saint Paul a puisé cette idée, dont il a développé ensuite toutes les conséquences. « L'Eternel, dit Isaïe, XXV, 6, prépare à tous les peuples un festin succulent » ; les peuples, II, 3, se rendront en foule à la montagne de l'Eternel. Enfin, Dieu dit à son Serviteur : « C'est peu que tu sois mon Serviteur, pour relever les tribus de Jacob et pour ramener les restes d'Israël ; je t'établis pour être la lumière des nations, pour porter mon salut jusqu'aux extrémités de la terre », *Is.*, XLIX, 6. Cf. LIII, 15. Pour Habacuc, II, 14, la terre sera remplie de la connaissance de la gloire de l'Eternel.

Mais c'est surtout dans les enseignements du Seigneur que l'Apôtre des nations a puisé sa doctrine

de l'universalité du salut pour tous les peuples, de l'appel de toutes les nations à faire partie du royaume de Dieu. Jésus est le salut que Dieu a préparé pour tous les peuples, la lumière qui doit éclairer les nations, *Lc.*, II, 30-32; par lui toute chair verra le Salut de Dieu, *Lc.*, III, 6; *Isaïe*, II, 30; il viendra des hommes de l'Orient et de l'Occident s'asseoir à table dans le royaume de Dieu, *Lc.*, XIII, 29; la pénitence et le pardon seront prêchés au nom du Messie à toutes les nations, *Lc.*, XXIV, 46, 47; l'Evangile doit être prêché à toutes les nations, *Mc.*, XIII, 10; Jésus ordonne à ses apôtres de faire toutes les nations ses disciples, *Mt.*, XXVIII, 19; la vocation des gentils au salut est clairement enseignée par la parabole des vignerons homicides, *Mt.*, XXI, 33-46; *Mc.*, XII, 1-12; *Lc.*, XX, 9-19. Il serait facile de multiplier les textes; ceux-là suffisent.

Comparons maintenant les conceptions centrales des religions de mystères à celles de saint Paul. Les conceptions que nous rencontrons dans presque toutes les religions de mystères se résument dans les suivantes : Les initiés obtiennent le salut, σωτηρία; ce salut les délivre de la tyrannie du destin, dont l'épreuve la plus cruelle est la mort. L'initié est donc assuré de l'immortalité, qui lui est conférée par la régénération, ἀναγεννᾶσθαι, παλιγγενεσία. Une vie divine est accordée à l'initié qui est déifié, θεωθῆναι, ἀποθεωθῆναι, ce qui lui procure l'union avec la divinité.

On a voulu trouver dans ces idées les origines de la conception chrétienne du salut et de l'immortalité bienheureuse : « Les mystères païens et le christianisme avec eux, dit Loisy (*Les mystères païens et le mystère chrétien*, *R. H. L. R.*, t. IV, N. S., p. 10), promettaient à leurs adeptes l'immortalité des dieux... C'est du Christ lui-même que le chrétien reçoit l'assurance de l'immortalité; il la tient donc de celui qui, ayant connu la mort, a connu le premier la résurrection et la gloire auprès de Dieu. C'est parce qu'il est uni, assimilé au Christ, mort et ressuscité, que le chrétien est assuré de ressusciter lui-même après sa mort. De même, dans les mystères païens, c'est dans une relation intime, une étroite union avec les divinités des mystères que les initiés puisent la garantie d'une vie heureuse dans le monde éternel. Ces divinités aussi sont spécialement qualifiées pour procurer aux hommes une telle grâce. » Et ailleurs encore il dira (*The Christian Mystery*, dans *The Hibbert Journal*, vol. X, p. 51. London, 1911) : « Jésus-Christ fut un dieu sauveur d'après la façon d'un Osiris, un Attis, un Mithra. Comme eux, il appartenait par son origine au monde céleste; comme eux il est apparu sur la terre; comme eux il a accompli une œuvre de rédemption universelle, efficace et typique; comme Adonis, Osiris et Attis, il est mort d'une mort violente et comme eux il a été rappelé à la vie; comme eux il a préfiguré dans sa destinée celle des êtres humains qui prendraient part à son culte et commémoreraient sa mystique aventure; comme eux, il a prédestiné, préparé et assuré le salut de ceux qui deviennent participants de sa passion. »

Examinons d'abord les données des textes sur ces conceptions des religions de mystères, et mettons-les en présence des enseignements de saint Paul sur ces mêmes points. On constatera que ces conceptions sont peu précises, plutôt obscures, et n'ont avec celles de l'Apôtre que certains rapports de termes. Observons encore que les idées que nous trouvons, en particulier dans les liturgies mithriaques ou les écrits hermétiques, sont quelques-unes peut-être anciennes, ce que nous ne pouvons savoir, mais en tout cas nous ont été transmises par des documents postérieurs aux épîtres pauliniennes.

Dans l'exposé que nous avons fait des différents mystères, nous avons relevé cette conception très ancienne de la communion avec la divinité, obtenue par la manducation d'une victime qui la représentait. Dans les rites qui se concrétisaient dans la figure mystique de Dionysos Zagreus, le taureau, représentant le dieu lui-même, était mis à mort et dévoré. Sa vie se transfusait dans ses adorateurs. Les initiés aux mystères de Dionysos, dit Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, II, 12; cf. Scholion ancien sur I, 2), mangent de la chair crue; cette initiation symbolise le dépècement de son corps que Dionysos a subi par les mains des Titans.

Une communication moins matérielle de la divinité est celle que la religion grecque nommait l'inspiration divine, ἐνθουσιασμός. La prière à Hermès (Kenyon, *Greek Papyri*, I, s. 116) : « Viens en moi, Seigneur Hermès, comme l'enfant dans les entrailles des femmes », précise cette idée. A cette conception de l'inspiration, se relie celle de l'extase, ἔκστασις, état qui est produit par l'entrée d'un élément divin dans l'extatique, lequel devient ἔνθεος, animé par les dieux. Du même ordre est la γνῶσις, ou la vision de la divinité, qui transforme l'âme en la divine essence. Dans la littérature hermétique, la communication de la révélation régénère. L'âme est rendue capable de s'élever dans la demeure divine et de devenir un avec la divinité. Cette sorte d'union mystique provient probablement en partie des anciennes spéculations physico-religieuses et en partie de leur interprétation pythagoricienne ou stoïcienne, enseignant que les hommes atteignent la vision de Dieu par le moyen des éléments, dont les premiers principes existent dans la divinité. On a conçu quelquefois, et cela devait se produire, comme un mariage spirituel de l'âme avec Dieu (Underhill, *Mysticism*, p. 496. London).

Dans les mystères d'Attis, l'initié est sauvé de ses tourments comme le dieu a été sauvé. Par quel moyen était-il assuré de l'immortalité? On l'ignore. Dans la description que fait Apulée de l'initiation de Lucius aux mystères d'Isis, cette initiation est décrite par le grand prêtre comme une mort volontaire, suivie d'une nouvelle naissance. Sallustius parle des nouveaux initiés aux mystères d'Attis, recevant du lait en nourriture, comme étant nés de nouveau. Dans le culte d'Osiris, l'adorateur, uni au dieu qui vit, partageait sa vie divine.

D'après Sopater, dit Ramsay (*Mysteries*, dans l'*Encyclopaedia Britannica*, 9e éd., London), l'initiation établit une parenté de l'âme avec la nature divine et Théon de Smyrne affirme que le degré final de l'initiation est l'état de bonheur et de faveur divine qui en est le résultat. Mais quel est pour notre sujet la valeur du témoignage de Sopater, auteur du VIe siècle après Jésus-Christ ou même celui de Théon, qui est de l'an 117 après J.-C.[1]?

Examinons maintenant la doctrine de saint Paul sur le salut de l'homme par le Christ, afin de faire ressortir ce qui la différencie absolument des idées des liturgies mystiques que nous venons d'exposer sommairement.

Si nous comparons le personnage que fut Jésus à ce qu'étaient Osiris et Attis, une différence essentielle s'affirme immédiatement. Jésus est un personnage historique qui a vécu, qui a enseigné à ses disciples une doctrine de salut, qui a souffert et qui

1. Sur la communion de l'homme avec la divinité, on pourra consulter les divers articles, publiés dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, sur cette question, examinée chez divers peuples, en particulier chez les Babyloniens, les Chaldéens, les Egyptiens, les Grecs et les Romains, les Hébreux, etc. Vol. III, p. 736. Edinburgh, 1910.

est mort réellement. Sa résurrection est un fait historique qui a été attesté par de nombreux témoins. Osiris et Attis, au contraire, sont des personnages mythiques, représentant d'une façon symbolique les changements annuels de la végétation, qui s'arrête en hiver, qui meurt dans les conceptions populaires d'autrefois et qui reprend vie au printemps, qui renaît. Le meurtre d'Osiris et la mort d'Attis, opérée par lui-même, n'avaient rien de méritoire et n'ont jamais été considérés comme ayant une efficacité rédemptrice; ils ne sont que la transformation mythologique de phénomènes naturels ou, comme dans le culte de Mithra, l'explication légendaire d'un mythe astral. La sotériologie des mystères ne comporte donc ni participation morale chez l'homme ni collaboration méritoire et efficace chez les dieux. Il n'y a aucune relation entre la mort des dieux et les péchés des hommes. Ces morts des dieux peuvent-elles donc être comparées à la mort du Christ donnant sa vie pour l'humanité? Il n'y avait, en outre, aucun rapport entre les lamentations rituelles des femmes, pleurant à une époque déterminée la mort d'Osiris et d'Attis, et la participation du chrétien aux souffrances du Christ qui le transforment et lui donnent une vie nouvelle, laquelle se poursuit dans toutes les actions de sa vie quotidienne; il n'y a rien là de rituel ou de momentané.

Dans les religions de mystères, le salut, σωτηρία, n'impliquait pas la rémission du péché, mais était la délivrance de ces fardeaux, le destin, la nécessité, les maux physiques, et enfin la mort qui oppriment l'homme; la vie immortelle était analogue à la vie sur la terre. Enfin, ce salut était obtenu par l'accomplissement strict, mécanique des cérémonies sacrées; la volonté de l'initié n'était pas nécessaire pour l'obtention des effets de l'initiation. En fait, le salut était tout extérieur, n'atteignait en rien l'intérieur de l'initié et n'influait en aucune façon sur sa conduite morale. L'initié n'assumait aucune obligation morale. C'est seulement au temps de l'empire, dit le P. Lagrange (*Saint Paul, l'Épître aux Romains*, p. 17. Paris, 1916), que l'idée du salut prit corps dans les mystères. Encore est-il que le salut consiste à obtenir l'immortalité bienheureuse, à échapper aux périls de l'enfer ou aux embûches des démons, à se purifier par les rites et l'ascèse, non à être délivré du péché par le pardon (de même Reitzenstein, *Poimandres*, p. 180, note 1).

Chez saint Paul, l'idée du salut était toute différente; elle procédait d'abord de l'Ancien Testament, *Is.*, XLVI, 13; LII, 10, où le salut comportait la délivrance des maux matériels et spirituels. Pour l'Apôtre, les termes σωτηρία et σώζω ont un sens strictement spirituel. Le salut est la justification du pécheur, une réconciliation avec Dieu, une participation à la vie du Christ, opérée par l'amour de Dieu. « Dieu, écrit-il aux Romains, V, 8-10, prouve son amour envers nous en ce que le Christ est mort pour nous quand nous étions encore des pécheurs; à bien plus forte raison donc, étant maintenant justifiés par son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère, car si, lorsque nous étions ses ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à bien plus forte raison, étant réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie. » Il suit de là que la vie morale de l'homme justifié est transformée. Nous ne devons plus vivre selon la chair, *Rom.*, VIII, 12. « L'amour du Christ nous presse... il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. » II *Cor.*, V, 14-15.

Nous sommes ici dans une atmosphère bien différente de celle des religions de mystères. On ne retrouve pas d'ailleurs dans ces dernières cette idée paulinienne du salut accordé par la foi au Fils de Dieu, dans laquelle vit le fidèle, *Gal.*, II, 20 : « Je vis, non plus moi-même, mais le Christ vit en moi. Et la vie que je vis maintenant dans la chair, c'est une vie dans la foi à Dieu et au Christ qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi. » Il y a donc entre le Christ et le fidèle une union qui produit dans celui-ci une floraison de bonnes actions, et cela dès ici-bas. « Ceux qui sont au Christ, dit saint Paul aux Galates, V, 24, ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs. » Les religions de mystères n'offrent rien de semblable.

Nous devons examiner ce que signifiaient chez l'Apôtre la mort et la résurrection du fidèle baptisé dans la mort du Christ et ressuscité avec lui. Observons d'abord que cette mort et cette résurrection ne ressemblent en rien à celles de l'initié aux mystères d'Osiris, qui participait à la renaissance du dieu au printemps. « Notre vieil homme, dit saint Paul aux Romains, VI, 6, a été crucifié avec le Christ, afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne fussions pas assujettis au péché. » Dans la pensée de Paul, il s'agit de la mort au péché et de la résurrection à une vie de sainteté, conceptions morales, nous le répétons, que l'on ne trouve pas dans les mystères d'Osiris ou en d'autres, qui reproduisent dans un certain degré les idées mystiques inhérentes à la nature humaine.

Enfin, remarquons qu'on ne retrouve nulle part dans les épîtres pauliniennes cette conception de la déification de l'initié, que nous avons signalée plusieurs fois dans les religions de mystères. Le fidèle est l'enfant, τέκνον, le fils, υἱός, de Dieu : « Vous avez reçu, dit l'Apôtre aux Romains, VIII, 15, 16, l'esprit d'adoption par lequel nous crions Abba, Père. L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, cohéritiers du Christ », ce qui ne veut pas dire que nous sommes déifiés; car, ainsi que Paul l'affirme aux Corinthiens, dans sa seconde épître, III, 18, nous sommes transformés en l'image du Christ. Or, être conforme à l'image de quelqu'un ne signifie pas être de même nature que lui. Le chrétien, cependant, participe à la nature de Dieu par le don de la grâce. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter tous les passages, où il est parlé de l'union du fidèle avec le Christ, de sa vie dans le Christ, par le Christ.

Nous compléterons cet exposé en établissant qu'il n'y a dans les doctrines de saint Paul sur le baptême du fidèle et sa participation à la cène eucharistique aucune ressemblance, sauf peut-être de termes, avec les liturgies des religions de mystères.

V. **Les rites du baptême.** — Les Actes des Apôtres nous apprennent que, dès les premiers jours du christianisme, les apôtres baptisèrent ceux qui crurent en Jésus-Christ, II, 41; IV, 4. Ils accomplissaient ainsi l'ordre de leur Maître, qui leur avait enjoint de baptiser toutes les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, *Mt.*, XXVIII, 19. Il est souvent ensuite parlé dans le courant du même livre, VIII, 12, 16; X, 48; XVI, 15; XVIII, 8, etc., de ceux qui furent baptisés. Saint Paul parla à diverses reprises, *Rom.*, VI, 3; I *Cor.*, I, 15, 16; XII, 13; *Gal.*, III, 27, de ceux qui ont été baptisés; du baptême et de ses effets, *Rom.*, VI, 4; *Eph.*, IV, 5; *Col.*, II, 12, et de son enseignement, il ressort que le baptême est un bain de régénération et de renouvellement : Dieu nous a sauvés, ἔσωσεν, par l'ablution de la régénération et du renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu abondamment sur nous par Jésus-Christ, notre Sauveur, *Tite*, III, 5.

Peut-on voir, ainsi que l'ont fait quelques critiques, en particulier Loisy (*L'initiation chrétienne*, *R. H. L. R.*, t. V, p. 198 ss.) et P. Gardner[1], dans le baptême chrétien et dans les enseignements de l'Apôtre à son sujet, une reproduction des rites de purification des religions de mystères? L'examen des documents prouvera que, s'il y a eu entre les deux une certaine analogie de termes, il n'y a pas eu dépendance.

Il est inutile de rappeler les rites de lustration du culte d'Erida en Babylonie, les purifications chez les Parsis, le baptême de la religion mandéenne (On trouvera une étude sur le baptême chez différents peuples dans les articles *Baptism*, vol. II, et *Initiation*, vol. VII de l'*Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1909 et 1914). Nous reconnaissons que des religions anciennes ont eu des rites de purification : c'est une cérémonie qui ressort de la nature même des choses. Rappelons seulement le bain de purification dans la mer des futurs initiés aux mystères d'Eleusis, l'ablution des initiés dans les mystères d'Isis. Tertullien (*De baptismo*, v) nous en a parlé : *Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur Isidis alicujus aut Mithrae... certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere praesumunt.*

On a même voulu retrouver dans un papyrus (*Papyrus de Paris*, 47) du IIe siècle avant J.-C. l'idée de mort rattachée, comme dans saint Paul, à celle du baptême. Un novice du temple de Serapis, Apollonios, aurait écrit à son directeur spirituel Ptolemaios, qui différait son initiation sous prétexte que la mort serait la punition d'une initiation prématurée, qu'il ne pouvait mourir et que, s'il voyait qu'il devait être sauvé, qu'alors il soit baptisé, *καὶ οὐ δυνάμεθα ἀποθανεῖν, κἂν ἴδῃς ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα.* Telle est, du moins, l'interprétation de Reitzenstein (*Die hellenistichen Mysterienreligionen*, p. 77); mais Milligan (*Selections from the greek Papyri*, p. 22. Cambridge, 1910) explique ce passage tout autrement. Apollonios écrit à Ptolemaios que toutes choses sont fausses, et ses dieux semblablement, parce qu'ils nous ont jetés dans une grande forêt, où nous pouvons mourir, même si tu vois que nous sommes sur le point d'être sauvés, alors que nous sommes enfoncés dans l'embarras. Il n'y aurait donc dans cette lettre aucune allusion à la mort concomitante au baptême.

Signalons tout d'abord quelques-unes des idées qui différencient profondément le baptême chrétien des purifications des mystères. La plus capitale est que ces dernières purifiaient le candidat à l'initiation des souillures physiques, matérielles, de son impureté cérémonielle, tandis que le baptême chrétien purifiait du péché le catéchumène. Celui-ci devait mener désormais une nouvelle vie morale, tandis que le myste continuait sa vie précédente; ce n'était pas un converti. Au point de vue de l'efficacité morale, les ablutions des mystères païens sont nulles, ainsi que l'affirme Tertullien (*De Baptismo*, v); elles sont purement rituelles, mécaniques, inefficaces, *viduae aquae*, dit-il, *Ib.* Voici sur ce point le témoignage de Foucart (*Op. cit.*, p. 403 et 289) : « L'initiation était dans la vie des initiés un événement considérable, propre à exalter leur foi en Déméter et dans ses promesses, mais non le début d'une existence nouvelle. » (p. 403) Et sur les purifications, il dit : « Cette pureté est toute matérielle. Que, plus tard, les philosophes aient voulu y voir une image, un symbole de la pureté de l'âme bien supérieure à celle du corps; que, dans quelques inscriptions de l'époque gréco-romaine, le règlement prescrive aux visiteurs du dieu d'avoir l'âme pure aussi bien que les mains, c'est possible. Mais parmi les témoignages qui nous sont parvenus sur la préparation aux mystères, il n'y a pas trace d'instruction ou de purification morale, pas de prescription pour réparer ou expier les fautes commises, pas d'exhortation à les éviter dans l'avenir. » (p. 289)

Il n'y a d'ailleurs aucun rapport entre les rites de l'initiation aux mystères païens et le rite du baptême chrétien. Ces rites païens de purification sont en outre des préparations à l'initiation. Dans les mystères d'Eleusis, il y avait d'abord la purification à la mer, puis, le surlendemain, des sacrifices, des processions, et alors commençait la célébration des grands mystères qui initiaient le candidat au grade de ἐπόπτης. Il n'en était pas de même dans le baptême chrétien, lequel était tout à la fois une purification du péché et une introduction du néophyte dans le corps de l'Eglise et une union mystique avec Jésus-Christ. « Car, dit saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens, XII, 12, comme le corps est un et que tous les membres de ce seul corps, quoiqu'ils soient plusieurs, ne forment qu'un seul corps, il en est de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour n'être qu'un corps, soit Juifs, soit Grecs, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. » Cf. le passage de l'épître aux Romains, VI, 3, que nous citons plus loin.

Enfin, dans le baptême chrétien, l'effet n'était pas produit, comme dans l'ablution de l'initié païen, d'une façon mécanique, magique, mais d'une façon spirituelle. Pour nous convaincre de ce fait, il suffit de lire quelques passages des épîtres pauliniennes. « Ignorez-vous, dit l'Apôtre aux Romains, VI, 3, que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie, car si nous sommes devenus une même plante avec lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par la ressemblance de sa résurrection, sachant bien que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché fût détruit pour que nous ne soyons plus esclaves du péché, car celui qui est mort est libéré du péché. » Et aux Galates, III, 26, 27, il dira : « Tous vous êtes fils de Dieu par la foi dans le Christ Jésus. Car vous tous qui fûtes baptisés dans le Christ, vous revêtîtes le Christ. » Et encore il écrira aux Colossiens, II, 12 : « Ayant été ensevelis avec lui (le Christ) par le baptême dans lequel vous aussi vous êtes ressuscités avec lui par la foi de la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts. Et vous, lorsque vous étiez dans vos offenses, dans l'incirconcision de votre chair, il vous a vivifiés avec lui, nous ayant pardonné toutes nos offenses. »

Il ressort, d'une façon claire, de ces divers passages que nous sommes ici dans la sphère des choses spirituelles et que, de même que la mort du Christ et sa résurrection n'ont rien eu de magique, le baptême qui unit le catéchumène à la mort et à la résurrection du Christ, qui est une similitude de celles-ci, n'est pas une opération mécanique ou magique.

1. *The religious experience of saint Paul*, p. 81. London, 1913. — D'après Gardner, répétant le sommaire donné par Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, p. 37, les mystères avaient trois caractéristiques notables : 1. Tous avaient des rites de purification, cérémoniels ou moraux; 2. Les initiés communiaient avec la divinité; 3. Cette communion leur assurait une vie heureuse dans l'autre monde. Les enseignements de saint Paul sont, dit Gardner, conformes à ces idées.

Commentant le passage de *Gal.*, III, 26-27, le P. Prat en fait ressortir les enseignements : « Baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ, vous avez la forme du Christ et, par conséquent, la filiation adoptive, inhérente à cette forme. C'est, en effet, l'union au Christ qui nous fait enfants de Dieu, et cette union est opérée par la foi et par le baptême; mais ni l'union effective du baptême ne peut se produire sans l'union affective de la foi, ni l'union affective de la foi sans quelque relation intrinsèque à l'union effective du baptême; c'est parce que l'union affective de la foi tend essentiellement à l'union effective du baptême, qu'elle devient elle-même effective; et les deux conceptions, loin d'être opposées, se rejoignent. » Donc, puisque saint Paul a étroitement uni pour la production de la justification du pécheur la foi et le baptême, celui-ci n'a aucun effet magique, il n'opère pas mécaniquement et, par conséquent, il est profondément différencié de l'ablution des cultes de mystères. Déjà, Notre-Seigneur, *Mc.*, XVI, 16, avait uni la foi et le baptême comme conditions du salut.

Faisons une dernière observation. La plupart des religions de mystères, et en particulier les mystères d'Eleusis, assuraient à l'initié l'immortalité de l'âme et la jouissance d'une vie heureuse après le trépas. Saint Paul aurait-il emprunté à ces religions ses enseignements sur le baptême, unissant le fidèle au Christ et lui assurant par cette union la possession de la vie éternelle? Il n'en est rien. Sur ce point, l'Apôtre a développé l'enseignement du Seigneur, *Mc.*, XVI, 16 : Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé, et par conséquent aura la vie éternelle ; enseignement que nous trouvons mis en pratique dès les premiers temps chrétiens, *Actes*, II, 38, 41; VIII, 12. Il n'a jamais été soutenu que Jésus ou ses apôtres aient subi l'influence des religions de mystères. Et d'ailleurs cette doctrine de saint Paul se rattache à toute sa théologie et en est une conséquence. Le fidèle, uni à Jésus-Christ par la foi et le baptême, vit avec lui, ne fait qu'un avec lui et, par conséquent, participe à la vie du Christ. Or, le Christ ressuscité ne meurt plus, il vit éternellement auprès de son Père. De même, le chrétien, mort au péché par le baptême, ressuscite comme le Christ et vivra un jour éternellement heureux avec lui.

Terminons cet exposé par les observations très justes que fait de Backer (*Sacramentum*, p. 304) au sujet des emprunts qu'aurait faits le christianisme aux religions de mystères : « On reconnaît que ce serait une absurdité de prétendre que les premiers chrétiens auraient emprunté les plus anciens de leurs rites, particulièrement le baptême, qui déjà était pratiqué chez les Juifs avant la venue du Christ. (Goblet d'Alviella, *Revue de l'Histoire des religions*, 1903, p. 159. Sabatier, *La Didaché*, p. 85. Paris) D'après Harnack lui-même (*Das Wesen des Christentums*, p. 126, 137, 138, 148. Berlin, 1900), Loisy (*L'Evangile et l'Eglise*, p. 178, 179. Paris, 1902), les emprunts liturgiques n'ont pas été faits par l'Eglise avant le IVe siècle. Si l'Eglise n'a pu emprunter la forme, elle n'a pu davantage emprunter le fond, car la prédication du Christ n'a pas subi l'influence de l'hellénisme (Wendland, *Die hellenistischrömische Kultur*, p. 120). Or, dès le début du christianisme, le baptême apparaît avec ses attributs essentiels (renaissance, purification, illumination), *Hébreux*, V, 4, à une époque où la philosophie n'est pas encore entrée en contact avec le christianisme[1].

1. Harnack, l. c., rapporte la première introduction de la pensée et de la vie grecques dans le christianisme environ à l'an 130 après J.-C.

Les premiers docteurs chrétiens ont approfondi la signification du baptême dans toute son ampleur et sa profondeur (renaissance spirituelle à la vie surnaturelle de la grâce), alors que les idées à peu près semblables au sujet des rites païens correspondants ne se manifestent que plus tard; en même temps, ils rapportent ces conceptions à la doctrine même du Christ » (Justin, I *Apol.*, LXI; Tertullien, *de Bapt.*, XII, XIII).

Rappelons que plusieurs Pères de l'Eglise ont accusé les païens d'avoir plagié le christianisme. D'après eux, si certaines doctrines des mystères sont très anciennes, celles qui se rapprochent le plus des idées chrétiennes, telles, par exemple, que l'efficacité morale attribuée aux purifications dans les mystères, sont une copie de la valeur attribuée au baptême chrétien. Il y a donc toujours lieu de chercher l'époque où sont nées les doctrines des mystères, recherche assez difficile pour ne pas dire impossible. Nous avons vu que plusieurs d'entre elles, celles que l'on peut dater avec certitude, n'ont que des attestations postérieures au christianisme et surtout à saint Paul. — Voir ci-dessus, article Initiation chrétienne.

VI. Les rites de l'Eucharistie. — On a soutenu, avons-nous déjà dit, que l'on retrouvait dans certaines religions de mystères des traces de festins analogues à la cène eucharistique. L'attestation documentaire de ces faits est assez faible. D'après un fragment du rituel des mystères d'Eleusis qu'a rapporté Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, II, 21), le néophyte disait : « J'ai jeûné, j'ai bu le kykéon, j'ai pris dans la ciste et, après avoir goûté, j'ai déposé dans le calathos et du calathos mis dans la ciste. » L'initié buvait et mangeait; mais Foucart (*op. cit.*, p. 382) rejette l'opinion de ceux qui supposent par là que le myste s'unissait à la substance des déesses : ces aliments n'étaient pas divins, mais sacrés. De plus, qu'on le remarque, il s'agissait ici de préliminaires à l'initiation. Le néophyte qui avait bu le cycéon n'était pas un initié, ce qui constitue déjà une différence fondamentale entre lui et le chrétien qui reçoit l'eucharistie.

Il n'y a rien non plus à tirer de concluant du texte de Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum*, XVIII), qu'on a appelé en témoignage. Le voici : *In quodam templo, ut in interioribus partibus, homo moriturus possit admitti, dicit : De tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici.* La même formule, avec des variantes, a été donnée par Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, II, 15). Nous n'avons encore là que des cérémonies préparatoires à l'initiation.

On a essayé de trouver des rapports entre la manducation du corps eucharistique du Seigneur et les mystères dionysiens et orphiques, dans lesquels l'initié dévorait la chair crue d'un animal, qui était censé représenter le dieu, offert en sacrifice. Mais on ne voit pas que les mystes de Dionysos aient cru, en mangeant le taureau, symbole de Dionysos, manger la divinité et s'en incorporer la force. En fait, cette omophagie du taureau symbolise probablement l'épisode de la destruction et de la manducation de Dionysos par les Titans ou les transports sauvages de Dionysos et des thiases ; tout au plus pourrait-on parler d'une union mystique avec le dieu. Cf. de Backer, *op. cit.*, p. 326.

Cette conception de la manducation d'un animal, représentant la divinité, est très ancienne et se retrouve dans d'autres cultes, jusque chez les Aztèques du Mexique et chez d'autres peuples, où la manducation de l'animal conférait au participant la

force de celui-ci, bien qu'il ne soit pas dit qu'il mangeait le dieu; mais cette conception ne paraît pas avoir passé dans les rituels liturgiques contemporains de Paul. Les religions de mystères de son temps n'ont aucune affinité avec les conceptions anciennes de la manducation d'un animal, symbole de la divinité, et il ne semble pas que l'Apôtre ait pu avoir connaissance de ces conceptions anciennes. Dans les religions de mystères, la liturgie consistait essentiellement dans la reproduction des actions du dieu, laquelle devait être pour l'initié une participation à la divinité. Mais tout cela était symbolique et non réel. Ce n'était donc pas au moyen de repas sacrés que s'effectuait l'union avec la divinité.

On a soutenu que primitivement le sacrifice avait pour but d'unir l'adorateur avec le dieu en le faisant participer à celui-ci par la manducation de l'animal sacrifié. Et d'abord, est-il certain qu'il s'agit ici d'autre chose que d'une participation matérielle à la chair d'un animal qui représentait symboliquement le dieu? Conception bien éloignée de celle de saint Paul, comme nous le dirons plus loin. Et d'ailleurs, de son temps, personne n'adhérait plus à cette croyance. Témoin la question posée par le prêtre épicurien Cotta (Cicéron, *De natura deorum*, III, xvi, 41) : « Quand nous appelons le blé Cérès et le vin Bacchus, nous employons une manière usuelle de parler. Pensez-vous qu'il y ait quelqu'un d'assez insensé pour croire que ce qu'il mange est dieu? *Ecquem tam amentem esse putas qui illud, quo vescatur, deum credat esse!* »

On fait remarquer aussi qu'il y avait, au temps de saint Paul, des repas de confréries, analogues à ceux dont il parle dans sa première épître aux Corinthiens, xi, 17 ss. Ces repas servaient, en effet, à maintenir l'union entre les compagnons, mais on ne voit pas qu'ils aient comporté un acte de culte ou qu'ils aient eu une signification religieuse.

Trouverons-nous dans les repas sacrés des mystères de Mithra la preuve que le myste aurait cherché, en mangeant la divinité, une union intime, même une union corporelle avec celle-ci? Il n'y a aucun document établissant que les fêtes de Mithra aient exercé une influence quelconque sur le christianisme. Dans son plein développement, le mithriacisme est postérieur à celui-ci. (Cf. l'article Mithra, col. 578 ss.)

« En fait, ainsi que l'a fait remarquer de Backer (*op. cit.*, p. 327, 329), pas un auteur chrétien ne témoigne, d'une manière formelle, de la croyance à la manducation de la divinité dans les mystères païens... Les repas des mystères ne peuvent donc produire une union corporelle du myste avec la divinité. L'union qu'ils opèrent est tout au plus une union mystique : cette union est censée réalisée avec le dieu par l'union au mythe ou drame sacré dont le repas est la commémoraison, et à une époque plus tardive par la collation des vertus morales, symbolisées par les aliments que l'on consomme dans ces repas. »

Il en est tout autrement dans la cène eucharistique, telle que la présente saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens, xi, 23 : « Car moi, j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai aussi transmis, que le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain et après avoir rendu grâces, il le rompit et dit : Ceci est mon corps lequel est[1] pour vous; faites ceci en mon souvenir[2]. De même aussi, le calice, après avoir soupé, disant : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang; faites ceci, chaque fois que vous boirez en mon souvenir. Car chaque fois que vous mangez ce pain et buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. De sorte que celui qui mangera le pain ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur. Que (tout) homme donc s'éprouve soi-même et qu'ainsi il mange de ce pain et il boive de ce calice. Car celui qui mange et boit[1] (indignement), mange et boit sa propre condamnation, ne discernant pas le corps du Seigneur. » Auparavant, I *Cor.*, x, 16, Paul avait dit aux Corinthiens : « Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas une communion au sang du Christ? Et le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ? »

1. Lequel est rompu, *κλώμενον*, d'après les mss. EFGKLP, des minuscules; ne l'ont pas les mss. ℵBAC.
2. Ἀνάμνησις signifie action de rappeler au souvenir.

De ces textes il ressort clairement que le fidèle qui communiait participait au corps et au sang de Jésus-Christ; en d'autres termes, qu'il recevait en lui le corps et le sang de Jésus-Christ, corps et sang du Christ glorieux. La manducation du corps du Christ est donc réelle, mais elle n'est pas grossière et matérielle, comme l'était la manducation du corps des animaux pratiquée par les participants aux mystères de Dionysos ou d'Orphée. D'ailleurs le concept d'une communion à la fois réelle et spirituelle, qui est au centre du christianisme, ne se trouve pas dans les cultes des mystères.

Comment admettre d'ailleurs que l'Apôtre ait emprunté aux mystères païens ses enseignements sur la participation au corps du Christ et ses ordonnances sur la célébration de l'eucharistie, lui qui a flétri si vivement les pratiques païennes et interdit avec tant d'énergie l'assistance aux repas sacrés des religions païennes? « Ne formez pas avec les incroyants, dit-il aux Corinthiens, un attelage disparate. Qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité? Ou bien quelle union peut exister de la lumière avec les ténèbres? Quel accord peut-il y avoir du Christ avec Bélial? Ou bien quelle part le croyant peut-il avoir avec l'infidèle? Quel rapport du temple de Dieu aux idoles? » II *Cor.*, vi, 14 ss. Paul avait déjà dit aux mêmes Corinthiens : « Je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire en même temps la coupe du Seigneur et la coupe des démons. Vous ne pouvez participer en même temps à la table du Seigneur et à la table des démons. » I *Cor.*, x, 20, 21.

VII. Conclusions. — Les conclusions de cette enquête peuvent être résumées en quelques lignes. L'apôtre Paul connaissait à fond les Saintes Ecritures, dont il s'était instruit dès sa jeunesse; elles étaient, on doit l'affirmer, la base de sa mentalité religieuse. Il avait reçu les enseignements des rabbins qui l'avaient initié aux spéculations de la théologie juive. Enfin et surtout, Paul avait reçu directement de Notre-Seigneur la révélation de l'Evangile et, de plus, il avait été instruit de la vie et des enseignements du Seigneur par la tradition apostolique. N'oublions pas la puissante personnalité morale et religieuse de l'Apôtre, éclairé tout d'abord par les lumières qui lui venaient des Saintes Ecritures, puis par la révélation directe du Seigneur et par l'enseignement apostolique.

On peut donc affirmer *a priori* que l'esprit de Paul ne devait pas subir profondément des influences en dehors de celles-ci, sauf, pour ainsi dire, à la périphérie de son esprit. Des conceptions aussi étrangères aux conceptions juives et chrétiennes que

1. Les mss. ℵBAC n'ont pas ἀναξίως.

celles des religions de mystères, ne pouvaient qu'être extérieures à celles qui formaient un tout bien uni dans son esprit.

Nous reconnaissons que l'Apôtre a connu certaines doctrines des religions de mystères, et même des rites de ces mystères ; il ne pouvait en être autrement, car ces idées étaient, on peut le dire, du domaine public, elles n'étaient pas secrètes. En outre, Paul, en fréquentes relations avec des convertis païens, dont quelques-uns avaient été initiés aux mystères, a dû apprendre de ceux-ci les conceptions et les rites des mystères : les premières pour les combattre et les secondes pour les juger. Que certains termes, tels que γνῶσις, δόξα, πνεῦμα, νοῦς, aient traduit dans les religions de mystères des conceptions analogues à celles que nous retrouvons dans les épîtres pauliniennes, cela ne prouve en aucune façon que Paul leur ait emprunté ces idées. Ressemblance n'implique pas dépendance. Les idées que représentaient ces termes venaient d'ailleurs à l'Apôtre, en très grande partie, de l'Ancien Testament.

Il peut y avoir eu aussi des analogies d'idées. « Des idées très générales, remarque L. Venard (*Les origines chrétiennes*, dans : *Où en est l'histoire des religions*, t. II, p. 225. Paris, 1911), peuvent se retrouver à la base de beaucoup de religions différentes, sans qu'il y ait lieu de supposer une influence réciproque, comme par exemple l'idée de la participation à la vie d'un Dieu Sauveur, idée qui peut naître spontanément des besoins religieux communs à l'humanité. Pour pouvoir affirmer que saint Paul l'a empruntée aux cultes d'Adonis ou de Mithra, il faudrait que la ressemblance s'étendît à la conception même du salut et au mode de sa réalisation. Or, tout le monde doit reconnaître qu'en dehors de l'idée générale commune, il y a plus de différences que d'analogies entre le christianisme paulinien et les diverses formes du paganisme mystique. »

En définitive, la théologie particulière de l'Apôtre était fondée sur des conceptions absolument étrangères aux conceptions païennes, à savoir sur la foi en Jésus-Christ crucifié, envoyé dans le monde par son Père pour sauver l'humanité par sa mort rédemptrice.

Quant aux rites sacramentels, tels que le baptême et l'eucharistie, il les avait reçus de la tradition apostolique ou de Jésus-Christ lui-même, et il les conservait intégralement, tout en les éclairant à la lumière de ses doctrines. L'explication qu'il en donne, représentant le sacrifice complété par la manducation de la victime comme une communion du fidèle avec la divinité, est une idée sémitique et juive, plutôt qu'hellénique.

« Quelles que soient d'ailleurs, affirme Venard (*op. cit.*, p. 226), les analogies de surface qu'on peut relever, il y a une différence profonde, au point de vue moral et religieux, entre les cultes orientaux et le christianisme tel qu'il apparaît dans l'enseignement de saint Paul. Sans doute il y avait des âmes d'élite qui cherchaient dans la mystique païenne la satisfaction d'aspirations élevées. Mais, sans parler même de l'immoralité de certains rites, il faut reconnaître que, en général, on attendait de l'initiation aux mystères une pureté rituelle, obtenue par des procédés presque magiques, et sans lien direct avec la pratique de la vertu, plutôt qu'une vraie purification morale. La mystique chrétienne au contraire vise à changer les âmes, elle tend à la réforme de tout l'homme, à la création d'un homme nouveau, en qui l'action de l'Esprit divin se manifeste par la sainteté de la vie et des œuvres. » Le P. Lagrange conclut ainsi son étude sur l'école du syncrétisme judéo-païen. « Les religions païennes — surtout celles d'Osiris, d'Adonis et d'Attis, vieilles religions naturalistes — essayèrent en vain de dépouiller leur grossièreté native par un symbolisme transcendant. Le christianisme, religion de l'esprit, aurait plus d'une fois été contaminé par elles, si l'autorité ecclésiastique n'avait préservé les fidèles. Le dieu souffrant qui lutta le plus énergiquement contre le Christ et qui vraiment lui disputa les âmes, fut Attis, le plus méprisé de tous, avec ses tauroboles ou baptêmes de sang, qui se donnaient pour plus efficaces que le baptême par l'eau. Mais quelles spéculations philosophiques pouvaient réhabiliter cette douche de sang, semblable, disait Cumont, *op. cit.*, p. 88, à quelque orgie de cannibales. »

Bibliographie générale. — Dupuis, *Origine de tous les cultes*, Paris, 1794 ; Herder, *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neuentdeckten morgenländ. Quelle*, 1775; E. Havet, *Le christianisme et ses origines*, Paris, 1872-1884; P. Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1873; A. Dieterich, *Abraxas*, Leipzig, 1893; *Nekyia*, Leipzig, 1893; G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894; A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, trad. Marillier, Paris, 1896; H. Uesener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1889-1899; G. Wobbermin, *Religionsgeschichtlichstudien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896; A. Eichhorn, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Leipzig, 1898; J. Réville, *Les origines de l'Eucharistie : Revue de l'histoire des religions;* t. LVI, p. 159, Paris, 1907; P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, Tübingen, 1901 ; E. Rohde, *Psyche*, Freiburg Br., 1894-1903; P. Gardner, *The origin of the Lord Supper*, p. 8-20. London, 1903; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme gréco-romain*, Paris, 1906 ; W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, Tübingen, 1903; *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tübingen, 1911; Butler, *The greek Mysteries and the Gospel Narrative : Nineteenth Century*, LVII, p. 490. London, 1905; W. Bousset, *Die Religiongeschichte und das Neue Testament : Theol. Rundschau*, 1904, p. 265, 311, 353, Tübingen; *Christentum und Mysterienreligion, Ib.*, 1912, p. 41; *Religiongeschichte und das Neue Testament, Ib.*, 1912, p. 251 ; Farnell, *The Evolution of Religion*, p. 88-162. London, 1905; O. Gruppe, *Die griechischen Kulte und Mythen in ihrer Beziehung zu den orientalischen Religionen*, Leipzig, 1887; *Griechische Mythologie und Religiongeschichte*, Leipzig, 1906; S. Reinach, *Cultes, mythes et religion*, Paris, 1905, 1906, 1908; M. Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, Tübingen, 1908; H. R. Röscher, *Lexikon der griechisch-römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1909; A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1906; P. Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt... in der dogmengeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Betrachtung*, 1907; P. Wendland, *Die hellenistich-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907, 1912; J. E. Harrisson, *Prolegomena to Study of greek Religion*, London, 1903-1908; J. Geffcken, *Aus der Werdezeit des Christentums*, 1909; Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. VI, *Mysteria*, Paris, 1904 ; W. M. Ramsay, *Mysteries ; Encyclopaedia britannica*, 9e éd. London, 1902; R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1903; *Die*

hellenistischen Mysterienreligionen; ihre Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig, 1904; W. Dobschütz, *Sakrament und Symbol im Urchristentum; Theol. Studien und Kritiken*, Gotha, 1905, p. 1; W. Soltau, *Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche*, 1905; A. Jacoby, *Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum*, Tübingen, 1910; G. Heinrici, *Hellenismus und Christentum*, Gr. Lichterfelde, 1909; De Backer, *Sacramentum*; O. Habert, *La religion de la Grèce antique*, Paris, 1910; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testament; Abhängigkeit des Christentums von nicht-jüdischen Religionen und philosophischen Systemen*, Giessen, 1909; *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das Christentum*, Giessen, 1913; F. C. Conybeare, *Myths, Magic and Morals : A Study of Christian Origins*, London, 1909; A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen, 1909; E. Jong, *Antike Mysterienwesen*, Leiden, 1909; R. Steck, *Das Leben Jesu und die vergleichende Religiongeschichte; Protest. Monatsheft*, 1909; B. Allo, *L'Evangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910; G. Heinrici, *Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion? Intern. Wochenschrift für Wissenschaft*, Bd. v, p. 417, München, 1911; F. Dibelius, *Das Abendmahl*, 1911; V. Dunin-Borkowski, *Hellenisticher Synkretismus und Christentum; Stimmen aus Maria Laach*, Bd. LXXXIII, Freiburg Br., 1912; J. Rohr, *Griechentum und Christentum*, Münster, 1912; H. J. Toxopeus, *Het Christendom als Mysterie-godsdiens, Theol. Tijdschrift*, Leiden, 1912; F. Mangenot, *La doctrine de saint Paul et les mystères païens, Revue du clergé français*, t. LXXIV, p. 1 et p. 258; *Ib., La langue de saint Paul et celle des mystères païens*, t. LXXV, p. 129, Paris, 1913; Id., *Saint Paul et les mystères païens, Revue pratique d'Apologétique*, t. XVI, p. 176, p. 241, p. 339, Paris, 1913; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien : Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IV, N. S., p. 1, Paris, 1913; *Id., L'Evangile de Paul, Ib.*, t. V, N. S., p. 138; *L'initiation chrétienne*, Ib., p. 193; Id., *L'épître aux Galates*, Paris, 1916; H. A. Kennedy, *Saint Paul and the Mystery Religions*, London, 1913; P. Gardner, *The religious Experience of Saint Paul*, London, 1913; Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos imaugusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paul. Schriften*, Göttingen, 1913; E. Krebs, *Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums*, Münster, 1914; *Communion with Deity-Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. III, Edinburgh, 1910; *Initiation, Ibid.*, vol. VII, 1914; J. Weiss, *Das Problem der Entstehung des Christentums : Archiv für Religionswissenchaft*, Bd. XVI, Leipzig, 1913; Perdelwitz, *Die Mysterienreligionen und das Problem des I Petrusbriefes*, Göttingen, 1911; Kenyon, *Greek Papyri*, London, 1907; Wessely, *Die Zauberpapyri*; Bugge, *Mysterievidnes byedi det Nye Testamente*, Christiania, 1911; M. J. Lagrange, *Les religions orientales, les origines du christianisme*, dans *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 69-130, Paris, 1915; R. P. Pinard, *Infiltrations païennes dans le culte juif et dans le culte chrétien : Revue apologétique de Belgique*, Bruxelles, 1909; Burton Scott Easton, *The pauline Theology and Hellenism, American Journal of Theology*, vol. XXI, p. 358, 1917, Chicago; W. H. Paine Hatch, *The pauline idea of Faith, in its relation to jewish and hellenistic Religion*, Cambridge, U. S., 1917; Percy Gardner, *Mysteries, Hastings' Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. IX, Edinburgh, 1918; A. Kennedy, *Mysteries, Hastings' Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. IX, Edinburgh, 1918; W. Krall, *Mysterien*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1912, W. M. Groton, *Mystery, Mysteries, Hastings' Dictionary of the apostolical Church*, vol. II, Edinburgh, 1918.

E. JACQUIER.

MYSTICISME. — I. *Objet en question.* — II. *Méthode.* — III. *Notion générale.* — IV. *Description de l'état mystique.* — V. *Explications pathologiques : hystérie, nervosisme, somnambulisme, psychasthénie, monoïdéisme, érotomanie.* — VI. *Mysticisme et Subconscient.* — VII. *Etat mystique et Doctrine catholique.*

I. **Objet en question.** — On n'a pas ici le dessein d'étudier théologiquement la nature intime de l'union mystique selon ses divers degrés, en discutant les opinions admises parmi les théologiens catholiques. On se propose de revendiquer contre le naturalisme la réalité des états mystiques, d'établir qu'ils ne peuvent se ramener à des phénomènes d'ordre naturel, normaux ou anormaux, mais qu'ils jouissent de caractères propres qui les rangent dans un ordre à part.

II. **Méthode.** — La méthode vraiment scientifique à suivre en cette matière est d'écouter impartialement ce que disent les mystiques reconnus comme tels, sans le déformer par des systèmes ou des idées préconçues, et d'étudier ces données expérimentales en les laissant dans le cadre des circonstances concrètes où elles se sont produites. Spécialement, ce qu'une personne rapporte de son expérience psychologique ou morale ne se peut juger et interpréter selon sa vraie valeur qu'en fonction de l'ensemble de la vie psychologique et morale du sujet.

III. **Notion générale.** — A consulter l'origine du mot, *Mystique* désigne ce qui s'enveloppe de mystère, ce qui se dérobe dans le nuage. Dans l'antiquité grecque, *Mystique* se dit des cultes secrets, réservés aux seuls initiés. C'est le domaine obscur qui a été entr'ouvert devant leurs yeux, sur lequel ils doivent *fermer* leurs lèvres (Μυστικόν, de Μύω *fermer*) et garder le *secret*. De ce domaine, rien n'est communicable aux profanes que par voie d'images et de symboles. Le mot *mystique* passe, avec ce double sens de chose secrète et de chose symbolique, des anciens comme Hérodote, Eschyle, Aristophane, Thucydide, Strabon, aux Pères de l'Eglise. Saint Irénée, Clément d'Alexandrie, saint Hippolyte, parlent de ce que renferment d'inaccessible et de secret soit les vérités de la foi, soit les institutions sacramentelles comme l'eucharistie et le baptême : choses mystiques. (Voir l'article MYSTÈRES)

De nos jours, certains auteurs qualifient de *mysticisme* toute doctrine de sentiment ou de croyance, par opposition aux doctrines rationnelles. Le mot a été employé dans ce sens particulièrement par Victor COUSIN (*Histoire de la Philosophie moderne*, t. II, IXe leçon) et les éclectiques ses disciples. (Voir *Du Mysticisme* par J. DE BONNIOT. *Etudes* de juillet 1878, p. 1-30.) Tout ce qui était objet de foi religieuse, tout ce qui se réclamait du catholicisme était traité de *mysticisme*. On arrivait à rapprocher le sentiment religieux et ses manifestations des rêveries de Plotin et de ses extases, enveloppant les unes et les autres de la même dénomination dédaigneuse de *mystiques*, terme rare, d'ailleurs, chez l'auteur des *Ennéades*. La seule forme religieuse compatible avec la raison était la religion naturelle. Le *Mysticisme* est un rêve nécessairement extravagant. (COUSIN, *Du Vrai, du Beau, du Bien*, ve leçon)

D'autres étendent le mot *mystique* à toute tendance à vivre dans une région supérieure à ce qui est directement palpable, selon un certain idéal littéraire, artistique, social.

Dans le catholicisme, les mots *mystique, mysticisme*, ont pris peu à peu un sens spécial et assez défini. Ebauché par le PSEUDO-DENYS, écrivain sans doute du milieu du ve siècle, plus net et plus précis à partir du XIe siècle avec HUGUES DE SAINT-VICTOR et saint BERNARD, un certain enseignement s'organise dans l'Eglise. Une théologie se forme autour de l'idée d'une union avec Dieu, plus intime que la simple union de foi commune. Et on entend par *mysticisme* toute communication directe de l'âme avec Dieu.

C'est dans ce sens précis que nous prenons ici le mot *mysticisme*.

IV. Description de l'état mystique. — Les états mystiques, quelque divers et variés qu'ils soient, ont ceci de commun qu'ils font percevoir et sentir Dieu immédiatement présent. L'âme élevée à l'état mystique saisit Dieu par une connaissance expérimentale. Sainte THÉRÈSE, en qui le don mystique le plus sublime se trouve uni à une admirable finesse d'analyse, a décrit maintes fois ce rapprochement entre l'âme et Dieu.

« Pendant que je me tenais en esprit auprès de Jésus-Christ ou bien au milieu d'une lecture, j'étais saisie soudain d'un vif sentiment de la présence de Dieu. Je ne pouvais alors aucunement douter qu'il ne fût en moi ou que je ne fusse moi-même tout abîmée en lui. Ce n'est pas là une vision; c'est ce qu'on appelle, je crois, théologie mystique. » (*Vie par elle-même*, chap. x)

Et plus loin : « L'âme se sent près de Dieu, et il lui en reste une certitude qui ne lui permet pas d'en douter... J'avais, dans les commencements, cette ignorance de ne pas savoir que Dieu est dans tous les êtres. Or, d'un côté, la présence si intime dont je parle me semblait incroyable, et de l'autre, il m'était impossible de ne pas croire que Dieu fût là, car j'avais comme une vue claire de sa réelle présence. » (*Vie*, chap. XVII)

Ailleurs : « Dieu s'établit de telle sorte au plus intime de cette âme, qu'en revenant à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle. Cette vérité s'imprime si bien dans notre esprit que, des années se fussent-elles écoulées sans que Dieu lui ait renouvelé cette grâce, elle ne peut l'oublier ni douter qu'elle n'ait été en Dieu... Vous me direz : Comment a-t-elle vu et entendu qu'elle a été en Dieu, puisqu'en cet état elle ne voit ni n'entend? Je ne dis pas qu'elle l'a vu alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, et cela, non au moyen d'une vision, mais par une conviction qui lui reste et que Dieu seul peut donner. Je connais une personne qui ignorait que Dieu fût en tous les êtres par présence, par puissance et par essence. Après une faveur de ce genre qu'elle reçut de lui, elle en demeura si convaincue, qu'ayant demandé, à l'un de ces demi-docteurs dont j'ai parlé, de quelle manière Dieu était en nous, lui, qui n'en savait pas plus qu'elle avant cette révélation, eut beau l'assurer que Dieu n'était en nous que par la grâce, elle ne put aucunement le croire, tant elle était sûre du contraire. Ensuite, elle en interrogea d'autres qui lui dirent ce qu'il en était, ce qui la consola beaucoup. » (*Château intérieur. Cinquièmes demeures*, chap. Ier)

Saint JEAN DE LA CROIX dit, de son côté : « Les connaissances sublimes et amoureuses sont propres à l'état d'union; elles sont l'union même, et consistent dans une mystérieuse touche de la Divinité au fond intime de l'âme. C'est Dieu lui-même que l'âme ressent et qu'elle goûte, mais non sans doute avec la plénitude et l'évidence de la claire vision béatifique... Quelques-unes de ces connaissances et de ces touches, par lesquelles Dieu atteint la substance de l'âme, l'enrichissent merveilleusement. Il suffit d'une d'entre elles pour enlever tout d'un coup à l'âme certaines imperfections, dont elle n'avait pu se défaire durant le cours de sa vie, et de plus pour la laisser ornée de vertus et comblée de dons surnaturels. » (*Montée du Carmel*, l. II; chap. XXVI)

Et commentant le vieux Denys, GERSON se demande ce qu'est la *Sagesse* supérieure ou le fait mystique. « L'union expérimentale de l'âme avec Dieu, dit-il, est une perception simple et actuelle de Dieu, procédant de la grâce sanctifiante, laquelle commence ici-bas et s'achève dans la gloire par la grâce consommée. Cette union est donc un avant-goût de la gloire, une promesse et un gage de l'éternelle félicité... On aboutit ainsi à cette définition, par les notes essentielles et propres, de la Théologie mystique, qu'elle est une *perception expérimentale de Dieu*. Si l'on emploie le mot *perception* plutôt que le mot *connaissance*, c'est que l'union se fait aussi bien par les puissances affectives que par les puissances appréhensives de l'âme. » (*Super Magnificat, Tractatus VII*[us])

Les états mystiques ne sont ni fixes ni d'une espèce unique. Ils forment comme une série dont l'âme privilégiée est appelée à parcourir les divers degrés, chacune dans la mesure de la grâce accordée. Ces degrés ne nous apparaissent pas comme le développement naturel l'un de l'autre. Ils sont cependant disposés selon un certain ordre dont on retrouve les principales étapes chez les plus célèbres mystiques. C'est une progression vers une pénétration toujours plus intime de la créature par le Créateur.

Au premier degré est l'*Union commencée* ou la *Contemplation imparfaite*. L'âme reste attachée à Dieu par un regard simple et amoureux, et Dieu prend possession de l'âme de telle sorte que ses puissances, la mémoire, l'entendement, la volonté, n'interviennent plus que par une spontanéité réduite. Dans ce premier degré d'union, tantôt l'âme goûte une *quiétude* pleine de suavité qui se répand sur toutes ses puissances, tantôt elle s'épanche en transports de louanges, comme possédée d'une sainte *ivresse*. Au-dessus est la *Contemplation parfaite* ou l'*Union pleine* : l'âme s'unit à Dieu avec une suspension totale de ses puissances, s'abîmant et se transformant en lui, conversant avec lui sans le secours des mots et des images. Un degré plus haut, c'est l'*Union extatique* : les sens extérieurs perdent leur activité, tant Dieu absorbe l'essence de l'âme; la connaissance de Dieu devient ténébreuse, c'est la *nuit obscure*, mais ces ténèbres indiquent les profondeurs divines où l'âme pénètre, non une diminution de lumière.

Enfin le terme de ces ascensions mystiques est l'*Union consommée* ou *Mariage spirituel* : les ténèbres disparaissent, l'âme s'établit dans la claire vision de Dieu, et d'une façon presque permanente; les puissances de l'âme et les sens corporels recouvrent leur activité; l'union sublime persiste parmi les occupations du dehors, l'âme reprend comme pied sur la terre, portant avec elle le don divin.

Telle est, avec ses divers degrés, la montée ou l'échelle mystique. On voit assez l'erreur des psychologues ou des physiologistes qui confondent plus ou moins état mystique et extase, qui ramènent à l'extase tout état mystique. L'extase n'est qu'une forme, et non la plus haute, et plutôt extérieure, de l'union mystique. Erreur aussi de définir le mysticisme par le symbolisme. Ainsi pour E. RÉCÉJAC, « Le mysticisme est la tendance à se rapprocher de

l'Absolu moralement et par voie de symboles. » (*Essai sur les Fondements de la connaissance mystique*. Paris, Alcan, 1897, p. 66) C'est le sens plotinien. Dans le mysticisme orthodoxe, plus le mystique s'élève, plus il écarte les symboles.

De cette description de l'état mystique, on trouve tous les éléments et aussi le développement chez les mystiques catholiques. Citons parmi les plus grands : après saint Paul, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin, sainte Gertrude, la bienheureuse Angèle de Foligno, Tauler, Suso, sainte Catherine de Sienne, la vénér. Julienne de Norwich, Ruysbroeck, Gerson, Denis le Chartreux, sainte Catherine de Gênes, le vénérable Louis de Blois, le P. Balthazar Alvarez, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint Alphonse Rodriguez, saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal, la vénérable Marie de l'Incarnation, ursuline, la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque, saint Alphonse de Liguori, le bienheureux curé d'Ars.

Des mystiques catholiques approuvés, il importe grandement de distinguer les mystiques hétérodoxes. Les principaux sont des quiétistes, comme Molinos et Mme Guyon. Chez quelques-uns, ont pu se réaliser, au début, des états mystiques véritables, ou des parties véritables d'états mystiques. Ils y ont bientôt introduit l'activité naturelle, souvent très calculée, de leurs facultés, surtout de leurs facultés imaginatives et émotives agissant sans le contrepoids de la grâce divine ou sans le contrôle de la sagesse humaine. Quand ils traitent du mysticisme, nombre d'auteurs profanes, psychologues, médecins et moralistes, les confondent dans un même groupe avec les mystiques catholiques. La conséquence est qu'ils attribuent à ceux-ci tous les caractères psychologiques et toutes les tares de ceux-là, qu'ils faussent entièrement la nature du mysticisme reconnu dans l'Eglise catholique. Ils ont alors beau jeu pour ramener tout mysticisme à quelque anomalie psycho-physiologique. C'est imiter ceux qui prétendent juger des hommes religieux par les scrupuleux ou les fanatiques.

A plus forte raison, faut-il distinguer des faits mystiques catholiques certaines manifestations troubles et morbides, comme celles des Convulsionnaires et des Camisards, ou les *Revivals*. (Voir le *Réveil* gallois de 1904-1905 dans *Etudes* du 5 août 1908, p. 363-369.)

V. Explications pathologiques. — Les états ou accidents pathologiques, dont il va être question, sont proposés tantôt comme l'explication pure et simple du mysticisme, tantôt comme l'explication des phénomènes physiques constatés chez les mystiques (extases, évanouissements, visions), tantôt comme concomitants au mysticisme. On dira : Le mysticisme, c'est de l'hystérie ; ou : l'anesthésie des mystiques est hystérique ; ou : il y a de l'hystérie chez les mystiques. En général, les auteurs naturalistes s'inquiètent peu de poser nettement là-dessus l'état de la question.

Etat mystique et Hystérie. — *Hystérie* (v. ce mot) est un terme imprécis qui a successivement désigné, dans le langage des cliniciens, des symptômes de caractères très divers. Aujourd'hui, ceux dont l'autorité est le mieux reconnue pour l'étude des névroses et des psychoses, déclarent qu'on ignore la cause profonde des phénomènes hystériques, qu'on ignore même si l'hystérie constitue une maladie spéciale. On garde cependant la qualification d'hystérique à certain tempérament caractérisé par une grande émotivité, la suggestibilité, une réactivité exagérée. Au point de vue moral, les sujets dits hystériques sont inconstants dans leurs passions, allant sans raison proportionnée, pour le même objet, de l'amour à la haine, et se montrant spécialement dissimulateurs. Tout le monde reconnaît que les *stigmates* somatiques, contracture, raideur, anesthésie, œdèmes sont des symptômes contingents et tout secondaires. Selon les sens successifs du mot, beaucoup de cliniciens ont traité d'hystériques les mystiques catholiques : tels Charcot, Bourneville, Paul Richer, Gilles de la Tourette, Legrand du Saulle, et aussi Pierre Janet, première manière, Georges Dumas.

Il faut noter que nombre de mystiques, comme sainte Thérèse (voir *Vie écrite par elle-même*, chap. ix), saint Ignace, sainte Jeanne de Chantal, ne sont nullement des imaginatifs, et ils présentent les mêmes phénomènes psychiques et les mêmes accidents physiologiques (extases) que les mystiques plus imaginatifs et plus émotifs. Chez les uns et les autres, sont fréquentes les visions intellectuelles « où, comme s'exprime sainte Thérèse, l'on voit clairement sans qu'aucune forme frappe les yeux de l'âme ». — Leur émotivité n'est pas désordonnée : elle répond à un grand objet, Dieu, la destinée humaine, la perfection humaine. Et cet objet les conduit et les domine, leur inspire de fortes résolutions et de grands desseins en vue desquels ils combinent avec sang-froid et prudence des moyens appropriés, loin qu'ils soient la proie des suggestions du moment, qu'ils obéissent au hasard des circonstances. Ils se défendent contre tout ce qui ne va pas à leur « grande idée » ou à leur idéal, et cette idée ou cet idéal, ils savent se le justifier à eux-mêmes. Rien de constant comme le fond de l'âme des mystiques catholiques : toute leur vie n'est qu'un effort continu vers Dieu mieux possédé ; les agitations qui se produisent en eux n'attaquent pas cette continuité. Le besoin de sincérité avec eux-mêmes, avec les autres, est encore une marque des mystiques. Humbles, ils confessent leur indignité et leur misère ; ils cachent les faveurs reçues ou les rapportent toutes à Dieu.

Faut-il admettre, au moins, que les mystiques sont tributaires, plus que les autres, des accidents nerveux ? Ce ne serait pas chose extraordinaire que la vie intense dont vivent à certains moments les mystiques, la tension de leur être en une direction unique, la profondeur des émotions qui les envahissent, que tout cela, joint aux austérités qu'ils s'imposent, ait pour effet d'affaiblir leur organisme et de le disposer à certains accidents nerveux. (Brenier de Montmorand, *Des Mystiques en dehors de l'Extase*. *Rev. philos.*, décembre 1904, p. 603) Mais ces accidents n'atteignent pas la santé fondamentale de leur mysticisme tel que nous venons de le décrire.

Cette santé fondamentale de toute la vie mystique est manifeste particulièrement dans sainte Thérèse. (Dr Goix, *Le Surnaturel et la Science. Les Extases de sainte Thérèse*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, mai 1896, p. 148-159 ; juin, p. 268-280) A l'occasion du troisième centenaire de sa mort, l'évêque de Salamanque avait, en 1882, mis au concours, entre autres questions, celle du caractère et des révélations de sainte Thérèse en face des savants incrédules. Un jésuite belge, biologiste de mérite, le P. Hahn, crut pouvoir affirmer, dans son mémoire, qu'au point de vue physique, Thérèse fut, jusqu'à un âge avancé, affligée d'une hystéro-épilepsie (type Charcot) aux symptômes accumulés ; mais par une dérogation exceptionnelle à la loi qui établit une corrélation à peu près constante entre le caractère physique et le caractère mental des hystériques de

ce type, elle n'avait été nullement atteinte d'hystérie mentale; bien plus, par ses dispositions intellectuelles et morales, elle se plaçait au pôle opposé des hystériques. Le mémoire fut couronné.

En 1886, un décret de Rome le mettait à l'index. En même temps, un des collègues du P. Hahn, le P. DE SAN, professeur de théologie à Louvain, établissait, dans son *Etude pathologico-théologique sur sainte Thérèse* (Louvain, Fonteyn, 1886), que la cause générale des accidents morbides qu'on relève chez sainte Thérèse doit être cherchée dans sa complexion délicate, mais nullement névropathique, la cause particulière dans le traitement d'un empirique ignorant. Il croit à une gastrite aiguë aggravée d'une maladie de cœur. De son côté, le Dr IMBERT-GOURBEYRE penche pour une chlorose grave, compliquée d'un empoisonnement médical (*La Stigmatisation*, t. II, p. 541), tandis que le Dr GOIX opine pour une intoxication paludéenne se manifestant par des fièvres intermittentes avec accès pernicieux (*Annales de philosophie chrétienne*, juin 1896, p. 272). Ce qui importe, c'est l'absence des symptômes de l'hystérie selon le type médical.

Pour faire de sainte Thérèse ou de nos autres mystiques des hystériques, il faut créer à leur intention une hystérie *sui generis*, sans représentants ailleurs. (H. DELACROIX. *Bull. de la Soc. franç. de philosophie*, janvier 1906, p. 24)

Etat mystique et Nervosisme. — Ce que nous venons de dire montre assez que les mystiques, lors même qu'ils seraient sujets à des accidents nerveux — ce qui est loin d'être général — ne sont ni des *névrosés* ni des *névropathes :* qualifications qui indiquent un état chronique plus ou moins aigu de trouble mental.

Etat mystique et Somnambulisme. — Ce qui caractérise l'*hypnose* ou le *somnambulisme* à ses divers degrés, c'est la tendance au dédoublement de la personnalité. Dans l'état hypnotique ou somnambulique, le sujet jouit d'une seconde existence psychologique qui tend à se distinguer de l'existence normale et alterne avec celle-ci. Des éléments de la vie normale, souvenirs, images, habitudes affectives, apparaissent bien au cours de la période somnambulique. Mais surtout quand il s'agit du somnambulisme profond, le sujet, revenu à l'état normal, ne garde qu'un souvenir très affaibli de ce qui s'est passé en lui à l'état somnambulique. Il y a même parfois amnésie plus ou moins complète.

Au contraire, la vie des mystiques est une, d'une admirable unité. D'une part, leur vie consciente et volontaire, normale, les dispose, par la pratique de l'ascétisme, à vivre les états mystiques; d'autre part, cette vie normale réalise ce qu'ils ont ressenti ou résolu dans ces mêmes états. Les grands initiateurs comme sainte Catherine de Sienne, les fondateurs d'Ordres, un saint François d'Assise ou un saint Ignace, les manieurs d'hommes et les pionniers apostoliques, un saint Paul ou un saint François Xavier vivent, en état normal, leur idéal mystique. Quelques-uns racontent leur « seconde vie » en des pages qui comptent parmi les meilleures de la littérature psychologique, tels saint Augustin et sainte Thérèse. Tous y font appel dans les travaux de la vie extérieure, pour se justifier à eux-mêmes ou justifier aux autres leur conduite.

Etat mystique et Psychasthénie. — Pour certains auteurs, loin de s'expliquer par une exaltation, au moins momentanée, de la vie individuelle, l'état mystique se ramènerait à un état de dépression physique et morale. Chez les mystiques, il y aurait *psychasthénie*, affaiblissement de toute la vie affective et volontaire. Ils se révéleraient comme des douteurs, des abouliques, des scrupuleux. En eux, on remarque diminution de la volonté, mollesse, lenteur, hésitation à prendre un parti, difficulté de mener rien à terme. Ce sont aussi des instables : ils passent brusquement et sans sujet de la confiance à l'abattement, de la joie à la tristesse, de l'ivresse à l'angoisse. De là, le besoin de direction. Tous sont en quête d'un appui, d'un guide auquel ils remettent le soin de leur conduite, qui décide pour eux. (Ainsi PIERRE JANET, dernière manière. *Bull. de l'Inst. psych.*, année 1901, p. 237-240. — *Les Obsessions et la Psychasthénie*, 1903, passim. — E. MURISIER, *Les Maladies du sentiment religieux*, Paris, 1903, p. 16-29, 39-41)

Mais ce qui tourmente les mystiques, ce n'est pas le doute; c'est la difficulté qu'ils éprouvent à atteindre le but qui leur est apparu. Ce but, ils peuvent le chercher quelque temps avec angoisse. Une fois leur vie orientée, ils marchent sans hésitation. Les doutes qui leur restent ne sont pas les peurs injustifiées, les irrésolutions puériles qui caractérisent les scrupuleux. Ces doutes portent sur les meilleurs moyens à mettre en œuvre; et ils se résolvent selon les exigences du plan à réaliser, non aux hasards d'un tempérament impulsif. Mais si la volonté ne lâche pas, de fait, la résolution prise, on conçoit qu'ils n'ont pas toujours la conscience claire de leur persévérance, de là des troubles et des inquiétudes. Il faut dire aussi que les mystiques sentent beaucoup plus vivement que le commun des hommes leurs imperfections, leurs faiblesses morales, et que ce sentiment leur est très douloureux. — Dans les crises d'abattement, l'aboulique s'abandonne : le mystique réagit. Beaucoup accomplissent des œuvres grandioses au milieu de ces luttes intimes, ou n'en laissent rien soupçonner au dehors. — Les psychasthéniques subissent passivement l'empire de la première volonté forte qui s'exerce sur eux. Les mystiques, avec le sentiment intime du besoin d'une direction dans le monde si plein d'imprévus où ils se meuvent, adoptent un guide bien plus qu'ils ne le subissent. Beaucoup le cherchent longuement, le choisissent entre plusieurs. Tout en déférant d'ordinaire à son jugement, ils se réservent, le cas échéant, de soumettre son avis à l'avis de Dieu, directement consulté. (Voir BRENIER DE MONTMORAND, dans la *Revue philosophique*, décembre 1904, p. 605-608)

Etat mystique et Monoïdéisme. — Quelques-uns, comme James H. LEUBA (*Revue philosophique*, novembre 1902, p. 468-471), PIERRE JANET (*loc. cit.*), E. MURISIER (ouvrage cité, p. 42-53), A. GODFERNAUX (*Revue philosophique*, février 1902, p. 166-167), rangent les mystiques parmi les appauvris et les simplifiés. Les mystiques feraient d'abord en eux le vide moral par une série d'exercices ascétiques. Puis ils concentrent leur esprit sur un nombre toujours plus restreint d'objets. Il y a rétrécissement progressif du champ de la conscience, rétrécissement qui va jusqu'au monoïdéisme. Toute l'activité mentale évolue peu à peu vers un point central qui l'attire et l'absorbe. Toute idée, toute image qui ne fait pas groupe avec ce qui a été pris pour système principal, n'arrive plus dans le champ de la conscience.

Ce qu'on décrit ainsi, c'est le Nirvâna bouddhique, la Yoga de l'Inde, la nudité des quiétistes. Mais à côté de la simplification par appauvrissement, il y a la simplification par coordination. A côté de l'idée fixe du dégénéré ou du maniaque, il y a l'idée centrale vers laquelle le penseur, le savant, l'artiste, l'homme saisi par un puissant idéal fait converger toute son activité. Et l'objet auquel le mystique ramène tout ce qu'il a de vie, c'est Dieu, Dieu principe premier et terme final de tout être. Ainsi, d'une part, le mystique se concentre en Dieu, d'autre part, il se

répand sur ce qui est hors de Dieu pour le ramener à Dieu. Vie magnifiquement intense dans sa riche simplicité. (B. de Montmorand, *Rev. philosophique*, mars 1904, p. 254-262)

Etat mystique et Erotomanie. — D'autres rapprochent l'amour divin de l'amour sexuel, les délices mystiques de l'ivresse charnelle. Tels : Leuba (*Rev. philosophique*, novembre 1902, p. 459-468), E. Murisier (ouvrage cité, p. 30-33), en général tous ceux qui voient de l'hystérie chez les mystiques, et tous les partisans de ce qu'on a appelé le « matérialisme médical ». Ils insistent sur cette remarque, que le langage est le même de part et d'autre. C'est une application du *freudisme* de l'école de Vienne, qui met la *libido*, disposition sexuelle par essence, au fond de toutes nos tendances, même de l'amour maternel ou de l'amour filial.

Assimilation brutale, qui méconnaît la préparation morale si intense des mystiques, leur long entraînement par l'épuration des sens vers un idéal sublime, leurs luttes contre les tendances inférieures, la vie de l'esprit, souvent la vie d'apostolat entretenue par le renoncement aux jouissances personnelles. Les écrits des mystiques renferment aussi nombre de locutions empruntées au domaine de la paternité, de la maternité, de l'enfance. Nos langues ont un vocabulaire restreint pour l'expression des sentiments, surtout des plus rares. Force est souvent de recourir à l'analogie : la transposition à faire est indiquée par le contexte et la personnalité de l'auteur.

« Il me semble, écrit William James, qu'il y a peu de conceptions plus vides de sens que cette manière d'interpréter la religion comme une perversion de l'instinct sexuel... Nous pourrions aussi bien dire que la religion est une aberration de la fonction digestive... Il faut bien que le langage religieux se serve d'images empruntées à notre pauvre vie... Les métaphores tirées du boire et du manger sont probablement aussi fréquentes dans la littérature religieuse et mystique que celles empruntées à l'union des sexes. » (*L'Expérience religieuse*, p. 9-10)

VI. Etat mystique et Subconscient. — C'est l'explication préférée des auteurs naturalistes qui comprennent que le mysticisme dépasse toute interprétation purement pathologique. William James : « Quand on tient compte, non seulement des phénomènes d'inspiration, mais encore du mysticisme religieux, des crises violentes de la conversion,... on est forcé de reconnaître que la vie religieuse a des rapports étroits avec la conscience subliminale, réservoir des idées insoupçonnées et des énergies latentes... De là viennent toutes les expériences mystiques... Chez les hommes où la vie spirituelle est intense, la conscience subliminale semble avoir une activité qui n'est pas ordinaire. » (*L'Expérience religieuse*, p. 403-404) A la fin de son livre, James propose la *surcroyance* que notre moi conscient et supérieur « fait partie de quelque chose de *plus grand* que lui, mais de même nature, quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui, qui peut lui venir en aide ». [Disons simplement que ce surplus d'explication est un hors-d'œuvre : l'auteur s'est attaché à rendre compte des principales expériences religieuses par le seul jeu des forces subliminales. Et cette explication a tous les vices du monisme.] Voir aussi F. W. H. Myers, *Etudes d'histoire et psychologie du mysticisme*, Paris, Alcan, 1908. — Fr. Von Hugel, dans son livre *The Mystical Element of Religion, as studied in saint Catherine of Genoa and her Friends* (London, 1908), adopte la pensée de W. James. Mais, pour lui, la tendance mystique, élan vers la connaissance intuitive et émotive de Dieu, se trouve dans tout homme (Cf. L. de Grandmaison, *Recherches de Science religieuse*, mars-avril, 1910, p. 180-208). — H. Delacroix : « Le subconscient rend compte de tous les caractères que les mystiques attribuent à leurs visions et à leurs paroles intérieures. Il n'est pas plus difficile d'y rattacher ces grandes intuitions confuses, magnifiques et inattendues qui émergent soudain, couvrant d'ombre la conscience ordinaire du moi et des choses... L'intuitivité qui est le fond de l'esprit mystique et qui apparaît obscurément sous les efforts qu'il fait pour se dégager de la pensée logique et de l'action volontaire..., se dégage, lorsque le travail de préparation le lui permet, sans qu'il y ait proportion entre la richesse naturelle ainsi libérée et l'effort qui la met au jour... Une profonde activité intérieure et subconsciente, soutenue par la solidité d'une tradition, la puissance d'une intelligence constructive et critique et une haute énergie morale, produit à la fois les richesses de l'intuition et de l'action, et sur un fond de névrose, les états hallucinatoires et tous les phénomènes pathologiques, si abondants chez les mystiques. » (*Etudes d'histoire et de psychologie du Mysticisme*, Paris, Alcan, 1908, p. 405-409)

La subconscience peut rendre compte de certains faits d'habitude ou d'automatisme, qui, d'abord volontaires et conscients, sont passés dans un domaine plus ou moins organique. Elle rendra compte aussi de sentiments vagues, sympathies ou antipathies, confiance ou phobie, de pressentiments, d'appréhensions, de rêveries et de rêves plus ou moins incohérents. Mais il y a toujours lieu de rechercher l'origine des éléments qui entrent en composition de la subconscience. Sont-ils transmis? Sont-ils acquis? Et quand? Et comment? C'est cette analyse que l'on entreprend pour expliquer telle hallucination d'un somnambulique ou le cas de glossolalie de Mlle Hélène Smith qui prétendait parler la langue qui se parle dans la planète Mars. Mais dire simplement, en présence d'un phénomène : cela prend naissance dans la subconscience, ce n'est rien expliquer. Car il s'agit de savoir comment cela est entré ou s'est formé dans la subconscience.

En outre, tout ce que l'on sait expérimentalement de la subconscience, montre que son rôle est très modeste : garder et combiner hors du contrôle de l'intelligence et de la volonté les résidus de notre vie psychologique. Il est tout gratuit de lui demander le secret des intuitions de l'élan mystique ou du génie. Il y a dans le génie une part de réflexion, de recherche, d'effort, qui est de tout premier plan. Il y a dans l'état mystique l'action d'un pouvoir transcendant. (Voir l'article Subconscient)

VII. Etat mystique et la Doctrine catholique. — Selon la doctrine catholique telle qu'elle ressort des descriptions faites par les mystiques orthodoxes, l'âme en état mystique expérimente Dieu. Dieu lui-même agit sur l'âme, se communique à elle, s'unit à elle, produit en elle perception et jouissance. L'âme se prête à l'action divine. « Elle souffre, par son expérience, des choses divines », comme disait déjà le pseudo-Denys l'Aréopagite (*De Nom. divin.*, cap. II, § 9), à la fois active et passive. Elle est sous l'influence d'une force transcendante. Et c'est parce qu'on écarte a priori la réalité de cet absolu distinct de l'homme, ou qu'on redoute d'être amené à la reconnaître, que tant de systèmes n'étudient le mysticisme qu'en le déformant. L'action de Dieu sur l'âme rend seule et rend adéquatement raison des manifestations *sui generis*, des intuitions, des modifications affectives que nous révèle la vie des grands mystiques reconnus dans l'Eglise catholique.

BIBLIOGRAPHIE. — Avant tout, les grands MYSTIQUES catholiques dans leur texte, surtout sainte Thérèse, particulièrement *Vie écrite par elle-même* et le *Château intérieur;* et aussi sainte Catherine de Sienne, *Dialogues*; sainte Catherine de Gênes, le *Purgatoire*; la B^se Angèle de Foligno, le *Livre des Visions et Instructions*; saint Jean de la Croix, la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*; saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI et VII; saint Alphonse Rodriguez, *Vie et Mémoires*, Paris, Retaux, 1890. — TRAITÉS GÉNÉRAUX : René de Maumigny, S.J., *Pratique de l'Oraison mentale, IIe partie, Oraison Extraordinaire*, Paris, Beauchesne, 1907; Aug. Poulain, S. J., *Des Grâces d'Oraison*, Paris, Beauchesne, 1909; Saudreau, l'*Etat mystique*, Paris, Amat, 1903; E. Lamballe, eudiste, *La Contemplation*, Paris, Téqui, 1913. — ETUDES APOLOGÉTIQUES : J. Maréchal, S. J., *A propos du Sentiment de Présence chez les Profanes et chez les Mystiques. Revue des quest. scient.*, Bruxelles, oct. 1908, janv. et avril 1909; Idem, *Science empirique et Psychologie religieuse. Recherches de science religieuse*, Paris, janv.-févr. 1912; Idem, *Sur quelques traits distinctifs de la Mystique chrétienne. Revue de Philosophie*, 1912, XXI, p. 416-488. — L. Roure, *En face du fait religieux*, chap. IV. *Le Mysticisme et ses explications pathologiques*; chap. V. *Autour du Mysticisme catholique*, Paris, Perrin, 1908; Idem, *Mystique ou Illuminée. Etudes*, 5 mars 1918; L. de Grandmaison, *L'Elément mystique dans la Religion. Recherches*, mars-avril 1910; H. Joly, *La Psychologie des Saints*, Paris, Lecoffre, 1897; J. Pacheu, *L'Expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, Perrin, 1911; G. Michelet, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, Paris, Gabalda, 1909 (chap. II); Brenier de Montmorand, *L'Erotomanie des Mystiques chrétiens. Revue Philosophique*, oct. 1903; *Ascétisme et Mysticisme*, ibid., mars 1904; *Les Mystiques en dehors de l'Extase*, ibid., déc. 1904; *Les Etats Mystiques*, ibid., juil. 1905; *Hystérie et Mysticisme*, ibid., mars 1906. — *Le Développement des Etats mystiques chez sainte Thérèse*, dans *Bul. de la Soc. franç. de philosophie*, janv., 1906. (Exposé non orthodoxe de systèmes divers.)

Lucien ROURE.

N

NANTES (RÉVOCATION DE L'ÉDIT DE). — I. EN QUELLES CIRCONSTANCES AVAIT ÉTÉ OCTROYÉ L'EDIT DE NANTES (1597-1598). — II. LA LÉGISLATION DE L'EDIT DE NANTES (Avril 1598). — III. L'ACCUEIL RENCONTRÉ PAR L'EDIT DE NANTES (1598-1600) : 1° *En France;* 2° *A Rome.* — IV. LA DISPARITION DES PRIVILÈGES POLITIQUES (1600-1629). — V. DE LA PAIX DE 1629 A L'EDIT DE RÉVOCATION : 1° *Au temps de la Fronde;* 2° *Rôle de la Compagnie du Saint Sacrement;* 3° *Vers la Révocation;* 4° *Conversions et résistances. Premières « dragonnades »*; 5° *Le dénouement.* — VI. L'EDIT DE RÉVOCATION (Octobre 1685). — VII. L'ACCUEIL RENCONTRÉ PAR L'EDIT DE RÉVOCATION : 1° *En France;* 2° *A Rome.* — VIII. CONSÉQUENCES DE L'EDIT DE RÉVOCATION : 1° *Gain pour le catholicisme;* 2° *Le « Refuge » à l'étranger;* 3° *Les vraies « dragonnades »*; 4° *Consultation et Ordonnance de* 1698. — IX. APPRÉCIATION DES RESPONSABILITÉS. — X. BIBLIOGRAPHIE.

I. En quelles circonstances avait été octroyé l'Edit de Nantes (1597-1598). — L'Edit de Nantes, par lequel Henri IV organisa, pour les protestants français, un régime légal de liberté religieuse et d'égalité civile, fut essentiellement une œuvre de circonstance.

Loin de proclamer aucun principe universel et théorique d'égale liberté des cultes, loin de subir l'illumination mystique qui saisit, par exemple, Henri Martin lorsqu'il décrit leur œuvre, les auteurs de l'Edit de Nantes ne songeaient qu'à parer le moins mal possible aux besoins des circonstances. Ils adoptèrent, faute de mieux, une solution transactionnelle dont personne ne fut pleinement satisfait, mais à laquelle chacun finit par se résigner comme à la fatalité des circonstances. Benoît, l'historien protestant de l'Edit de Nantes, caractérisait judicieusement la situation : « Il y avait des catholiques qui murmuraient de ce qu'on avait tant accordé. Il y avait des réformés qui se plaignaient d'avoir si peu obtenu. Il y avait enfin des uns et des autres qui trouvaient l'avantage égal des deux côtés et qui, ne désirant que la paix, estimaient tolérable tout ce qui pouvait la donner. »

Le dispositif de l'Edit ne fut nullement, de la part de Henri IV et de ses conseillers, l'objet d'une libre et solennelle décision étudiée à loisir. Chacun des articles est littéralement arraché au roi par l'assemblée politique du parti calviniste, réunie successivement à Loudun, à Vendôme, à Saumur, à Châtellerault, qui avait siégé en permanence durant plus de deux années, bénéficiant sans vergogne des effroyables périls extérieurs et intérieurs avec lesquels la Couronne était aux prises.

Converti du calvinisme au catholicisme, Henri IV dut, pour conquérir son royaume, vaincre ou désarmer la puissante Ligue catholique, repousser l'invasion espagnole qui menaça la Bourgogne, la Picardie et l'Ile de France, et subir en même temps les exigences comminatoires de ses anciens coreligionnaires protestants. Tel est le *moment* historique où apparaît l'Edit de Nantes.

Les plus considérables d'entre les avantages politiques et financiers reconnus aux huguenots par cet Edit, nous voulons parler du privilège exorbitant des *places de sûreté* avec les subventions correspondantes, furent même accordés en bloc, le 25 juillet 1597, par le commissaire royal Schomberg, *à l'insu de Henri IV*, pour obtempérer à un *ultimatum* de l'assemblée protestante de Châtellerault. Les Espagnols sont maîtres d'Amiens, Paris est menacé, le roi fait adjurer l'assemblée de surseoir aux querelles intérieures et d'accorder le concours militaire indispensable au salut du royaume : et l'assemblée protestante menace de reprendre immédiatement la guerre civile si l'on ne lui concède pas les garanties politiques qu'elle réclame. Pour éviter à tout prix la catastrophe, Schomberg prend sur lui de concéder l'inévitable. Et Henri IV, mis en présence du fait accompli, jugera nécessaire de ratifier ce qu'il ne se sent pas assez fort pour refuser ou pour révoquer. La mort dans l'âme, il accordera ainsi aux huguenots ce qu'il avait dénié aux ligueurs : un véritable partage de la souveraineté politique.

D'ailleurs, les clauses religieuses de l'Edit de Nantes répondaient à une nécessité sociale plus forte que la volonté des hommes. A la fin du XVIe siècle, quarante années de luttes civiles avaient abondamment démontré : d'abord que la grande majorité des Français restait et resterait ardemment catholique; mais

aussi que le calvinisme gardait pour lui une minorité redoutable et impossible à réduire. Minorité que l'on estime à 1.250.000 protestants sur 14 millions de Français : soit un douzième de la population totale du royaume, mais avec une répartition fort inégale selon les provinces. L'unique moyen de sauver la paix publique était dès lors, qu'on le voulût ou non, de reconnaître au protestantisme une liberté sérieusement garantie, tout en laissant au catholicisme le rang de religion dominante et nationale.

Cette transaction trouvera sa formule législative dans l'Edit de Nantes.

II. **La législation de l'Edit de Nantes** (avril 1598). — Quatre documents législatifs : les 95 articles généraux (13 avril 1598), brevets relatifs aux places de sûreté et à l'indemnité des pasteurs (30 avril), les 56 articles particuliers (2 mai).

Préambule : Henri IV veut que Dieu soit prié et honoré par tous les sujets du royaume. « Et s'il ne lui a plu [à Dieu] permettre que ce soit pour encore en une même forme et religion, que ce soit au moins d'une même intention et avec une telle règle qu'il n'y ait point pour cela de trouble et de tumulte entre eux... » Aussi « nous avons jugé nécessaire de donner maintenant, sur le tout, à tous nos dits sujets une loi générale, claire, nette et absolue, par laquelle ils soient réglés sur tous les différends qui sont, sur ce, survenus entre eux et pourront encore survenir ci-après... un Edit perpétuel et irrévocable... afin d'établir entre eux une bonne et perdurable paix ».

Disposition initiale et essentielle : l'Eglise catholique est rétablie dans la pleine jouissance de ses droits et privilèges dans le royaume tout entier, là spécialement où, par suite de la domination protestante, l'exercice public de son culte aura été entravé.

Quant aux Français appartenant à la « Religion prétendue réformée », ils jouiront dans tout le royaume de la liberté de conscience. L'exercice public de leur culte sera autorisé : partout où il existait de fait au 31 août 1597, et, en outre, dans deux villes ou localités de chaque bailliage ou sénéchaussée, ainsi que chez les seigneurs ayant haute justice ou « plein fief de haubert ». Au total : environ 4.500 lieux réguliers d'exercice du culte protestant. Les affaires religieuses des « réformés » seront délibérées et réglées par ceux-ci dans leurs consistoires, colloques et synodes.

Les ministres de la « Religion prétendue réformée » seront, comme les membres du clergé catholique, exempts de l'impôt direct et de toute charge militaire. Pour contribuer à leur subsistance ou à l'entretien de leurs écoles, collèges et université, la couronne leur accorde une subvention de 45.000 écus par an.

Les protestants obtiennent amnistie complète pour le passé; ils seront, au point de vue du droit civil, dans une condition parfaitement identique à celle des catholiques. Ils pourront vendre, acheter, tester, hériter, épouser en justes noces, être admis dans les universités, collèges, écoles et hôpitaux. Pour connaître des affaires civiles ou criminelles où seront impliqués des protestants et assurer aux « réformés » des juges non suspects, une *chambre de l'Édit* sera constituée au Parlement de Paris et exercera juridiction sur tout le ressort des Parlements de Paris, Rouen et Rennes. Une autre *chambre de l'Édit* continuera d'exister à Castres pour le ressort du Parlement de Toulouse. Deux *chambres mi-parties* seront créées, l'une à Grenoble, pour le Dauphiné et la Provence, l'autre à Bordeaux ou Nérac, pour le ressort du Parlement de Bordeaux.

Au même titre que les catholiques, les protestants seront, dans tout le royaume, admissibles à toutes les charges et dignités publiques.

La garantie des libertés religieuses et civiles reconnues aux protestants par l'Edit de Nantes sera la possession des *places de sûreté*. Durant huit années [et la concession est indéfiniment renouvelable], les « réformés » demeureront en possession des cent quarante-deux places fortes qu'ils occupent en 1598, sauf Vendôme, Pontorson, Aubenas et Chavigny.

On distingue, parmi les villes susdites, les *places particulières*, entretenues aux frais des seigneurs à qui elles appartiennent. Telles : Rohan, Valognes, Domfront, Grenoble, Montélimar, Alais, Mauléon. D'autres places sont des *villes libres royales*. Par exemple : la Rochelle, Montauban, Nîmes, Sainte-Foy, Uzès. D'autres encore, les *places de mariage*, sont gardées par un détachement de la garnison d'une autre ville plus importante avec laquelle on les a *mariées*. Dans cette catégorie figurent Vitré, Sancerre, Cardaillac. Enfin il y a les *places de sûreté* proprement dites, appartenant au parti calviniste lui-même, considéré comme organisation politique. Telles : Saumur, Loudun, Châtellerault, Figeac, Mont-de-Marsan, Tournon, Bergerac, Castres, Montpellier.

Les gouverneurs seront toujours des protestants, nommés par le roi, d'accord avec le « colloque » huguenot de la cité. Pour entretenir les garnisons protestantes des places de sûreté, la couronne versera une subvention annuelle de 180.000 écus, — plus une allocation spéciale pour le Dauphiné.

III. **L'accueil rencontré par l'Edit de Nantes** (1598-1600). — 1° *En France.* — Nous serions aujourd'hui portés à croire que les clauses religieuses de l'Edit de Nantes furent accueillies avec une résignation générale et que les clauses politiques et financières furent l'objet de protestations exaspérées. De fait, c'est le contraire qui arriva.

Les clauses politiques et financières figurent dans deux brevets royaux, mais non pas dans les articles généraux et particuliers constituant l'Edit lui-même et soumis aux formalités parlementaires de la vérification et de l'enregistrement. Toutefois, sans connaître les textes secrets, chacun constate que les calvinistes restent en possession (et aux frais du roi) de leurs multiples *villes d'otage* et *places de sûreté*. Mais on ne se scandalise qu'à demi de ces privilèges exorbitants dont profite un parti factieux. Les villes et places de sûreté se trouvaient déjà au pouvoir des protestants depuis nombre d'années. La reconnaissance légale d'un tel état de choses ne détermine aucune innovation matérielle. Les textes contemporains ne font mention de nul émoi à ce sujet.

Au contraire, dans plusieurs provinces catholiques, où les précédents édits de tolérance (Poitiers en 1577, Nérac en 1579, Fleix en 1580, Mantes en 1591, Saint-Germain en 1594) sont restés lettre morte, l'exercice public du culte protestant est regardé comme une nouveauté inouïe et révoltante. Malgré le vœu d'une majorité considérable de la population, l'hérésie recevra droit de cité, paraîtra au grand jour. Ce ne sera plus seulement dans des fiefs privés, mais en territoire public, dans deux localités par bailliage ou sénéchaussée, que pourront s'assembler consistoires, colloques et synodes, que s'élèveront des temples et des écoles calvinistes. Les commissaires royaux chargés d'appliquer l'Edit rencontreront toutes sortes d'hostilités et d'obstacles dans les régions les plus catholiques. En maint endroit, se réveillera quelque chose des vieilles passions ligueuses.

La difficulté sera pire encore pour assurer, en vertu de l'Edit de Nantes, le libre et public exercice

du culte catholique dans les contrées où dominent les protestants : par exemple, à la Rochelle, en Béarn, en de nombreux districts de la Guyenne et du Languedoc. Henri IV parviendra cependant à faire peu à peu observer l'Edit de 1598 dans l'ensemble de ses dispositions essentielles. Lorsque le pays de Gex passera, en 1601, de la souveraineté effective de Genève à la souveraineté de la France, saint François de Sales demandera et obtiendra de Henri IV l'application immédiate de l'Edit de Nantes, qui, après une longue tyrannie calviniste, deviendra la charte d'affranchissement des catholiques du pays de Gex.

Les clauses religieuses de l'Edit de Nantes, imposant aux cultes rivaux une tolérance mutuelle, furent donc subies plutôt qu'acceptées. Elles rencontrèrent, chez les catholiques et les protestants, — partout où elles imposaient aux uns ou aux autres de respecter la liberté d'autrui, — une mauvaise humeur assez vive.

Henri IV aura besoin de toute son énergie et de toute sa diplomatie pour obtenir sans trop d'esclandre l'enregistrement des articles publics et particuliers de l'Edit de Nantes par les divers Parlements du royaume. Le Parlement de Paris ne s'exécuta que le 25 février 1599, après avoir opposé des remontrances au roi et avoir introduit quelques amendements dans le texte législatif : notamment sur la proportion de magistrats catholiques et protestants qui composeraient les *Chambres de l'Edit*. Les Parlements de province firent tarder plus encore la vérification légale : Dijon, Toulouse, Grenoble, Aix et Rennes en 1600; Rouen, pas avant 1609. Sous une forme ou sous une autre, tous opposèrent des remontrances et attendirent des lettres de jussion. Les Universités maintinrent presque partout leur *exclusive* à l'encontre des élèves protestants.

Les assemblées du clergé de France montrèrent peu d'enthousiasme, mais s'abstinrent de protester formellement. Elles jugèrent à bon droit plus opportun de requérir l'application intégrale des clauses qui devaient tourner à l'avantage de la religion catholique. Henri IV sut tenir l'engagement qu'il avait pris envers le clergé de France, en répondant, le 28 septembre 1598, à la harangue du président de l'assemblée François de la Guesle, archevêque de Tours : « Mes prédécesseurs vous ont donné des paroles avec beaucoup d'apparat, et moi, avec ma jaquette grise, je vous donnerai des effets. Je suis tout gris au dehors, mais je suis tout d'or au dedans. »

2° *A Rome*. — Le silence résigné du Pape Clément VIII fut beaucoup plus difficile à obtenir. Le droit canonique servait alors de règle fondamentale à la législation de tous les pays catholiques. Or, l'exercice d'un culte dissident, l'ouverture d'écoles hérérodoxes, l'admission des hérétiques aux charges de l'Etat, la légalité des mariages protestants, étaient choses notoirement incompatibles avec les principes du droit canonique. Le pouvoir civil n'était donc pas regardé comme maître d'adopter en cette matière tel changement que bon lui semblerait. Si une dérogation s'imposait, elle ne devait se faire que d'accord avec la plus haute autorité spirituelle, arbitre suprême du droit canonique. C'était néanmoins sans l'aveu du Saint-Siège que Henri IV venait de régler toutes ces graves questions au profit des protestants. Les Edits de tolérance, promulgués en 1577, 1579, 1580, avaient été juridiquement abrogés en 1585 au traité de Nemours. L'Edit de Blois, en 1588, mis par les Etats généraux au nombre des « lois fondamentales de la Monarchie », avait rétabli en droit l'exercice exclusif de la religion catholique, rigoureusement prohibé l'exercice du culte protestant, ainsi que l'accès des hérétiques aux charges de l'Etat. Henri IV, cependant, adoptait une législation toute contraire. A aucun moment, le Pontife de Rome n'avait été fait juge des concessions accordées aux huguenots. Et tandis qu'il contrevenait ainsi, en faveur du protestantisme, aux règles du droit canon et du droit public alors admis dans l'Europe entière, le roi de France se déclarait impuissant à faire incorporer à la législation française des décrets disciplinaires du concile de Trente. Les apparences étaient, à vrai dire, contre Henri IV. Clément VIII, apprenant la promulgation de l'Edit de Nantes, crut d'abord avoir été dupé par le roi.

La longue lettre du cardinal d'Ossat, en date du 28 mars 1599, rapporte en détail les audiences orageuses où les représentants de Henri IV à Rome, cardinaux de Joyeuse et d'Ossat, durent subir les doléances et les menaces indignées de Clément VIII : « Que cet Edit que vous lui avez fait en son nez était une grande plaie à sa réputation et renommée, et qu'il lui semblait qu'il avait reçu une balafre en son visage. Et, sur ce propos, il se laissa transporter si avant qu'il ajouta que, comme il avait alors franchi le fossé pour venir à l'absolution, aussi ne se feindrait-il pas de le franchir une autre fois, s'il fallait retourner à faire acte contraire »... Rarement réponse de diplomates fut plus sincère, plus véridique, que celles des cardinaux de Joyeuse et d'Ossat. Henri IV avait agi comme il avait agi parce qu'il lui aurait été rigoureusement impossible de prendre une autre décision, quelle qu'elle fût. Ou bien il aurait fallu (ce qui était inadmissible sans contredit) accepter la prolongation indéfinie et sans issue des guerres civiles, aussi désastreuses pour la religion que pour le royaume ; ou bien il fallait se résigner à l'inévitable : c'est-à-dire à un régime légal de tolérance mutuelle, que les circonstances réclamaient avec une impérieuse clarté. Clément VIII finit par agréer, mais non sans tristesse, les explications réitérées des cardinaux français et de Henri IV lui-même. Le Pontife de Rome, à son tour, subit l'édit de Nantes avec résignation, comme on subit un mal nécessaire.

Clément VIII avait réprouvé la législation française d'avril 1598 par attachement aux droits exclusifs de l'Eglise catholique, mais non pas par prédisposition spéciale et personnelle à l'intolérance envers les dissidents. Pierre de l'Estoile, qui n'est pas suspect de complaisance ultramontaine, le regarde comme un Pape *pacifique et bon Français*. Il ajoute, en parlant de Clément VIII : les huguenots eux-mêmes « ne le haïssaient pas, s'étant toujours comporté en leur endroit fort gracieusement et plus que pas un de ses prédécesseurs, jusques à leur octroyer des passeports pour aller et venir librement à Rome ».

Toujours est-il que l'Edit de Nantes n'eut pas une entrée triomphale dans l'histoire. Chacun s'y résigna de mauvaise grâce, comme à la fatalité des circonstances. Joseph de Maistre ajouterait sans doute que c'était une raison pour vaincre toutes les résistances et pour durer longtemps.

IV. La disparition des privilèges politiques (1600-1629). — Il est incontestable que, depuis l'Edit de Nantes jusqu'à la fin de son règne, Henri IV multiplia les témoignages de faveur à la religion catholique et encouragea le mouvement de conversions parmi les protestants. Mais il respecta en toute loyauté chacun des articles de l'Edit de tolérance. Les huguenots se plaignirent parfois du contraire : mais leurs plaintes n'avaient d'autre origine véritable que leur perpétuelle hantise des persécutions d'antan. Pierre de l'Estoile caractérise finement leurs récriminations de 1609 : « Ils parlaient en termes assez hauts,

selon leur coutume, *et trop pour sujets qui se disent réformés.* »

Malgré tout, par lassitude et nécessité, les habitudes de tolérance mutuelle tendirent généralement à pénétrer dans les mœurs. Lors de l'assassinat de Henri IV, les huguenots seront, pour la première fois, témoins d'un désastre national sans tenter de recourir aux armes pour un mouvement insurrectionnel ; et le peuple catholique ne marquera nulle velléité de menacer leurs vies ou de troubler le libre exercice de leur culte. Il y eut, au contraire, dans le deuil public de toute la France monarchique au mois de mai 1610, un authentique phénomène d'*union sacrée* entre catholiques et protestants.

Mais le privilège des places de sûreté demeurait, pour le parti protestant, une trop redoutable tentation de troubler la paix du royaume, de rallumer les guerres civiles, de faire échec à l'autorité royale. C'est précisément ce qui allait arriver durant la minorité de Louis XIII, quand les protestants eurent renoué la tradition de leurs assemblées politiques, non plus réunies avec l'autorisation préalable de la couronne, comme sous Henri IV, mais en dehors du roi et bientôt contre lui.

Concédé en 1598 pour huit ans, le privilège des places de sûreté avait été renouvelé en 1605 pour huit autres années, puis renouvelé encore, dès 1611, par la régente Marie de Médicis pour une période égale. On en était là quand, le 27 novembre 1614, sans pouvoir alléguer aucune violation de la liberté religieuse, sans aucun grief avouable, l'assemblée politique du parti huguenot, réunie à Nîmes et dominée par le duc de Rohan, décida d'intervenir dans la guerre civile contre la reine régente et de prendre les armes en faveur du prince de Condé, chef de la rébellion. Sur quoi, l'éminent historien du cardinal de Richelieu, M. Gabriel Hanotaux, déclare sans ambages : « De ce jour, le parti protestant, reconstitué en parti d'agression, rompt en visière à la royauté. C'est donc lui qui, pour la première fois, déchire de ses propres mains l'Edit de Nantes et qui rouvre la période des guerres de religion. » (*Tableau de la France en 1614*, chapitre IV, paragraphe dernier)

Les révoltes protestantes qui se succédèrent entre 1614 et 1629, nous n'avons pas ici à en raconter les péripéties. Mais nous ne ferons que rappeler un fait historique de notoriété certaine en disant que le parti huguenot se comporta purement et simplement comme un parti factieux, faisant une guerre civile que n'excusait aucun dommage subi par le culte protestant, déchirant de gaieté de cœur l'unité française, négociant des alliances avec tous les rebelles et même avec les ennemis extérieurs, avec la protestante Angleterre, avec la protestante Hollande, avec la catholique Espagne. Paradoxe déconcertant ! Ce fut, en 1620, l'application effective de l'Edit de Nantes en Béarn, où le protestantisme était religion dominante et refusait toute liberté au catholicisme, qui devint le prétexte de la grande assemblée de la Rochelle, tenue en 1621, où les huguenots eurent l'audace de subdiviser la France en huit régions militaires et de se donner une organisation générale et permanente en vue de la guerre intérieure, prenant ainsi l'attitude avouée de belligérants armés contre la Couronne.

A la Rochelle, à Montauban, à Nîmes, dans les Cévennes, le parti protestant contracta une lourde dette envers la Monarchie, envers la France. Une antipathie profonde fut excitée contre lui dans beaucoup d'âmes catholiques et françaises. Cette antipathie demeurera tenace et expliquera, pour une part, le puissant mouvement d'opinion qui, sous Louis XIV, aboutira finalement à la Révocation de l'Edit de Nantes. Le parti protestant restera suspect de vouloir, à la première occasion, s'insurger contre le pouvoir royal, s'allier avec l'étranger contre la France. Il passera pour un élément réfractaire, inassimilable à la communauté française. La Bruyère traduira plus tard cette impression, dans le chapitre *Du Souverain ou de la République*, en appelant le protestantisme « un culte faux, suspect et ennemi de la souveraineté ».

La capitulation des protestants français, alliés des Anglais, après le siège trop fameux de la Rochelle, eut lieu le 28 octobre 1628. Puis vint la dernière équipée du duc de Rohan dans le Vivarais et le Languedoc, avec l'appui de la couronne d'Espagne. Mais Privas, Alais, Nîmes, Montauban, Castres, Millau furent bientôt réduites ou cernées par Louis XIII, Richelieu et les lieutenants du roi. Durant le mois de juin 1620, une dernière assemblée politique des huguenots fut tenue, avec autorisation royale, à Anduze, non plus pour négocier un contrat bilatéral, mais pour entendre notification des volontés formelles de Louis XIII. Le duc de Rohan était frappé de la peine de bannissement. Le privilège des places de sûreté, qui avait été concédé naguère comme garantie politique des libertés protestantes, était à jamais révoqué. Plus de gouverneurs protestants ni de garnisons, ni d'allocations royales pour l'entretien des forces protestantes. Les citadelles et fortifications de toutes les villes qui avaient pris part à la rébellion seraient impitoyablement rasées ou démantelées. Le roi ne tolérerait plus aucune organisation ni assemblée politique du parti protestant.

C'est la fin des concessions exorbitantes arrachées à Henri IV par les huguenots à la faveur des désordres civils et de la guerre étrangère. Louis XIII et Richelieu ont pu faire disparaître ces clauses politiques et financières, adjointes à l'Edit de Nantes, qui constituaient un partage de la souveraineté, *un Etat dans l'Etat.*

Par ailleurs, les clauses religieuses et civiles de l'Edit de Nantes demeuraient intactes et recevaient une confirmation nouvelle. Assurément, l'Edit de Nantes aurait pour conséquence la restauration intégrale du culte catholique, la restitution pleine et entière des biens ecclésiastiques, à la Rochelle, en Béarn, en Languedoc, dans toutes les régions protestantes, sans parler des faveurs royales assurées à la propagation du catholicisme. Mais l'Edit de Nantes continuera d'assurer aux protestants la liberté de conscience, une très large liberté du culte public, une complète égalité de droits civils avec les catholiques, l'admissibilité aux charges et fonctions publiques, et même une garantie spéciale devant la justice par le maintien des *chambres de l'Edit.*

Telle est la portée de l'Edit d'Alais, du 28 juin 1629, qui succédait à l'Edit de Montpellier (1628) et à l'Edit de Paris (1626), et discernait judicieusement dans la législation de l'Edit de Nantes les articles abusifs et caducs, dont la disparition s'imposait au nom de l'intérêt majeur de l'Etat, et les articles de tolérance religieuse et civile, dont une sage politique semblait recommander la conservation permanente au nom de la pacification intérieure du royaume.

V. De la Paix de 1629 à l'Edit de Révocation. — 1° *Au temps de la Fronde.* — Pendant les troubles de la minorité de Louis XIV, c'est-à-dire pendant le désordre des deux Frondes conjuguées avec la guerre étrangère, vit-on une résurrection politique et militaire du parti protestant, prenant les armes comme allié des rebelles du dedans ou

des ennemis du dehors ? — On ne peut donner à cette question une réponse péremptoire et sommaire. L'affirmative et la négative répondraient mal, si elles se produisaient sans quelques nuances, aux multiples complexités du réel.

Le regretté Augustin Cochin a démontré, en 1904, dans la *Revue des Questions historiques*, que des tractations existèrent, durant l'année 1651, entre Cromwell et un certain nombre de personnages notables du parti huguenot français, tels que Caumont la Force : tractations tendant à créer une république protestante dans le midi de la France avec cession de ports et de villes aux Anglais. Le même auteur a signalé la participation de chefs protestants au soulèvement de 1643, dans les Cévennes, l'Angoumois, l'Aunis et le Poitou, contre la lourdeur des impôts nécessités par la guerre étrangère. Il y eut une révolte protestante à Nîmes en 1650 et une autre dans le Vivarais en 1652 et 1653. A la même époque fut organisée la « confédération des gentilshommes, conseils et conseillers, habitants des villes et communautés, capitaines, officiers et soldats des Eglises du Bas-Languedoc, Cévennes et Dauphiné ». Pareillement, les pasteurs et gentilshommes protestants de Nîmes dirigèrent une importante concentration armée de forces protestantes au « Camp de l'Eternel ». Bref, il y eut des tentatives locales et partielles, des velléités d'insurrection politique et militaire des huguenots, profitant des embarras du royaume et négociant avec l'étranger. De tels faits, connus du gouvernement royal, ne purent que prolonger la suspicion dont les protestants avaient été précédemment l'objet. Même privés de leurs places de sûreté, dépourvus de leur grande organisation politique, les huguenots conservaient la tendance à devenir un élément de trouble et de division, à s'unir aux factieux du dedans et aux ennemis du dehors, dès que les circonstances leur en fournissaient l'occasion. Concordant avec le souvenir des rébellions antérieures à 1629, ces diverses tentatives protestantes, durant la jeunesse de Louis XIV, contribueront à développer en France l'état d'esprit qui dictera ou favorisera plus tard la Révocation de l'Edit de Nantes.

Néanmoins, il est indispensable de reconnaître que les incidents dont nous avons parlé n'eurent qu'un caractère local ou ne consistèrent qu'en projets superficiels et lointains. Soit sentiment d'impuissance, soit même assagissement sincère, les protestants français ne tirèrent pas parti des désordres de la Fronde pour une réorganisation générale et permanente de leur ancienne force militaire et politique, moins encore pour une insurrection armée dans toutes les provinces où ils constituaient une minorité nombreuse. Les chefs protestants qui voulurent préparer, dans le midi de la France, un mouvement sécessionniste, appuyé par les Anglais, rencontrèrent une opposition au moins passive de la part de beaucoup de leurs co-religionnaires et le projet ne put avoir aucun commencement de réalisation. Cette attitude des huguenots durant la Fronde marque un progrès (relatif) sur leur attitude factieuse des années antérieures à l'Edit de 1629. Il y a quelque vérité dans la parole fameuse (et un peu flatteuse) attribuée au cardinal Mazarin : « Je n'ai pas à me plaindre du petit troupeau. S'il broute de mauvaises herbes, il ne s'écarte pas. »

Les troubles de la minorité de Louis XIV n'auraient certainement pas suffi à déterminer un changement dans la législation royale au sujet des protestants. La suppression des privilèges politiques aurait été maintenue plus que jamais après la victoire du principe d'unité et d'autorité. Mais les articles garantissant la liberté religieuse et civile des huguenots semblaient devoir être, eux aussi, maintenus en vigueur pour les mêmes raisons, toujours subsistantes, de sagesse politique et de pacification intérieure qui avaient été tenues pour décisives sous Louis XIII comme sous Henri IV.

L'élément nouveau dont il faut ici faire mention est *une poussée grandissante de l'opinion catholique contre les franchises octroyées en France au protestantisme.* A la formation de ce courant d'opinion, contribua puissamment la Compagnie du Saint-Sacrement, aujourd'hui célèbre, alors secrète, qui fut l'un des plus puissants foyers de Contre-Réformation catholique durant le second tiers du dix-septième siècle. Influence qui concordait avec celle des grands évêques réformateurs de cette période, ainsi que des collèges de Jésuites, des maisons de l'Oratoire, des séminaires de Lazaristes, Sulpiciens et Eudistes. Mais la Compagnie du Saint-Sacrement offrait cette particularité de constituer un centre d'action méthodique et positive sur la conduite générale des affaires religieuses du pays.

2° *Rôle de la Compagnie du Saint-Sacrement.* — Parlant de cette Compagnie du Saint-Sacrement (voir l'article Cabale des Dévots, tome Ier, colonnes 431 à 435), M. Mariéjol écrit avec justesse, dans l'*Histoire de France* dirigée par M. Lavisse : « C'était une sorte d'office central de bienfaisance et de propagande catholique... Elle a prodigieusement entrepris ; et c'est même à la grandeur de ses ambitions et de son action qu'on peut le mieux mesurer la force du mouvement catholique. » Or, parmi les buts que la Compagnie du Saint-Sacrement avait assignés à sa propre activité, figurait une énergique propagande contre la religion protestante, adversaire déclarée du dogme de la présence réelle de Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie. Par la douceur ou même par la force, on tenterait de mettre un terme au scandale de l'hérésie.

Non seulement la Compagnie du Saint-Sacrement intervint à mainte reprise pour faire réprimer les offenses commises par les huguenots ou leurs empiétements à l'encontre de la religion catholique; mais la puissante association intervint pareillement pour réduire en fait les avantages que garantissait aux protestants la législation en vigueur. Exemple : en 1633, la Compagnie, ayant eu connaissance de la candidature de vingt-cinq jeunes huguenots à l'office de procureurs au Parlement de Paris, fait agir ses membres auprès des conseillers chargés de l'enquête : tant et si bien que, sur les vingt-cinq candidats, les conseillers « n'en trouvèrent pas un seul capable d'être reçu procureur ». Infraction évidente à l'article 27 de l'Edit de Nantes, qui proclamait la pleine admissibilité des huguenots à tous les emplois publics.

La tactique habituelle de la Compagnie du Saint-Sacrement ne fut pourtant pas de réclamer la Révocation de l'Edit de Nantes. On le prit, au contraire, comme un texte légalement indiscuté. Mais on résolut de le faire *interpréter à la rigueur* : c'est-à-dire de faire supprimer toute liberté acquise peu à peu par les huguenots et qui ne serait pas mentionnée dans la formule primitive de l'Edit. Le champ d'action était immense : car le développement du culte protestant vers le milieu du XVIIe siècle avait pris des proportions tout autres que celles décrites par les rédacteurs du texte de 1598 : et ce développement, conforme aux lois de la vie, ne constituait pas, de tous points, une dérogation véritable au sens et à l'esprit de l'Edit de Nantes.

La Compagnie du Saint-Sacrement procédera par enquêtes pour constituer un arsenal de jurisprudence contre les extensions de la liberté religieuse

des protestants français. En 1638, les adhérents de la Compagnie sont invités à « recueillir tous les édits, déclarations et arrêts donnés sur cette matière ». De multiples documents sont bientôt rassemblés. La copie en est adressée à un confrère de Poitiers, l'avocat Jean Filleau, qui, durant vingt-cinq ans, continuera de préparer son volumineux recueil de *décisions catholiques*. En 1645, on recommande encore une fois de faire parvenir à Poitiers « tous les arrêts donnés contre les hérétiques ».

La même méthode est ensuite employée par la Compagnie du Saint-Sacrement, non plus pour contribuer à la rédaction d'un recueil de jurisprudence, mais pour déterminer, auprès du gouvernement royal, l'intervention efficace des Assemblées du Clergé de France « par le moyen des évêques de sa confiance et zélés pour le bien de la religion ». Après consultation méthodique de tous les groupes de province, la Compagnie peut fournir de nombreux rapports sur les contraventions que les huguenots faisaient aux édits en plusieurs endroits du royaume ».

La Compagnie du Saint-Sacrement nomme, en 1654, plusieurs commissaires, chargés de faire aboutir les conclusions de ces rapports. Grâce à la documentation ainsi préparée, l'Assemblée du Clergé de France, tenue en 1655, prend le parti de revendiquer auprès du jeune Louis XIV l'interprétation littérale et restrictive de l'Edit de Nantes. Tel sera le thème du discours adressé au roi par le président de l'Assemblée, Gondrin, archevêque de Sens. Peu à peu, et malgré la tendance contraire de Mazarin, le gouvernement royal entrera dans cette voie. Par exemple, l'Edit de Nantes (après vérification au Parlement) avait subordonné à l'autorisation préalable du roi la réunion des synodes provinciaux et nationaux, qui étaient les assemblées, non pas politiques mais religieuses, de la communauté protestante. En 1654, à la clôture du synode national de Saumur, le commissaire royal signifie à l'assemblée que ce synode aura été le dernier de tous : car le roi, usant de la prérogative que lui réserve l'Edit de Nantes, refusera désormais l'autorisation nécessaire.

En 1660, nouvelle Assemblée du Clergé de France. Alors vient l'effort principal de la Compagnie du Saint-Sacrement au préjudice des protestants. Une commission exécutive est encore élue d'après le vœu de plusieurs prélats spécialement préoccupés de la destruction de l'hérésie. A la tête de la commission est placé un catholique de haute valeur, Christophe Leschassier, maître des comptes. Celui-ci adresse aux Compagnies de province trente et un articles sur les infractions commises par les huguenots à la teneur primitive de l'Edit de Nantes dans tous les domaines auxquels peut s'étendre l'activité des communautés protestantes : culte, édifices, prédication, enseignement, assistance, librairie, fiscalité, professions manuelles, carrières libérales, délits et empiétements. Grâce aux réponses venues de toutes les provinces, Christophe Leschassier possède bientôt un dossier considérable. Le prince de Conti fait agréer par la Compagnie du Saint-Sacrement le choix de l'évêque de Digne, Toussaint de Forbin-Janson, pour conduire l'affaire avec vigueur dans l'Assemblée du Clergé de France. Forbin-Janson obtiendra gain de cause auprès de l'Assemblée, et l'Assemblée obtiendra gain de cause auprès de Louis XIV. La déclaration royale de 1661 nommera des commissaires chargés de visiter les provinces et de réduire les institutions protestantes, et notamment les centres d'exercice public du culte, aux limites prévues par le texte législatif de 1598 : toutes les extensions ultérieures étant considérées comme des usurpations abusives et punissables.

A cette époque, la Compagnie du Saint-Sacrement va disparaître. Mais l'œuvre qu'elle a déployé tant d'efforts à promouvoir s'accomplira pourtant. Les commissaires du roi dans les provinces feront détruire des temples calvinistes, adopteront d'autres mesures restrictives; bref, pratiqueront *l'interprétation de l'Edit à la rigueur*. Et ils ignoreront la force invisible qui a su les mettre en mouvement.

Désormais, est créé, dans la France catholique du XVIIe siècle, le courant d'idées qui, par antipathie et suspicion contre la minorité protestante, par zèle passionné pour l'unité religieuse et nationale, déterminera l'application de plus en plus limitative, puis la disparition totale du régime de tolérance religieuse établi par Henri IV. Terminant, dans son mémoire de 1694, le récit des faits que nous venons de résumer, le comte René II de Voyer d'Argenson conclut non sans justesse : « Et c'a été le commencement de la destruction de l'hérésie dans le royaume. »

3° *Vers la Révocation.* — Les Assemblées du Clergé de France continueront périodiquement de requérir des mesures nouvelles tendant à restreindre la liberté religieuse des protestants français. Et les déclarations royales, — inspirées à la fois par cette sollicitation venue de l'opinion catholique et par la suspicion politique du péril que pourrait encore faire courir à l'unité nationale la minorité protestante, — accentuent de plus en plus la politique de rigueur.

La déclaration de 1663, conformément à la requête du clergé, frappe des pénalités en vigueur contre les *relaps* tout catholique qui, ayant abjuré le protestantisme, retournerait ensuite à l'hérésie.

La déclaration de 1666 ramène, sur plusieurs points où l'interprétation tolérante avait prévalu jusqu'alors, la liberté des huguenots à la littéralité stricte et primitive de l'Edit de Nantes. Des facilités nouvelles sont accordées, en outre, aux prêtres catholiques pour pénétrer auprès des huguenots mourants, malgré l'opposition des familles.

En 1669, Louis XIV supprime les *Chambres de l'Edit* dans tous les Parlements du royaume. Mais, la même année, il promulgue une déclaration en quarante-neuf articles, d'une inspiration quelque peu différente, et « portant règlement des choses qui doivent être gardées et observées par ceux de la Religion prétendue réformée ». Ordonnance destinée à rassurer les protestants étrangers, que Colbert attirait en France pour des raisons industrielles et commerciales. Quelques garanties légales sont accordées aux huguenots. Par exemple, les jeunes protestants qui marqueraient le désir d'embrasser le catholicisme ne pourront être soustraits à la puissance paternelle avant douze ans pour les filles et quatorze pour les garçons.

L'Assemblée du Clergé de France, tenue en 1675, adressa au roi un mémoire en 58 articles indiquant des mesures à prendre contre les protestants par un retour à la stricte littéralité de l'Edit de Nantes. La plupart des propositions du Clergé allaient bientôt se traduire en ordonnances royales.

Enumérons quelques-unes des mesures adoptées. Aggravation des peines contre les *relaps* (déclaration de mars 1679), interdiction des prêches aux jours où les évêques font leur visite pastorale dans le même endroit (arrêt de juin 1679), défense à tout catholique de passer en aucun cas au protestantisme (édit de juin 1680), prohibition de tout mariage entre conjoint catholique et conjoint protestant (édit de novembre 1680), ordre aux juges ordinaires

d'interroger les protestants malades pour savoir s'ils ne désirent pas recourir au ministère d'un prêtre catholique (déclaration de novembre 1680), liberté pour les enfants protestants de faire profession du catholicisme à partir de l'âge de sept ans (déclaration du 17 juin 1681), suppression pour les protestants de l'accès aux fonctions de notaires, procureurs, huissiers et sergents (déclaration de juin 1685), défense aux ministres de résider dans les localités où l'exercice du culte protestant aura été interdit (arrêt de juillet 1682), défense aux protestants de jamais s'assembler autrement que dans leurs temples et en présence des ministres (déclaration d'août 1682), défense aux protestants de tenir des écoles partout où l'exercice public de leur culte n'est pas autorisé (arrêt de janvier 1683), autorisation de soustraire à la puissance paternelle afin de les faire élever dans le catholicisme les jeunes huguenots qui auront abjuré le protestantisme (déclaration de juin 1683), translation aux hôpitaux des fondations afférentes aux consistoires supprimés (déclaration d'août 1684), obligation imposée aux ministres de payer la taille (arrêt de janvier 1685), défense aux protestants de prendre des serviteurs catholiques (déclaration de juillet 1684), interdiction à tout protestant d'exercer la profession de libraire ou d'imprimeur (arrêt de juillet 1685), interdiction aux protestants d'avoir un cimetière là où ils n'ont pas un centre légal d'exercice de leur culte (arrêt de juillet 1685), défense aux juges et avocats d'avoir des clercs appartenant à la religion protestante déclaration de juillet 1685), éducation et tutelle catholique uniformément ordonnée pour tout enfant dont le père sera mort dans le protestantisme, mais dont la mère sera catholique (déclaration de juillet 1685), interdiction du culte protestant et destruction des temples dans toutes les villes épiscopales (arrêt de juillet 1685).

4° *Conversions et résistances. Premières « dragonnades »*. — L'Assemblée du Clergé de France tenue en 1682, la même qui promulgua la déclaration fameuse des Quatre Articles, promulgua pareillement trois documents d'une haute importance à propos du protestantisme : une circulaire *Universis per Gallias Episcopis*, recommandant le grand œuvre de la conversion des dissidents par les voies de la persuasion et de l'apostolat; une circulaire *Fratribus Secessionis calvinianae*, adjurant en un très beau langage les protestants français de revenir à l'Unité catholique et donnant à entendre qu'ils attireront de grands malheurs sur leur propre tête s'ils s'obstinent dans l'hérésie; un *mémoire* enfin, proposant aux controversistes catholiques seize arguments ou chefs de démonstration aptes à éclairer les dissidents au sujet de la vérité du catholicisme. Le 10 juillet 1682, une lettre de Louis XIV aux évêques de France s'inspira du même esprit et recommanda la conversion des huguenots par les voies de douceur.

Une vive impulsion fut alors donnée à toutes les œuvres d'apostolat auprès des hérétiques, notamment aux missions dans les villes et campagnes protestantes.

Il y eut, à cette époque, un nombre considérable de conversions au catholicisme. On ne peut méconnaître que, chez beaucoup de convertis, les considérations humaines se joignirent dans une proportion variable aux vues surnaturelles et aux arguments des apologistes. D'année en année, de mois en mois, les rigueurs législatives se multipliaient, rendant toujours plus précaire la situation du protestantisme et des protestants. Au contraire, la profession du catholicisme permettait d'échapper à des contraintes et ouvrait toutes grandes les avenues des fonctions ou dignités interdites désormais aux huguenots. Pour les protestants auxquels leur conversion pouvait faire subir quelque dommage de fortune ou de situation, par suite de l'hostilité de leur famille, la *caisse des conversions*, fondée en 1676 par Louis XIV et gérée par un converti de grand renom, l'illustre avocat Pellisson, garantissait les compensations nécessaires. L'exemple donné aux hommes de cette génération par Pellisson, par Dangeau, par Turenne, accentuait d'ailleurs, chez les protestants, le mouvement de conversions que travaillaient à promouvoir par leur apostolat religieux les membres les plus éminents du Clergé de France : Bossuet, Fléchier, Bourdaloue, Fénelon, Mascaron.

Parmi les contraintes qui auraient multiplié abusivement le nombre des protestants *convertis* au catholicisme pour de tout autres motifs que ceux de la persuasion intérieure, on cite fréquemment les premières *dragonnades*, antérieures à l'Edit de Révocation. Sous le nom de *dragonnades*, on désigne une vexation consistant à faire peser d'une manière exclusive et prolongée sur les protestants cette forme de redevance qui consiste dans le logement des troupes. Sachant qu'ils avaient affaire à des sujets tenus pour réfractaires aux intentions du roi, les soldats (spécialement les dragons, d'où le nom de *dragonnades*), hébergés durant de longs mois chez les protestants se seraient livrés, avec plénière impunité, à toutes sortes de déprédations et de violences odieuses. La conversion au catholicisme aurait été, pour les huguenots, un moyen de s'exonérer des *dragonnades*.

De fait, il y eut des *dragonnades*, répondant à cette description, d'abord dans la généralité de Poitiers en 1681, sur l'ordre de l'intendant Marillac; puis dans le Béarn en 1685, sur l'ordre de l'intendant Foucault; dans la généralité de Montauban, à la même époque, sur l'ordre de l'intendant La Berchère, et dans quelques autres régions. Mais on doit reconnaître que ces brimades odieuses et stupides eurent alors un caractère purement local et furent exécutées à l'insu de Louis XIV et de ses ministres. Quand le gouvernement royal en eut été averti, elles provoquèrent presque toujours des ordres en sens contraire, avec un désaveu et une réprimande pour les intendants responsables, et, finalement, déterminèrent la révocation de Marillac. Les *dragonnades* antérieures à l'Edit de Révocation n'engagent donc pas la responsabilité du gouvernement de Louis XIV, moins encore de l'Eglise de France; elles ne peuvent être comptées parmi les causes importantes du mouvement de conversions qui s'accentua, tantôt pour motifs religieux et tantôt pour motifs d'intérêt politique et humain, de 1682 à 1685.

L'Assemblée du Clergé de France, tenue du 25 mai au 23 juillet 1685, se montra impressionnée, beaucoup moins par la conversion d'un nombre appréciable de protestants que par la résistance opiniâtre de l'immense majorité d'entre eux : résistance qui avait trouvé sa formule dans un écrit retentissant du ministre Claude : *Considérations sur les Lettres circulaires de l'Assemblée du Clergé de France de l'année 1682*. Par ailleurs, les protestants du Midi avaient répondu en maints endroits, par des attroupements séditieux, aux sollicitations de l'Eglise et aux rigueurs législatives de l'Etat. Dans une assemblée tenue à Chalençon en juillet 1683, ils avaient marqué la résolution de rouvrir par la force les temples interdits. Aussi, une commission fut-elle nommée, en 1685, par l'Assemblée du Clergé de France, pour « rechercher et ramasser les calomnies, les impostures et les injures que les prétendus

réformés avaient inventées contre la religion catholique ». De la part de cette commission, une requête fut présentée au roi par Noailles, archevêque de Paris. « La très humble prière que le Clergé fait à Votre Majesté n'est pas pour la Révocation d'aucun Edit... Il n'y en a point et il ne peut y en avoir aucun qui permette aux prétendus réformés de dire des injures à l'Eglise catholique. » Puis, sur treize pages in-folio, sont reproduites les principales allégations récentes des docteurs du protestantisme français, allégations calomnieuses contre les croyances de l'Église catholique et mises en regard des définitions dogmatiques du Concile de Trente sur la même matière. Cette énumération des hérésies protestantes reflétait et excitait, en même temps, l'indignation des catholiques français contre l'obstination des huguenots.

La réponse immédiate fut un édit de Louis XIV, interdisant « aux ministres et à toutes personnes de la Religion prétendue réformée de composer aucuns livres contre la foi et la doctrine de l'Eglise ».

3° *Le dénouement.* — Trois mois après la clôture de l'Assemblée du Clergé, allait paraître un document de toute autre importance : l'Edit de Révocation.

Le Clergé de France s'était défendu de solliciter cette mesure, mais on doit avouer qu'elle était l'aboutissement logique de la politique suivie depuis une trentaine d'années par le gouvernement royal, sous la poussée de l'opinion catholique et d'accord avec l'Eglise des Gaules : politique tendant à réduire toujours davantage les franchises légales du culte protestant.

Deux causes, en apparence opposées, contribuèrent à précipiter le dénouement.

D'une part, le nombre considérable des conversions, tel que le présentaient les statistiques complaisantes des intendants, suggérait l'impression que les huguenots ne seraient plus désormais qu'une minorité insignifiante, et que les libertés reconnues au culte protestant par l'Edit de Nantes allaient perdre leur principale raison d'être.

D'autre part, la résistance un peu farouche du noyau obstinément réfractaire à l'égard des tentatives de réconciliation religieuse raviva l'aigreur des querelles religieuses et des suspicions politiques. De vieilles et profondes antipathies suggéraient, pour en finir, le recours à la manière forte.

Et, dans cette ambiance, le gouvernement de Louis XIV voulut trancher le nœud gordien.

VI. **L'Edit de Révocation** (octobre 1685). — Préambule : l'Edit de Nantes est devenu désormais inutile, parce que « la meilleure et la plus grande partie de nos sujets de la Religion prétendue réformée ont embrassé la catholique ».

Article premier : sont révoqués tous les Edits et arrêts favorables à la Religion prétendue réformée; les temples hérétiques seront détruits.

Article 2 : aucun exercice du culte protestant ne sera permis en quelque lieu que ce soit.

Article 3 : le culte protestant est interdit même dans le domicile privé des seigneurs hauts-justiciers, sous peine de confiscation.

Article 4 : les ministres de la Religion prétendue réformée qui ne voudront pas faire profession du catholicisme devront passer hors des frontières du royaume dans les quinze jours.

Article 5 : les ministres de la Religion prétendue réformée qui feront profession du catholicisme garderont le bénéfice des immunités dont ils jouissaient, comme ministres du culte, par rapport aux impôts directs et au logement des troupes; ils toucheront une pension dépassant d'un tiers leurs appointements ecclésiastiques. Pension dont la moitié sera réversible sur leurs veuves.

Article 6 : une fois devenus catholiques, les ministres de la Religion prétendue réformée qui voudront devenir avocats ou docteurs ès-lois pourront passer les examens qui donnent accès aux susdites fonctions sans être astreints à subir le stage de trois années d'études préalables exigé des autres candidats. Ils ne payeront que la moitié des droits d'examens.

Article 7 : toute école protestante est interdite dans le royaume.

Article 8 : les enfants à naître de parents protestants seront baptisés, catéchisés, élevés dans le catholicisme, sous peine de cinq cents livres d'amende pour les parents réfractaires.

Article 9 : les protestants français ayant quitté le royaume avant le présent Edit recouvreront tous leurs biens s'ils y rentrent avant quatre mois ; sinon, leurs biens seront confisqués définitivement.

Article 10 : défense absolue aux protestants français, autres que les ministres, de sortir du royaume sous peine de confiscation pour les femmes et des galères pour les hommes.

Article 11 : sont maintenues en vigueur les lois existantes contre les *relaps*, c'est-à-dire contre les hérétiques qui, après conversion, redeviendraient hérétiques.

Clause finale : les protestants qui refuseront de faire profession du catholicisme garderont la liberté de vivre, posséder et commercer dans le royaume, pourvu qu'ils ne tiennent aucun exercice ni aucune réunion de leur culte.

Signé : Louis. Contre-signé : Le Tellier, Colbert. Enregistré à la Chambre des vacations du Parlement de Paris : 22 octobre 1685.

(Léon Pilatte. *Edits, Déclarations et Arrêts*, p. 239 à 245. Paris, 1885, in-12.)

VII. **L'accueil rencontré par l'Edit de Révocation.** — 1° *En France.* — Dans la France catholique du XVII° siècle, l'Edit de Révocation fut salué par une véritable explosion d'enthousiasme unanime. Les témoignages qui attestent ce fait sont trop catégoriques, trop nombreux, trop concordants malgré la diversité extrême de condition et de tendances des contemporains dont ils nous transmettent l'impression, pour que l'on puisse révoquer en doute la réalité et la sincérité de l'approbation publique. Les quelques témoignages allégués parfois en sens contraire, comme ceux de Fénelon et de Vauban, datent de plusieurs années après l'Edit de Révocation, se réfèrent toujours aux outrances malheureuses auxquelles donna lieu l'application de cet Edit, en face de résistances tenaces qu'on n'avait pas su prévoir, mais ne contestent à aucun degré l'Edit lui-même de Révocation, dont le principe essentiel est visiblement tenu pour supérieur à tout reproche. Les sentiments qui dictèrent, en 1685, l'approbation unanime de la France catholique furent le double zèle pour l'unité religieuse et l'unité nationale.

Le régime légal organisé par l'Edit de Nantes avait été subi par la France catholique comme une nécessité malheureuse : le vœu manifeste de la génération qui accomplit la Contre-Réforme était que l'exercice public du culte protestant cessât d'être autorisé dès que les circonstances cesseraient elles-mêmes d'imposer une tolérance tenue pour abusive. En outre, le mouvement national vers l'unité et l'autorité, qui trouvait son expression dans le gouvernement de Louis XIV, tendait à la destruction des franchises légales du culte huguenot, considérées comme prolongeant et protégeant l'existence organisée

d'une minorité dissidente qui avait causé tant de dommages à l'unité du royaume par ses rébellions coupables et ses alliances plus coupables encore avec l'étranger. La France catholique de 1685 crut que la Révocation des articles subsistants de l'Edit de 1598 consacrerait la victoire religieuse du catholicisme et la victoire politique de l'unité française sous l'égide de la Monarchie très chrétienne. En contresignant l'Edit de Révocation, le vieux chancelier Le Tellier récita le *Nunc dimittis*.

Tel est le sentiment que traduisent avec un singulier relief tous les témoignages contemporains. Les plus notables de ces témoignages ont été reproduits, par exemple, dans l'ouvrage de Michel: *Louvois et les Protestants* (p. 307 à 313). Qu'il suffise d'énumérer ici les contemporains de Louis XIV qui, chacun dans son langage, expriment l'approbation enthousiaste de la France catholique pour la Révocation de l'Edit de Nantes : Bossuet, Fléchier, Bourdaloue, l'abbé de Rancé, le grand Arnauld, l'abbé Fleury, Racine, Thomas Corneille, La Fontaine, La Bruyère, Dacier, Bussy-Rabutin, Mme de Sévigné, Mlle de Scudéry, Mme Deshoulières...

Nous citerons, du moins, le plus célèbre de ces témoignages, celui qui formule avec le plus d'éloquence et d'autorité l'impression moralement unanime de la France catholique du siècle de Louis XIV : c'est le témoignage de Bossuet dans l'oraison funèbre du chancelier Michel Le Tellier, prononcée à l'église Saint-Gervais, le 25 janvier 1686 :

Ne laissons pas cependant de publier ce miracle de nos jours; faisons-en passer le récit aux siècles futurs. Prenez vos plumes sacrées, vous qui composez les annales de l'Eglise. Agiles instruments *d'un prompt écrivain et d'une main diligente*, hâtez-vous de mettre Louis avec les Constantins et les Théodoses. [Citation de Sozomène sur la répression légale de l'hérésie au temps des Césars chrétiens.] Ainsi tombait l'hérésie avec son venin, et la discorde rentrait dans les enfers d'où elle était sortie. Voilà, Messieurs, ce que nos pères ont admiré dans les premiers siècles de l'Eglise. Mais nos pères n'avaient pas vu, comme nous, une hérésie invétérée tomber tout à coup; les troupeaux égarés revenir en foule et nos églises trop étroites pour les recevoir; leurs faux pasteurs les abandonner, sans même en attendre l'ordre, et heureux d'avoir à leur alléguer leur bannissement pour excuse; tout calme dans un si grand mouvement; l'univers étonné de voir dans un événement si nouveau la marque la plus assurée comme le plus bel usage de l'autorité, et le mérite du prince plus reconnu, plus révéré que son autorité même.

Touchés de tant de merveilles, épanchons nos cœurs sur la piété de Louis. Poussons jusqu'au ciel nos acclamations, et disons à ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne ce que les six cent trente Pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : *Vous avez affermi la foi, vous avez exterminé les hérétiques. C'est le digne ouvrage de votre règne, c'en est le caractère. Par vous, l'hérésie n'est plus : Dieu seul a pu faire cette merveille. Roi du ciel, conservez le Roi de la terre. C'est le vœu des Eglises, c'est le vœu des évêques !*

L'Edit d'octobre 1685, pour parler la langue des constituants de 89, fut indubitablement « l'expression de la volonté générale » : ce qui, à nos yeux, ne suffit d'ailleurs pas à le légitimer ou à le rendre digne d'éloges.

2° *A Rome.* — L'attitude du Pape Innocent XI nous est connue par les copieuses dépêches diplomatiques du duc d'Estrées, ambassadeur de France, et de son frère le cardinal d'Estrées, protecteur des affaires de France à la cour pontificale. (Etude de Ch. Gérin dans la *Revue des questions historiques*. Tome XXIV. Année 1878)

En 1685, il y a grave querelle entre Innocent XI et Louis XIV à cause de la trop fameuse Déclaration gallicane de 1682. Tant que cette Déclaration n'est pas retirée par la couronne de France, Innocent XI, au grand dépit de Louis XIV, refuse d'accorder l'institution canonique à aucun des évêques nouvellement nommés par le roi aux sièges vacants depuis 1682. Cette situation tendue mettra quelque froideur dans les éloges du Pape pour le zèle de Louis XIV contre les huguenots.

Bien plus, Innocent XI avait, antérieurement à l'Edit de Révocation, marqué un certain déplaisir de voir Louis XIV s'engager plus avant dans une politique de rigueur à l'égard du protestantisme. Politique qui peut avoir pour contre-coup de rendre intenable la situation de Jacques II, roi catholique de la protestante Angleterre. Louis XIV, jugeant la chose du point de vue français, estimait au contraire qu'une politique d'affirmation catholique, toujours plus ferme, à Versailles et même à Londres, aurait l'avantage de contraindre Jacques II à se jeter sans réserve dans l'alliance avec la France. Nouveau motif de froideur de la part d'Innocent XI.

Néanmoins, quand parvient à Rome la nouvelle de l'Edit de Révocation, le Pape en est informé officiellement par le cardinal d'Estrées, puis par l'ambassadeur : et Innocent XI accueille avec de grands éloges ce témoignage éclatant du zèle de Louis XIV pour la cause de l'Eglise. Les éloges sont à présumer réels, car le cardinal et le duc d'Estrées, qui nous relatent ce fait, ont pour tendance continuelle, dans leur courrier diplomatique, d'exciter Louis XIV contre Innocent XI, en accusant le Pontife de défiance injuste à l'égard des plus louables initiatives du roi, y compris la conversion des huguenots. En date du 13 novembre 1685, Innocent XI adresse à Louis XIV un bref élogieux où il loue « le zèle vraiment digne d'un roi très chrétien, qui a porté le monarque à révoquer toutes les ordonnances rendues en faveur des hérétiques de son royaume et à pourvoir, comme il l'a fait par de très sages Edits, à la foi catholique ». Le Pape assure le prince de la gratitude de l'Eglise et lui parle de la récompense à espérer de la bonté divine.

La réponse de Louis XIV est datée du 7 décembre 1685. Aux formules courtoises de respectueuse reconnaissance pour le bref pontifical, le roi joint une invitation transparente à Innocent XI, afin que Sa Sainteté veuille bien contribuer au progrès de la religion en France « par tous les moyens que Dieu lui a confiés » : c'est-à-dire en conférant aux nouveaux évêques l'institution canonique. Dans ses lettres des 7, 14 et 27 décembre, Louis XIV manifeste au cardinal d'Estrées son mécontentement de la froideur du Pape, répondant à l'Edit de Révocation, non pas par l'institution canonique des évêques, mais simplement par un bref de félicitations.

Au réveillon de Noël, 25 décembre 1685, le cardinal d'Estrées communique aux cardinaux et autres dignitaires de la cour romaine une lettre du P. de la Chaise au P. Fabri. Des centaines de missionnaires travaillent en France à la réconciliation des huguenots, deux cent cinquante églises nouvelles ont été ouvertes dans les contrées où abondaient les protestants. Louis XIV a dépensé deux millions de livres pour cette propagande, et, au dire des intendants, il y aurait près de 700.000 huguenots convertis.

Le 18 mars 1686, Innocent XI dans une allocution consistoriale, décerne à Louis XIV, pour l'Edit de Révocation, des louanges publiques, « prémices de celles que lui donnera la postérité, tant que durera le souvenir de ce grand acte ». Le Pape décrit en ces termes la politique religieuse du roi de France : « Notre cher fils, ayant abrogé les Edits que des traîtres hérétiques avaient arrachés à ses ancêtres les rois très-chrétiens au milieu des ardeurs et des

dangers de la guerre, et les ayant remplacés par des Ordonnances qui défendent à ces sectaires l'usage de leurs temples et la liberté de leurs assemblées, Dieu a manifesté sur eux sa puissance. »

Enfin, le 29 avril 1686, à la clôture des fêtes pascales, solennités religieuses et profanes avec feux de joie, dans tous les établissements français de Rome, pour la Révocation de l'Edit de Nantes. Le 30 mai, réponse de Louis XIV, qui approuve le zèle du cardinal et du duc d'Estrées, mais ajoute qu'Innocent XI n'accorde toujours pas aux nouveaux évêques les bulles d'institution canonique.

Au total, il y eut quelque froideur dans l'attitude du Pape Innocent XI, en raison de la querelle toujours pendante du gallicanisme et des Quatre Articles. Mais le Pontife approuva cependant et loua formellement l'Edit de Révocation. Ce serait défigurer la vérité historique que d'affirmer le contraire, comme l'ont fait, pour dégager la responsabilité du Siège de Rome, certains apologistes maladroits.

VIII. Conséquences de l'Edit de Révocation. — 1° *Gain pour le catholicisme.* — Le premier résultat de fait, qu'il importe de retenir et qu'on oublie presque toujours de signaler, est que la propagande religieuse conduite avec méthode par l'Eglise de France et le gouvernement de Louis XIV chez les huguenots, concurremment avec la politique royale de rigueurs législatives contre le protestantisme, aboutit au retour effectif et durable d'un nombre important de calvinistes français à la religion catholique. A côté des émigrés, à côté des réfractaires (ces derniers convertis uniquement par contrainte et en apparence), il y eut des convertis authentiques parmi les protestants de cette génération. Il y en eut beaucoup plus encore dans la génération suivante, qui fut élevée par des éducateurs catholiques.

Aujourd'hui encore, il y a des familles très catholiques qui savent que leurs ancêtres furent protestants et revinrent au catholicisme à l'époque de la Révocation de l'Edit de Nantes. Il y a telle province française, par exemple le Béarn, où le protestantisme était dominant au XVIe et au XVIIe siècle et qui, de nos jours, ne compte presque plus de protestants. Le souvenir même du protestantisme y paraît éteint dans la population; et les croyances du catholicisme y conservent une indiscutable faveur : le Béarn contemporain est beaucoup moins ravagé par l'indifférence religieuse que d'autres provinces de la même région qui comptèrent une proportion beaucoup moindre de protestants sous le régime de l'Edit de Nantes. Par ailleurs, dans un pays occupant la situation géographique du Béarn, ce n'est certainement pas par l'émigration en terre étrangère (en Espagne sans doute?) que l'on peut expliquer la disparition de la quasi totalité des huguenots durant les années qui précédèrent et suivirent l'Edit de Révocation. Force est donc de reconnaître qu'il y eut un nombre assez considérable de protestants français, en Béarn et ailleurs, qui, soit à la première, soit à la seconde génération, furent authentiquement réconciliés avec l'Eglise catholique, grâce à la politique religieuse de Louis XIV et aux œuvres d'apostolat et de conversion, que, lors de la Révocation de l'Edit de Nantes, le Clergé de France exerça parmi les protestants.

Quand on fait le bilan des conséquences de l'Edit de Révocation (et de l'ensemble des mesures au milieu desquelles il prend place), la vérité historique oblige à dire qu'il y eut un gain notable et certain pour le catholicisme.

Mais il y eut, à tous égards, un dommage plus notable encore.

2° *Le « Refuge » à l'étranger.* — On avait cru sur parole à Versailles les rapports, généralement optimistes à l'excès, des intendants royaux. On s'était donc exagéré l'ampleur et la rapidité du mouvement de conversions parmi les protestants. On s'était alors figuré qu'un acte éclatant, comme serait l'Edit de Révocation, porterait le coup de grâce au protestantisme et donnerait le signal décisif de la conversion en masse. Illusion désastreuse, à laquelle l'expérience apporta un démenti péremptoire.

En grande majorité, les huguenots français demeurèrent attachés au calvinisme, malgré les rigueurs légales et malgré l'apostolat des missionnaires catholiques. Les plus résolus d'entre les réfractaires, continuant un mouvement d'émigration commencé depuis plusieurs années déjà, et contrevenant aux prohibitions de l'Edit de 1685, passèrent par groupes en Suisse, en Allemagne, en Angleterre ou en Hollande : les pays du « Refuge ». Les autres restèrent sur place et gardèrent leur tenace fidélité au protestantisme, tout en étant, presque partout, nominalement et légalement tenus pour convertis au catholicisme : on les appelait les *nouveaux réunis;* ce qui signifiait en réalité les *non-réunis*.

Quelle fut l'importance de l'émigration protestante dans les pays étrangers pendant les années qui précédèrent et suivirent l'Edit de Révocation? Les éléments d'une statistique précise font défaut. On ne peut procéder que par évaluations conjecturales, qui, de fait, varient de 60.000 à 600.000. Vauban, dans un Mémoire fameux, parle de 100.000 protestants émigrés, parmi lesquels 9.000 matelots, 12.000 soldats et plus de 600 officiers. Cette approximation paraît la plus sérieuse de toutes.

Il n'est pas douteux que semblable mouvement d'émigration, accompli malgré l'Edit de Révocation, mais résultant de cet Edit, représenta pour la France une perte importante d'hommes, de capitaux et de ressources économiques, qui profita notamment au Brandebourg, à la Hollande, à l'Angleterre. La Révocation de l'Edit de Nantes compte ainsi parmi les causes (mais comme cause *très partielle*, à vrai dire) de la crise économique (explicable avant tout par une longue série de guerres ruineuses et acharnées) qui éprouva la France durant les vingt-cinq dernières années du règne de Louis XIV. En outre, la Révocation donna quelque allure de guerre religieuse à la grande guerre de la Ligue d'Augsbourg : Louis XIV faisant figure de champion (très peu romain) du catholicisme, et Guillaume d'Orange étant, sans aucun doute possible, malgré le nombre et la puissance de ses alliés catholiques, le champion du protestantisme en Europe. Nonobstant les circonstances atténuantes que les proscriptions subies par eux en France et la conception moins rigide que l'on avait alors du patriotisme peuvent donner à leur conduite, il est difficile de ne pas flétrir comme une trahison l'attitude des protestants français du «Refuge» qui, dans la guerre de la Ligue d'Augsbourg, combattirent avec acharnement contre les armées de Louis XIV et de la France.

Quant aux protestants réfractaires à la conversion et demeurés en France, les *nouveaux réunis*, leur condition fut cruelle et devint, pour le gouvernement royal, l'occasion de terribles embarras.

3° *Les vraies « dragonnades ».* — Ceux qui refusèrent formellement et persévéramment d'abjurer, comme l'Edit de Révocation leur en reconnaissait le droit, finirent par être conduits à la frontière *manu militari* en 1688 et bannis du royaume à perpétuité. Mais la plupart des récalcitrants notoires avaient abjuré par contrainte, ou avaient été considérés

comme ayant abjuré. Ils demeuraient cependant aussi étrangers à chacun des actes distinctifs du catholicisme qu'avant leur abjuration prétendue. A leur égard, le pouvoir royal se trouvait dans une situation paradoxale : l'état-civil étant alors constitué par les registres ecclésiastiques du baptême et du mariage, et l'Edit de Révocation ayant supprimé l'organisation légale et publique du culte protestant, les *nouveaux réunis* devraient se marier devant le prêtre catholique, faire baptiser leurs enfants par le prêtre catholique, se faire enterrer à l'église et au cimetière catholique, bref faire profession du catholicisme, ou bien devenir des sujets du royaume qui n'auraient pas d'état-civil régulier et dont la puissance publique ne connaîtrait légalement ni la naissance, ni le mariage, ni la mort. Le paradoxe durera jusqu'au jour où, plus d'un siècle après l'Edit de Révocation, Louis XVI restituera l'état-civil aux protestants. La législation d'octobre 1685 supposait présomptueusement que, désormais, il n'y aurait plus de huguenots en France (sauf les adultes de la génération présente qui refuseraient d'abjurer) et que, dans le royaume de France, on ne compterait plus que des sujets catholiques. Devant une réalité différente, le gouvernement de Louis XIV fut entraîné à des mesures violentes et absurdes.

On voulut résoudre le problème en décidant, par des mesures de contrainte, les *nouveaux réunis* à devenir des catholiques croyants et pratiquants. L'apostolat des missionnaires catholiques, fût-ce de Fénelon et de Bourdaloue, ne suffisait nullement à changer leur cœur. C'est alors que des *dragonnades* furent réellement ordonnées par Louvois comme méthode officielle de contrainte à l'égard des *nouveaux réunis*. Lorsque ceux-ci refuseraient de participer aux cérémonies obligatoires du catholicisme, ou, du moins, de se laisser instruire dans le catholicisme, les intendants auraient le pouvoir de leur imposer en permanence le logement et l'entretien des gens de guerre. Ceux-ci étaient, d'ailleurs, avertis qu'on les verrait sans déplaisir faire sentir lourdement aux récalcitrants le désagrément de leur présence. Ils n'y manquèrent pas. Au nombre des colonels et des capitaines qui, en présidant à de tels logements de dragons ou d'autres soldats, se distinguèrent par leurs vexations chez les *nouveaux réunis*, on cite les noms de Tessé, Boufflers, La Trousse, Choiseul-Beaupré, Saint-Ruth. Comme on devait s'y attendre, il y eut pire que des brimades onéreuses, il y eut des cruautés, des obscénités, généralement impunies. Bien qu'on ne doive pas exagérer la proportion où de pareils excès furent réels, et bien que Louis XIV les eût positivement interdits, — et, sans doute, les ignorât dans la plupart des cas, — c'est là une page douloureuse de notre histoire.

Malgré toutes les contraintes, les *nouveaux réunis* continuaient d'être réfractaires à la conversion au catholicisme. Ils reconstituaient peu à peu, mais dans le secret, les assemblées de leur culte. Des pasteurs, revenus de l'émigration, y reprenaient l'exercice de leur ministère religieux. En diverses régions, d'importantes assemblées s'organisaient au « Désert » et provoquaient, dans beaucoup d'âmes protestantes, une exaltation mystique et passionnée. Il y eut des visions, des extases, de grands et de petits prophètes, et toute une littérature apocalytique où tombaient sur Louis XIV et sur la Papauté les formidables catastrophes prédites naguère à la grande prostituée par le voyant de Pathmos.

Devant cette effervescence mystique, les rigueurs légales demeuraient inopérantes, ou plutôt ne faisaient qu'exaspérer la résistance des huguenots. Et pourtant, le zèle des intendants ne connut aucune relâche : ces loyaux fonctionnaires s'appliquèrent en toute conscience, par leurs brutalités incessantes, à répandre de l'huile sur le feu. Une mention particulière est due au célèbre et implacable intendant du Languedoc, Lamoignon de Bâville.

Dans les diocèses de Nîmes, Alais, Uzès, Mende, Viviers, on en viendra, de 1702 à 1710, à l'insurrection atroce des « Camisards », qui dégénérera en une guerre civile aux péripéties de plus en plus effroyables.

4° *Consultations et ordonnance de 1698*. — Avant même cette insurrection des Cévennes, le gouvernement royal eut le bon sens de comprendre qu'il lui était impossible de persévérer indéfiniment dans la même voie de rigueur. En 1698, Louis XIV institua une enquête auprès des évêques sur la conduite à tenir à l'égard des *nouveaux réunis*, qui étaient toujours, en réalité, des protestants. Devait-on tenir pour opportun de continuer à exercer une contrainte légale pour amener ceux-ci à la messe paroissiale du dimanche ? Ne vaudrait-il pas mieux renoncer à une exigence dont les résultats s'affirmaient plus nuisibles qu'utiles ?

Nous possédons les réponses motivées des différents évêques auxquels fut posée la question. La plupart se prononcèrent pour le maintien de la contrainte : une politique plus clémente aurait, à leurs yeux, le caractère d'un recul pour la cause catholique et d'un encouragement pour les huguenots, à s'obstiner dans l'hérésie. Tel fut le sentiment de onze prélats : Godet des Marais (Chartres), Fléchier (Nîmes), Mascaron (Agen), La Garde-Chambonas (Viviers), Chevalier de Saulx (Alais), La Berchère (Albi), La Broue (Mirepoix), Le Camus (Grenoble), Colbert de Croissy (Montpellier), Nesmond (Montauban), Berthier (Rieux). Il y eut un hésitant : Fortin de la Hoguette (Sens). Mais six autres prélats conseillèrent l'abandon de la contrainte pour l'assistance des *nouveaux réunis* aux offices catholiques : Bossuet (Meaux), Le Tellier (Reims), Noailles (Châlons), Sillery (Soissons), La Frézelière (la Rochelle), La Brunetière (Sens).

Louis XIV adopta, en fait, leur manière de voir par la déclaration du 13 décembre 1698 et le mémoire explicatif de janvier 1699. L'Edit de Révocation est maintenu et renouvelé dans son intégralité. Seulement, l'application pratique en est confiée, non plus aux intendants, mais aux évêques et aux curés. Le roi recommande à tous ses sujets l'exacte observation des préceptes de l'Eglise catholique, sans aucune rigueur ni sanction particulière à l'égard des *nouveaux réunis*. « Sa Majesté, dit le mémoire explicatif, ne veut point qu'on use d'aucune contrainte contre eux pour les porter à recevoir les sacrements. Il n'y a pas de différence à faire à cet égard entre eux et les anciens catholiques. » On rentrait dans la voie de l'exhortation morale, substituée à la méthode pénale et répressive. Les évêques, usant de leur autorité spirituelle, veilleraient à la régularité de l'observance religieuse et dénonceraient les actes scandaleux à l'autorité judiciaire. Les curés veilleraient sur place à la fréquentation des catéchismes et des écoles catholiques : leur conscience serait juge de la rigueur avec laquelle ce contrôle devrait être exercé. Par contre, un *certificat de catholicité* serait exigé pour l'obtention de tout office de judicature.

Dès lors, sauf dans les diocèses où la situation était sans remède et où l'exaspération farouche des *nouveaux réunis* allait aboutir à la guerre des « Camisards », un régime de demi-tolérance tendit à s'établir (mais avec des flux et des reflux) pour les protestants français. On s'abstenait généralement de les inquiéter pour fait de conscience. On fermait les

yeux sur les assemblées extra-légales où s'accomplissait la célébration de leur culte. Souvent même, on inscrivait le mariage sur le registre paroissial, sans aucune mention de cérémonie religieuse. A défaut de libre accès aux charges publiques, les protestants exerceront en paix les carrières commerciales et industrielles. Malgré bien des heurts, qui tiendront à des circonstances particulières et qui résulteront de l'illégalité de cette situation, telle va être, en gros, la condition des protestants, — minorité désormais très réduite, — au XVIIIe siècle.

Les protestants d'Alsace n'auront jamais été inquiétés dans la jouissance du statut particulier qui les régissait depuis l'annexion de leur province à la France.

Le législateur de 1685 avait cru qu'au bout d'un petit nombre d'années, il n'existerait plus de huguenots français. Tout avait été calculé en conséquence. Mais une minorité protestante continua de subsister: et ce fait bouleversa l'application prévue de l'Edit de Révocation. Après de douloureuses expériences, il fallut en venir à s'accommoder, par manière de tolérance extra-légale, d'une partie des franchises religieuses et civiles qui avaient été autrefois sanctionnées légalement par l'Edit de Nantes.

Le dommage (pourtant énorme) causé au protestantisme français par la politique religieuse de Louis XIV fut beaucoup moins considérable encore que le dommage moral qui résultera de l'Edit de Révocation pour l'Eglise et la Monarchie. Dommage moral dont les conséquences durent toujours, après deux cents ans accomplis, et se sont même aggravées, depuis que la Révocation de l'Edit de Nantes, séparée des circonstances historiques qui aident à la comprendre, a reçu de la légende les surcharges fantastiques qui lui donnent le caractère d'un symbole et d'un épouvantail.

IX. **Appréciation des responsabilités.** — La Révocation de l'Edit de Nantes est un événement considérable et complexe qui ne saurait être l'objet d'une approbation ni d'une réprobation sommaire. Tant du point de vue doctrinal que du point de vue historique, bon nombre de distinctions s'imposent, distinctions d'une nuance parfois délicate.

1° L'Edit de Nantes (même libéré de ses exorbitantes clauses politiques) constituait une dérogation au droit public de toutes les nations catholiques ou protestantes de cette époque.

2° L'Edit de Nantes n'avait pas été, en 1598, l'objet d'une libre et solennelle délibération, mais avait été arraché à Henri IV par une nécessité impérieuse de sagesse politique.

3° L'attitude séditieuse des protestants français, dans la plupart des circonstances où il leur avait été possible de s'insurger ou de conspirer avec l'ennemi du dehors, eut pour effet de créer, chez beaucoup de Français d'alors, cette conviction que la minorité calviniste constituait un grave péril pour l'unité nationale.

4° Le mouvement de Contre-Réformation catholique qui marqua surtout le second tiers du dix-septième siècle détermina un grand effort d'apostolat religieux auprès des protestants et un puissant courant d'opinion contre les franchises légales dont jouissait en France le protestantisme. Ici, intervinrent la Compagnie du Saint-Sacrement et les Assemblées périodiques du Clergé de France.

5° Subissant l'influence de ce courant d'opinion et gardant le souvenir des périls nationaux qu'avait précédemment fait courir à la France et pourrait lui faire courir encore la minorité protestante, le gouvernement de Louis XIV commença par interpréter l'Edit de Nantes *à la rigueur* (comme le lui demandaient avec insistance les Assemblées du Clergé), puis crut en finir avec le protestantisme par la Révocation totale de l'Edit de Henri IV.

6° L'applaudissement chaleureux et unanime de la France catholique montra combien l'Edit de Révocation répondait exactement aux tendances générales de l'époque. Il ne faisait, du reste, que réduire les protestants français à une condition semblable à celle des catholiques dans les Etats protestants de l'Europe du XVIIe siècle.

7° Malgré le notable mouvement de conversions au catholicisme qui précéda et suivit l'Edit de Révocation, la majorité des huguenots conserva son attachement au protestantisme. Parmi les protestants obstinément fidèles à leur religion, beaucoup (peut-être 100.000) cherchèrent asile hors de France dans les pays protestants : et leur départ causa évidemment à la France un dommage sérieux (bien que ce dommage ait été exagéré). Les protestants demeurés en France furent, pour le gouvernement royal, l'occasion d'embarras plus graves encore.

8° L'Edit de Révocation n'ayant pas prévu qu'une minorité protestante subsisterait et voudrait demeurer fidèle au culte calviniste, l'existence tenace de cette minorité accula le gouvernement royal à l'abandon partiel d'une légalité abusive et maladroite : ce qui fut fait par la déclaration de 1698. Mais, avant de battre en retraite, le pouvoir royal tenta de contraindre à la conversion les huguenots réfractaires. Pendant plusieurs années, il recourut donc contre eux à des mesures tracassières, violentes, ou même odieuses, qui furent généralement inefficaces et qui, par le souvenir qu'elles devaient laisser, causeraient plus de dommage encore au catholicisme qu'au protestantisme.

9° Dans l'ordre des principes, l'Edit de Révocation s'inspirait de la doctrine catholique du droit exclusif de la vérité religieuse, doctrine qui ne reconnait à l'erreur aucun droit d'être professée au grand jour. Mais le même Edit de 1685 méconnaissait un autre aspect des choses, dont le législateur catholique a le devoir de tenir compte : la grave considération de sagesse et d'équité politique qui, dans un pays divisé de croyances, exige d'accorder aux dissidents certaines libertés légales, sous peine d'un notable dommage pour l'ordre social et la paix publique.

10° Quant aux rigueurs qui suivirent l'Edit de 1685, non seulement le mode en fut excessif, mais l'objet même en était mal justifié. La doctrine qui donne au pouvoir chrétien le droit de mettre la force des lois humaines au service de la vraie religion, prétend arrêter ou punir *la diffusion de l'erreur*, mais non pas imposer *des actes religieux* qui supposent la conversion intime du cœur et qui ne sauraient être exigés par voie de contrainte.

11° Le Siège apostolique semble n'avoir été nullement tenu au courant avec précision des violences abusives dont nous venons de parler. Innocent XI connut seulement l'Edit lui-même de Révocation et en loua le principe, conformément aux traditions du droit public de l'Eglise. Du reste, il y mit quelque froideur, en raison du dissentiment qui existait alors entre Louis XIV et la Papauté.

12° Dans toute la mesure où la Révocation de l'Edit de Nantes fut un acte malheureux et donna lieu à des mesures répréhensibles, on ne saurait trop redire que l'explication fondamentale en est fournie par les conceptions politiques alors régnantes dans toute l'Europe, catholique et protestante. Le régime appliqué depuis 1685 aux protestants français ne diffère pas du régime que subissaient, à la même époque, les catholiques d'Angleterre, ou des Etats

luthériens d'Allemagne et de Scanidnavie. L'erreur commise en cette circonstance fut, sans aucun doute possible, *l'erreur du temps*.

X. — Bibliographie.

L'astérisque désigne les ouvrages protestants

*Allier (Raoul), *La Cabale des Dévots* (1627-1666). Paris, 1902, in-8°. — Anquez (L.), *Histoire des Assemblées politiques des réformés de France* (1573-1629). Paris, Durand, 1859, in-8°. — Baudrillart (Alfred), *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, Paris, Bloud. 1905, in-16. — Benoît (Elie), *Histoire de l'Edit de Nantes*. Delft, 1693. 2 vol. in-8°. — * Bert (Paul), *Histoire de la Révocation de l'Edit de Nantes à Bordeaux*. Bordeaux, 1908, in-8°. — Boulenger (Jacques), *Les Protestants à Nîmes au temps de l'Edit de Nantes*. Paris, 1903, in-8°. — Bourlon (I.), *Les Assemblées du Clergé et le Protestantisme*. Paris. Bloud, 1909. Broch. in-16. — Claude (Pasteur), *Les plaintes des Protestants cruellement opprimés* (1680). — — Réédition Puaux, Paris, 1887, in-12. — Cochin (Augustin), *Les Eglises calvinistes du Midi*; *le cardinal Mazarin et Cromwell*. *Revue des Questions historiques*. Tome LXXVI (1904). — Couderc (R. P.), *Victimes des Camisards. Récit, discussion, notices, documents*, Paris, 1904, in-12. — Didier (L.), *La Révocation de l'Edit de Nantes. Ses causes, ses conséquences*. Paris, Bloud, 1904. Broch. in-16. — *Felice (G. de), *Histoire des Synodes nationaux des Eglises réformées de France*. Paris, 1864, in-12. — Faurey (Joseph), *Henri IV et l'Edit de Nantes*. Bordeaux, 1903, in-8°. — Faurey (Joseph), *Droit ecclésiastique matrimonial des Protestants français*. Paris, Larose, 1910, in-8°. — Filleau, *Décisions catholiques ou Recueil général des Arrêts concernant la Religion prétendue réformée*, Poitiers, 1668, in-f. — *Gachon, *Quelques préliminaires de la Révocation de l'Edit de Nantes en Languedoc* (1661-1684). Paris, Picard, 1899, in-8°. — Gérin (Charles), *Le Pape Innocent XI et la Révocation de l'Edit de Nantes*. *Revue des Questions historiques*. Tome XXIV (1878). — Guiraud (Jean), *Histoire partiale, Histoire vraie*. Tome III, 1re partie. Paris, Beauchesne, 1916, in-16. — Guiraud (Mlle L.), *Etudes sur la Réforme à Montpellier*. Montpellier. Valat, 1918. 2 vol. in-8°. — Guitard (E.), *Colbert et Seignelay contre la Religion réformée*. Paris, Picard, 1912, in-8°. — Haag, *La France protestante*. Paris, 1847-1859. 9 vol. in-8°. 2e édition depuis 1877. — *Jurieu, *La Politique du Clergé de France*. 1 vol., 1681, in-12. — La Brière (Yves de), *Comment fut adopté et accepté l'Edit de Nantes* (1598-1600). Paris, Retaux, 1904. Broch. in-8°. — La Brière (Yves de), *Ce que fut la « Cabale des Dévots »* (1630-1660). Paris Bloud, 1906. Broch. in-16. — Leboitteux, *Les Huguenots des Isles* (jusqu'à la Révocation). Condé-sur-Noireau (Calvados), 1907, in-8°. — Lemoine, *Mémoires des Evêques de France sur la conduite à tenir envers les Réformés* (1698). Paris, Picard, 1902, in-8°. — Lestrade (Abbé), *Les Huguenots dans le Diocèse de Rieux*. Paris, 1904, in-8°. — Maimbourg (Louis), *Histoire du Calvinisme*. Paris, 1686. in-4°. — Michel (Adolphe), *Louvois et les Protestants*. Paris, 1870, in-12. — Mourret (Fernand), *Histoire générale de l'Eglise*. Tome VI. L'Ancien Régime, p. 289 à 299. Paris, Bloud. 1912, in-8°. — Pannier (J.), *L'Eglise réformée de Paris sous Henri IV*. Paris, Champion, 1911, in-8°. — Pilatte (Léon) *Edits, Déclarations et arrêts concernant la Religion prétendue réformée* (1662-1751). Paris, Fischbacher, 1884, in-16. — *Puaux (Franck), *Histoire de la Réformation française*. Paris, 1859-1864. 7 vol. in-12. — *Puaux (Franck), *Les Protestants sous Louis XIV*, dans le tome VI de l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud (Colin). — *Puaux et Sabatier, *Etudes sur la Révocation de l'Edit de Nantes*. Paris, Fischbacher. 1886, in-16. — Read (Charles), *Daniel Chamier*, Paris, Fischbacher, in-8°. — Rébelliau (Alfred), *Bossuet historien du Protestantisme*. Paris, 1891, in-8°. — Rébelliau (Alfred), *Louis XIV et le Protestantisme* dans l'*Histoire de France* de Lavisse (2e partie du tome VII et 1re partie du tome VIII) [D'après les sources protestantes]. — Rouquette (Abbé), *L'Abbé du Chayla et le Clergé des Cévennes* (1700-1702). Paris, s. d., in-8°. — Rouquette (Abbé), *Etudes sur la Révocation de l'Edit de Nantes en Languedoc*. Paris, 1906 et 1907. 2 vol. in-8°. — Rousset (Camille), *Histoire de Louvois et de son Administration*. Paris, 1863. 4 vol. in-8°. — Soulier, *Histoire du Calvinisme en France*. Paris, 1863. in-4°. — Vigneaux, *La Véritable Date de l'Edit de Nantes et de ses Actes additionnels*. Paris, 1909. Broch, in-8°.

Yves de la Brière.

NATALITÉ. — Au point de vue de l'apologétique, la question de la natalité a pris depuis un certain nombre d'années une importance inattendue. Sur les principes, l'Eglise n'a jamais varié : les époux peuvent, d'un mutuel consentement, s'abstenir de tout rapport conjugal ; mais, s'ils y procèdent, ils ne doivent rien faire, ni l'un ni l'autre, qui rende la conception impossible, à supposer qu'elle soit possible par ailleurs. Telle est la loi naturelle et divine. Il faut rappeler ici la malédiction portée dans la Genèse contre le crime d'Onan : *Senen fundebat in terram, ne liberi nascerentur, Et idcirco percussit eum Dominus, quod rem detestabilem faceret* (*Gen.*, xxxviii. 9 et 10). Peut-être bien certains versets de l'épître aux Romains font-ils écho à cette malédiction (*Rom.*, i, 26).

Mais ce n'est encore que la solution morale ou pratique; autrement dit, ce n'est pas encore autre chose que la règle de conduite. De cela, il est vrai, l'humanité eut toujours besoin : car elle ne peut pas exister sans une loi naturelle qui lui soit révélée de quelque manière et qui s'impose à la conscience, tandis qu'elle peut subsister de longs siècles dans l'ignorance des lois économiques et des mystérieux desseins à travers lesquels la Providence dissimule toutes les plus secrètes harmonies de son œuvre.

Le problème reste toujours celui-ci : étant donnée la nature humaine avec ses instincts, y a-t-il à craindre une surpopulation par le mariage et la vie conjugale ? Et si on pouvait la craindre, comment pourrait-on l'éviter ? C'est l'économiste anglais Malthus qui a posé le problème ; puis les conséquences, que l'on a déduites de ses conclusions, se sont incarnées dans le néo-malthusianisme, dont les ravages ont été plus grands en France que nulle part ailleurs, à tel point qu'une réaction énergique est devenue de la plus impérieuse nécessité pour l'heure actuelle.

Tel sera donc notre plan :

I. *La théorie de Malthus* ;
II. *Valeur scientifique de la théorie de Malthus* ;
III. *La théorie de Malthus au regard de l'apologétique catholique* ;
IV. *Le néo-malthusianisme* ;

V. *L'état actuel de la question en France;*

VI. *La nécessité de la lutte contre l'immoralité néo-malthusienne, et les formes possibles de cette lutte.*

I. La théorie de Malthus. — Y a-t-il une corrélation nécessaire entre la quantité possible des subsistances et le nombre d'hommes qui les produisent par leur travail? Si oui, l'équilibre ne sera jamais rompu et le problème n'existe pas : un milliard d'hommes vivra sur un espace donné, aussi facilement que cent millions ou un million. Seulement, il y a un élément dont nous ne pouvons pas faire abstraction : c'est l'espace. Multipliés à l'excès, les hommes en manqueraient pour eux-mêmes, comme pour les cultures ou travaux quelconques auxquels ils s'adonneraient. Ainsi en est-il pour les espèces animales et végétales, dont presque chacune parviendrait à couvrir toute la zone de la terre où elle peut vivre, s'il n'y avait pas de causes extérieures de destruction qui refoulent un excès de développement. En est-il de même pour le genre humain?

On n'ignore ni la réponse de PLATON dans la *République* et les *Lois* (l. V, ch. VIII et X), ni celle d'ARISTOTE dans la *Politique* (l. V, ch. XIV, § 10; item § 6). Avec eux, le retard de l'âge du mariage, l'abandon des enfants nés difformes et surtout l'avortement prémédité et systématique doivent *obvier aux dangers* de surpeuplement. A ces conditions, la cité n'accroîtra pas le nombre de ses membres au delà des limites fixées par la loi; car les anciens n'ont pas la même idée que nous de la liberté civile et ils n'en ont aucune du progrès.

Mais l'immoralité devait dissoudre les sociétés païennes. Deux siècles plus tard, POLYBE se désolait de voir jusqu'à quel point la Grèce s'était stérilisée et rendue impuissante par son égoïsme (*Histoire*, l. XXXVII, ch. IV, édit. Didot, t. III, p. 133); et un autre siècle après, pour enrayer le fléau, au moins dans les classes riches, AUGUSTE allait essayer des lois caducaires — lois Papia et Julia Poppaea, — qui, dans les successions, avantagèrent les *patres* aux dépens des *orbi* et surtout des *caelibes*.

Puis le problème disparaît des préoccupations. Avec les barbares, les mœurs sont redevenues conformes sur ce point à la loi naturelle, comme elles le sont du même coup avec la loi chrétienne; les artifices d'une civilisation corrompue ne sont plus en usage; quant au trop-plein, s'il y en avait un que les malheurs des temps ne pussent pas refouler, bientôt la vie monastique, si florissante et si répandue au moyen âge, va suffire pendant bien des siècles à l'absorber. A peine une inquiétude reparaît-elle au XIVe siècle avec le *Somnium viridarii* (le *Songe du vergier*) de RAOUL DE PRESLES ou de PHILIPPE DE MAIZIÈRES (1376).

Sous la Renaissance, tout au cours du XVIIe et même du XVIIIe siècles, on considère un chiffre élevé de population comme un signe ou une cause de richesse et de puissance d'un Etat. « Il ne faut jamais craindre, dit BODIN, qu'il n'y ait trop de sujets, vu qu'il n'y a richesse, ni force, que de citoyens. » (*De la République*, l. V, ch. II, 1576.) BOTERO, au même temps, développait la même considération dans son traité *Delle cause della grandezza della Città* (1598) et dans sa *Ragione di Stato* (1599). Au XVIIIe siècle, MIRABEAU, surnommé « l'Ami des hommes » à cause du titre de son grand ouvrage, *L'Ami des hommes; Traité de la population* (1757), fait encore consister la richesse dans la population; mais comme celle-ci est limitée par la subsistance, c'est par l'amélioration de l'agriculture que l'accroissement de la population doit être obtenu.

L'Anglais MALTHUS (1766-1834) va poser résolument la question. Fils d'un pasteur anglican et pasteur lui-même, élevé dans une famille qui a eu pour hôtes Hume et Rousseau, il a entendu louer autour de lui GODWIN, qui, dans son *Inquiry concerning political justice and its influence on morals and happiness* (1793), a attribué la misère des pauvres à la dureté des riches. Malthus soutient une thèse toute différente. Selon lui, cette misère provient d'un excès de population, à tel point que, si cet excès ou cette tendance à l'excès persistent, aucune aumône ne pourra jamais relever la condition des malheureux. Sur ce thème, il écrit en 1798 son *Essai sur le principe de population.* Puis il entreprend de grands et longs voyages dans les pays du Nord, en Suisse et en Savoie, afin de recueillir sur place les documents statistiques qui lui manquent et qui du reste sont partout fort rares. A cette époque enfin il donne (en 1803) son *Principe de population* sous sa forme définitive. Il appartient dès lors tout entier à l'économie politique, sans que ses leçons au collège d'Haileybury ni ses autres ouvrages ajoutent quoi que ce soit à sa renommée.

Sa théorie tient tout entière en trois propositions, dont la troisième sort logiquement du contraste des deux premières. — 1° « Lorsque la population, dit-il, n'est arrêtée par aucun obstacle, elle va doublant tous les vingt-cinq ans, et croît de période en période selon une progression *géométrique;* — 2° « D'après l'état actuel de la terre habitée et dans les conditions les plus favorables à l'industrie, les moyens de subsistance ne peuvent jamais augmenter plus rapidement que selon une progression *arithmétique* (*Principes de population*, l. I, ch. 1, éd. Guillaumin, p. 8 et 10). — Donc : 3° « Les hommes ont une tendance à se multiplier plus rapidement que les subsistances dont ils auraient besoin. Nous aurons par exemple, pour les existences humaines, la série des nombres 2, 4, 8, 16, 32; pour les subsistances, la série des nombres 2, 4, 6, 8, 10. Au bout de quatre périodes de vingt-cinq ans, soit dans 100 ans, les hommes devront être 32 millions au lieu de 2 millions : mais ils auront tout au plus à manger pour 10 millions. Ainsi, comme l'a dit Charles PÉRIN, professeur d'économie politique à l'Université catholique de Louvain, « la force mystérieuse qui préside à la multiplication de l'espèce humaine tend à dépasser dans son impétuosité les progrès du travail; la population s'avance continuellement à la limite des subsistances. » (Charles PÉRIN, *La Richesse dans les Sociétés chrétiennes*, 1861, l. IV, ch. 1, t. I, p. 552)

« Je sais bien, dit Malthus, que les millions excédant dont j'ai parlé n'ont jamais existé. » (Ils n'existent pas, parce qu'ils sont empêchés par des *obstacles* ou *checks.*)

A cet égard, Malthus distingue :

1° Les obstacles *préventifs*, qui empêchent les naissances. Ils se subdivisent en deux sortes : les obstacles *vicieux* (débauche, prostitution, etc., toutes causes qui stérilisent), et les obstacles *raisonnables* (retard à se marier, et *moral restraint* ou abstention de l'acte conjugal dans le mariage). Les « manœuvres anticonceptionnelles » doivent-elles être classées parmi les obstacles raisonnables ou parmi les obstacles vicieux? Malthus ne traite nulle part ce sujet : cependant il y a lieu de croire qu'il pense à une continence absolue, quand il parle de *moral restraint* comme si d'une façon générale il demandait aux époux un effort assurément difficile à obtenir;

2° Les obstacles *répressifs*, qui font disparaître des vies déjà commencées : et ici Malthus nomme les épidémies, les guerres et les famines, comme s'il

s'inspirait de la menace du prophète Gad au roi David (II *Rois*, XXIV, 12 et 13).

Bref, conclut-il, si la misère est si intense, c'est parce que, à côté des obstacles préventifs vicieux qu'il faut toujours combattre, on fait ou laisse fonctionner les obstacles répressifs dont cette misère fait elle-même partie. Alors il faut que l'on en vienne aux obstacles préventifs raisonnables, c'est-à-dire à la prudence dans la formation et l'usage de l'union conjugale. Notons en passant que le fameux agronome anglais Arthur Young, parcourant la France de 1787 à 1790, avait pareillement affirmé que « la France aurait été plus puissante et plus florissante, si elle avait eu 5 ou 6 millions d'habitants de moins ». (Arthur Young, *Voyages en France*, Paris, 1793, an II de la République, t. II, p. 215 et suiv. — *Item*, p. 24).

Avec cela, Malthus est un philanthrope : il voudrait voir monter les salaires et surtout leur taux réel, et il ferait bon marché d'une réduction des exportations anglaises, s'il ne fallait que cela pour que les ouvriers anglais fussent mieux nourris, mieux vêtus et mieux logés (*Principes d'économie politique*, éd. Guillaumin, p. 361).

II. Valeur scientifique de la théorie de Malthus. — Quelle est la valeur scientifique de l'œuvre de Malthus ? L'admiration a été unanime au début, et l'on citera toujours ce conseiller aulique d'Allemagne, Weinhold, qui le félicitait d'avoir découvert des lois aussi importantes que celles de Newton.

Puis les contradicteurs ont surgi. Le principal d'entre eux a été l'Américain Henri-Charles Carey (1793-1879), qui, voyant tout le Far-West s'ouvrir aux trop-pleins du monde entier, démontrait heureusement les facilités croissantes de vie dont peut jouir une population de plus en plus dense. Enfin, et plus près de nous, le ralentissement considérable de la natalité a impressionné très défavorablement la plupart des économistes contemporains, par exemple M. Levasseur, dans son traité de la *Population française* (l. III, ch. I, t. III) et M. Paul Leroy-Beaulieu, depuis son *Essai sur la répartition des richesses*, de 1881, jusqu'à son magistral *Traité d'économie politique*, de 1895, et sa *Question de la population*, de 1913 (VIIe partie, ch. I; 2e édit., 1896, t. IV, p. 507 et s.). On donnait donc tort à Malthus.

Cependant, au point de vue purement rationnel et abstraction faite d'une action particulière de la Providence, la thèse de Malthus paraît exacte. Si une population double naturellement en un temps quelconque, la progression géométrique doit se poursuivre tout aussi naturellement ; et à supposer même que les subsistances puissent, de leur côté, se développer sans limites, quelque chose du moins ne grandira pas : ce sera l'espace, dont toutes choses, hommes, animaux et végétaux, ont un égal besoin.

Là contre, il ne sert de rien d'objecter avec Sismondi (*Nouveaux principes d'économie politique*, 1827, l. VII, ch. III) et le P. Liberatore, S. J. (*Principes d'économie politique*, 1889, ch. V, art. 2; tr. fr., p. 115), qui s'inspire de lui, que les animaux et les végétaux, c'est-à-dire tous les êtres qui fournissent à l'homme des richesses infiniment renouvelables, ont une prolificité supérieure encore à la sienne, de telle sorte que la vie puisse ou doive être plus facile de génération en génération.

Peu importe enfin qu'une période de doublement par vingt-cinq ans soit trop courte : car il est bien clair qu'une humanité qui aurait doublé de nombre seulement par cinquante ans depuis le déluge n'aurait déjà plus l'espace nécessaire pour se tenir et à plus forte raison pour se nourrir et pour vivre. Le globe lui serait incontestablement trop petit.

— Il n'en a pas été ainsi, dira-t-on.

— Oui ; mais n'est-ce pas parce que les obstacles ont fonctionné, vicieux ou raisonnables selon les milieux et les temps ? Alors, ce qui semble donner tort à Malthus, peut tout aussi bien lui donner raison.

De fait, au XIXe siècle, on n'a vu que dans l'île de Java une population doubler par vingt-cinq ans ; car les Etats-Unis, qui s'en sont rapprochés, ont fait un large appel à l'immigration ; en tout cas, si la richesse et les facilités d'existence y ont plus que doublé en vingt-cinq ans, il faut y tenir compte de l'immensité de l'espace et de l'accumulation des réserves naturelles du sous-sol, comme de circonstances exceptionnelles. Par ailleurs cependant — quoique, à vrai dire, la formule de Malthus paraisse toujours donner vingt-cinq ans de sécurité et que, sous ce rapport, elle ressemble trop à l'enseigne du barbier : « Aujourd'hui l'on paye et demain, gratis » —, un homme de bon sens acceptera difficilement que l'Inde anglaise puisse avoir 500 millions d'habitants en 1944, le Japon, 120, et la Chine, 800. Ainsi, quoi qu'il arrive, l'événement justifiera toujours la première proposition de Malthus, si la population croît très rapidement, ou bien la seconde, si elle ne croît guère ou pas du tout, parce que, dans ce second cas, ce seront les obstacles qui auront joué.

En résumé, pour que la thèse de Malthus fût démontrée fausse, il faudrait trouver d'autres lois naturelles placées en dehors de ses formules.

On a cru en découvrir.

M. Leroy-Beaulieu, par exemple, se fait l'interprète de bien des économistes actuels, lorsqu'il donne ce titre à un des chapitres de son *Traité* : « La civilisation tend à diminuer graduellement la fécondité. » (*Traité d'économie politique*, VIIe partie, ch. II ; 2e édit., 1896, t. IV, p. 572 et s. — Voyez aussi, du même auteur, la *Question de la population*, 1913, p. 93) Et là serait la clef de la décroissance présente de la natalité dans tous les pays civilisés.

Mais pourquoi en serait-il ainsi ? Serait-ce l'effet de lois physiologiques, étrangères à toute action de la volonté ? La question est importante, pour quiconque veut apprécier au point de vue moral la diminution actuelle de la natalité, dans le monde entier pour ainsi dire. En ce premier sens, l'économiste italien Nitti croit résumer l'opinion commune, en concluant à la « loi entrevue par Doubleday et formulée par Spencer, à savoir que la genèse est en raison inverse de l'individuation ». (*Population et système social*, tr. fr., p. 232 et s.)

En réalité, il y a là deux formules différentes.

Pour Doubleday, la *réplétion* — c'est-à-dire la suralimentation et la diminution des efforts physiques — atténue la fécondité naturelle, comme on dira plus tard qu'elle diminue la supériorité relative des croissances masculines : puis la *déplétion* a des effets tout opposés. (*The true law of population shown to be connected with the food of the people*, 1841) Une loi providentielle, dit Doubleday, veut que la nature réagisse avec plus d'intensité lorsque des causes accidentelles menacent l'espèce de disparaître : ainsi l'arbre qui va mourir fructifie davantage, et les espèces animales les plus délicates et les plus faibles sont aussi les plus prolifiques.

Autre est la théorie de Spencer (développée dans *A theory of population produced from the general law of animal fertility*, *Westminster Review*, 1852), adoptée ouvertement par M. Charles Gide (*Principes d'économie politique*, 4e éd., p. 352), mais heureusement contredite par M. de Felice (*Les Naissances en France*, 1910, p. 118). Suivant Spencer, c'est le développement des qualités intellectuelles,

c'est l'éducation et l'instruction qui combattent directement la fécondité, comme si les aptitudes génésiques étaient en raison inverse des aptitudes cérébrales. Ainsi les animaux supérieurs — les mammifères — prolifient moins que les poissons et les insectes, situés plus bas dans l'échelle des êtres; et les fleurs doubles de nos jardins ne deviennent plus belles que par la transformation de leurs étamines en pétales.

Mais l'une et l'autre théories — celles de Doubleday et de Spencer — ne nous fournissent point de suffisants arguments pour expliquer les déclins actuels de la natalité, malgré la large part de vérité sociale qui est, croyons-nous, dans la formule de Doubleday et sur laquelle nous reviendrons.

Surtout les auteurs qui, à l'exemple de M. Leroy-Beaulieu, invoquent la civilisation comme un frein naturel contre la surpopulation, évitent de préciser la manière dont elle agirait. La civilisation refroidit-elle les appétits sexuels? Le contraire résulte de l'observation et de la statistique criminelle. Rend-elle l'acte conjugal plus fréquemment infécond? Non sans doute, en dehors des cas morbides : d'ailleurs la fécondité remarquable de l'élite intellectuelle de la France catholique est une réponse suffisante. Enfin cette civilisation, avec la soif de jouissances et l'égoïsme qui l'accompagnent, inspire-t-elle la perversion de l'acte conjugal et les manœuvres anticonceptionnelles? Alors, si ce n'est que cela, nous sortons du domaine physiologique pour entrer dans le néo-malthusianisme et les obstacles préventifs vicieux.

Pourtant, cette distinction, M. Leroy-Beaulieu ne l'a fait pas, tandis que M. Arsène Dumont paraît bien ne croire qu'à l'action de la volonté, lorsqu'il imagine l'expression « capillarité sociale » pour désigner le besoin instinctif d'ascension qui pousse les démocraties à limiter leur progéniture en vue d'une amélioration de ses conditions d'existence. (*Dépopulation et civilisation*, 1890; — *Natalité et démocratie*, 1898)

La loi que M. Paul Leroy-Beaulieu a formulée, à savoir une diminution naturelle de la fécondité par la civilisation, a été elle-même très vivement combattue par M. Pierson, jusque dans les éléments statistiques sur lesquels P. Leroy-Beaulieu croyait pouvoir l'appuyer (Pierson, *Traité d'économie politique*, tr. fr., 1916-1917, t. II, p. 422 et s.). De fait, si, par l'action de la loi de Doubleday, il y avait une tendance à la stérilisation relative par l'effet physique du bien-être, d'un autre côté il pouvait y avoir une tendance inverse à la fécondité, grâce à une moralité supérieure qui n'aurait rien eu d'incompatible avec la civilisation et qui en aurait été au contraire une forme supérieure. Par là éclate le vice de logique de M. Paul Leroy-Beaulieu, ne discernant pas les causes matérielles et physiologiques qui peuvent agir dans un sens, d'avec les causes morales qui peuvent agir dans ce même sens-là ou bien dans le sens opposé.

Il faut sans doute reconnaître, comme nous le verrons bientôt, que les conclusions rationnelles de Malthus ont été singulièrement dérangées par ces grands mouvements de l'histoire à travers lesquels la Providence a révélé peu à peu les secrets de la création et les forces mystérieuses cachées en elle. Tout aussi bien, les sombres pronostics de Ricardo, émis quinze ans plus tard, sur les difficultés croissantes de l'alimentation, ont été démentis encore plus cruellement que ceux de Malthus. Mais rien de tout cela ne pouvait ni ne peut être découvert par une méthode purement scientifique, que ce soit sur la déduction que l'on s'appuie ou bien sur les inductions que fournissent la démographie et la statistique.

Nous tenons donc pour juste la thèse scientifique de Malthus.

III. Malthus au regard de l'apologétique catholique. — Actuellement la plupart des auteurs catholiques, de plus en plus impressionnés par les ravages de la stérilité volontaire, condamnent sévèrement Malthus, et généralement sans l'avoir lu. Cependant le P. Antoine S. J., si opposé qu'il soit, ainsi que le P. Liberatore (*Principes d'économie politique*, 1889, Ire p., ch. v, tr. fr., 1894, p. 100 et s.) à la théorie scientifique, avoue bien que « par le devoir de contrainte morale, Malthus n'entendait aucunement l'emploi des procédés illicites pour entraver la reproduction ». (*Éléments de science sociale*, Poitiers, 1893, p. 573)

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, nous avons oublié beaucoup trop Joseph de Maistre et son éloge de Malthus, éloge qui, « aujourd'hui, dit-on, provoque une certaine surprise » (P. Vermeersch, S. J., *La peur de l'enfant dans les classes dirigeantes*, dans l'opuscule *Pour l'honnêteté conjugale*, Louvain, 1910, p. 77).

C'est que Joseph de Maistre était heureux de trouver, chez un pasteur protestant, une apologie indirecte du célibat des prêtres et des congrégations religieuses, après toutes les condamnations portées contre lui par Montesquieu, Diderot et les Encyclopédistes. Il appelait donc le *Principe de population* « un de ces livres rares, après lesquels tout le monde est dispensé de traiter le même sujet » (*Du Pape*, l. III, ch. iii, § 3). Il allait, s'il se peut, plus loin encore quand il écrivait, dans son *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, que « toute loi tendant directement à favoriser la population, sans égard à d'autres considérations, est mauvaise, et qu'il faut même tâcher d'établir dans l'Etat une certaine force morale qui tende à diminuer le nombre des mariages et à les rendre moins hâtifs » (*Essai sur le principe générateur*, préface). Et, seule, selon lui, « l'Église, par la loi du célibat ecclésiastique, avait résolu le problème avec toute la perfection que les choses humaines peuvent comporter, puisque la *restreinte* catholique est non seulement *morale*, mais divine ». (*Du Pape, loc cit.*)

Dans ce sens, l'hommage le plus démonstratif qui ait été rendu à Malthus, d'autant plus suggestif que l'auteur qui l'a rendu n'a pas cité Malthus et l'a peut-être ignoré, est le jugement que porte le P. Taparelli d'Azeglio, S. J., dans son *Essai sur le droit naturel* (1857, l. V, ch. vi). « L'accroissement démesuré de la population, dit le P. Taparelli, est un véritable fléau pour l'honnêteté comme pour l'aisance publique. Par conséquent, s'il est possible de l'empêcher sans injustice et sans dommage, ne serait-ce pas un devoir pour l'autorité sociale d'arrêter, au moyen de ces obstacles, la misère prête à fondre sur la société avec toutes sortes de calamités, et le débordement des mœurs qu'elle entraînerait à sa suite?... Or, c'est ici le point capital et le plus difficile... Je suis forcé de l'avouer, la nature seule ne présente ici aucun remède : et voilà pourquoi nous devons, dans notre gratitude et notre admiration, nous prosterner aux pieds de l'Auteur et du Législateur du christianisme. Dans la plénitude des temps, il a rendu la continence vénérable par les éloges qu'il lui a prodigués, possible par sa grâce, et facile par les institutions qui existent dans son Eglise... La société catholique est la seule qui soit capable de résoudre parfaitement cette grave et délicate question : opposer une barrière à l'accroissement excessif de la population, sans diminuer la félicité sociale, sans entraver les mariages, sans

ouvrir la voie au crime, et même en facilitant les unions et leur fécondité. » (*Op. cit.*, tr. fr., 1875, t. I, pp. 507-509, §§ 1118, 1120, 1122 et 1123)

Terminons par ce témoignage d'un positiviste militant et convaincu, M. Deherme, fondateur des Universités populaires : « Ce qui nous guérira de la dépopulation présente, dit-il, obviera à la surpopulation future... C'est parce qu'elle sait retenir où il faut, que l'Eglise peut pousser où il faut. » (*Croître ou disparaître*, 1910, p. 179 et 244)

En résumé donc, si la pratique commune de la morale évangélique n'écarte pas la nécessité du malheur ou du vice, il n'y aura plus que l'un ou l'autre, vice ou malheur, pour prévenir naturellement les excès de population; mais gardons-nous, par ailleurs, d'oublier les révélations économiques ou géographiques dont la Providence s'est réservée l'heure et le secret.

« Précisément, comme nous disions dans notre *Cours d'économie politique*, le xixe siècle a été l'une des plus admirables périodes de ces révélations. Aucune époque ne le fut à un tel degré. Dans l'ordre géographique, ce fut la conquête effective des immenses territoires de l'Amérique du Nord, puis la pénétration du continent africain. Dans l'ordre économique, nous avons eu les transports faciles, qui accroissent les forces productives des populations en appelant les individus et les régions à se spécialiser toujours davantage; nous avons eu la vulgarisation de la pomme de terre, qui triple le rendement des terrains légers; nous avons eu l'art d'utiliser la betterave à sucre, qui a doté nos climats tempérés de productions auparavant réservées aux tropiques; nous avons eu la houille et le pétrole, qui, sans parler de l'essor donné par eux à l'industrie, ont rendu disponibles pour l'alimentation proprement dite presque tous les terrains absorbés jusque-là par les exigences du chauffage et de l'éclairage; enfin l'utilisation des forces hydrauliques a mis des millions de chevaux à notre disposition, et l'électrochimie, entre autres résultats, révolutionnera probablement l'agriculture par la fixation de l'azote de l'atmosphère.

« C'est ce spectacle qui avait inspiré à M. Leroy-Beaulieu son charmant apologue des trois Malthus (*Essai sur la répartition des richesses*, 1881, introd., pp. 16 et s.; *Traité d'économie politique*, 2e édit., t. IV, p. 532).

« Aux premiers jours du monde, dit-il en substance, quand le genre humain, fait de quelques familles seulement, vivait de fruits sauvages et des produits toujours incertains de la chasse, quelle épouvante se fût partout répandue, si un Malthus chasseur avait semé une théorie de la population d'après les seuls faits économiques dont on avait été témoin !

« L'humanité cependant marchait toujours, et la loi de la vie commandait sans relâche aux familles. Celles-ci se multipliaient donc, mais en même temps elles allaient apprendre à s'adonner à l'élève du bétail. « A quoi songez-vous donc ? leur cria alors le Malthus des peuples pasteurs. Les pâturages vont manquer à vos troupeaux, et la faim vous fera périr dans ces angoisses, imprudents qui ne savez pas commander aux forces de vie que vous portez en vous ! »

« Hélas ! on n'écouta pas davantage le Malthus pasteur. Seulement, quand l'herbe commençait à devenir trop rare pour les troupeaux, on eut un Triptolème qui inventa la charrue; et la terre fouillée par le soc donna des trésors de plus en plus abondants.

« Enfin, après de longs siècles de cette vie culturale, quand la vieille Europe paraissait épuisée, quand la jeune Amérique était à peine traversée par les voyageurs les plus hardis, quand l'Afrique et l'Océanie, vues seulement du bord des navires qui en contournaient les rivages, restaient encore à pénétrer, alors surgit un troisième Malthus. Celui-là, c'est celui que nous venons d'étudier, et il s'est trompé comme les deux autres. » (*Cours d'économie politique*, 1910-1911, t. II, p. 25 et s.)

Le problème psychologique et moral n'est pas cependant supprimé. Combien de siècles, en effet, l'humanité chrétienne n'a-t-elle pas vécu sur son étroite Europe, à peine occupée encore tout entière, alors que cette humanité, ignorant l'Amérique et l'Océanie, ne connaissait de l'Asie, de l'Afrique et même des régions orientales de l'Europe, rien autre chose que les Musulmans et les Tartares barrant la route à toute émigration !

Les infranchissables limites que Malthus devait décrire plus tard n'avaient donc alors rien de chimérique et Charles Périn a eu toujours raison d'écrire son chapitre : « Comment les doctrines de l'Eglise catholique mettent les sociétés dans les conditions de leur équilibre et de leur progrès naturel quant à la population » (*La Richesse dans les sociétés chrétiennes*, 1861, l. IV, ch. iv, t. I, p. 624).

IV. Le néo-malthusianisme. — Malthus avait fourni sans le vouloir des arguments au vice et au crime. On ne manqua pas de les exploiter. Des économistes sans conscience recommandèrent ouvertement les manœuvres anticonceptionnelles; quelques-uns préconisèrent en propres termes les avortements et l'étouffement des nouveau-nés, *the painless extinction*. Les apôtres de la prudence conjugale, Sismondi, Dunoyer, Joseph Garnier en France, y préparent l'opinion dès la première moitié du xixe siècle. En Angleterre, le trop fameux Stuart Mill, un des hommes les plus étrangers à tout concept religieux et moral, et grand apôtre de l'émancipation des femmes, écrit que « l'on ne peut guère espérer que la moralité fasse des progrès, tant que l'on ne considérera pas les familles nombreuses avec le même mépris que l'ivresse ou tout autre excès corporel » (*Principes d'économie politique*, 1848, l. II, ch. xiii, § 1).

Même aujourd'hui en France, l'enseignement de nos Facultés de droit est, pour le moins, d'une indifférence déconcertante. On peut en juger par l'*Histoire des doctrines économiques* de MM. Gide et Rist (1910), ou par le *Précis d'économie politique* de M. Brouilhet (1912) : ce dernier professeur constate sans plus de blâme ni de regret que « si l'homme n'a pas renoncé à l'amour, il a dissocié habilement ce que la nature avait fortement uni » (*Op. cit.*, p. 10).

Le mot « néo-malthusianisme » n'est cependant apparu que vers 1877, introduit par un néo-malthusien militant, Van Houten, qui fut depuis ministre des Pays-Bas.

Des ligues nombreuses se sont formées pour vulgariser ces pratiques soit anticonceptionnelles, soit abortives. Un grand nombre de médecins y ont donné leur concours. Parmi les apôtres les plus connus ou les plus actifs, nous nous bornerons à citer en Angleterre Annie Besant, versée depuis lors à la théosophie, et le docteur Drysdale; puis en France Paul Robin-Robin, qui, fâcheusement illustré par les immoralités de la « coéducation » à Cempuis, se suicida en 1912. (Sur la propagande néo-malthusienne, voyez entre autres Leroy-Beaulieu, *La question de la population*, 1913, p. 297, et de Felice, *Les Naissances en France*, 1910, p. 280 et s.)

Tout sert actuellement cette propagande. De l'aveu du docteur Bertillon, l'apôtre très laïque de

la repopulation, la franc-maçonnerie ne dédaigne pas d'y collaborer (*La Dépopulation de la France*, 1911, p. 225).

Quant au socialisme, il la seconde très activement. La « grève des ventres » a été un mot d'ordre souvent donné dans les Bourses du travail, après les doctrines que le trop fameux Bebel avait formulées dans son livre *La Femme* (*Die Frau*), parvenu lui-même à une si effrayante diffusion. M. Maxime Leroy, syndicaliste autorisé, s'exprime ainsi sur ce sujet : « La limitation volontaire et raisonnée des naissances est une idée qui a pénétré dans la classe ouvrière par les militants anarchistes, influencés par l'initiateur et théoricien du néo-malthusianisme, Paul Robin. Sans être statutaire, si elle doit jamais le devenir, elle tend à se transformer en une sorte d'*obligation morale très précise...* » Le résultat sera de « libérer la femme du joug masculin et de lui éviter la triste ressource de l'avortement ou de l'infanticide... Le néo-malthusianisme, c'est encore un droit de contrôle revendiqué sur la production au nom de la solidarité prolétarienne » (*La Coutume ouvrière, Syndicats, Bourses du travail*, etc., 1913, t. I, pp. 265-270).

Il est profondément regrettable que beaucoup d'économistes libéraux, étrangers à nos croyances ou timides et illogiques avec elles, aient plus ou moins prêté les mains à cette propagande. Quelques-uns, comme de Molinari (1819-1912), ont calculé froidement qu'il en coûte moins d'importer un homme que de l'élever, et qu'il y a par conséquent un bénéfice économique à introduire des étrangers en France, plutôt qu'à procréer des Français.

Mais aucun auteur, parmi les théoriciens de l'économie politique, n'a prêché le néo-malthusianisme plus ouvertement que M. Pierson, ancien président du Conseil des ministres des Pays-Bas et auteur d'un *Traité d'économie politique* qui vient d'être traduit en français. « Il n'est pas chimérique, dit-il, de supposer, que ce système (le néo-malthusianisme), recommandé avec force et dans de larges cercles par des personnes qui inspirent confiance, sera un jour pratiqué d'une manière extensive... Je n'ai jamais trouvé de démonstration claire de l'immoralité de tous les moyens préventifs. » (*Op. cit.* (1896), tr. fr., 1916-1917, t. II, p. 437 ; p. 441 n.)

M. Leroy-Beaulieu, lui-même, en louant trop exclusivement la famille de trois enfants, qu'il appelle la famille « normale » — il aurait dû dire « moyenne », et de faible moyenne, — a trop laissé croire que, s'il y a une certaine morale conjugale jusqu'à la troisième grossesse inclusivement, il y en a ensuite une autre, et néo-malthusienne celle-là, si l'on veut.

Pourquoi aussi n'avoir pas développé, avoir laissé même ignorer cette grande vérité, que Carey avait mise en pleine lumière, à savoir que l'homme produit en même temps qu'il consomme, et que peut-être bien avec lui, tant que le point de saturation n'est pas atteint, la production n'est pas incapable de devancer même les besoins ? C'est ce que le docteur Bertillon exprimait par ce mot saisissant : « Malthus oubliait que les convives du banquet en sont aussi les cuisiniers... et que, lorsque les convives sont nombreux, les rations à bien des égards sont plus grosses. » (*La Dépopulation de la France*, 1911, pp. 36 et 43)

V. L'état actuel de la question en France. — Nous ne nous arrêterons pas longtemps sur les ravages du néo-malthusianisme, plus grands en France que nulle part ailleurs.

Ils sont mesurés par le déclin de la natalité.

On appelle *coefficient de natalité* le nombre des naissances par 1.000 habitants et par an. Or, le voici pour la France, par période de dix ans depuis 1800 :

1801-1810	32,5
1811-1820	31,6
1821-1830	30,5
1831-1840	28,9
1841-1850	27,4
1851-1860	26,7
1861-1870	26,4
1871-1880	24,5
1881-1890	23,8
1891-1900	22,1
1901-1910	20,5
1911-1913	18,8

La proportion des mariages (*coefficient de nuptialité*) est restée stationnaire; celle des naissances naturelles a haussé légèrement. Il faut noter du reste que les mariages — mariages civils — après divorces, faisant repasser une seconde fois devant le maire l'un des conjoints du vivant de l'autre, commencent déjà à fausser assez sensiblement notre statistique officielle des mariages (15.000 divorces par an avant la guerre).

Le rapport du chiffre des naissances légitimes avec celui des mariages n'est pas moins concluant, quoique les naissances d'une année se réfèrent à des mariages de bien des années différentes. De vingt en vingt ans, nous trouvons, en face d'un mariage, le chiffre d'enfants qui suit :

1800	4,24	enfants légitimes.
1820	4,08	—
1840	3,26	—
1860	3,04	—
1880	3,09	—
1900	2,95	—
1910	2,46	—

La proportion des mariages sans enfants, plus grande à Paris que dans les villes moindres et surtout que dans les campagnes, est sensiblement, dans l'ensemble de la France, ce qu'elle est dans les pays voisins (De Felice, *Les Naissances en France*, 1911, p. 100 et 122). Ce qui est inférieur en France, c'est donc la fécondité moyenne des ménages ayant des enfants ou en ayant eu.

Quelle est l'origine du mal ? Quelles en sont les causes immédiates ? Quelles en *sont les formes* visibles et palpables ?

Le vice, à coup sûr, est apparu bien avant la Révolution. L'abbé Jaubert le signale dès 1767 comme sévissant dans les classes élevées (*Causes de la dépopulation*, 1767, p. 39).

Un peu plus tard, Moheau le montre pénétrant dans les campagnes et menaçant l'Etat d'un mal « plus funeste que les pestes qui le ravageaient autrefois ». (*Recherches et considérations sur la population de la France*, 1778, t. II, p. 102) Cependant, en ce temps-là encore, Messance notait un coefficient de natalité de 41,6 pour l'Auvergne, de 42,1 pour les villes du Lyonnais, etc., bien que déjà la Normandie, tombée aujourd'hui à 13 et 14, se fût assigné un rang défavorable, avec seulement 36,3 (Voyez Arthur Young, *Voyages en France*, Paris, 1793, t. III, p. 201 et s.). Pour Lyon en particulier, où les naissances comparées aux mariages étaient tombées de 483 °/₀ dans la période malheureuse de 1699 à 1708, à 433 et 408 pour celles infiniment plus prospères de 1739-1748 et 1749-1758, on peut se demander si déjà le vice ne s'y introduisait pas (*Almanach de Lyon* de 1760, que nous citons à

notre *Cours d'économie politique*, t. II, p. 40). « Ce sera peut-être, disait aussi Necker en 1784, un des maux de l'avenir, et l'on aperçoit déjà les indices d'un coupable relâchement. » (*De l'Administration des finances de la France*, 1784, I, 9)

Parcourons les causes possibles de cette stérilité toujours croissante.

Dans l'ordre physiologique, nous écartons résolument un déclin naturel ou fatal de notre race. L'alcoolisme lui-même, très discuté, paraît être un facteur de mortalité infantile beaucoup plus que de stérilité : en tout cas, la Basse-Bretagne, quoique adonnée à l'alcool, garde relativement à peu près le premier rang en France, et les localités industrielles de la Seine-Inférieure sont aussi parmi les meilleures, quoique la consommation de l'eau-de-vie ne soit nulle part plus élevée. Restent les maladies vénériennes : elles doivent jouer un certain rôle (De Felice, *Les naissances en France*, p. 103 et s.), mais pas très considérable, en rentrant bien ouvertement dans les obstacles préventifs vicieux de Malthus.

Dans l'ordre économique, nous ne croyons pas pouvoir rien expliquer par les difficultés de l'existence. Là-contre protestent et la natalité meilleure de nos classes misérables et l'immigration constante des étrangers, venant vivre chez nous pour nous prouver que nos enfants aussi pourraient y vivre. En tout cas, — mais ce serait de bien-être et d'ascension intellectuelle qu'il s'agirait, et non pas de misère et de paupérisme — en tout cas, ni la loi de Spencer, ni celle de Doubleday ne pourraient s'appliquer, sinon à une faible partie de notre population; elles seraient, par conséquent, sans effets appréciables sur sa masse numérique. De la loi de Doubleday nous ne retiendrons que le renouvellement nécessaire et incessant des aristocraties, par une mystérieuse volonté de la Providence sur les sociétés.

Les causes d'ordre moral proprement dit sont de beaucoup les plus actives. On n'a pas d'enfants, parce qu'on ne veut pas en avoir. On recourt alors soit à l'onanisme conjugal et aux précautions anticonceptionnelles, soit à l'avortement, malgré ses réels dangers. M. Prévost, dans son opuscule *Les Avortements* (1912), conclut à 100.000 par an pour Paris et à 10.000 pour Lyon (ce dernier chiffre est celui qui est avancé par le docteur Lacassagne dans son *Précis de médecine légale*). Le docteur Budin n'en admettrait bien que 185.000 pour toute la France; cependant les gynécologues les plus autorisés acceptent le nombre de 400.000. La « Société obstétricale de France » a conclu que, « d'après les plus récentes statistiques des maternités des grandes villes, l'avortement détruit prématurément le tiers des produits de la conception » (Cité par Deherme, dans *Croître ou disparaître*, pp. 69-71). Les 750.000 naissances effectives en seraient ainsi les deux autres tiers, et ces chiffres sont bien concordants entre eux, tout en laissant une immense marge pour les manœuvres anticonceptionnelles proprement dites, si l'on en juge par les capacités naturelles de reproduction que la race française devrait présenter.

Ainsi envisagé, le néo-malthusianisme fleurit dans les conditions sociales les plus diverses.

Il est vrai que les couches tout à fait inférieures de la population, incapables de prévoyance, s'abandonnent sans calculer aux instincts de la nature et que, d'un autre côté, les familles sincèrement et profondément chrétiennes font une heureuse exception dans tous les rangs de la société, dans les milieux les plus riches comme dans les milieux intermédiaires ou les milieux les plus humbles. La haute bourgeoisie lyonnaise en est un exemple frappant, auquel M. Levasseur a rendu un juste hommage (*La Population française*, l. V, ch. v, t. III, p. 169).

Très souvent, les classes riches sont spécialement incriminées de néo-malthusianisme, et les statistiques dressées par quartiers pour Paris et Berlin notamment appuieraient cette conclusion. Nous n'y souscrirons pas. Nous pensons qu'il faut tenir compte : 1° de la proportion des domestiques célibataires, plus élevée dans ces quartiers ; 2° des longues absences de villégiature, qui marquent en quelque sorte d'un coefficient moindre les individualités recensées officiellement dans ces quartiers comme des habitants d'année entière ; 3° de l'action de la loi de Doubleday, qui, sans effet sensible sur toute une population composée en immense partie de travailleurs manuels, en a bien une sur la fécondité naturelle des classes sociales amollies par le luxe. « Il n'y a pas, dit M. de Felice, de famille dont la fécondité puisse résister à cinq générations de suralimentation », à cause de l'arthritisme et de l'hérédo-arthritisme qui en sont la conséquence. (*Les naissances en France*, p. 108. Voyez aussi Carey, *Principles of social science*, ch. ii, p. 303 et s.) Quoi qu'il en soit, les familles sincèrement catholiques du haut commerce de Lyon et de la grande industrie du Nord sont justifiées suffisamment par leur saine et robuste fécondité.

La proportion différente des sexes suivant les milieux et les temps va aussi nous ouvrir des aperçus bien singuliers et sans doute bien suggestifs.

C'est un fait d'observation que les naissances masculines sont plus nombreuses que les naissances féminines : mais cette supériorité n'est pas invariablement la même, elle a notablement décru depuis le xviie et le xviiie siècle [à Londres, 1.076 garçons contre 1.000 filles dans la période 1618-1662 (William Petty, *Œuvres économiques*, tr. fr., 1905, t. II, p. 412); en France, 1.067 garçons contre 1.000 au xviiie siècle, suivant Moheau (*Op. cit.*, 1778, t. I, p. 138); et actuellement, moins de 1.040 garçons contre 1.000 filles]. Il y a eu notoirement une baisse régulière et continue, tout au cours du xixe siècle. Enfin, cette supériorité des naissances masculines était toujours sensiblement moins forte parmi les naissances naturelles que parmi les naissances légitimes. Quelle peut bien être la cause de ces phénomènes ou plutôt quelle est la loi à laquelle ils obéiraient? (On peut étudier Corrado Gini, *Il sesso dal punto di vista statistico*, Milano, 1908; Worms, *La sexualité dans les naissances françaises*, 1912. Voyez notre *Cours d'économie politique*, t. II, p. 30)

Deux opinions ont été soutenues. Elles sont probablement vraies l'une et l'autre à la fois, avec des influences tantôt convergentes, tantôt divergentes.

D'une part, la vie abondante et facile — la *réplétion*, selon Doubleday, et l'état *anabolique*, selon Gini — diminue la masculinité, que favorisent au contraire la *déplétion* et l'état *catabolique*. D'un autre côté, le jeune âge de la femme et surtout l'infériorité de son âge par rapport à celui de l'homme accroissent les chances de naissances féminines. La première explication — réplétion où état anabolique — suffirait à faire comprendre pourquoi le rapport des sexes s'est altéré en France au cours du xixe siècle, parce que l'aisance s'y est beaucoup accrue; elle ferait aussi comprendre une proportion relativement plus élevée de filles dans les familles riches, si ce phénomène était bien reconnu partout, comme il l'a été en Suède. Mais cette explication-là ne peut pas donner raison d'une différence de proportion des sexes selon que l'on observe les naissances légitimes ou bien les naissances naturelles, différence qui

embarrasse visiblement M. WORMS. (*Op. cit.*, p. 117 et s.) Donc il faudrait bien faire intervenir ici le jeune âge de la fille séduite.

Mais, du même coup, nous tirerons une autre conclusion au point de vue du néo-malthusianisme : c'est que la décroissance de la masculinité en France au XIXe et au commencement du XXe siècles, en contraste avec une masculinité plus élevée et plus constante en Allemagne, est un indice de plus du néo-malthusianisme français. Ainsi, en France, la supériorité naturelle du sexe masculin a diminué et diminue toujours, parce que les Françaises, acceptant le premier ou les deux premiers enfants, quand elles les acceptent, accouchent moyennement plus jeunes qu'autrefois, alors qu'elles repoussent systématiquement d'une façon plus ou moins active ou passive les grossesses qu'elles auraient à trente, à trente-cinq, à quarante ans et même au delà.

La France, au point de vue des ravages du néo-malthusianisme, tient incontestablement le premier rang dans le monde entier. Elle est cependant suivie d'assez près par la Nouvelle-Zélande et l'Australie, — pays, comme l'on sait, du « socialisme sans doctrines » le plus complètement réalisé qui soit encore. — Le Nord-Est des Etats-Unis — Maine, Vermont, Connecticut, etc., — ne vient pas ensuite à une bien grande distance.

Pour la moyenne de la période 1901-1910, on peut tenir pour sensiblement exacts, en ce qui concerne l'Europe, les coefficients de natalité qui suivent :

France	20
Belgique	26
Angleterre	27
Hollande	30
Italie	32
Espagne	34
Allemagne	34
Autriche	34
Hongrie	36
Russie	38

Depuis lors, la natalité allemande a considérablement diminué, tout en étant restée, jusqu'à la guerre de 1914, supérieure de beaucoup plus de moitié à la nôtre.

Nous ne nous arrêterons pas aux conséquences économiques, militaires, politiques, etc., de cette situation. Les événements les ont fait sentir et voir à beaucoup d'hommes qui n'y voulaient prêter aucune attention ; et les journaux, presque de toutes les opinions, ont attiré sur ce point les préoccupations d'une partie du public.

« La mort de la France, disait le docteur BERTILLON, sera un des faits marquants du XIXe et du XXe siècles. Le mal est absolument spécial à notre pays... » « La population de la France, disait le journal japonais le *Taiyo* (octobre 1904) diminue de jour en jour, et il n'est point déraisonnable de croire que la France disparaîtra du rang des nations vers la fin du XXe siècle. » (*La dépopulation de la France*, 1911, p. 2, 3 et 13)

Le tout est donc de savoir si elle parviendra à triompher du fléau qui la ronge, et qui la fera périr si elle n'en triomphe pas.

VI. La lutte contre le néo-malthusianisme. — Ainsi, la natalité a considérablement diminué et la France est menacée de se dépeupler. Déjà les années 1890, 1891, 1892, 1895, 1900, 1907 et 1911 ont présenté des excédents des décès sur les naissances (bien entendu, nous ne disons rien des années de la guerre). Il est vrai que les facilités offertes aux étrangers et enfants d'étrangers pour acquérir la qualité de Français ont permis que le nombre des étrangers officiellement reconnus comme tels ne variât pas, tandis que le nombre des habitants recensés était cependant en légère progression dans chaque période quinquennale. Nous laissons de côté les appels faits aux étrangers pour qu'ils viennent combler nos vides.

Nous ne nous arrêtons pas non plus aux mesures diverses par lesquelles la mortalité et particulièrement la mortalité infantile peuvent être combattues : car ces mesures méritent toujours d'être approuvées, si florissante que la natalité puisse être. Par ailleurs il est vrai, dans une société systématiquement néo-malthusienne comme la nôtre, il n'est pas rare que la mort d'un premier-né provoque la naissance d'un second enfant qui vienne le remplacer. Ainsi l'hygiène, qui est un bien, peut inciter à un mal. Finalement, c'est la volonté des ménages qu'il faut mouvoir. Et comment l'atteindre ?

On a proposé les considérations tirées de l'intérêt national compromis. Mais ni le vice, ni les suggestions de ce que l'égoïsme croit être l'intérêt privé ne céderont devant des arguments de cet ordre. Nos politiciens et nos gouvernants en sont la preuve.

On a proposé surtout les avantages pécuniaires, soit sous forme d'exonérations d'impôts, soit sous forme de primes ou allocations de l'Etat, soit enfin sous forme de déchéances de droits de succession. Mais d'abord les exonérations d'impôts et les déchéances de droits de succession n'atteindraient guère ou pas du tout les milieux pauvres, ou à peu près pauvres, très modestes, par conséquent sans beaucoup d'impôts directs et sans perspectives d'héritages à recueillir ; en un mot, elles n'atteindraient pas les milieux ouvriers urbains, où fleurit cependant le néo-malthusianisme, accompagné de déformations morales de tous les genres.

Convenons que parfois l'on est un peu hanté par le souvenir des lois caducaires d'Auguste, frappant les *caelibes* et les *orbi*, regardant avec indifférence les *solidi capaces* et réservant aux seuls *patres* les parts défaillantes ou *caduca* ou bien *in causa caduci*. Le docteur BERTILLON croit pouvoir sans doute expliquer par ces lois l'augmentation considérable du nombre des citoyens romains après Auguste, et il réclame des mesures analogues. Mais il ignore que les affranchissements conféraient dans la généralité des cas la *civitas romana*, si le *manumissor* la possédait déjà ; il ignore également que cette *civitas romana* fut étendue de plus en plus largement après Auguste, avant de l'être sans distinction à tous les habitants de l'Empire, par Caracalla, au début du IIIe siècle. De fait, toutes les lois caducaires ne corrigèrent rien.

Pourtant, dans cet ordre d'idées, on nous a proposé récemment les combinaisons les plus variées : par exemple, que l'Etat eût une part d'enfant et fût un copartageant si le défunt ne laissait qu'un ou deux enfants (docteur Bertillon), ou bien que les divers cohéritiers venant en concours entre eux eussent chacun autant de parts à prétendre qu'ils auraient eux-mêmes d'enfants (commandant Toutée). Sans noter une fois de plus que des lois de ce genre n'intéresseraient jamais que les milieux où l'héritage a une certaine importance, c'est-à-dire une partie seulement de la population, il faudrait aussi ne pas méconnaître que ces lois seraient manifestement injustes, non seulement à l'égard du célibat vertueux et continent comme celui des prêtres, des religieuses et d'une foule de laïques des plus honorables et des plus utiles à la société, mais injustes aussi à l'égard de frères et sœurs qui auraient été empêchés, par leur santé ou tout simplement par leur plus

grande jeunesse, d'avoir eu déjà une aussi nombreuse postérité que leurs aînés; injustes enfin à l'égard de quiconque, sans avoir eu jusqu'à présent ou sans jamais avoir une nombreuse descendance, serait moralement innocent de son peu de fécondité. Tels un veuf ou une veuve ayant été marié peu de temps.

Enfin beaucoup de personnes pensent qu'un élargissement de la liberté testamentaire, une extension des pouvoirs du père et de la mère de famille sur leur succession, aurait une puissante action pour relever la natalité. LE PLAY et ses disciples ont accrédité cette opinion, que le partage égal est une innovation du Code Napoléon et que ce régime a introduit ou développé le néo-malthusianisme; dans cette situation, disent-ils, la restriction volontaire est le seul moyen qu'on a d'empêcher la destruction du foyer familial avec la déchéance de situation des enfants; par conséquent, le retour à la liberté testamentaire, qui dispenserait de ce calcul, serait le remède le plus efficace contre la stérilité volontaire.

Sans doute nous croyons, quant à nous, qu'il serait utile d'accroître le pouvoir testamentaire des parents, pour relever leur autorité domestique, et nous avouons que le souci de laisser après soi une postérité au moins aussi riche qu'on l'a été soi-même, inspire et conseille dans une foule de cas les restrictions néo-malthusiennes. Mais cela dit, nous pensons que Le Play et son école commettent ici une erreur en histoire, et que la réforme réclamée serait sans aucune efficacité appréciable.

En effet, au moins en ce qui concerne les biens roturiers, le droit coutumier et l'ancienne France avaient, dans l'immense généralité du territoire national, le partage égal et les droits de réserve des enfants, sans que pour cela l'on y fût néo-malthusien (Voyez, pour les détails, René WORMS, *Natalité et régime successoral*, 1917). Ensuite, les parents usent trop peu de la liberté testamentaire qu'ils ont, pour qu'on puisse penser qu'une liberté plus grande dût être beaucoup plus pratiquée. Faut-il ajouter enfin que les milieux ouvriers urbains, pour qui les successions de famille importent peu et dans lesquels, du reste, les parents peuvent si aisément avantager tel ou tel enfant par des dons manuels de titres mobiliers s'ils en ont, ne seraient nullement atteints par la réforme que l'on présente comme la clef de voûte d'une régénération sociale? Bonne en soi, cette réforme n'atteindrait pas le but que l'on vise.

Sans doute, des mesures législatives peuvent être salutaires, car, ainsi que vient de le dire M. JORDAN, chargé de cours à la Sorbonne, dans son très remarquable rapport sur ce sujet à la journée diocésaine des œuvres de Paris, en 1917, « il est bon de placer les hommes dans des conditions telles que l'accomplissement de leur devoir ne leur soit pas trop difficile » (*Contre la dépopulation, le point de vue catholique*, p. 9). Mais il ajoute presque aussitôt que, « en n'ayant jamais à la bouche que primes, dégrèvements ou surtaxes, ou parlant toujours d'utiliser l'égoïsme, on commet la très grave imprudence de faire appel à cet esprit de calcul, sans penser que par là même on l'encourage, avec la certitude de le voir se retourner contre la fin que l'on poursuit ».

Il faut faire appel — et faire ouvertement appel — à la notion du devoir chrétien, en le réapprenant d'abord à ceux qui, chrétiens et souvent catholiques pratiquants, l'ignorent ou n'y croient qu'à demi, parce qu'on le leur a laissé ignorer, mal connaître ou oublier.

Cette oblitération de la notion du devoir conjugal a deux causes : chez les uns, l'ignorance, le dédain, le mépris même de la vérité religieuse et de la morale chrétienne; chez les autres, je veux dire chez les catholiques, l'inertie, le souci d'une tranquillité à ne point troubler en soi ou d'une bonne foi à ne pas inquiéter en autrui, parfois aussi une certaine pudeur ou plutôt une certaine pruderie qui pousse à ne pas remuer ces problèmes de la moralité conjugale.

Le docteur BERTILLON et les économistes en général sont parmi les premiers. Ils ne croient pas à la puissance d'une foi à laquelle elle-même ils n'adhèrent point. « L'idéal chrétien s'est évanoui, dit le docteur BERTILLON, et aucun autre ne lui a été substitué jusqu'à ce jour. » Pourquoi même ne pas douter de « l'efficacité pratique de cet idéal »? (*La Dépopulation française*, p. 119 et 125) M. LEROY-BEAULIEU, il est vrai, accepte bien ou même réclame le concours des prêtres « au moins jusqu'au troisième enfant » (*La Question de la population*, 1913, p. 437); mais la foi lui manque en la vertu surnaturelle de cette religion qu'il appelle à son aide. On parle plus volontiers d'*eugénisme* et d'une adaptation physique, d'une sélection à double fin, qui seule pourra donner de beaux produits (BROUILHET, *Précis d'économie politique*, 1912, p. 42 et s.); mais on oublie ou l'on méprise la morale. Il faut que nous en restions sur cette page brutale et cynique de M. Charles GIDE : « Les mobiles (de la reproduction), dit-il, précisément parce qu'ils sont sociaux, n'ont aucun caractère nécessaire, permanent, universel », — on a fait une « confusion biologique » entre « l'instinct sexuel », qui est « d'origine animale », et « l'instinct de reproduction », qui « a surtout des origines sociales et religieuses »; aussi bien, « dans des milieux sociaux nouveaux, de nouveaux mobiles de reproduction pourraient surgir, je le crois, mais ils nous sont complètement inconnus » (*Histoire des doctrines économiques*, 1911, p. 153-154, par MM. GIDE et Charles RIST, professeurs d'économie politique et sociale, l'un à l'Université de Paris et l'autre à l'Université de Montpellier). Et voilà, puisque ce sont les livres classiques des professeurs de l'Etat, la pâture intellectuelle que reçoit notre jeunesse des Ecoles!

En face de ces vices de la vie journalière et de ces monstruosités révoltantes de la doctrine, quelle a donc été l'attitude des catholiques?

Ici nous souscrivons tout à fait au jugement de M. Jordan, dans le rapport que nous citions tout à l'heure de lui et que S. E. le Cardinal archevêque de Paris, le faisant précéder de quelques lignes de préface, a loué très hautement comme « clair, précis, mesuré, courageux, de nature à servir grandement une cause qui intéresse au plus haut point l'avenir de la France ».

« Lors même, dit M. Jordan, que personnellement les catholiques n'ont pas de reproches à se faire, ils ont leur part de responsabilité dans la faute collective du pays. Ils ne sont pas les premiers à l'avoir signalée, étudiée, dénoncée. Encore aujourd'hui, en comprennent-ils bien la gravité?...

« Il ne faut pas se flatter qu'un retour à la pratique religieuse relèverait aussitôt le chiffre des naissances, ni qu'on travaille à guérir le mal d'une manière indirecte, mais efficace, par le seul fait qu'on s'occupe en général de promouvoir la religion. C'est une illusion séduisante, parce qu'elle excuse l'abstention et endort la conscience; mais, en réalité, rien ne peut dispenser d'aborder de front la question, si épineuse qu'elle puisse être. » (*Op. cit.*, pp. 28-29)

L'Eglise, dirons-nous ici nous-même, n'a pas à rougir de ce qu'elle a toujours enseigné, et elle a d'autant moins à en rougir que de là dépend le salut, c'est-à-dire la conservation des peuples et de la France.

« C'est un crime énorme, dit le catéchisme du Concile de Trente, que celui des gens mariés qui usent de moyens, soit pour empêcher la conception soit pour procurer l'avortement. Cela ne peut s'appeler que la conspiration de deux homicides. » (*Catéchisme du Concile de Trente*, II, VIII, 15) Et Bossuet, dans son *Catéchisme de Meaux*, ne craignait pas de préparer pour plus tard la conscience des enfants à la pratique de ces devoirs primordiaux d'une conduite chrétienne. « Q. — Dites-nous quel mal il faut éviter dans l'usage du mariage. — R. — C'est de refuser injustement le devoir conjugal... c'est d'éviter d'avoir des enfants, ce qui est un mal abominable. » (*Catéchisme de Meaux*, v° partie, *in fine*) Cela s'appelait, il est vrai, le grand catéchisme; mais c'était celui qui était enseigné tout simplement pour la première communion, par opposition au « petit catéchisme », fait pour les tout jeunes enfants.

« Ce langage, demande à ce propos M. Jordan, serait-il encore possible aujourd'hui ? Je doute qu'aucun catéchisme le tienne. Est-ce un progrès de ne plus pouvoir l'entendre ? Et pourquoi ne le supportons-nous pas non plus ? Est-ce par l'effet d'une pudeur plus susceptible ? Ou bien parce que nous avons perdu l'habitude ? Mais pourquoi ne nous le tenait-on plus, même dans tel livre où le sujet l'amènerait naturellement; même dans les examens de conscience et les manuels de confession ? N'a-t-on pas réservé le sujet pour la confession, sous prétexte qu'il était trop délicat pour être abordé en public ? Et n'a-t-on pas ensuite évité de l'aborder en confession, sous prétexte de « ne pas éteindre la mèche qui fume encore », et pour laisser à des fautes, qu'on n'espérait plus empêcher, du moins le bénéfice et l'excuse de l'ignorance[1] ? Craignait-on de vider les églises et de faire brusquement apparaître, derrière la façade catholique effondrée, des réalités décourageantes ? Autant de questions intéressantes et délicates, qu'il serait prématuré et présomptueux de traiter. » (*Op. cit.*, p. 30)

Le danger cependant, et avec le danger la nécessité de laisser voir que l'Eglise a tout ensemble le devoir et la puissance de sauver les sociétés qui meurent, ont commencé à inspirer en sens contraire d'illustres enseignements. Le cardinal Mercier, archevêque de Louvain, a tracé la voie avec une hardiesse tout apostolique par son mandement de 1909 sur les *Devoirs de la vie conjugale*, auquel s'est associé tout l'Episcopat belge. Et cependant alors la natalité belge était encore de 35 °/. supérieure à la natalité française : elle était, en un mot, ce que la nôtre n'était plus depuis Napoléon III ou les toutes premières années de la République, alors qu'en France pas un catholique, en ce temps-là, n'aurait encore ouvert les yeux et élevé la voix pour regarder le péril et pour le dénoncer. Citons cependant que plus près de nous, en 1913, les archevêques et évêques de Bordeaux, de Viviers, de Cahors et de Verdun ont abordé le sujet avec plus ou moins de développements et de clarté; mais il faut bien comprendre que les allusions voilées ou discrètes passent tout à fait incomprises ou inaperçues.

J. Rambaud,

Correspondant de l'Institut,
Professeur d'économie politique
à la Faculté catholique
de droit de Lyon.

1. Faut-il croire autant à la bonne foi ? Nous en doutons, pour une foule de ménages apparemment très chrétiens.

L'auteur très regretté de l'article qui précède n'a pas connu la confirmation apportée à ses paroles par un acte collectif de l'épiscopat français, confirmation qui honore sa clairvoyance et eût grandement réjoui sa foi de chrétien. Nous croyons remplir une de ses dernières volontés en reproduisant ici la déclaration singulièrement grave des archevêques et évêques de France, dans leur lettre publiée au commencement de juin 1919.

« La fin principale du mariage est la procréation des enfants, par laquelle Dieu fait aux époux l'honneur de les associer à sa puissance créatrice et à sa paternité. C'est pécher gravement contre la nature et contre la volonté de Dieu que de frustrer par un calcul égoïste ou sensuel le mariage de sa fin. Elles sont aussi funestes que criminelles, les théories et les pratiques qui enseignent ou encouragent la restriction de la natalité. La guerre nous a fait toucher du doigt le péril mortel auquel elles exposaient le pays. Que la leçon ne soit pas perdue. Il faut combler les vides faits par la mort, si l'on veut que la France reste aux Français, et qu'elle soit assez forte pour se défendre et prospérer. »

[N. D. L. R.]

NATURISME. — « Partout et à quelque époque qu'on l'observe, l'homme est un animal religieux; la *religiosité*, comme disent les positivistes, est le plus essentiel de ses attributs, et personne ne croit plus, avec Gabriel de Mortillet et Hovelacque, que l'homme quaternaire ait ignoré la religion. » (Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, I, 1905; Introduction) — Mais d'où vient ce phénomène ? « A moins d'admettre l'hypothèse gratuite et puérile d'une révélation primitive, il faut chercher l'origine des religions dans la psychologie de l'homme, non pas de l'homme civilisé, mais de celui qui s'en éloigne le plus. » (*Ibid.*)

Et maintenant, les premiers représentants de l'Espèce humaine ayant disparu sans laisser de traces appréciables de leurs croyances, ne pourrait-on considérer les populations de culture inférieure, encore nombreuses sur la terre, comme les plus voisines, par tout l'ensemble de leur vie, des populations primitives ? Dans cette hypothèse, assez conforme aux données de la préhistoire, nos sauvages actuels ne seraient pas, en général, en état de décadence, mais de stagnation, arrêtés dans le lointain état social de leurs ancêtres et des nôtres. C'est donc chez eux, « en remontant jusque dans les régions les plus éloignées et les plus primitives de l'activité intellectuelle de l'humanité » (Tylor), qu'on aura le plus de chances de retrouver les premiers éléments d'où les religions actuelles sont sorties.

Or, l'étude de ces peuples montre, selon plusieurs, que le point initial de l'évolution religieuse dut être le Naturisme, c'est-à-dire « la personnification de la Nature devant tout objet qui peut suffire à déterminer la révérence de l'homme simple ». Et la première religion, d'après A. Réville, aurait été « celle qui eut pour objet direct des phénomènes, des corps ou des forces de la Nature tenus pour animés et conscients ». (*La religion des peuples non civilisés*, I, p. 67, Paris, 1883) Sous d'autres systèmes et d'autres noms, le préanimisme, l'animisme, le mânisme, le fétichisme, la magie, le totémisme, Tylor, H. Spencer, J. S. Frazer, W. Wundt, Hubert et Mauss, Durkheim, A. van Gennep, Goblet d'Alviella, Salomon Reinach, etc. découvrent aussi l'origine des religions dans le contact révérentiel des premiers hommes avec la Nature extérieure : c'est de là que, par un processus qu'on s'évertue laborieusement à reconstituer, seraient sorties les idées d'âmes, d'esprits, de dieux,

de Dieu enfin, en même temps que les pratiques variées du culte privé et public.

Primus in orbe deos fecit timor,

avait déjà dit le poète antique : c'était un précurseur.

En réponse à ces théories, qui prétendent détruire par la base toutes les données de la Révélation et montrer que la Religion est sans objet, il suffira de faire les observations suivantes :

1° A supposer que le Naturisme, l'Animisme, la Magie, le Fétichisme et le Totémisme forment la base des religions ou pseudo-religions des sauvages actuels et même des plus lointains représentants de notre Espèce, la Bible — puisque c'est d'elle qu'il s'agit — est ici hors de cause. La Bible en effet nous dit bien que le premier homme fut créé « à l'image de Dieu », et dès lors vraisemblablement pourvu des premiers éléments de ce qui s'est appelé la « Révélation » ; mais elle ajoute que, par suite de la déchéance originelle, ses descendants se dispersèrent dans le vaste monde qui s'ouvrait à leur activité, sujets à toutes les faiblesses physiques, intellectuelles et morales de leur nature, privés désormais des immunités exceptionnelles accordées à l'Ancêtre et, à l'exception de quelques familles privilégiées, bientôt livrés à toutes les divagations religieuses dont l'homme est capable et que nous pouvons remarquer aujourd'hui parmi les populations de culture inférieure. C'est en cet état de dispersion, de dégradation apparente et de vraisemblable dénûment intellectuel, que la préhistoire retrouve aujourd'hui quelques-uns de leurs représentants.

2° Libres d'accepter le Naturisme tel qu'on le représente, sans que notre Foi religieuse en soit atteinte, nous avons cependant le droit de nous demander quelle est la valeur de cette hypothèse et, d'abord, quels sont les savants qui la proposent. Or, il est assez remarquable qu'aucun de ces derniers ne connaît, pour les avoir fréquentées et étudiées sur place, les populations primitives dont ils nous exposent par le menu les croyances et les plus intimes pensées. En fait, tous ont un système auquel ils semblent vouloir attacher leur nom et s'appliquent à chercher dans les relations des voyageurs et des missionnaires les menus faits qui peuvent leur être favorables, en laissant de côté ceux qui leur sont contraires : c'est ce que leur reproche avec juste raison l'un des premiers disciples de Tylor, devenu bientôt un maître, Andrew Lang (*The Making of Religion*).

3° Aussi, n'y a-t-il pas lieu d'être surpris des omissions, des méprises et des erreurs qu'on rencontre en ces divers systèmes, lesquels, d'ailleurs, se détruisent réciproquement. — La première de ces erreurs, qui est fondamentale, consiste à confondre sous la même appellation — la « religion » — des croyances et des pratiques dont quelques-unes sont en effet d'essence religieuse, mais dont les autres relèvent de la superstition et de la magie. Que penser de l'écrivain chinois qui, voulant donner à Pékin un exposé de la religion des Français de Paris, confondrait ensemble les cérémonies de Notre-Dame et celles du Grand Orient?

4° Or, si les « sauvages » de l'Afrique et de l'Océanie, de l'Asie et de l'Amérique, présentent en effet nombre de mythes et de faits qu'on peut rattacher au Naturisme, à l'Animisme, au Totémisme, à la Magie, c'est-à-dire à la Superstition et même à la Démonolâtrie, il y a d'autres croyances et d'autres pratiques de nature plus élevée qui sont proprement religieuses.

Et, ce qui n'a pas été sans surprendre, il est aujourd'hui constaté que, à mesure que l'on pénètre les secrets des populations les plus primitives, les Pygmées d'Afrique, les Négritos d'Asie, les Australiens, on découvre chez elles des notions plus simples et plus pures, telles que l'idée d'un Etre suprême, d'une survie, de la prière et du sacrifice. Ces constatations, faites sur place et soigneusement contrôlées, ne correspondent guère au portrait que, d'abord et de loin, on nous avait tracé du sauvage, lequel ne distinguerait pas « l'animé de l'inanimé » et adorerait stupidement les arbres et les pierres !

5° Herbert Spencer avait formulé la loi suivante, valable, dit-il, pour toutes les sphères de l'évolution sociale : « Ce qu'il y a de commun aux intelligences dans toutes les phases de la civilisation, doit tenir à une couche plus profonde que ce qui est spécial au niveau supérieur, et si ces dernières manifestations peuvent s'expliquer comme une modification et une expansion des autres, il est à présumer que telle est bien leur origine. » (*Sociology*, I, § 146) — Cette double proposition peut être admise, mais à la condition de ne pas écarter délibérément des « couches profondes » de la civilisation les notions proprement religieuses qu'on y trouve, sous le prétexte qu'elles ne peuvent être que le développement des autres. La notion d'un Etre supérieur, organisateur du monde et maître des éléments, est à la fois très simple et trèsé levée : nos Pygmées d'Afrique, actuellement, la regardent comme toute naturelle, et il n'y a aucune invraisemblance à supposer que les premiers hommes l'aient eue, en considérant le vaste Univers qui s'étendait devant eux.

6° Mais, dira M. Salomon Reinach, scandalisé, cette doctrine n'est-elle pas contraire à celle de « tous les grands théologiens de l'Eglise », d'après lesquels « l'humanité est redevable de la connaissance de Dieu à la révélation seule » ? (*Orpheus*, p. 11) — Que M. Salomon Reinach se rassure : les « grands théologiens » du traditionalisme, qui ont en effet soutenu cette thèse, ont été précisément condamnés, et le Concile du Vatican a défini, à la suite de saint Paul, que l'homme peut parfaitement arriver à la connaissance de Dieu par les lumières naturelles de sa raison.

En résumé, le Naturisme grossier, qui nous représente le sauvage actuel comme personnifiant la Nature et ne distinguant pas « entre l'animé et l'inanimé », n'existe pas, et rien ne prouve qu'il ait jamais existé. En tout cas, à côté des croyances et des pratiques pseudo-religieuses, naturistes, animistes, totémistes, magiques, etc., il convient de relever des croyances et des pratiques plus pures, qui, seules, constituent la Religion. Ce double élément se remarque aujourd'hui partout chez les populations de culture inférieure, et il est probable qu'il remonte aux origines mêmes de l'Humanité. Enfin, dans cette question, la Bible et la Révélation sont hors de cause.

Bibliographie. — E. D. Tylor, *Primitive Culture*, 2 vol. London, 1872; trad. franç., *La Civilisation primitive*, 2 vol. Paris, 1878; A. Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, 2 vol. Paris, 1883; Andrew Lang, *The Making of Religion*. London, 1900; A. Bros, *La Religion des peuples non civilisés*, Paris, 1907; Mgr A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, Paris, 1909; A. Lemonnyer, *La Révélation primitive et les données actuelles de la Science* (traduit l'allemand du R. P. G. Schmidt). Paris. 1914.

A. Le Roy,
Evêque d'Alinda.

NÈGRES (LA TRAITE DES) ET LES MISSIONNAIRES. — L'esclavage antique avait presque entièrement disparu de la société chrétienne, quand la cupidité des blancs d'Europe le fit revivre, pour le malheur de leurs frères noirs d'Afrique, avec des horreurs inouïes jusque-là. On a pu lire dans l'article Esclavage la lamentable histoire de cette funeste résurrection, le hideux développement pris par la traite des nègres, les efforts des Souverains Pontifes pour arrêter ce cruel trafic de chair humaine. Il reste quelque chose à dire de l'attitude des Missionnaires à l'égard de ces violences et de ces iniquités, dont ils ont pu avoir connaissance, parfois comme témoins oculaires.

Nous devons exposer d'abord la situation des missionnaires en face de la traite : puis ce qu'ils ont fait pour s'y opposer, soit par action directe, soit par leur influence.

I. Situation des Missionnaires en face de la traite des nègres. — De même que, suivant les principes du droit naturel et la doctrine des théologiens, les missionnaires ne pouvaient condamner de façon absolue l'esclavage, ils n'ont pas davantage dû condamner toute sorte de commerce d'esclaves. La question était de savoir si la justice et l'humanité pouvaient y être sauvegardées. Et donc, au moins dans les commencements, plus d'un a de très bonne foi partagé l'erreur de Barthélemy de Las Casas. Ce grand ami des Indiens s'accuse en effet d'avoir conseillé de transporter des nègres d'Afrique en Amérique, pour les substituer aux indigènes du Nouveau Monde dans le travail des plantations et des mines : « Il n'avait pas assez examiné, avoue-t-il, comment les nègres étaient tirés de leur patrie, et il avait trop facilement présumé la légitimité du trafic d'hommes qui se faisait sous le patronage des rois de Portugal. Après qu'il eut appris combien injustement ces malheureux sont enlevés de leur pays et réduits en servitude, il n'aurait plus donné pareil conseil pour rien au monde. » (*Historia de las Indias*, Madrid, 1875.)

Il n'était pas facile, même aux missionnaires d'Afrique, d'obtenir des renseignements précis et dignes de foi sur la provenance de la marchandise humaine, amenée de l'intérieur dans les ports, ni sur la manière dont elle était acquise. Les trafiquants avaient grand soin de faire leurs opérations là où ils n'avaient pas de témoins gênants à redouter. Cependant les missionnaires n'ont pas été lents à faire tout le possible pour s'éclairer. C'est Saint-Paul-de Loanda, chef-lieu de la colonie portugaise d'Angola (Afrique sud-occidentale), qui a été toujours l'entrepôt principal de ce trafic. Les premiers missionnaires d'Angola y arrivèrent avec le premier gouverneur portugais, Paul Dias, en 1562 : ils étaient quatre Jésuites, dont deux prêtres et deux Frères. L'un deux, le P. Garcia Simoens, dans une lettre du 7 novembre 1576, évalue à environ 300 le nombre des Portugais qu'il y avait alors dans le pays, mais à 12.000 le chiffre des esclaves noirs qui étaient exportés chaque année. Ce missionnaire nous rapporte en même temps ce qu'il a pu apprendre, en cherchant à savoir comment toute cette foule avait perdu sa liberté. « Je trouve, écrit-il, que presque toute la nation est esclave du roi nègre, soit à la suite de révoltes, soit en punition de quelque crime contre lequel leurs lois édictent la mort, comme l'adultère, les vols. Dans ces cas, au lieu de mettre à mort les coupables, on les vend. D'ailleurs, on affirme comme chose certaine que, s'il était prouvé qu'un homme aurait acheté ou vendu une personne libre, il serait puni de mort ; et l'on ajoute que les esclaves qui ne le sont pas devenus régulièrement, réclament aussitôt et ne se laissent pas vendre. » (*Relações de Angola*. Ms. de la Bibliothèque nationale Paris, F. Portug. 8.)

Supposé ces allégations vraies, les missionnaires ne pouvaient *a priori* condamner tout ce commerce : plusieurs, beaucoup peut-être de ces noirs, vendus par leurs rois ou leurs chefs, étaient privés légalement de leur liberté et pouvaient être légitimement achetés et revendus par les Européens. Mais combien étaient, de fait, dans ce cas, parmi ces milliers de malheureux ?

II. Action directe des Missionnaires. — Sur cette question, l'expérience ne tarda guère à apporter aux missionnaires des réponses peu favorables. Ils n'ont pas manqué de faire aussitôt ce qu'ont fait, toujours et partout, les apôtres des indigènes, en face de la violation des droits de leurs clients. Ils ont employé toute leur influence auprès des autorités, et toute l'éloquence de leurs admonestations auprès des particuliers, pour arrêter les injustices et en procurer la réparation. Leurs efforts n'ont pas été vains : ils ont réussi à faire rendre la liberté à beaucoup de nègres injustement capturés, et, grâce à eux, un grand nombre d'autres ne l'ont jamais perdue.

Il leur en coûtait cher, souvent, de lutter contre la convoitise des trafiquants et les hauts protecteurs qu'ils trouvaient parfois. Le P. Jérôme Vogado, en 1652, se vit expulser de la colonie par le gouverneur irrité des réclamations de son zèle contre les guerres injustes, dont le seul but était de faire des prisonniers et des esclaves. (A. Franco, *Synopsis Annalium Societatis Jesu in Lusitania*, Lisbonne, 1726)

Un autre grand marché d'esclaves était dans l'île de Santiago, vis-à-vis du cap Vert. C'est de la Guinée qu'on y amenait, également, par milliers, les noirs qu'on retransportait en Amérique. Ici encore, ces infortunés, comme ceux de Loanda, trouvaient des Pères, non seulement pour s'occuper de leurs âmes, mais aussi pour défendre leurs droits d'hommes. Par eux, ils obtenaient souvent des juges, qui, après enquête, prononçaient leur libération. C'est ce qu'attestent notamment les biographes du P. Balthazar Barreira (Franco, *Imagem de virtud em o noviciado de Coimbra*, II ; Juventius, *Historiae Societatis Jesu*, pars V, t. II, p. 690). Là encore, comme dans l'Angola, c'étaient des Jésuites portugais qui s'efforçaient, ne pouvant la supprimer, d'amender et de réduire le plus possible la traite, si fâcheusement inaugurée par leurs compatriotes.

Tous les missionnaires d'Afrique ont efficacement contribué à la suppression de la traite noire, ne fût-ce que par leurs travaux pour la conversion des indigènes. Ils réussissaient en effet, généralement, à protéger la liberté de leurs néophytes et de leurs catéchumènes. Et surtout, en gagnant au christianisme les chefs noirs, ils enlevaient par là même aux trafiquants d'esclaves leurs agents et leurs fournisseurs principaux. Aussi, parlant du Congo, le P. Molina, vers la fin du XVIe siècle, pouvait-il écrire : « De ce royaume, parce qu'il ne renferme que des chrétiens, on n'exporte point d'esclaves, et les crimes n'y sont pas punis de l'esclavage. »

Malheureusement, l'apostolat des missionnaires ne put s'étendre assez pour exercer partout cette bienfaisante influence. La raison n'en est point dans un défaut de zèle chez les apôtres, mais dans les difficultés spéciales, contre lesquelles ils avaient à lutter dans ces pays noirs. Il y en a dont ni dévouement ni abnégation ne sauraient toujours triompher. Telles sont celles qui naissent du climat. L'Afrique tropicale, encore aujourd'hui si peu hospitalière aux Européens, a été particulièrement meurtrière aux missionnaires d'autrefois, qui ne connaissaient pas

les moyens de se défendre qu'offre maintenant la science médicale. Si la ferveur des volontaires pour ces missions de martyrs n'a jamais faibli, les Supérieurs néanmoins étaient bien obligés de chercher à limiter les pertes de personnel. Cependant de grandes dépenses d'hommes et de peine ont été faites pour les indigènes africains, par les Dominicains au Congo, dont ils furent les premiers apôtres (avant la fin du xvᵉ siècle), et surtout dans l'Afrique sud-orientale, où plusieurs périrent de la main des sauvages Cafres; — par les Capucins, depuis 1640, dans le Congo et l'Angola; — par les Augustins, dans le Zanguebar. Les Jésuites ont fait les plus grands sacrifices en faveur des Nègres, qu'ils sont allés trouver, pour leur porter la foi et la civilisation, tout le long des côtes de l'Afrique occidentale et sud-orientale, et souvent assez loin vers l'intérieur du continent, dans les bassins du Niger, du Zaïre, du Coanza, du Zambèse. Ils y ont eu aussi leurs martyrs, comme le Vén. P. Gonçalo de Sylveira (1561) et d'autres. Il fallut, pour leur faire quitter des postes si pénibles, qu'ils en fussent arrachés en 1759 par la violence du persécuteur Pombal.

III. **Action indirecte**. — Il nous reste à constater une action indirecte, par laquelle les missionnaires ont influé sur l'atténuation et puis la suppression de la traite. Nous avons dit que les théologiens du moyen âge admettaient, sous certaines réserves, qu'il pouvait y avoir encore un trafic légitime des esclaves dans les pays infidèles. Mais, dès le xviᵉ siècle, la traite des noirs est énergiquement condamnée par les théologiens les plus illustres, notamment par les moralistes les plus autorisés des ordres auxquels appartiennent les missionnaires d'Afrique. Que s'est-il donc passé? On ne peut douter que cette opinion, qui rallia l'unanimité des docteurs catholiques au xviiᵉ siècle, ne se soit formée sous l'inspiration des missionnaires.

Un des premiers théologiens qui aient traité la question est le célèbre Molina, et il l'a fait avec une ampleur et une solidité remarquables (*De justitia et jure*, tract. II, disp. xxxiv et xxxv). Il commence par des détails extrêmement intéressants sur la provenance des esclaves qui entraient dans la traite, sur la façon dont les marchands les acquéraient : en particulier, il signale les mauvais traitements qui étaient infligés à ces malheureux. Molina déclare expressément qu'il tient ses renseignements des missionnaires, surtout des Jésuites. Arrivant ensuite à la décision, il remarque que plusieurs docteurs étrangers à son ordre ont déjà condamné ce commerce comme un péché mortel. Quant à lui, voici son jugement. « Pour moi, écrit-il, le plus vraisemblable de beaucoup est que ce trafic d'esclaves achetés des infidèles (en Afrique) et transportés de là ailleurs est injuste et inique, et que tous ceux qui l'exercent pèchent mortellement, et sont dans l'état de damnation éternelle, à moins que l'un ou l'autre n'ait l'excuse de l'ignorance invincible, que je n'oserais, du reste, accorder à aucun d'entre eux. » En conséquence, ajoute-t-il, le roi de Portugal et ses ministres, ainsi que les évêques et les confesseurs des marchands d'esclaves, sont tenus d'examiner ces gens, et d'aviser à une répression efficace de leurs injustices. La raison de cette conclusion, c'est que, d'après les faits connus, il y a présomption légitime que les nègres enlevés par la traite sont tous, ou presque tous, injustement réduits en esclavage.

Telle est la doctrine de Molina sur la traite des noirs. Il n'est pas inutile d'ajouter qu'il l'enseigna dans la principale chaire de l'université d'Evora, en Portugal, et que le livre où il la reproduisit fut également publié dans le pays qui avait inauguré ce honteux commerce, et qui à cette époque en avait encore en grande partie le monopole et en retirait de gros profits.

Les mêmes conclusions furent soutenues avec non moins de fermeté par un autre professeur de théologie, Portugais et Jésuite, le P. Fernan Rebello, au commencement du xviiᵉ siècle (*Opus de Obligationibus justitiae*, lib. I, quaest. 10, Lugduni, 1608; approbation portugaise de 1606). Un peu plus tard, Thomas Sanchez, le célèbre moraliste espagnol, si injustement vilipendé dans les *Provinciales*, se prononce encore avec plus de décision dans le même sens (*Consilia moralia*, lib. I, cap. 1, dub. 4). Enfin, ces auteurs invoquent à l'appui de leur jugement les moralistes les plus estimés de l'époque, comme Ledesma, Soto, Navarro, Mercado, Fr. Garcia et d'autres.

Les décisions des théologiens en ce temps-là n'étaient pas de vaines paroles, condamnées à se perdre dans les régions de la théorie. Elles influaient puissamment sur l'opinion publique et dictaient souvent la conduite des ministres et des souverains. En Portugal, de même qu'en Espagne, les théologiens étaient appelés dans les conseils royaux, pour collaborer aux instructions qu'on donnait aux gouverneurs et aux chefs militaires des colonies. Molina nous apprend, par exemple, qu'il a vu les instructions remises à des généraux chargés de deux expéditions dans le pays d'Angola et dans la région du Zambèse. Il atteste que ces instructions, élaborées avec le concours des conseillers spirituels de la couronne, contenaient tout ce qu'il fallait pour sauvegarder les lois de la justice à l'égard des indigènes.

S'il n'avait tenu qu'aux docteurs catholiques, inspirés par les missionnaires, le trafic des noirs aurait cessé d'exister au xviiᵉ siècle. Si, au contraire, il ne fit que progresser et ajouter violences sur violences, c'est qu'il était tombé entre des mains que ni les décisions des théologiens catholiques ni les protestations des missionnaires ne pouvaient arrêter. On sait, en effet, que les peuples protestants, et surtout les Anglais, qui ont tant fait de nos jours pour l'extinction de la traite des noirs, curent le rôle le plus actif dans ce commerce inhumain, jusqu'au premières années du xixᵉ siècle.

Bibliographie. — Outre les ouvrages indiqués dans l'article, on peut voir : Margraf, *Kirche und Sklaverei*, Tübingen, 1866; — P. J. Dutilleul, art. *Esclavage* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*; — *Resolutiones S. Officii ad dubia circa Nigros*, d. 20 Mart. 1686, dans *Juris Pontificii de Propaganda Fide*, Pars secunda, cdxxxiii, p. 226, avec des fautes rectifiées dans la note 1, p. 528; cf. dxlvi, p. 286, Rome, 1909; — Ms. de la Bibl. nat. à Paris, F. Portug. 8, f. 266 : « *Determinação de Letrados S. comq. condiçoens se podia fazer guerra aos Reys da Conquista de Portugal. Fala especial do Monomotapa.* » C'est sans doute une des consultations auxquelles fait allusion Molina; elle est datée du 25 janvier 1569 et signée de sept juristes, dont au moins un Jésuite. — Aux archives de l'archevêché, à Malines (Belgique), se trouve un document portugais, intitulé *Informaçoes do captiveiro dos Cafres*, et donnant les réponses de cinq anciens missionnaires du Zambèse, interrogés par le P. Michel de Amaral, visiteur des Jésuites de l'Inde, le 30 mai 1709, pour savoir : 1° si, en général, les esclaves exportés de l'Afrique australe avaient été faits légitimement esclaves; 2° si les marchands, qui les avaient achetés pour l'exportation, examinaient avant les achats, pour n'exporter que ceux

qu'ils sauraient être esclaves à juste titre. Toutes les réponses sont négatives, et avec une netteté particulière en ce qui concerne la seconde question. — Voir d'ailleurs l'article ESCLAVAGE.

J. BRUCKER, S. J.

NÉPOMUCÈNE. — Voir JEAN NÉPOMUCÈNE.

NORD (RELIGIONS DE L'EUROPE DU)

I. VUE GÉNÉRALE. — A. *Délimitation géographique de l'Europe du Nord.*
B. *Variété des races humaines de l'Europe du Nord.*
C. *Variété des religions de l'Europe du Nord.*
D. *Le domaine des religions de l'Europe du Nord.*
II. RELIGIONS ÉTEINTES ET RELIGIONS EXISTANTES DE L'EUROPE DU NORD.
A. *Les Hyperboréens : Samoyèdes et Lapons.* 1. *Les Samoyèdes.* 2. *Les Lapons.*
B. *Les peuples de race finnoise.* 1. *Les Finlandais.* 2. *Les Finnois de la Russie orientale.* a) *Les Zyrianes;* b) *Les païens de la vallée moyenne de la Volga; les Votiaks;* c) *Les Mordves;* d) *Les Tchérémisses;* e) *Les Tchouvaches;* f) *Les Esthoniens;* g) *Conclusion sur les religions finnoises.*
C. *Les populations composites du Sud-Est de la Baltique.*
D. *Les populations slaves.* 1. *Les Russes.* 2. *Les Polonais.* 3. *Les Slaves de l'Ouest.*
E. *Les peuples germano-scandinaves.* 1. *Observations générales.* 2. *Les croyances religieuses des Germains d'après César et Tacite.* 3. *Croyances religieuses des Germains au début du moyen âge.* 4. *Les croyances religieuses des Scandinaves.* 5. *Le culte.* 6. *Croyance dans la vie future.* 7. *Idées cosmogoniques des Germano-Scandinaves.*
Conclusion.

Un aperçu, même sommaire, des différentes religions qu'ont naguère pratiquées les peuples de l'Europe septentrionale ou que pratiquent encore, sous une forme plus ou moins altérée, quelques-uns de leurs représentants actuels ne paraîtra peut-être pas à sa place dans un *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*. Un tel ouvrage n'est pas (dira-t-on sans doute) un dictionnaire de l'histoire des religions; dès lors, pourquoi y traiter un sujet si éloigné de l'apologétique? L'objection est sérieuse; il ne semble cependant pas impossible d'y répondre. Que l'on songe au nombre des problèmes — souvent fort délicats — d'ordre historique posés par l'histoire religieuse et morale de l'humanité; que l'on songe à la complexité de ces problèmes et à la masse de questions subsidiaires qu'ils soulèvent. Un *Dictionnaire apologétique* peut-il ignorer ces problèmes et les laisser systématiquement de côté? Non, répondrons-nous sans hésiter. Un tel instrument de travail, s'il ne prétend pas les résoudre tous, ni même les envisager toujours dans toute leur ampleur, doit du moins les effleurer; à qui voudrait en aborder l'étude, il doit indiquer sommairement en quoi consistent ces problèmes et comment ils se posent.

Envisagé de cette manière, un *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* ne peut pas négliger les religions païennes, pas même les primitives; il ne déborde pas son cadre en traçant à grands traits, de la manière la plus sommaire, un tableau des religions de l'Europe du Nord.

« Des religions », disons-nous. En effet, sur l'immense surface continentale à laquelle nous donnons le nom d'*Europe septentrionale*, vivent des populations à tous égards très différentes les unes des autres. C'est ce dont permettra de se rendre compte le bref coup d'œil qu'avant de pénétrer dans les détails il importe de jeter sur l'ensemble de la contrée.

I. VUE GÉNÉRALE. — Bien entendu, cette vue générale ne saurait être que très sommaire; elle est cependant indispensable. N'importe-t-il pas de déterminer les bornes géographiques de la contrée à laquelle nous appliquons ici la dénomination d'Europe du Nord? de mettre en lumière la multiplicité et la variété des races humaines qui vivent à l'intérieur de ces limites? et aussi de montrer comment, de même que les types humains, nombreux sont les types sociaux et très différentes les croyances des habitants de cette partie considérable de l'Europe? Sans cette base solide, nous manquerions des notions élémentaires indispensables pour indiquer l'étendue du domaine des religions de l'Europe du Septentrion, comme aussi pour localiser exactement un certain nombre de faits auxquels nous aurons à faire allusion par la suite.

Examinons donc, sans tarder davantage, les points que nous nous proposons de traiter dans ce coup d'œil d'ensemble.

A. **Délimitation géographique de l'Europe du Nord.** — Ouvrons un atlas classique de géographie et jetons les yeux sur une carte géologique de l'Europe dans son ensemble. Notre œil ne tarde pas à y distinguer une ligne très sinueuse et très irrégulière, qui court d'Est en Ouest depuis les sources du Tobol asiatique jusqu'au Sud des bouches du Rhin, de la Meuse et de l'Escaut, et qui indique les limites extrêmes des dépôts glaciaires du Nord. Après avoir séparé dans la partie nord-orientale de la Russie d'Europe le domaine des fleuves tributaires de l'océan Glacial de celui de la Volga, cette ligne se dirige vers le Sud en coupant les sources d'un des principaux affluents de la Volga (la Kama), puis en longeant de plus ou moins près, dans l'Ouest, les bords de la Vetlouga, de la Soura et enfin de la Volga ellemême. Parvenue à la hauteur du 51e parallèle, elle modifie brusquement sa direction et recommence à courir vers l'Ouest, non sans dessiner de larges boucles à travers les fertiles pays qu'arrosent le Khoper et le Don, les sources de l'Oka (qui envoie ses eaux à la Volga), puis le Dniepr vassal de la mer Noire comme le Don l'est de la mer d'Azov. Sa dernière avancée vers le Sud est sur les rives du Dniepr, en aval de Kiev et du confluent de la Desna; dès lors plus de sinuosités; de manière presque rigide, la limite méridionale des dépôts glaciaires du Nord court au Sud du Pripet et parallèlement à lui, coupe les sources du Bug, du San et de la Vistule, évite celle de l'Oder mais non pas, au revers septentrional des monts des Géants et de Lusace, celles de la Sprée ni du Havel. Après avoir franchi l'Elbe (en aval de Dresde), puis la Saale, elle contourne les monts de Thuringe que termine le plateau du Harz; elle franchit la Wéser au Sud des Portes de Westphalie, touche à la source de la Lippe, traverse le Rhin au confluent de la Ruhr et la Murse vers Vanloo, puis, par les marais de Peel et les landes de la Campine, elle descend sur l'Escaut un peu en amont d'Anvers avant d'aboutir, par le pays de Waes, à la mer du Nord aux environs d'Heyst. De l'autre côté de cette mer plus ou moins fermée, l'île de la Grande-Bretagne porte, elle aussi, et dans les montagnes de l'Ecosse, et jusque dans les plaines plus méridionales, des restes indéniables des anciens glaciers quaternaires.

Le pays situé au Nord de la ligne très sinueuse dont nous venons de suivre le tracé à travers l'Europe

entière englobe, à l'Est et au Sud de la Scandinavie, toute la partie forestière et la partie septentrionale de la zone cultivée de la Russie, la plaine de l'Allemagne du Nord et ses prolongements occidentaux du royaume des Pays-Bas et de la Belgique. Il comprend en outre une bonne partie de la plus grande des terres de l'archipel britannique, et loin au Nord, sous le cercle polaire boréal, le « pays des glaces », l'Islande. C'est bien là, du moins pour les géologues, toute l'Europe du Nord, puisque ce fut naguère le champ d'expansion, dans leurs différents stades, des glaciers de l'époque quaternaire; leurs dépôts sont là pour en témoigner encore aujourd'hui.

Les géographes ne peuvent pas, par contre, appliquer cette dénomination à des pays qui se prolongent jusqu'aux rivages les plus occidentaux de la mer du Nord et qui appartiennent en fait à l'Europe centrale. Peuvent-ils, d'autre part, comprendre la montagneuse péninsule scandinave dans ce qu'ils appelleraient volontiers la « basse Europe », ou « l'Europe des plaines »? et peuvent-ils en exclure une bonne partie de la Russie méridionale? Mieux vaut avouer qu'au point de vue topographique notre expression d'« Europe septentrionale » n'est guère satisfaisante, car elle sépare les uns des autres des pays dont l'homogénéité physique est indéniable, et elle en groupe par contre de disparates. Adoptons-la néanmoins, faute d'une meilleure, pour désigner toute la partie de l'Europe qui, dans ses grandes lignes, correspond aux contrées dont nous avons tout à l'heure indiqué les limites. Entre l'océan Glacial arctique, d'une part, et, d'autre part, la lisière méridionale de la zone forestière de la plaine russe et les talus septentrionaux des montagnes qui, dans l'Europe centrale, constituent par delà le fossé du Danube les glacis du grand massif alpestre, toutes les terres concourent à former l'Europe septentrionale.

B. **Variété des races humaines de l'Europe du Nord.** — Sur cet immense territoire, d'aspects si divers suivant les pays — quel contraste entre les montagnes de la Scandinavie, les plateaux de la Finlande et les plaines russes! — vivent des populations très nombreuses et très variées. Aucune homogénéité de race. Et la chose se comprend parfaitement à la seule inspection de la carte.

Entre les rivages septentrionaux de ces petites « méditerranées » que sont la mer Noire et la mer d'Azov, et la lisière méridionale de la zone forestière, se développent jusqu'aux bouches du Danube et jusqu'aux plaines arrosées par la Vistule une série de steppes plus ou moins déprimées, qui constituent la voie d'accès la plus commode pour passer d'Asie en Europe. C'a été naguère un territoire de parcours pour les peuples venus de l'Orient, au cours de leurs migrations successives vers l'Ouest. Qu'ont fait, alors, les êtres humains antérieurement établis dans les steppes? Pour sauver leur vie et leur indépendance, à défaut de leurs pauvres richesses, ils se sont réfugiés dans les profondeurs de la forêt, où, à la suite de nouveaux déplacements de peuples, d'autres arrivants, d'autres fugitifs sont venus les rejoindre à leur tour, et même les refouler plus avant. Tient-on compte, d'autre part, de l'existence d'un second chemin d'invasion tout à fait au Nord, de la continuité des toundras sibériennes jusque sur les bords du golfe de Mezen, de la répétition — moins fréquente sans doute — des mêmes faits sur les territoires baignés par l'océan Glacial arctique et sur les steppes situés au Nord du Pont-Euxin, on s'explique aisément l'extrême variété des populations établies sur les différents territoires qui constituent notre Europe du Nord. En réalité, chaque invasion y a laissé sa trace.

Si, dans les parties les moins accessibles et les plus reculées tout à la fois (péninsule scandinave) ou encore les plus occidentales (pays voisins de la mer du Nord), les habitants appartiennent aujourd'hui, dans l'ensemble, à une seule race, il n'en va pas de même plus à l'Est. Multiples et très différentes les unes des autres par le type et par les caractères somatiques sont les populations de la majeure partie de l'Europe du Nord; tous les voyageurs le constatent successivement et tous les savants le confirment.

Sans doute, les flots répétés de la colonisation germanique ont-ils anéanti au cours des siècles, sur les bords de l'Elbe et de l'Oder, bien des populations de race slave dont seuls ou presque seuls les textes historiques attestent aujourd'hui l'ancienne existence (dans la Lande de Lunebourg, par exemple). Néanmoins, quelques îlots sporadiques subsistent encore çà et là; tels ces Wendes de la Lusace dont le groupe le plus septentrional descend jusque dans les pays atteints par les dépôts glaciaires scandinaves (région lacustre du Brandebourg). Plus à l'Est, dans les plaines arrosées par la Vistule et par ses affluents et sur les rivages de la mer Baltique, voici des populations d'origines très diverses, ici des Slaves appartenant à des branches différentes et plus ou moins altérées de cette grande race, là des Allemands, ailleurs des Finnois... Que dire enfin du bassin moyen de la Volga, sinon qu'il est, suivant la très exacte expression d'un voyageur, « une mosaïque de races »? (Ch. Rabot.) On y rencontre en effet des représentants de la race mongole et de la famille ouralo-altaïque (Ougro-Finnois et Turco-Tartares), des Slaves, des Germains, se pénétrant étroitement parfois les uns les autres. Point de territoires nettement délimités où soient cantonnés ceux-ci et ceux-là; « à côté d'un groupe finnois vous rencontrez un village tatar et, au milieu de Musulmans, des Russes ». En présence d'une compénétration aussi intime de races différentes, on ne saurait prétendre établir des frontières entre leurs représentants; la tâche est irréalisable dans un pays où, comme de puissants torrents, les grands courants des invasions passées par la vallée de la Volga ont rompu la masse compacte des populations primitives, tout en laissant subsister, de l'ancien niveau humain, des témoins pareils à ces collines qui se dressent isolément au milieu des plaines, vestiges d'anciennes formations géologiques.

C. **Variété des religions de l'Europe du Nord.** A cette variété de races répond — et d'elle découle naturellement — une très grande variété de langues, de mœurs et de religions très différentes les unes des autres.

Pour les langues, que d'exemples il serait facile de donner! Voici ces Wendes ou Serbes de Lusace, noyés aujourd'hui au milieu d'une masse d'Allemands qui les isolent de toutes parts des autres Slaves les plus rapprochés, Tchèques, Slovaques et Polonais. Bien qu'ils ne soient plus 160.000, ils parlent deux idiomes distincts, et si différents l'un de l'autre que les gens du peuple ont de la peine à s'entendre et que beaucoup de linguistes y ont reconnu deux langues particulières (L. Niederle). On connaît d'autre part la division des Russes en Grands-Russes, Petits-Russes et Bielorusses ou Russes-Blancs; là encore, on constate de nombreuses et importantes différences dialectales. Et parfois, à côté et même au milieu de ces populations slaves, vivent d'autres peuples, tout à fait différents d'origine et parlant des langues au génie absolument autre, voire même encore primitives. Telle cette langue des Tchouvaches, dont la plupart des termes sont empruntés, et qui ne possède pas mille mots originaux.

Comme les langues, très diverses sont les mœurs et les coutumes des populations de l'Europe du Nord. Les deux groupes wendes dont il vient déjà d'être question ne diffèrent pas seulement de leurs voisins allemands, mais même entre eux, à beaucoup d'égards, pour la vie domestique et pour le costume. En dépit de traits généraux analogues à ceux des Grands-Polonais, les Mazuriens ont conservé dans leur région forestière, comme les Petits-Polonais sur la Vistule supérieure, une originalité marquée et des mœurs locales. De telles différenciations sont bien plus accentuées encore en Russie. Parmi les Slaves eux-mêmes, on constate des traits particuliers à tel ou tel groupe, soit dans la vie domestique, soit dans le caractère ou dans les traditions historiques; mais combien plus apparentes encore sont ces divergences entre les Slaves et les Finnois ou les Turco-Tartares demeurés sur le sol de la Russie! Il y a là juxtaposition de races, dont les unes suivent le mouvement de la civilisation tandis que les autres demeurent figées dans un lointain passé. Tel est le cas pour ces « Tchérémisses des prairies », établis entre Viatka et Volga, qui ne sont pas russifiés comme les « Tchérémisses de la montagne », et dont les femmes ont gardé un costume très pittoresque, avec leurs blouses agrémentées de larges broderies, portant sur le devant deux plaques qui forment cuirasse, et ornées de pièces d'argent qui se sont transmises de génération en génération, « Un numismate (a écrit naguère Alfred Rambaud) ferait de merveilleuses découvertes dans ces médaillers ambulants »; dont la coiffure est également fort curieuse. Non moins remarquable, et rappelant parfois celui des Tchérémisses, est le costume des femmes tchouvaches. Elles se coiffent d'une calotte surmontée d'une pointe, comme un casque sarrasin ; elles portent sur leurs reins une armure composée de cuir et de métal, comme une croupière de destrier; elles jettent sur leurs épaules, aux jours de fête, un manteau roide et rectangulaire comme une chasuble de prêtre. « Chez ce peuple étrange, *noir* est synonyme de *beau*, et quand on veut se venger d'un ennemi, on va se pendre à sa porte » (Alf. Rambaud). Il y aurait également beaucoup à dire sur le costume et les mœurs des Votiaks, un peu plus orientaux encore. Comment, dans de telles conditions, ne pas trouver parmi les populations du Nord-Est de l'Europe la plus grande variété de religions? On ne pourrait s'étonner que du contraire, et, de fait, on y constate l'existence et la juxtaposition de croyances fort nombreuses et très différentes les unes des autres.

Il n'est pas exagéré de dire que les voyageurs y ont rencontré naguère, dans des temps où la science de l'histoire des religions n'était pas en honneur — de là l'imprécision et la pauvreté de nos connaissances — tous les stades de l'évolution religieuse. Alors les territoires de la Russie et de la Scandinavie, les pays sarmates, germains et belges étaient habités par des tribus pratiquant les vieilles religions païennes : finnoises, slaves, scandinaves et germaniques. Peu à peu, sous l'action de conquêtes répétées et d'évangélisations très disparates venues de Byzance au Sud, de la Gaule franque à l'Ouest et des pays musulmans au Sud-Est, ces vieilles religions ont cessé de vivre, c'est-à-dire de prospérer; elles ont reculé et même, la civilisation aidant, elles ont en grande partie disparu. Néanmoins, multiples sont encore les vestiges de l'ancien état religieux dans la contrée. Depuis l'animisme le plus primitif et le plus grossier, le chamanisme des Samoyèdes riverains de la mer Glaciale, jusqu'au monothéisme musulman, qui ne reconnaît « de Dieu que Dieu, dont Mahomet est le prophète », on passe, sur les territoires de l'Europe du Nord, par de véritables degrés intermédiaires; dans certains cantons de la Russie, en effet, subsistent encore des épaves des anciennes religions finnoises et slaves animistes, fétichistes ou anthropomorphiques. Et ces épaves ne subsistent pas seulement dans les limites géologiques ou géographiques que nous avons indiquées tout à l'heure; on en constate également la trace plus au Sud, partout où se rencontrent de vieilles populations slaves. Et voici à côté d'elles, sans parler du Judaïsme, voici d'autres religions qui les dominent de toute la supériorité que leur donne un facteur tout nouveau et sans attaches dans le passé. Toutes, à des degrés différents, procèdent de la Révélation chrétienne, et l'orthodoxie russe avec ses diverses sectes, et les innombrables confessions protestantes des Pays-Bas, de l'Allemagne et des pays scandinaves, et enfin le Catholicisme. Ce sont là, à l'heure actuelle, avec l'islamisme auquel adhèrent les Turco-Tartares, les religions vraiment vivantes de l'Europe septentrionale.

De ces religions dominantes, il ne sera pas question dans les pages qui vont suivre: islamisme, religion grecque orthodoxe, sectes protestantes et surtout Catholicisme fournissent en effet la matière de presque toutes les études que contient ce Dictionnaire. L'apologétique ne se soucie guère, par contre, des antiques religions des pays du Nord de l'Europe. Ces religions n'ont-elles pas totalement disparu? ou, blessées à mort, n'achèvent-elles pas de s'éteindre, étouffées par les progrès de la grecque ou de la musulmane? Elles méritent cependant un souvenir. Il convient de tracer un rapide aperçu de ce qu'elles furent ou de ce qu'elles demeurent encore de nos jours.

D. Le domaine des religions de l'Europe du Nord. — Mais peut-on, pour tracer ce bref tableau d'ensemble, négliger certains groupes de population slave ou germanique, parce qu'ils se trouvent situés au Sud des limites géologiques ou géographiques que nous avons indiquées tout à l'heure? La chose nous semble impossible. En réalité, au point de vue des phénomènes religieux comme des phénomènes ethnologiques et ethnographiques, l'Europe septentrionale s'étend plus loin qu'aux points de vue géologique et géographique : elle comprend tous les pays où se trouvent de vieilles populations appartenant aux groupes des Slaves de l'Est et des Slaves du Nord, la Petite Russie et la Russie blanche, et les parties de la Pologne situées au Sud de celles dont nous avons parlé plus haut. De même encore, elle englobe le domaine de toutes les vieilles populations germaniques, à l'Ouest et au Sud de la Bohême et des monts de Thuringe, et donc la Haute comme la Basse Allemagne. Là, en effet, subsistent encore, dans les croyances et dans les traditions populaires, de curieux vestiges des antiques religions germaniques, en Franconie, en Souabe, en Bavière, etc.

Etendons donc encore le champ primitif de notre étude; au double point de vue ethnique et religieux, l'Europe septentrionale est en effet beaucoup plus vaste que nous l'avons constaté d'abord. Elle atteint les rivages qui, au Sud de la plaine russe, sont baignés par les flots de la Mer Noire; par delà le môle proéminent des Karpates et de la Bohême, elle va jusqu'aux vallées alpestres de la Bavière. Elle gagne ensuite, au long du Rhin, les plaines flamandes, et, en face d'elles, celles de l'île de Bretagne, laissant à l'Ouest le domaine des religions celtiques, qui sont celles de l'extrême Europe occidentale.

Nous ne nous occuperons pas de ces dernières, qui méritent à tous égards une étude particulière. Les autres suffiront, à elles seules, pour retenir, si

brièvement que nous parlions de chacune d'elles, pendant un long temps notre attention.

II. Religions éteintes et religions existantes de l'Europe du Nord. — Passons-les donc en revue, en commençant par les plus septentrionales, qui sont en même temps les plus rudimentaires, par celles des Hyperboréens qui vivent des deux côtés du cercle polaire arctique. En descendant ensuite plus au Sud, nous nous trouverons en contact, entre les monts Ourals et la Baltique, avec des populations finnoises plus ou moins pures, plus ou moins civilisées, puis avec les peuples baltiques intermédiaires des Slaves et des Germains : Lettons, Lithuaniens et Borusses. Il ne nous restera plus ensuite à étudier que les religions primitives des populations slaves plus orientales ou plus méridionales, des Russes, des Polonais et des Wendes, et celles, aussi mal connues ou à peu près, des Germains et des Scandinaves. Ceux-ci, dont l'aire d'habitat se trouve dans les péninsules scandinave et du Jutland et dans la grande plaine allemande, et dans les îles plus ou moins perdues dans l'Atlantique de l'Islande et de la Grande-Bretagne, ont poussé au début de l'époque médiévale leurs tribus les plus avancées jusque sur les rivages les plus occidentaux de ce que nous appelons l'Europe septentrionale, comme, plus au Sud, jusqu'en Gaule et jusqu'en Ibérie; mais ils n'ont pas tardé, dans ces derniers pays, à embrasser des confessions chrétiennes, et plus rien, pour ainsi dire, n'y subsiste des anciennes religions germaniques. Voilà pourquoi, dans l'extrême Ouest du continent, nous ne faisons pas place aux religions de l'Europe septentrionale. Voilà aussi pourquoi Germains et Scandinaves sont les derniers peuples de la religion desquels nous allons essayer de nous rendre compte dans cet article.

Peut-être estimera-t-on peu scientifique un tel classement, à la base purement géographique; du moins est-il commode et permet-il d'apporter quelque ordre dans un exposé qui n'a rien d'une étude comparée, mais qui vise uniquement à dégager les traits essentiels des religions des différents peuples dont il doit s'occuper successivement.

A. Les Hyperboréens : Samoyèdes et Lapons. — Les Hyperboréens de l'Europe septentrionale sont des Samoyèdes ou des Lapons. Parmi les seconds, ceux qui sont Russes vivent dans la massive péninsule de Kola, et les autres — Norvégiens et Suédois — se trouvent sur les rivages septentrionaux de la Scandinavie ou dans l'intérieur du large pédoncule par lequel cette grande péninsule est rattachée à la masse continentale. Quant aux premiers, dont on sait qu'ils occupent en Asie un territoire beaucoup plus considérable qu'en Europe, et qu'ils y sont beaucoup moins clairsemés, ils nomadisent dans l'Ouest de l'Oural jusqu'à la mer Blanche, à travers les toundras et les forêts coupées de marais riveraines de la Petchora; ils y chassent, ils y pêchent, ils y paissent leurs rennes, menant une vie errante et misérable, plus précaire que ne le font leurs frères asiatiques, et ils dépérissent rapidement.

I. Les Samoyèdes. — Que les Samoyèdes Jouraks de Castren constituent un rameau particulier de la branche ouralienne de la famille ouralo-altaïque ou qu'ils soient autre chose, que leur langue soit distante ou proche de celles des autres fractions du groupe altaïque, peu importe ici. Ce qui nous touche, ce sont les conceptions religieuses de ces pauvres Hyperboréens qui, nominalement, sont chrétiens, mais qui ont en réalité conservé leurs anciennes croyances. Celles-ci, telles qu'on peut les dégager des renseignements fournis par les voyageurs, sont très grossières et ne semblent guère dépasser le niveau des superstitions animistes.

Les Samoyèdes adorent en effet, en Europe comme en Asie, le soleil, la lune, l'eau (les sources et les rivières, la mer et les lacs, auxquels ils font de temps en temps des offrandes), et les arbres, à défaut des bois que ne porte pas l'aride toundra. Ils vénèrent d'autre part de vieilles idoles, de pierre ou de bois, de dimensions variables et de formes grossières, dressées sur ces caps élevés de l'océan Glacial arctique, dont la silhouette se voit de loin au milieu des plaines environnantes. Au cours du mémorable voyage de la *Véga* autour de l'Eurasie, le savant A. E. Nordenskjöld a visité un de ces lieux sacrés dans l'île de Vaïgatch; il y a trouvé, sur une colline, un groupe d'idoles samoyèdes (*bolvany* en russe) entourées des ossements des animaux qui leur avaient été offerts en sacrifice; il a vu ces idoles barbouillées du sang des victimes, exactement comme Stephen Burrough l'avait déjà remarqué dès 1556 au cap septentrional de l'île Vaïgatch, où il avait vu 420 idoles, qui sont maintenant (et depuis une date postérieure à 1844) renversées, mais peut-être conservées en partie dans une grotte sacrée dont parle Nordenskjöld dans sa relation. A Kozmin, à une vingtaine de kilomètres de Mezen, existait naguère un autre lieu sacré dont les 100 idoles ont été brûlées par les Russes.

Pour gagner ces différents lieux sacrés, pour y rendre à leurs antiques idoles, à leurs *Klegs*, analogues à celles que représente déjà une vieille gravure hollandaise reproduite dans le *Voyage de la Véga* (t. I, p. 78 de la trad. franç.), l'hommage qui leur est dû, pour leur offrir des sacrifices — d'ours parfois, mais surtout de rennes —, les Samoyèdes, même baptisés dans la religion orthodoxe (et ils le sont tous aujourd'hui) n'hésitent pas à faire de très longs pèlerinages.

Les Samoyèdes pratiquent également le culte des âmes des morts, car ils croient à une vie future. Ils le prouvent en déposant ses habits, ses outils, son traîneau sur la tombe d'un mort. Ils croient encore aux esprits ou *tadeptzio*. Ils témoignent une véritable vénération à tous les objets qui les frappent, et semblent, comme une foule d'autres peuples primitifs, donner une puissance supérieure jusqu'aux animaux qu'ils tuent, tout au moins à ceux qu'ils redoutent. A la manière dont ils se comportent envers les loups ou les ours qu'ils ont abattus, ayant soin de leur désigner des Russes, et non pas eux-mêmes, comme leur ayant ôté la vie, on est en droit de penser que les Samoyèdes voient dans ces fauves des êtres dont l'esprit est susceptible d'exercer sa vengeance sur ceux qui leur ont fait du mal. Pour ces Hyperboréens comme pour les populations qui les entourent, l'ours est certainement un être à ménager, sinon un dieu.

Certains auteurs signalent encore la croyance des Samoyèdes à quelques dieux principaux : le bon *Sam-Noum* ou *Noum*, qui protège le bétail et qui donne la vie, et qui est entourée de *Lokhètes*, et le méchant *Vézako*. C'est de ce dernier, le mari de la terre, *Khadako*, la « mère puissante », que l'idole aux sept visages était au milieu du XVIe siècle, au témoignage de Stéphen Burrough, entourée de 420 autres idoles sur le cap septentrional de Vaïgatch. Mais ces divinités sont très vagues et mal définies, surtout si l'on songe que le mot *Noum* ou *Num* désignerait à la fois le Ciel, la Divinité et même tous les agents surnaturels.

Ce qui, par contre, est bien net, c'est le culte de chaque famille samoyède à l'égard de son idole ou fétiche familial (caillou enveloppé de linges et enjolivé

de plaques de laiton, avec une arête pour figurer le visage d'un être humain, figurine avec un morceau de cuivre recourbé en forme de nez, poupée avec une tête de laiton, morceaux de fer forgé plus ou moins grossièrement travaillés, etc.), véritable idole portative, exactement de la même catégorie que les grandes et vieilles, mêlées à de toutes petites, groupées dans les lieux de sacrifice. De fait, les Samoyèdes, non contents de posséder et de vénérer de telles idoles ou *bolvany* sous leur tente, les emportent toujours dans leurs migrations et ne veulent pas s'en séparer; ils ne font aucune différence entre elles et les images sacrées des Orthodoxes.

Des chamans jouent le rôle de ministres du culte. A la fois prêtres et sorciers, en même temps que médecins, ces chamans portent un costume particulier : une tunique de peau à laquelle sont suspendus de nombreux ornements en fer (couteaux, clés, vieilles serrures, clous, plaquettes, poissons, etc.). Ils exercent une très grande influence sur les autres Samoyèdes, auxquels ils imposent par leur habile prestidigitation.

2. **Les Lapons.** — Rien donc que de très grossier chez les quelque 5.000 Samoyèdes dispersés entre l'Oural et la mer Blanche; Nordenskjöld les tient pour inférieurs aux Tchouktchis et surtout aux Lapons qui vivent à l'Ouest du Bielo Ozéro des Russes, dans la partie la plus septentrionale de l'Europe. Ceux-ci ne semblent cependant pas avoir eu naguère des croyances beaucoup plus raffinées; mais qu'ils vivent sur les côtes, dans les bois ou dans les montagnes, qu'ils soient Russes, Finlandais, Suédois ou Norvégiens, ils ne pratiquent plus, et depuis longtemps, leur ancienne religion. Tous sont convertis, ceux de la péninsule de Kola au christianisme grec orthodoxe depuis le XVIe siècle, grâce au moine Trifan, ceux de la Finlande et de la Scandinavie au luthéranisme depuis le milieu du XVIIIe siècle. Mais ils n'ont fait simplement, pendant longtemps, qu'« échanger des superstitions anciennes pour d'autres plus nouvelles », tant ils comprenaient mal les enseignements qu'ils avaient reçus. Léopold de Buch raconte que, de son temps (il y a maintenant plus d'un siècle), les Lapons luthériens se présentaient aussi fréquemment que possible à la Sainte-Cène, car ils la regardaient « comme une espèce de sortilège qui les préservait de l'influence des malins esprits ». Il ajoute que, peu avant son voyage en Laponie (1806), les indigènes de ce pays s'arrangeaient de manière à partager le pain de la Cène avec les rennes de leurs troupeaux, pour en détourner toute espèce de danger... Rien d'étonnant à ce que de telles pratiques aient été fort longues à disparaître, si l'on sait que les pasteurs des Lapons ne parlaient pas la langue de leurs ouailles; ils leur prêchaient des sermons que traduisaient ensuite des sacristains interprètes!... Graduellement, grâce aux progrès réalisés en Laponie, ce lamentable état de choses s'est amélioré, particulièrement en Finlande, où les Lapons savent aujourd'hui lire et écrire. De ce chef, leurs pratiques religieuses se sont heureusement modifiées.

En voyant ce qu'elles furent après leur conversion nominale à une religion chrétienne, on peut deviner ce qu'elles étaient auparavant. De fait, la religion primitive ou ancienne des Lapons était très grossière. Un auteur qui a soigneusement étudié ces Hyperboréens et qui a recherché les faibles traces de leurs antiques croyances dans les actes de leur vie journalière ou dans leurs superstitions, Gustaf de Düben, veut qu'ils aient d'abord vénéré les forces de la Nature, puis qu'ils leur aient donné une âme à l'image de celle de l'homme. De là, chez eux, l'existence de nombreuses divinités naturelles, toutes indépendantes, toutes bonnes, mais capables de se fâcher, de se venger, de nuire et de devenir des divinités malfaisantes. Le soleil, la Ruona-neita ou « vierge verte » (la déesse du printemps), les forêts, les eaux, la tempête, le tonnerre constituaient autant de divinités pour les Lapons pour qui, d'autre part, certains arbres — l'aulne et le sorbier — et des serpents-fétiches étaient les objets d'un véritable culte.

A cette mythologie animiste est venue, en dernier lieu, s'en ajouter une autre, une véritable mythologie d'importation, grâce à laquelle le panthéon des Lapons présentait, à l'époque de leur conversion, autant et peut-être plus de ressemblances que de divergences avec ceux des populations avoisinantes. Radien, le maître céleste, Jubmel, dieu, qui rappelle le Jumala des Finnois, Perkel, le diable, et aussi Thor, qui est tenu pour un dieu doux et bienfaisant, le promoteur des récoltes, le dieu qui lance des flèches à l'aide de l'arc en ciel, voilà les principales divinités anthropomorphiques introduites en dernier lieu dans le panthéon des Lapons.

Ces primitifs croyaient à une autre vie. Pour eux, les morts la passaient dans le *Saivo*, une demeure infra-terrestre, voisine de la surface où se meuvent les vivants; et les premiers ne cessaient de s'intéresser aux derniers; parfois même ils leur rendaient visite. Ainsi s'explique le soin qu'avaient les Lapons de marquer la demeure des morts par des pierres auprès desquelles des sacrifices étaient offerts en leur honneur; ainsi s'explique encore l'attention des vivants de placer sur la tombe d'un défunt les objets dont celui-ci se servait journellement. Si on n'enterre plus son chien avec lui, du moins jette-t-on encore dans sa tombe des espèces de coquillages appelés « âmes de chien ». Tout cela témoigne des croyances des anciens Lapons au sujet des morts, qu'ils tenaient encore pour repassant au bout d'un certain temps chez les vivants et s'incarnant dans le corps de leurs descendants. Mais, comme ils ne savaient jamais quand s'était opérée cette métempsychose, ils vénéraient des *Seitar*, des dieux des ancêtres, auxquels ils faisaient des sacrifices, etc.

Entre les Lapons et les divinités, quelles qu'elles fussent, des sorciers ou chamans, des *Noid*, constituaient les intermédiaires. Ces sorciers, non contents de jouer le rôle de prêtres, étaient encore devins et magiciens. Comme tels, ils ont été réputés de très bonne heure; le *Kalevala* finnois en témoigne. Il parle souvent avec effroi du redoutable pouvoir des sorciers lapons, « des magiciens puissants, des savants devins, des habiles ensorceleurs qui chantent les runots de Laponie ». Essayant de détourner son fils de s'éloigner de sa demeure, une mère lui dit : « Ne pars point pour les régions de Pojola, pour les lieux où vivent les fils des Lapons, avant d'avoir acquis la science (magique), avant d'avoir enrichi ton esprit de connaissances. Le Lapon peut t'ensorceler; il peut te précipiter, la bouche dans le charbon de forge, la tête dans l'argile, les coudes dans les tisons ardents, les poings dans la cendre brûlante, au milieu des pierres enflammées. » Et elle ajoute : « Tu ne saurais lutter en puissance magique avec les fils de Pojola, car... tu ignores les chants de Laponie. » Le même poème montre les sorciers lapons se dépouillant de tous leurs vêtements pendant les nuits d'été, afin de se soustraire aux influences magiques qu'ils pensaient y être attachées, et se dressant debout sur des pierres, afin de donner plus de force à leurs opérations. Mais il ne parle pas des moyens dont ils se servaient parfois pour pratiquer leur art, à moins que le *Sampo* convoité par eux ne soit, selon une hypothèse de G. de Düben, le tambour magique de

provenance asiatique dont nous dirons quelques mots tout à l'heure.

Quoi qu'il en soit, voici ce que racontent des auteurs plus récents que les runoiat du *Kalevala*. Pour déchaîner le vent et la tempête, ils défaisaient les nœuds qu'ils avaient noués à des cordes magiques. Parfois, tandis qu'ils étaient tombés dans une sorte de catalepsie, leur âme voyageant au loin allait, dit-on, chercher une réponse à des questions posées. Parfois encore, pour répondre à d'autres questions, les chamans lapons recouraient à de curieux tambours magiques, comme le font encore aujourd'hui les Ostiaks et les Samoyèdes ostiakisés. La boîte, oblongue le plus souvent, était fermée par une peau de renne peinte en blanc et couverte de dessins grossiers représentant le Christ et ses apôtres, une foule de dieux, le soleil, la lune, les étoiles des oiseaux, etc. Du point où s'arrêtaient soit *l'arpa* ou baguette divinatoire, soit des anneaux de laiton placés sur le tambour et mis en mouvement lorsque la caisse était battue, le chaman déduisait des pronostics et tirait une réponse pour ceux qui étaient venus l'interroger. Enfin, le sorcier lapon faisait encore usage de pratiques particulières pour le traitement des maladies, et donnait aux autres Lapons les fétiches que ceux-ci désiraient avoir, mais dont ils se débarrassaient lorsqu'ils n'en étaient pas satisfaits (on a vu, par exemple, des Lapons jeter au feu des fétiches impuissants à préserver leurs rennes d'une épizootie)... La considération dont a joui, après la conversion de ces Hyperboréens, le sacristain qui traduisait aux fidèles les paroles du pasteur, n'est qu'une suite de la crainte respectueuse dont le sorcier était naguère entouré.

Aujourd'hui, ici avec les progrès de la religion orthodoxe qui amène les Lapons russes à faire 150 jours de jeûne par an, là avec ceux du luthéranisme et de l'instruction, le vieux prestige des sorciers s'est évanoui ; mais, en même temps, ont disparu les traces vraiment perceptibles des anciennes croyances. Les Lapons n'établissent plus de liens de parenté entre les rochers, comme au temps où les visitait Régnard, l'auteur dramatique du XVIIe siècle ; ils ne traitent plus ceux-ci de *pères*, ceux-là de *mères* et tels autres d'*enfants* ; ils ne les font plus se rendre mutuellement des visites nocturnes. Ils auraient d'autre part (telle est la rumeur recueillie par G. de Düben) détruit vers le milieu du XIXe siècle le dernier « arbre des runes », c'est-à-dire les dernières écorces de pin ou de bouleau sur lesquelles étaient tracées par des sorciers des images d'instruments, d'hommes et de dieux et qui étaient consultées par les Lapons dans tous les actes de la vie. Enfin, c'est seulement dans les musées qu'il faut aller chercher les *seiteh*, ces pierres bizarres, parfois grossièrement sculptées, autour desquelles on célébrait naguère des rites religieux. Le vieux mélange de fétichisme et de polythéisme des derniers Lapons païens n'est donc plus maintenant qu'un lointain souvenir.

B. Les peuples de la race finnoise. — 1. Les Finlandais. — Si brèves soient-elles, ces indications d'ensemble permettent de discerner chez les Lapons l'existence de deux religions successives : un substratum purement fétichiste, puis un polythéisme anthropomorphique plaqué sur ce substratum. De ce polythéisme, les Lapons sont surtout redevables à leurs voisins du Sud-Est ou du Sud (suivant la partie du pays qu'ils occupent), à ces frères de race avec lesquels ils se sont trouvés en contact et qui sont devenus leurs ennemis historiques, les Finlandais ou Finnois.

Ceux-ci (les *Suomalaïset*, comme ils s'appellent eux-mêmes, les habitants du pays des marais, *Suoma*) sont dépeints par les auteurs anciens qui en font mention (Tacite, Ptolémée) comme de véritables sauvages, analogues aux Samoyèdes ou aux Ostiaks. Mais ils ont assez vite réalisé des progrès considérables, et ils ont su s'élever dans l'intervalle de quelques siècles à un degré de civilisation très supérieur, comme en témoigne le remarquable poème épique national qu'est le *Kalevala*.

Ce n'est pas ici le lieu de parler longuement du Kalevala, ni de raconter comment il a été recueilli et reconstitué au XIXe siècle, ni non plus de dater les différents chants qui le composent. Il suffira de remarquer que la presque totalité du poème a été composée à une époque absolument païenne et que, seul, le dernier chant, la 50e *runo*, annonce l'approche du christianisme et en indique la supériorité sur les anciennes croyances. Ce chant est donc incontestablement postérieur aux autres ; on doit le dater du XIIe au XIVe siècle, alors que l'on est en droit de faire remonter les autres jusqu'à une époque bien antérieure, du Ve au VIIIe ou, plutôt, seulement du VIIe au Xe siècle de notre ère,

Quelque époque, plus ou moins précise, que l'on assigne à la composition de ses différentes parties, le Kalevala ne laisse qu'entrevoir la religion primitive des Finnois, celle dans laquelle le Ciel, la divinité mâle et la Terre, la divinité femelle, étaient l'objet, de leur part, d'un culte fétichique. Ce qu'il fait beaucoup mieux connaître, c'est la religion des temps où les Finnois proprement dits, avant leur conversion à la foi chrétienne, s'étaient élevés jusqu'à un polythéisme anthropomorphique incomplet.

Il débute par une curieuse et bizarre cosmogonie qui met en pleine lumière le rôle d'une belle vierge, d'une fille de l'air. Luonnotar, la force créatrice. Lorsqu'elle quitta les hautes sphères où elle avait cessé de se complaire, « vastes régions de l'air, espaces immenses de la voûte éthérée, plaines désertes et mornes », l'eau se sépara de l'air. Plus tard, un mouvement provoqué par la douleur détermina la destruction d'œufs qu'une canne aux larges ailes avait déposés et commencé de couver sur son genou en sortant de la mer ; de là résulta la séparation du « Ciel sublime », du « Soleil radieux », de la « lune éclatante », des étoiles, des nuages et de la terre, « mère de tous les êtres ». Plus tard encore, Luonnotar modela la terre ; puis enfin, plusieurs siècles après que la mer l'eût rendue féconde elle donna naissance au principal héros du Kalevala, au savant runoia ou chanteur de runot, Waïnämoïnen.

Luonnotar est donc l'agent de la création ; mais elle ne peut rien faire par elle-même. Au-dessus d'elle, en effet, comme au-dessus des autres dieux secondaires, et des runoiat, et des hommes ordinaires, existe un dieu suprême, Jumala, que le poème appelle également Ukko. Jumala, « la demeure du tonnerre », c'était avant les temps du Kalevala le nom du dieu mâle, du dieu du Ciel, dont il a été question plus haut ; c'est devenu ensuite le nom générique de toutes les divinités, encore que ce nom ait été surtout accolé à celui d'Ukko, « le vieillard ». Celui-ci « habite au haut du Ciel et règne sur les nuages » ; il « supporte le monde ». Il n'agit pas toujours par lui-même, jusque dans les circonstances les plus importantes, mais rien ne se fait que de son assentiment. Il préside à l'œuvre de la création, et c'est à lui que tout le monde a recours : Luonnotar pour être délivrée de ses angoisses, Waïnämoïnen pour obtenir la venue de la pluie, « l'eau des hauteurs du ciel, le miel des sources éthérées, sur les germes qui poussent sur les semences qui croissent et se développent ». Ainsi donc, Jumala-Ukko permet la venue de tous les événements qui se produisent dans le monde, et c'est

lui, « le bon Jumala », qui, de très haut, dirige tout. Aussi le proclame-t-on « le créateur très haut, l'arbitre suprême du temps », celui qui « sépara l'air de l'eau, et [qui], de l'eau, tira la terre », — « le dieu suprême, le vénérable père céleste qui parle à travers les nuages, qui fait entendre sa voix à travers les espaces de l'air », — le « maître souverain de la foudre » et le « dominateur des nuages », — « le dieu suprême entre tous les dieux, le Très-Haut, le Bienheureux ».

Jumala-Ukko est la seule divinité dont le Kalevala (complété par ce recueil de poésies lyriques qu'est le *Kanteletar*) permette de bien définir le rôle et les attributions. Au-dessous de cet arbitre souverain, dieu suprême entre tous les dieux, qui commande spécialement au Ciel et à l'Air, apparaissent dans la mythologie finnoise de nombreuses autres divinités. Celles-ci, plus ou moins importantes, personnifient les forces multiples de la Nature. C'est que, pour les Finnois comme pour les anciens Romains, des influences occultes, des volontés immatérielles, sont en quelque manière incorporées aux objets qu'elles meuvent. Ces divinités sont en lutte constante les unes contre les autres, celles-ci étant des divinités de la lumière, de bons génies, et celles-là des divinités des ténèbres, de mauvais génies. Elles sont, d'autre part, d'ordinaire associées par couples — du moins les plus importantes d'entre elles —, et ces couples sont tous issus du sein de la Nature, qui les contient et qui les occupe, mais sont susceptibles d'avoir pour enfants des divinités inférieures, lesquelles procèdent d'eux de toutes les manières.

Dans ce Panthéon anthropomorphique, dont les divinités sont de vagues personnifications au développement très incomplet, il convient de placer au premier rang l'épouse de Jumala-Ukko, Akka, « la vieille ». Celle-ci diffère de Maan-enno, « la mère de la Terre », sans autre nom déterminé, qui est un témoin des toutes premières croyances des Finnois, exactement comme le nom de Jumala. Puis viennent Anto ou Ahti « le roi des vagues bleues, l'ancien des eaux, à la barbe de gazon », et à côté de lui, comme Akka auprès d'Ukko, Wellamo, « la souveraine des ondes, la vieille femme au sein enveloppé de saules »; de même aussi, « le roi des bois, le dieu tutélaire des forêts, à la barbe grise », le géant Tapio (ou Vuippana, l'homme au long cou) et sa femme Mielikki, « la mère de la forêt », et Pellervoinen, le dieu protecteur des champs, qui exerce un pouvoir souverain sur les arbres et sur les plantes. En face de ces divinités bienfaisantes, en voici de mauvaises: Euroni, le dieu de la mort, qui règne sur la région des morts, dans la profondeur de la terre, en compagnie de cette Tuonetar, la femme, la mère, la reine de Tuonela, que le runoiat appelle par antiphrase « la bonne hôtesse ».

Autour de ces divinités supérieures, la mythologie finnoise en place d'autres encore, des divinités secondaires et vraiment inférieures, ayant chacune son rôle déterminé. Ce sont des Haltias, des esprits libres, et ils foisonnent. Il en est dans les airs, comme Anniki « la fille de la nuit, la vierge du crépuscule », et Terhenetar, la déesse des brouillards et des vapeurs qui, du haut des régions éthérées, répand sur la terre des nuées qu'elle passe au tamis, et Etelätar la déesse des vents du sud. Il en est dans les forêts et dans les campagnes, et qui sont légion : Suvetar, une déesse des bois, et les déesses des pins, des genévriers, des sorbiers, et celle des bois et des canards, qui a pour nom Sotkottar, etc. N'oublions pas non plus Untamo, qui préside au sommeil et aux songes, Suonetar, une des déesses de la santé, qui a pour attributions spéciales la confection et l'entretien des veines. Celle-ci a pour adversaires la déesse des maladies, Kivutar, et la déesse des douleurs, Wammatar, deux divinités malfaisantes comme le sont d'autre part Tursas ou Turso, à la figure monstrueuse, et Wetehinen, ces mauvais génies des eaux, et le fils sanglant de Tuoni, aux doigts crochus, aux ongles de fer, et ces filles de ce même Tuoni, à la taille courte et au corps rabougri, parmi lesquelles se place au premier rang une autre déesse des maladies, Kipu-Tyttö. Toutefois, c'est encore dans Hiisi, ou Lempo, le dieu du mal, qu'il faut voir le plus redoutable de ces innombrables esprits malfaisants.

Tenons compte enfin de la foule des comparses,— des haltias, eux aussi, — qui servent ces divinités et qui exécutent leurs ordres, qui en procèdent ou qui les accompagnent : « les belles vierges de l'air, les filles bien-aimées de la nature », et aussi les vierges des rivages, à la parure de roseaux, avec leurs longues boucles et leur riche chevelure » ou encore les vierges des bois vêtues de bleu, qui habitent Havulinna, le château construit en sapin... Et n'oublions pas davantage ces lutins, qui sont parfois les collaborateurs de divinités malfaisantes.

Telle est cette curieuse mythologie finnoise, toute anthropomorphique, et dont certains dieux sont aussi humbles que ceux des vieux Latins. Il en ressort nettement qu'au moyen âge les habitants de la Finlande actuelle croyaient à une nouvelle existence au delà du tombeau, et dans cette autre vie, à des punitions pour les méchants. Le Kalevala l'indique formellement : « O vous, enfants des hommes, gardez-vous, tant que durera cette vie, de pervertir les innocents, de précipiter dans le crime ceux qui sont purs; vous en seriez durement punis là-bas, dans les demeures de Tuoni. Une place est réservée aux criminels : un lit de pierres brûlantes, de rochers de feu, une couverture de couleuvres, de vers et de serpents. »

C'est dans les entrailles de la terre que se trouve cet enfer; y a-t-il, par contre, pour les bons, un paradis dans ces horizons lointains, dans ces espaces inférieurs du ciel, vers lesquels, à la fin du Kalevala, le runoïa Waïnämoïnen, dirige sa barque en s'éloignant des rivages de la Carélie ? Le poème ne l'indique pas.

Il donne à entendre, par contre, que les anciens Finnois croyaient à une sorte de métempsychose. L'histoire de la jeune Aino, qui s'est involontairement noyée et qui s'est transformée en un poisson unique, en fournit une preuve très nette, comme aussi cette parole du corbeau : « Jette de nouveau ton fils dans la mer; peut-être y deviendra-t-il un beau morse ou une gigantesque baleine. »

Le Kalevala ne fournit pas non plus de renseignements sur le culte que les populations dont il raconte la vie quotidienne et dont il chante les luttes contre les Lapons rendaient à leurs divinités. Mais on a relevé chez les Finlandais certaines traces d'une véritable ophiolâtrie, qui ne semble pas avoir différé beaucoup de celle qui existait chez les Lapons; on a constaté aussi que le serpent jouait un très grand rôle dans la magie finnoise. On a d'autre part, signalé dans le Kalevala des allusions au culte religieux dont étaient les objets la mer et les fleuves, et les poissons, etc. Par ailleurs, il est question de lieux sacrés, d'idoles, de sacrifices, et de fêtes surtout agraires; on sait aussi que les Finlandais avaient une fête des ancêtres, une sorte de fête des morts. Il semble enfin qu'ils eussent des nombres sacrés, en séries (5, 6, 7, 8), ou isolés : 3 surtout, mais aussi 5, et 7, et 9, qui est le carré de 3.

Un point sur lequel le Kalevala est presque intarissable, c'est l'importance et la puissance des sorciers

enchanteurs. Pour les Finlandais, l'homme n'est pas du même sang que les dieux, mais les sorciers sont plus que de simples mortels ; c'est ce que donne à entendre sans cesse le Kalevala, dans lequel Comparetti voit, non sans apparence de raison, l'épopée des magiciens, Waïnämoïnen y étant le type du sorcier intellectuel, Ilmarinen celui du sorcier vulgaire et routinier et Lemminkainen celui de l'amant, un véritable Don Juan barbare. De fait, il est des sorciers de diverses sortes ; tels, par la puissance de leurs seuls regards, communiquent aux choses une vertu magique. De même aussi, les femmes sont très versées dans les sciences occultes. Celles-ci, envieuses du bonheur dont jouissent les Finlandais, leur envoient de cruelles maladies et ne cessent de vouloir les accabler de toutes sortes d'épreuves ; celle-là, après avoir péniblement recueilli les membres épars de son fils et les avoir rapprochés les uns des autres, arrive à réaliser le vrai miracle de rendre, en trois opérations successives, la vie complète à son enfant.

Mais les plus puissants de tous les sorciers sont sans contredit les runoiat. Ces compositeurs, ces chanteurs de runot, ces bardes, ces aèdes sont doués d'un pouvoir magique. Ce ne sont pas seulement des charmeurs, aux lèvres desquelles sont suspendus, quand ils chantent, tous les animaux de la création, et les arbres des bois, et les fleurs des champs ; ce sont aussi de redoutables magiciens. Ils savent (en particulier « le runoia éternel, le vieux, l'imperturbable Waïnämoïnen ») se servir de paroles qui leur permettent d'accomplir les actes les plus extraordinaires ; ils commandent aux éléments, ils ébranlent des montagnes, ils fabriquent des baumes capables de rejoindre les deux parties d'un tremble abattu et complètement fendu, de combler les crevasses des rochers, de supprimer les fentes des pierres ; ils enchantent leurs adversaires, ils font surgir des troupes d'hommes et de femmes qui leur servent d'auxiliaires dans leurs entreprises ; ils descendent aux enfers et en sortent vivants, après avoir déjoué les embûches des divinités infernales. Ils sont des intermédiaires entre les dieux et les hommes, et sinon des prêtres, du moins des médecins et des sorciers tout à la fois. A celui qui les répète, les paroles qu'ils prononcèrent doivent assurer le succès de ses entreprises : une opulente moisson s'il a récité, en ensemençant son champ, l'invocation de l'ensemencement ; une heureuse chasse si, au moment de partir, il a dit le discours du chasseur ; les ensorcellements et les autres dangers si, avant de se lancer dans une expédition, il a récité sous la poutre principale du toit les « paroles de précaution » ; une heureuse délivrance à la femme qui dit le chant de l'accouchement, etc.

Ces indications si nombreuses et en même temps si variées, que permet de compléter encore le recueil de proverbes, d'énigmes et de chants magiques publié par L. Lönnrott, ne sont pas les seules que fournisse le Kalevala ; combien d'autres encore on peut extraire de ce curieux poème, ou plutôt de ces différents poèmes juxtaposés ! Au sujet d'arbres sacrés comme le chêne, « l'arbre de Jumala », et le sorbier, d'oiseaux comme le coucou, qui est l'oracle du bonheur tandis que le corbeau et la corneille présagent les malheurs par leurs croassements, le Kalevala est plein d'allusions ou de mentions qui complètent et précisent cet aperçu d'ensemble. Il contient aussi, sur les singulières cérémonies qui accompagnent la mort de l'ours, de bien intéressantes indications. Enfin, sur ce chef-d'œuvre de la magie, ce mystérieux sampo, qui a le pouvoir de créer toutes autres choses, que de renseignements dans le Kalevala ! On en peut dégager la conclusion que voici : alors même qu'une religion polythéiste et anthropomorphique s'est substituée chez eux au fétichisme primitif, les Finlandais ont gardé nombre de leurs anciennes croyances et coutumes religieuses ; ils les ont accommodées à leur nouvelle religion et ont continué de les pratiquer, plus ou moins modifiées, en même temps que de récentes.

Telle était encore la situation au temps du roi de Suède Eric IX, le saint, de la maison de Stenkill, qui régna de 1155 à 1160. C'est ce souverain, on le sait, qui, après avoir conquis la Finlande, travailla à la convertir (surtout par la force, semble-t-il) et qui soutint l'apôtre et le martyr de l'évangélisation de la contrée, saint Henri, le premier évêque d'Upsal. Dès lors, la Finlande plus ou moins christianisée obéit aux instructions du Saint-Siège jusqu'au jour où, avec la Suède, elle se sépara de Rome, de par sa conversion au luthéranisme, dans le second quart du XVIe siècle, au temps de Gustave Wasa ; mais les Finlandais conservèrent néanmoins toujours bon nombre de croyances qu'ils tenaient de leurs ancêtres, et les traces en subsistent parfois encore dans leurs superstitions.

2. **Les Finnois de la Russie Orientale.** — Les Finlandais ne sont pas la seule population de race finnoise qui vive sur le sol de l'Europe septentrionale ; on en trouve beaucoup d'autres encore, plus ou moins importantes et plus ou moins civilisées. Les Lapons hyperboréens dont il a été question plus haut constituent un groupe de la race finnoise, mais un groupe particulier, distinct (selon A. de Quatrefages) des deux groupes des Finnois blonds et des Finnois bruns, et c'est encore à cette même race qu'appartiennent d'autres populations de la zone forestière, soit dans l'Est de la Russie, soit au Sud de la Finlande proprement dite : Zyrianes, Votiaks, Mordves, Tchérémisses surtout, ou encore Esthoniens, etc. Occupons-nous d'abord des populations les plus orientales, de celles qui conservent aujourd'hui encore un paganisme plus ou moins vivant, sous des apparences orthodoxes.

a) **Les Zyrianes.** — Au milieu des Samoyèdes, les voyageurs signalent, dans la Russie septentrionale, l'existence des Zyrianes ou Ziriancs. Disséminés en petit nombre, depuis la mer Blanche jusqu'à l'Oural, au Nord du cercle polaire arctique, ces Finnois sont surtout nombreux dans les cantons qu'arrosent, plus au Sud, la haute Petchora, la haute Vitchegda et la haute Kama. Ce sont des Finnois du type blond, qui descendent des Biarmes, dont parlent les Sagas scandinaves et des Permiens des chroniques russes, mais qui ont été vraiment scandinavisés par l'influence normande, puis qui ont été convertis à la religion orthodoxe.

Néanmoins, sur les rives des affluents de la Dvina supérieure surtout, ils ont encore conservé quelques vestiges de leurs vieilles coutumes, même en matière religieuse.

Naguère, en plein moyen âge, les Zyrianes avaient des croyances se rapprochant de celles des Finlandais ; les Sagas ne parlent-elles pas d'un temple dédié à Jumala par les Biarmes (peut-être à Kolmogrod, à 47 milles de la mer Blanche, sur la Dvina, un peu en aval du confluent de la Pinega) ; ne parlent-elles pas aussi d'une statue de cette divinité, revêtue d'or et d'argent, qu'auraient détruite les pirates scandinaves d'un certain Thore, au temps de saint Olaf (XIe siècle) ?

Mais, depuis la fin du XIVe siècle les Zyrianes ont cessé d'adorer le soleil, le feu, l'eau, les arbres et la « vieille femme d'or » ; ils n'ont plus leur « bouleau de prophétie ». Seuls, actuellement, des sacrifices d'animaux offerts devant les églises constituent les

épaves visibles de l'ancien culte de ces populations finnoises. Quant aux vieilles traditions religieuses, elles se perpétuent toujours parmi les Zyrianes. C'est ainsi que le Telpos Is (la pierre du nid du vent), une cime ouralienne de plus de 1.600 m., aux sommets dentelés, est le séjour de l'Eole zyriane ; défense aux bateliers de siffler ni de crier en passant à la base de ce massif, de crainte d'attirer le vent.

b) **Les païens de la vallée moyenne de la Volga; les Votiaks.** — Sur d'autres populations finnoises de la zone forestière, la religion russe a eu moins de prise encore que sur les Zyrianes. On trouve encore, en effet, dans la vallée moyenne de la Volga, non loin de Kazan, plusieurs centaines de milliers de véritables païens. Officiellement, ces Finnois ont été convertis et nombre d'entre eux, comme de bons orthodoxes, portent une croix au cou et assistent aux exercices du culte; mais quel scepticisme que le leur ! « Ma foi, déclarait l'un d'entre eux à Stephen Sommier, je ne tiens pas à changer de religion. Avec leurs chants et leurs cierges, les Russes n'obtiennent pas davantage de leurs dieux que nous n'obtenons des nôtres par des sacrifices dans les bois. » Aussi, comme l'a très bien dit Charles Rabot, « même chez les convertis persistent les anciennes croyances ; dans leurs idées religieuses, les saints du paradis orthodoxe ont simplement pris place à côté des divinités de l'Olympe indigène, et en leur honneur ils font des sacrifices pareils à ceux qu'ils offraient jadis à leurs divinités. Christianisme et paganisme se trouvent ainsi intimement mêlés. »

Voilà ce que l'on peut constater entre Kama et Viatka. Les Votiaks qui vivent dans cette partie de la Russie ne sont chrétiens que de nom, et conservent assez fidèlement ces anciennes croyances animistes qui leur faisaient donner une âme à la plupart des objets tout comme aux hommes. Pour eux, d'autre part, un grand nombre d'esprits anthropomorphiques, les *mourt*, gouvernent les éléments et protègent les humains. Les uns habitent la forêt, d'autres les eaux. Ces *mourt* se mêlent aux hommes, participent à leurs travaux, à leurs jeux. Le plus puissant d'entre eux, l'*In-mourt*, l'*Inmar*, est l'esprit du ciel, qui est devenu le dieu suprême, habite les espaces éthérés et lutte contre les mauvais esprits, les *chaïtans*. Ceux-ci sont d'introduction récente dans la mythologie votiake. Naguère, en effet, cette mythologie ne connaissait que des esprits obéissant à leurs penchants et susceptibles, exactement comme les hommes eux-mêmes, de faire tantôt le bien et tantôt le mal; et c'est devant les chaïtans qu'ont disparu les *Vorchouds*, ces esprits protecteurs des familles ou des clans dont le souvenir subsiste seul, attesté par un « mot témoin » (si l'on peut dire) de la langue votiake, désignant une idole... Dans tous les cas, s'ils semblent avoir offert naguère des sacrifices humains à leurs divinités et s'ils ont peut-être pratiqué même l'anthropophagie, les Votiaks se contentent aujourd'hui de sacrifices d'animaux. A leurs dieux, parmi lesquels on doit (comme chez tous les autres peuples de la race finnoise) classer les arbres et les bois, les sources, les rivières et les lacs, ils présentent des victimes (une chèvre ou un coq) dont ils consomment ensuite la chair dans les agapes sacrées qui succèdent aux sacrifices eux-mêmes. En témoignage de ceux-ci, ils suspendent à des arbres, sur des poutres, etc., la peau des animaux égorgés.

Ainsi — et telle est bien la conclusion qui se dégage des études de J.-N. Smirnov — les Votiaks soi-disant orthodoxes sont en réalité tout autres; sous une mince pellicule d'orthodoxie, ils sont encore livrés au véritable paganisme.

c) **Les Mordves.** — Chez les Mordves, comme chez les Votiaks, il est actuellement question d'un mauvais esprit qui a le nom de *Sajtan ;* mais Sajtan ne joue de rôle que dans leur cosmogonie, et ce nom n'est pas le seul trait d'importation étrangère que l'on puisse relever dans cette cosmogonie, dont voici un bref résumé.

Au commencement, il n'y avait rien que le Ciel (Skaj) et la matière, c'est-à-dire la terre et l'eau. Sur leur dos, trois poissons géants portaient la terre, que recouvrait l'eau, au-dessus de laquelle Skaj nageait, ou voguait en barque. Un jour, Skaj créa la terre ; mais il avait auparavant, dans un moment de distraction ou de dépit, donné naissance à Sajtan, et celui-ci se mit à gâcher l'œuvre de Skaj. Il en mérita ainsi la malédiction, et dès lors commença une lutte ininterrompue entre Skaj et Sajtan. L'homme en pâtit, car Skaj ayant créé les bons esprits, Sajtan créa les mauvais.

Cette cosmogonie est complètement indépendante de la religion même des Mordves, qui ont pratiqué naguère le culte des ancêtres. Pour eux, comme pour tant d'autres peuples païens, le mort (celui-ci n'était pas inhumé, mais simplement déposé à la surface du sol) conservait dans la vie d'outre-tombe les habitudes, les besoins, les passions même qu'il éprouvait durant sa vie terrestre. Les Mordves s'appliquaient donc à leur donner satisfaction ; ils les adoraient et aussi les redoutaient (croyance aux vampires).

Actuellement, on constate chez eux de multiples survivances de leur paganisme ancien et du culte des ancêtres. Ils vénèrent des esprits protecteurs qui veillent sur la maison et sur ses dépendances, d'autres esprits qui se dissimulent sous les phénomènes de la Nature : esprits de l'atmosphère, des eaux, des forêts... Ces esprits ont tous les caractères de l'anthropomorphisme ; le dieu suprême du Panthéon mordve, celui du Soleil, source de toute lumière et de toute chaleur, a la figure humaine; de même, le dieu du tonnerre. De même encore, les *vir'ava*, ou esprits des forêts, sont des femmes de taille gigantesque, auxquelles les Mordves attribuent des enfants. Ces idées sont à rapprocher de celles qui sont énoncées dans le Kalevala, dont un des héros, invoquant Mielikki, la qualifie de « reine des forêts, mère des troupeaux, aux larges mains », et dont les auteurs ont donné pour enfants, à cette même Mielikki, « Nyyrikki, noble héros au casque rouge » et « Tellervo, la vierge des bois au gracieux visage, à la belle chevelure d'or, à la robe de lin moelleuse ».

A leurs esprits, récemment encore, les Mordves offraient des simulacres de sacrifices humains. C'est sur des collines et surtout dans des clairières, mais aussi sur les rives des lacs, des fleuves et des rivières, ou au milieu de simples bouquets d'arbres, que ces Finnois implorent leurs dieux. Ils ont parmi eux des sorciers et des magiciens, ou plutôt des sorcières et des magiciennes que l'on peut assimiler aux chamans sibériens.

d) **Les Tchérémisses.** — Comme les Mordves et les Votiaks, les Tchérémisses sont de véritables païens, qui, de l'adoration des phénomènes naturels et d'un fétichisme grossier, sont passés à l'animisme, mais n'ont guère été plus loin. Le ciel (*juma, iouma* ; cf. le *Jumala* finlandais), les pierres, les montagnes, les arbres ont d'abord été, directement, l'objet de leur culte ; puis, à toutes ces manifestations de la Nature, ils ont attribué un sujet, et c'est à ces esprits que vont les prières et les sacrifices des Tchérémisses. Mais ces esprits sont bien plutôt des êtres immatériels ; ils ne sont guère encore anthropomorphisés. Si, pour ces Finnois que sont les Tchérémisses, l'éclair et le tonnerre sont des frères inséparables,

si le vent est leur compagnon, si les dieux du froid et du givre sont des vieillards et de vieilles femmes, si encore, dans l'ensemble, les divinités sont des *mères* ou des *grands-pères*, c'est tout. Aucune représentation figurée des esprits.

Ces esprits, ces divinités qui commandent aux forces de la nature, se divisent en deux catégories : en dieux *jumos* ou *jumas*, et en génies, ou esprits malfaisants, ou *keremetes*, qui diffèrent d'un village à l'autre. Parmi eux, les dieux seraient les plus élevés, tandis que les *avas* ou « mères », les *koubaï* ou grands-pères, les *koubozaï* ou grand'mères, les *ozas* ou maîtres de maison, les *ones* ou souverains et les *pouirchös* ou créateurs, ne viendraient qu'au second plan. Mais il ne faut pas conclure de ces titres à une hiérarchie positive entre les divinités tchérémisses ; les titres varient avec les localités et tel dieu qualifié de *juma* en tel endroit ne le sera ailleurs que d'*ava*... Quoi qu'il en soit, nombreuses sont les divinités tchérémisses. On en compte environ 70 chez les Tchérémisses des montagnes et près de 140 chez les Tchérémisses des prairies. Parmi les jumas proprement dits, l'auteur qui a le mieux étudié le paganisme des populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama, Jean N. Smirnov, cite les dieux du tonnerre, de l'éclair, de l'aurore, des étoiles, des vents, des plantes, des abeilles, de la maison, de la justice, etc. Mais on signale encore le grand dieu du jour brillant, le grand dieu du jour « matériel », etc., voire même le grand dieu du tsar et le créateur du dieu du tsar, qui sont sans doute de date récente.

Pour se rendre favorables ces différentes divinités, les jumos, auxquels on demande « l'abondance de tous biens », et les keremetes, auxquels on se borne à demander la guérison des maladies, les Tchérémisses doivent leur adresser des prières et des sacrifices ; ne dispensent-elles pas, en effet, le bien et le mal ? De là des invocations et des oraisons interminables, de certaines desquelles les travaux de Gabriel Iakovliev et de Smirnov donnent le texte ; de là des cérémonies religieuses accomplies dans des bois sacrés, ceux-ci isolés dans les champs, ceux-là réservés au milieu des forêts, y constituant de véritables futaies de tilleuls et de sapins, ou de tilleuls et de chênes, les uns consacrés aux jumas et les autres aux keremetes. C'est surtout le vendredi qui est le jour consacré au culte ; alors s'accomplissent ces cérémonies qui se terminent toujours par des sacrifices et par des repas où l'on consomme les chairs des victimes offertes aux dieux. De ces victimes, l'importance varie tout à la fois suivant la place hiérarchique de celui auquel on s'adresse et l'intérêt que le suppliant attache à la réalisation de sa requête.

Il y aurait beaucoup à dire sur les repas sacrés qui suivent les sacrifices, comme aussi sur les repas funéraires ; de même encore sur la substitution d'images figurant les victimes, de simulacres, aux offrandes elles-mêmes. Il suffira de noter ici que les cérémonies religieuses sont de deux sortes chez les Tchérémisses : les unes sont privées et particulières à chaque fidèle ; d'autres au contraire sont générales et vraiment publiques. Ces dernières se célèbrent régulièrement (les fêtes du printemps, de la charrue, des récoltes, etc.) ou extraordinairement, à des intervalles indéterminés, — la fête des morts, par exemple, — ou encore en cas de calamité publique. Les travaux des Russes Iakovliev et Smirnov fournissent sur ces différentes cérémonies des indications détaillées auxquelles il suffit de renvoyer le lecteur.

Des vieillards, des *Kartes*, président à ces cérémonies et constituent les intermédiaires entre les divinités tchérémisses et les humains. Comme ces Finnois n'ont point de clergé, ni même de prêtres, ce sont les kartes qui prononcent les prières, qui invoquent les dieux et qui leur présentent les offrandes, assistés de sacrificateurs, les *oussos*, lesquels sont chargés de tuer les animaux offerts aux dieux en holocauste. Ce sont donc des prêtres occasionnels, mais qui ne sont revêtus d'aucun caractère sacré, et qui n'exercent leur office que temporairement ; pour chaque fête et pour chaque dieu, les Tchérémisses élisent un karte particulier.

Ces indications générales montrent combien le polythéisme anthropomorphique des Tchérémisses reflète chacun des aspects de leur développement social ; elles permettent aussi de constater l'absence de toute trace du culte des animaux chez ces Finnois. Elles sont donc intéressantes à plus d'un titre. Il convient toutefois de les compléter pour arriver à se faire une idée plus précise des croyances religieuses des Tchérémisses. Ceux-ci, comme les Mordves, tiennent la vie d'outre-tombe pour le prolongement de la vie terrestre ; il y a persistance des besoins, des passions et des habitudes au delà du trépas. L'âme est jugée selon ses mérites.

A en croire la cosmogonie tchérémisse, la terre aurait été au début, comme dans la cosmogonie mordve, noyée sous les eaux ; mais par la suite les deux éléments se séparèrent et des forêts de sapins poussèrent sur le sol asséché. Les premiers habitants de ces forêts furent des géants (*Onar*), puis vinrent les hommes. Est-il bien utile de souligner combien certains de ces traits diffèrent de ceux des autres cosmogonies finnoises ? Il y a là, semble-t-il, quelque chose d'assez original.

e) **Les Tchouvaches.** — Comme celles des Tchérémisses, les croyances et les coutumes religieuses des Tchouvaches mériteraient un examen développé. Mais pourrait-on l'entreprendre ici sans allonger démesurément cette étude. Mieux vaut donc renvoyer ceux qui désirent les connaître aux travaux de Jean N. Smirnov et de Charles Rabot, et noter simplement à cette place que les Tchouvaches sont des animistes qui ne sont point arrivés à un véritable anthropomorphisme. Ainsi ne diffèrent-ils guère des autres populations finnoises, dont l'anthropomorphisme est singulièrement incomplet, dont les figures sont singulièrement vagues et pâles, jusque dans le poème du Kalevala.

N'allons pas d'autre part, non plus que chez les autres populations finnoises dont il vient d'être question, tenir les croyances et les coutumes païennes pour exclusivement en honneur dans les cantons où elles vivent. Aux environs de Kazan, celle-ci à quelques verstes de distance de ceux-là, Charles Rabot n'a-t-il pas rencontré une petite mosquée, une église grecque et un bois sacré où les païens venaient faire leurs sacrifices ? De tels faits en disent long sur l'enchevêtrement des religions qui continuent de subsister en Russie.

f) **Les Esthoniens.** — Loin dans l'Ouest des pays arrosés par la Volga et par son puissant affluent de gauche la Kama, dans un autre canton de la Russie également peuplé par des individus de race finnoise, un tel enchevêtrement de croyances très dissemblables ne se rencontre pas. L'Esthonie, que le golfe de Finlande sépare de la Suomie plus septentrionale, est bien, en effet, habitée par des Finnois, et surtout par des Finnois du type brun, mais ces Finnois sont presque tous luthériens. Seulement, de même qu'ils sont demeurés très attachés à leurs anciens usages et à des pratiques usitées, depuis des temps lointains, dans les actes importants de la vie, les Esthoniens conservent encore nombre de souvenirs de leur religion primitive.

Celle-ci était moins avancée que celle des Finlandais proprement dits, car les Esthoniens pratiquaient simplement le fétichisme. Ils vénéraient les fleuves et les lacs, dont beaucoup portent encore, dans le pays, la dénomination d'*eau sacrée*, de *fleuve* ou de *lac sacré*. Tel était le cas pour ce tributaire du lac Peipous qui coule à peu de distance de Dorpat, le Wöhhanda; il portait naguère le nom de *Pöha jögge* (fleuve sacré), et on lui aurait sacrifié, non pas seulement des animaux, mais de jeunes enfants. De même, le lac Eim était tenu par les Esthoniens en singulière vénération. — D'autre part, au début du XVIe siècle encore, ces mêmes Esthoniens considéraient comme sacrées des forêts, des arbres desquelles c'eût été une impiété que de briser un seul rameau; ils suspendaient à leurs branches des lambeaux d'étoffe comme le font aujourd'hui les Ostiaks sibériens aux perches de leurs sanctuaires, dans leurs bois sacrés. A une époque plus rapprochée, on avait conservé l'usage de sacrifier une poule noire, à certains jours, sous quelques arbres déterminés. Enfin, chaque maison de paysan gardait, sur un emplacement soigneusement tenu, l'antique arbre tutélaire de la famille, chêne, frêne ou tilleul, dont on arrosait ponctuellement les racines du premier sang de tout animal tué pour l'usage domestique.

Aujourd'hui même, les paysans esthoniens ont conservé quelque chose de leurs antiques croyances. Très superstitieux, ils admettent l'existence de génies auxquels ils font des offrandes (de petits morceaux de cire, de la laine, de menues monnaies), qu'ils déposent au pied de quelque arbre, auprès d'un ruisseau ou dans des grottes. Ils n'oseraient pas, dans les antiques forêts sacrées, cueillir la fraise ou la framboise.

g) **Conclusion sur les religions finnoises.** — Comparées à celles des Finnois de Finlande, les croyances des autres populations de la famille finnoise apparaissent donc comme de même nature, mais parvenues à des stades inférieurs d'évolution. Elles n'en présentent pas moins leur très réel intérêt. Elles reportent en effet à des temps reculés; elles sont plus proches de celles qu'acceptaient les Finnois primitifs quand ils quittèrent leur centre d'origine, au cœur de l'Asie, pour marcher vers l'Ouest, pour pénétrer en Europe en franchissant l'Oural et pour s'avancer, non sans laisser d'importantes colonies sur leur route, jusque sur les rivages orientaux de la mer Baltique.

C. Les populations composites du Sud-Est de la Baltique. — Au Sud des peuples finnois établis sur les bords orientaux de la mer Baltique, l'ethnographe et l'historien constatent la présence de populations composites. En Courlande, en Livonie, en Prusse orientale et en Lithuanie, comme aussi plus au Nord, en Esthonie même, il y a eu mélange de Finnois et de Lettons ou Tchoudes. Que sont exactement ces derniers? Les frères des Esthoniens et donc des Finnois bruns, comme le veut de Quatrefages, ou des Aryo-Européens venus du Sud?... Quoi qu'il en soit, c'est plus ou moins tard, du XIIIe au XVe siècle, que ces populations lettes, qui font la transition entre le domaine de la race finnoise et le domaine *actuel* de la race germanique, ont été converties au catholicisme. Elles l'ont été en partie par la violence, sous la contrainte des Chevaliers « de la Milice du Christ » ou « Porte-glaive » de Livonie et des Chevaliers teutoniques de Prusse (Borusses, Sémigalles, Samogitiens), en partie aussi (Lituaniens) à l'instigation de Ladislas Jagellon, l'époux d'abord païen, mais bientôt catholique de la pieuse Edwige de Pologne (1386). Ainsi partout s'est manifestée, sous des formes différentes, la force supérieure du Christianisme.

Le paganisme est donc devenu un anachronisme, non seulement comme conception religieuse, mais comme système de civilisation, et il est mort assez vite, et de manière définitive. On en a bien eu la preuve au temps de la Réforme. Alors, des différentes populations lettonnes, naguère si attachées à leurs croyances païennes (comme le prouve la mort de saint Adalbert chez les *Pruczi* ou *Prutzi*), les unes sont demeurées fidèles à la foi catholique, tandis que les autres ont embrassé au XVIe siècle la réforme de Luther. Mais certains chants populaires conservent toujours le souvenir des conversions forcées d'autrefois, comme aussi de l'ancienne religion. Dans le passé, dit l'un d'eux, « les prêtres nous étranglaient avec leurs chapelets... Le Père de la Croix ravissait nos richesses, enlevait le trésor de sa cachette, s'attaquait à l'arbre, à l'arbre sacré, à la source, à la fontaine de salut. La hache s'abattait sur le chêne de Tara, la cognée plaintive sur l'arbre de Kiro. » Les faits sont là, malheureusement, pour justifier de l'exactitude de ces souvenirs. Grâce à ces chants populaires, grâce aussi à différents textes relativement anciens du moyen âge ou même du XVIe siècle, on peut se faire quelque idée de la religion païenne des peuples lettons.

Dès 1326, Pierre de Duisbourg en a donné un fort intéressant aperçu d'ensemble. « Toutes les choses créées (a-t-il écrit en parlant des habitants de la Prusse) étaient pour eux des divinités : le soleil, la lune et les étoiles, les roulements du tonnerre, les oiseaux, les quadrupèdes et le crapaud lui-même; ils avaient aussi des forêts, des champs, des eaux sacrées, tellement qu'ils n'osaient y couper du bois, s'y livrer à l'agriculture ou y pêcher. » Entre Pierre de Duisbourg et le chant populaire cité plus haut, l'accord est complet; la religion des anciens habitants de la Prusse était bien de l'animisme, une déification universelle.

Que de divinités baltiques dont différents auteurs du XVIe siècle ont conservé les noms! Certes, il ne semble pas qu'on doive les retenir toutes, ni attacher une grande importance à la trinité divine de Patrollo, Patrimpo et Perkuno; il en va autrement pour la lune, la planète Vénus, ou pour Perkunas, ce dieu du tonnerre à qui, en plein XVIIe siècle encore, les paysans de la Prusse orientale offraient des sacrifices pour en obtenir la pluie. Le dieu-cheval des Lettons, Usinj, est également authentique.

Ce sont là des dieux de la Nature, au-dessous desquels on trouve, comme chez les Finnois, une foule d'intermédiaires plus rapprochés de l'homme. Les uns sont des esprits domestiques, comme le génie de la richesse, le génie du foyer, et surtout ce serpent de la maison, pour qui tous les peuples lettes ont un véritable culte. Plus tard encore, et presque jusqu'à nos jours, les Lettons ne refusaient jamais de lait aux serpents qui se glissaient chez eux, et jadis, en Lithuanie, chaque famille entretenait un ophidien à son foyer. Des lutins, des kobolds, des revenants ou *deives* comptent encore parmi ces intermédiaires. De même en est-il aussi pour les génies qui président à tous les phénomènes naturels, à toutes les circonstances de la vie, à tous les travaux champêtres. Laima, la déesse du bonheur, qui préside aux accouchements, est un exemple de ces divinités.

Bien entendu, chez les Lettes comme chez les Finnois, toutes les tribus païennes ne sont pas arrivées au même stade de développement. Les Lettons étaient en progrès sur les Lituaniens, dont les divinités ne semblent pas avoir acquis encore, au temps de Jagellon, leur personnification complète. Au contraire, les génies lettons, dont le nom était accompagné du

mot *mate* (mère), sont sûrement des personnifications d'idées abstraites.

Partout existait la croyance à une vie future où, dans un autre monde, le défunt était servi par ses serviteurs, et faisait usage des animaux domestiques, des vêtements, des armes qu'on avait incinérés avec lui.

En ce qui concerne le culte, les auteurs anciens parlent de grands temples remplis d'idoles précieuses. On peut avoir quelque scepticisme à cet égard. Qu'était-ce aussi que ce *Romove* ou *Romowe*, ce sanctuaire dont parle Pierre de Duisbourg? Peut-être un bois sacré, qui avait débuté par être un dieu et qui était simplement devenu la demeure d'un autre dieu. Là vivaient parfois des ophidiens sacrés — tel le grand serpent que les Prussiens adoraient dans le temple de Patrimpo; là aussi, sans doute, les Lituaniens devaient offrir aux serpents ces sacrifices humains dont parlent quelques auteurs.

Ceux qui présentaient aux dieux ces sacrifices appartenaient à un clergé organisé, à la tête duquel se trouvait une sorte de grand prêtre omnipotent, le *Kriwe*, dont l'autorité ne s'étendait pas seulement sur les Prussiens, mais encore sur les Lituaniens. Pierre de Duisbourg, qui fournit ce renseignement, ajoute, comme preuve du pouvoir du *Kriwe* sur ces peuples, que « son messager, porteur de son bâton ou de quelque signe connu, était vénéré comme lui-même ». Le Kriwe avait donc des collaborateurs, des assistants, des subordonnés, les *waidelotes*, qui se sont sans doute maintenus plus longtemps que le grand prêtre lui-même. Peut-être, d'ailleurs, les évêques catholiques ne se souciaient-ils pas assez de l'évangélisation des infidèles de la contrée, comme le donnent à entendre les chevaliers, dans un colloque tenu à Dantzig, en 1366. Dans tous les cas, au XVIe siècle encore, des assemblées nocturnes se seraient tenues en Prusse, où des prêtres païens auraient sacrifié des boucs aux anciennes divinités.

D. Les populations slaves. — Les Lettes ou Tchoudes, qui pratiquaient naguère les religions dont nous venons de dire quelques mots sommaires, sont rattachés par différents anthropologistes des plus autorisés aux populations slaves, dont ils constitueraient une branche spéciale. Les Slaves proprement dits, auxquels nous arrivons maintenant, ont peuplé pour partie les territoires de l'Europe orientale; ils y confinent aux Finnois méridionaux et s'insinuent même parfois au milieu d'eux, pénétrant (nous l'avons déjà indiqué) dans leur pays avec leurs mœurs, leurs coutumes, leur religion propres. Au Nord également, mais plus à l'Ouest, ils bordent d'autres populations plus ou moins différentes, celles du groupe letton, et ils s'avancent en Allemagne jusque dans les territoires arrosés par les affluents de l'Oder. Ils y sont arrivés en partant d'un point central, de l'aire d'habitat de ce qui semble avoir été le noyau primitif du peuple slave, le pays entre Oder et Dniepr. De là, ce peuple a, dès les temps préhistoriques, atteint par endroits l'Elbe, la Saale, le Danube, la Desna, le Niemen et la Baltique; puis il s'est, aux temps historiques, désagrégé en trois fractions distinctes. L'une, l'occidentale, a produit les branches slaves des Polabes, des Pomoriens ou Poméraniens, des Polonais et des Tchéco-Slovaques; la seconde, la méridionale, est celle des Jougoslaves; quant à la troisième, l'orientale, c'est la branche russe, dont il n'est pas besoin d'indiquer les différentes subdivisions. C'est seulement de celle-ci, et des branches polabe, poméranienne et polonaise, que nous nous proposons d'esquisser ici très rapidement les croyances.

Qu'ils soient aujourd'hui Russes, Polonais ou Wendes, catholiques romains, protestants ou grecs, ces Slaves ont eu naguère, probablement, un même ensemble de croyances et de superstitions païennes, avec des différences relativement peu considérables. Mais nous ne savons rien d'elles. D'autre part, depuis le moment où ils ont quitté leur centre de dispersion, ces mêmes Slaves ont évolué dans des sens différents, et cela même avant leur conversion au christianisme. Rien donc que de naturel à les étudier dans des paragraphes distincts, si nous les réunissons dans un seul et même chapitre, d'autant plus que nous sommes très inégalement renseignés sur ceux-ci et sur ceux-là.

1. Les Russes. — C'est des Russes que nous connaissons le mieux (ou plutôt le moins mal) l'antique religion. A cela, rien que de naturel, car ce peuple est encore bien vivant et, en dépit des réformes de Pierre le Grand et de ses successeurs, est demeuré jusqu'à ces tout derniers temps très attaché à ses vieilles traditions. Sans doute les anciennes unités de tribus se sont disloquées peu à peu pour se fondre dans les trois grands groupes différents des Grands Russes, des Petits Russes et des Bielorusses ou Russes blancs; mais des auteurs qui les ont connues ont parlé de ces populations, de leurs croyances, de leurs traditions. Puis les chants populaires, épiques ou autres, ont survécu, du moins en partie. En groupant ces différents éléments d'information, on arrive à se faire une idée de l'ancienne religion des Russes.

En tête, il convient de placer un certain nombre de personnages dont le caractère divin est attesté par le mot *bog*, dieu. Si Svarog, le dieu du Ciel, semble suspect à certains slavisants comme Louis Léger, il n'en va pas de même de Daghbog, le dieu du soleil, le père de la Nature, ni de Stribog, le dieu des vents, le dieu du froid, auquel on ne connaît pas d'analogue chez les autres Slaves. Ogoni, le dieu du feu, Volos, celui des troupeaux, et surtout Peroun, celui du tonnerre et de l'orage, sont aussi, presque tous, sinon absolument tous, des dieux russes des premiers temps de l'époque historique; la plupart sont cités par la Chanson d'Igor ou par la chronique dite de Nestor. Chantepie de la Saussaye (traduction franc., p. 673) note des rapports étroits au point de vue religieux, entre Slaves et Persans; ces rapports ne sont pas les seuls à signaler, car Koupalo ou Iarilo, le dieu du soleil d'été, que l'on invoquait pour obtenir une bonne récolte, n'est autre qu'Ivan-Koupalo ou saint Jean Baptiste.

Quoi qu'il en soit, ces dieux que l'on peut qualifier de « supérieurs » sont loin d'être les seuls dont parlent les vieux textes ou les traditions populaires. En groupant les renseignements fournis par ces documents, on arrive à un panthéisme complet, dont la nature et les phénomènes naturels constituent les bases. Voici Morena, la déesse de la mort, Kochtchéi l'immortel, qui, comme Moroz, personnifie l'implacable froid de l'hiver, et le méchant roi de la mer, qui entraîne les navigateurs dans sa demeure du fond des eaux. Puis ce sont les esprits à l'existence desquels, aujourd'hui encore, croient les classes populaires; les belles roussalki, les nymphes des eaux, qui attirent les hommes dans les abîmes, le vodianoï ou génie des fleuves, ces esprits des forêts que sont le liéchii (dont les Russes croient entendre parfois le cri terrible au fond des grands bois) et le liesnik, puis ce lutin du foyer domestique qu'est le domovoï (de *dom*, maison) qui est souvent bienfaisant, mais qui joue parfois aussi de méchants tours. Ce sont enfin des vampires, ces revenants qui sortent des cimetières pendant la nuit pour boire le sang des vivants; c'est cette méchante ogresse, la Baba

Yaga, qui habite à la lisière des forêts dans une cabane posée sur une patte de poule et tournant à tous les vents. Tient-on compte, par ailleurs, des héros tels que Sviatogor, ce géant dont la terre peut à peine supporter le poids écrasant, des vainqueurs de dragons, etc., on voit aisément combien considérable et varié tout à la fois est le panthéon russe.

Quel culte, dans les temps anciens, les fidèles rendaient-ils à leurs dieux? quels sacrifices leurs offraient-ils? Répondre à ces questions n'est pas très aisé. Néanmoins, les textes permettent d'affirmer l'existence d'idoles de Peroun dressées sur des éminences, au xe siècle, à Novogorod la grande et à Kiev; on en peut conclure que des tertres, des collines boisées ou non constituaient les temples des divinités russes. On sait que, dès la première moitié du xe siècle, les Russes juraient par leurs épées, par Volos et par Peroun. On sait aussi que saint Vladimir — celui qu'Alfred Rambaud appelle le « Clovis des Russes » et qui régna de 972 à 1015 — on sait qu'il érigea diverses idoles sur les falaises sablonneuses qui dominent le Dniepr à Kiev; au milieu de ces idoles se trouvait le dieu du tonnerre, Peroun, en bois, avec une tête d'argent et une barbe d'or, tenant une pierre à feu dans la main. Un feu de bois de chêne était constamment entretenu auprès de cette statue anthropomorphique, au pied de laquelle Vladimir fit égorger deux Varègues chrétiens, ce qui permet peut-être de conclure à la possibilité de sacrifices humains en l'honneur de Péroun. On sait encore qu'en 988 Vladimir converti renversa les idoles au milieu des pleurs et de l'épouvante des Russes; alors Péroun fut fouetté, attaché à la queue d'un cheval et jeté dans le Dniepr. « On montre encore sur le flanc des falaises kiéviennes la *Dégringolade du diable* et, plus loin, l'endroit où Péroun, porté par les eaux, échoua sur le rivage: là le peuple se remit à l'adorer, mais les soldats de Vladimir le rejetèrent dans les flots. » (A. Rambaud) On sait enfin que les Russes païens, non contents d'adorer les grands fleuves sur les bords desquels ils vivaient, faisaient des sacrifices aux lacs et aux fontaines. C'est certainement une survivance d'un très ancien état de choses que l'abandon, à titre d'actions de grâces, de quelques menus objets, fait aujourd'hui encore par les paysans aux rivières qu'ils ont traversées, ou sur lesquelles ils ont navigué sans encombres. Bien faible témoignage de gratitude, comparé à celui de Stenko Razine, le chef des Cosaques du Don: au xviie siècle, après une fructueuse expédition sur les bords de la « mère Volga », il précipita dans les eaux de ce fleuve une belle captive persane qu'il aimait tendrement. — Enfin, dans le chant que répètent les paysannes de la Petite-Russie quand elles vont chercher des fleurs et des branches de bouleau, ne doit-on pas trouver le souvenir des offrandes que les ancêtres de ces mêmes paysannes portaient naguère au bouleau fétiche qu'elles adoraient — des pâtés, des gâteaux, des omelettes?

Il ne semble pas que les anciens Russes possédassent un clergé; aucun texte n'en montre l'existence. C'étaient les chefs qui accomplissaient les sacrifices. Par contre, les chants populaires attestent l'influence profonde des sorciers ou des devins analogues aux chamans tatars; leurs conseils étaient fort écoutés, et le sont encore en Russie comme chez les autres peuples slaves, où le sorcier et plus encore la sorcière jouissent d'un grand prestige auprès de la masse. Si parfois le magicien est maltraité, il est généralement bien vu et hautement considéré; on le consulte sur l'avenir, sur les présages; on a recours à lui pour obtenir de bonnes récoltes, pour se préserver de maux de toutes sortes. Girard de Rialle a vu en lui le prêtre populaire, le pontife d'une vieille religion inoubliée et antérieure aux divinités du polythéisme national.

Ce sont probablement encore des vestiges de cette vieille religion que les attentions des paysans russes pour les serpents qui viennent s'établir dans leurs isbas; on leur tient toujours du lait prêt pour boire; les tuer serait un crime. De même doit-il en être pour les curieuses coutumes, de caractère païen, pratiquées par les mêmes paysans au printemps ou à l'automne, à l'époque des solstices. Là subsistent encore des usages tout à fait archaïques, comme on n'en rencontre plus guère, même dans les campagnes russes, dans les cérémonies cependant si traditionnelles de la naissance, du mariage et de la mort, dans les rites funéraires en particulier.

A ce dernier point de vue, l'érudit, aussi loin qu'il peut remonter dans l'étude du passé, constate la pratique de l'inhumation et de l'incinération des morts. L'âme erre au hasard sur les arbres jusqu'au moment de l'ensevelissement; ensuite seulement, la *dusha* peut entreprendre son long voyage et arriver par le chemin des âmes — par la voie lactée ou par l'arc-en-ciel — aux campagnes ou aux forêts des esprits. Pour lui permettre de faire plus facilement la route, on lui donne une petite échelle pour sortir du tombeau, et quelque menue monnaie pour le voyage. Telle était la conception des Russes qui pratiquaient l'inhumation, ceux de l'Ilmen, par exemple; les autres incinéraient les défunts, mus par un autre sentiment. L'un d'eux l'indiquait au xe siècle à l'Arabe Ibn-Foszlan: « Nous les brûlons en un clin d'œil, pour qu'ils aillent plus vite en paradis. » Ainsi se trouve attestée la croyance à l'immortalité de l'âme; mais la vie d'outre-tombe est une vie singulièrement matérielle, et analogue à la vie terrestre. C'est pourquoi on brûle des servantes et des serviteurs avec le mort pour lui servir de compagnons dans l'autre monde; de même aussi (les fouilles des Kourganes l'ont prouvé) on inhumait avec les défunts des serviteurs et des femmes esclaves, des animaux domestiques tels que des chevaux, des chiens, et aussi des armes, des ustensiles de nature différente, des bijoux, des grains de froment, tout ce qui pouvait contribuer à leur bien-être dans une existence nouvelle, ne différant en rien de celle qu'ils avaient menée sur la terre. Est-ce en souvenir de ces vieux usages que les paysans russes placent encore parfois, dans ou sur les tombeaux, des aliments destinés aux morts que renferment ces mêmes tombeaux?

2. **Les Polonais.** — Comme en Russie, il existait durant les premiers siècles du moyen âge, dans les contrées qui devinrent plus tard la Pologne, de nombreuses divinités païennes; mais il n'est guère facile de les dégager des formes de la mythologie classique dont l'historien Dlugosz les a enveloppées au milieu du xve siècle. Retenons du moins que les Polonais adoraient Yesza (= Jupiter), Liada (= Mars), Dzydzilelya (= Vénus), Nyja (= Pluton), Dzewani (= Diane) et Marzyana (= Cérès); ils avaient en outre un dieu de la température nommé Pagoda et un dieu de la vie appelé Zywie. Ces divinités polonaises avaient, à en croire le même auteur, des prêtres, des temples bâtis de main d'homme et des bois sacrés, enfin des représentations figurées, des idoles que détruisit Mieczyslav, un des descendants de Piast. On leur offrait des sacrifices, et même des sacrifices humains. A des époques fixes de l'année, on les fêtait dans de grandes cérémonies où des troupes d'hommes et de femmes hurlaient éperdument des chants barbares.

En dehors de ce souvenir, presque aucune trace de tout un curieux passé religieux ne subsiste plus actuellement. Il n'en va pas tout à fait de même des croyances populaires, sur lesquelles les prédicateurs latins du xve siècle fournissent de précieux renseignements, montrant dans les Polonais des adorateurs des fleuves, qui tiraient des présages d'après les remous des eaux. Certaines de ces croyances persistent encore et témoignent, par exemple, d'une très vieille ophiolâtrie; les paysans de certaines parties de la Pologne n'offrent-ils pas, en effet, avec grand soin, des œufs et du lait à une sorte de serpent noir qui pénètre souvent dans leurs habitations? Ils seraient désolés qu'on lui fît le moindre mal et leurs enfants, qui n'en ont aucune peur, le caressent et boivent dans le même vase.

Il n'est pas sans intérêt d'ajouter que les Polonais étaient polygames avant leur conversion au catholicisme, et que les historiens parlent de la célébration d'une cérémonie païenne de la tonsure pour l'enfant arrivé à un certain âge.

3. **Les Slaves de l'Ouest.** — Après les Russes et les Polonais, venons-en aux Slaves de l'Ouest, à ceux qui sont établis en plein cœur de la Germanie (puisqu'ils s'avancent jusque sur la Saale et sur l'Elbe) et dans les îles baltiques riveraines de la côte allemande (Rügen, Wollin). Sorabes, Wilzes et Obotrites sont entrés dès le ixe siècle en conflit avec les Francs, mais c'est par des auteurs très postérieurs que nous possédons des renseignements sur leur religion; néanmoins ces renseignements sont sérieux, aussi est-on beaucoup plus au courant de la religion des Slaves de l'Ouest que de celle des Polonais. Voici l'idée générale qui se dégage des textes.

Sur les bords de l'Elbe et dans les provinces baltiques, exactement comme chez les Finnois, les forces de la Nature sont divinisées, et aussi certaines abstractions de l'esprit; mais on a eu tort de représenter les forces utiles et les forces nuisibles comme recevant également les hommages des humains, car il n'y avait pas là de dualisme analogue à celui du Parsisme, et il existait chez les Slaves de l'Ouest un dieu noir, Zcerneboh ou Tchernobog, mais pas de dieu blanc. Des pierres, des sources, des arbres, des forêts y étaient des temples, sinon même des dieux, et y étaient tenus pour sacrés; Helmold signale la pratique du culte des fontaines chez les Slaves qui habitent les bords de la Baltique et la vallée de l'Elbe; Dietmar de Mersebourg parle de son côté d'une source Glomazi comme de l'oracle des tribus slaves d'alentour : selon que cette source alimente abondamment ou non l'étang dans lequel elle se déverse, c'est signe d'heureux événements ou de calamités. — Ces faits ne sont pas les seuls dignes d'attention : certains fétiches sont, comme les sources et les arbres, tenus pour sacrés. Mais les Slaves de l'Ouest n'en sont pas demeurés là; ils en sont déjà venus, au témoignage des auteurs du moyen âge, à posséder de véritables idoles anthropomorphiques, et à leur ériger des sanctuaires bâtis de main d'homme. Ecarte-t-on, après Brückner, le dieu Radegast du panthéon wilze (et on peut se demander si cette proscription est bien légitime), du moins subsiste-t-il encore d'autres dieux dont nous connaissons des idoles, et Svantovit, et Stoda, et le dieu à trois têtes, Triglaf, vénéré à Brannibor (Brandebourg), dont l'idole a été longtemps conservée dans son temple transformé en une église dédiée à la Vierge Marie, et d'autres encore.

Svantovit est le plus important de tous. C'est le dieu de la sainte lumière, dont l'idole polycéphale, parée d'ornements magnifiques, recevait dans le temple vénéré d'Orekunda ou d'Arkona, dans l'île de Rügen, les hommages des fidèles. Dans la main droite de la statue, une corne à boire; auprès d'elle une selle et une bride de prodigieuses dimensions. « Un cheval était consacré à la divinité et rendait des orales; Svantovit en personne le montait quelquefois la nuit, et le matin on voyait à sa place, couvert d'écume et de boue, le noble coursier fatigué par la chevauchée divine. » (E. Lavisse) On sait que le roi de Danemark Valdemar le Grand conquit Rügen en 1068 : il s'empara d'Arkona, détruisit le temple et la statue de Svantovit et enleva son riche trésor. Axel ou Absalon, l'archevêque de Lund, acheva cette œuvre en réduisant les autres forteresses des Wilzes, brûlant temples et images, et Triglaf et Rugevit, le dieu à sept visages sous un même crâne, avec sept glaives en main, et d'autres encore, imposant partout, avec le baptême, une apparente conversion.

Ainsi disparurent historiquement, officiellement, les dieux païens des Slaves occidentaux, ou tout au moins des Wilzes.

Avant cet effondrement, ils étaient adorés dans des temples érigés au milieu de bois sacrés, où les fidèles venaient faire leurs dévotions, prier et déposer des offrandes. On connaît l'existence de quelques-uns de ces temples. Outre celui d'Arkona, Wollgast, la ville des Circipaniens sur les rives de la Peene, Rethra ou Redara possédaient des sanctuaires fameux. A Brannibor s'élevait, sur une colline haute de 66 m., un temple de pierres, que le Roi-Sergent, Frédéric-Guillaume Ier, a fait démolir au xviiie siècle seulement. Chaque temple avait son domaine, plus ou moins étendu, et ses revenus régulièrement perçus sur la fortune des fidèles, leur commerce, leur butin. Il avait également ses prêtres, que l'on comblait d'honneurs, qui siégeaient parmi les nobles dans les assemblées et qui, montés à cheval, participaient aux batailles. Ces prêtres présidaient aux cérémonies sacrées, aux sacrifices, à ces sacrifices humains dans lesquels (à en croire Adelgatt de Magdebourg en 1108) les Slaves païens immolaient des chrétiens à Pripegala, au « glorieux » qui était peut-être le soleil; ils interrogeaient le sort ou le cheval sacré qui rendait des oracles. Ils étaient au-dessus des simples serviteurs occupés aux menus détails du culte, mais ils avaient eux-mêmes un chef, le grand prêtre d'Arkona, devant lequel s'agenouillaient les rois comme devant le révélateur de la volonté divine.

Ces prêtres fortement hiérarchisés, qui offraient parfois, nous venons de le dire, des sacrifices humains à leurs dieux guerriers armés de casques et de cuirasses (en 1066, au début du grand soulèvement des Slaves contre les Allemands, des moines furent ainsi sacrifiés par les Wilzes), ces prêtres ont joué un grand rôle dans la résistance nationale; ils ont entretenu de tout leur pouvoir les vieilles croyances parmi les peuples dont ils avaient la confiance. Mais ils n'ont pas pu faire l'impossible; peu à peu, les Slaves ont disparu, anéantis par les vainqueurs ou fondus avec eux. Le clergé catholique fit une guerre très active à tout ce qui, dans les coutumes et dans les mœurs, pouvait rappeler la religion proscrite, si bien que rien ou presque rien ne subsiste plus actuellement des religions slaves les plus développées. Plus d'anciennes idoles; aucun souvenir de cette fête de Gerovit, le « dieu du printemps rayonnant », que célébraient les habitants de Havelberg quand, en mai 1127, Otton de Bamberg arriva dans cette ville pour l'évangéliser. Comment s'étonner de cette disparition complète des vieilles coutumes religieuses, alors que la langue a totalement

cessé d'être parlée presque partout depuis un siècle et demi au moins, alors que la *messe* a été célébrée en langue slave pour la dernière fois, dans la lande de Lünebourg, en l'année 1751 ? C'est seulement chez les Wendes de Lusace — ces Serbes ou Sorabes qui conservent si fidèlement l'usage de leur langue et leurs vieilles coutumes — c'est seulement chez eux que l'on arrive peut-être à relever quelques traces des anciennes croyances. Encore n'est-elle nullement caractéristique, l'idée de ces Wendes que les serpents peuvent rendre service, les aider à devenir rapidement riches et ne demandent, pour ce faire, que de légères offrandes. Le culte fétichique des serpents n'est nullement spécial aux Slaves, et fut également en honneur chez les anciens Germains. La croyance aux vampires n'a rien de plus particulier.

Ajoutons, pour terminer, que, comme leurs congénères, les Slaves occidentaux croyaient en une vie future. Au témoignage de saint Boniface, chez les Wendes voisins des Germains, les femmes refusaient de survivre à leurs maris, et ces « sutties » se brûlaient elles-mêmes ou se laissaient égorger sur leur bûcher.

E. Les peuples germano-scandinaves. — Nous voici maintenant, dans cette longue revue des religions des peuples de l'Europe septentrionale, arrivés aux plus occidentaux : habitants de l'antique Germanie à l'Ouest de l'Elbe, depuis les confins des cantons occupés par les Wendes et les Wilzes, jusqu'aux ultimes rivages continentaux de la mer du Nord et jusqu'aux plaines insulaires de la Grande-Bretagne, habitants des deux péninsules scandinaves de la grande péninsule suédo-norvégienne comme de la petite péninsule danoise, habitants de l'Islande et peut-être même (si les Varègues sont vraiment des Scandinaves) dominateurs d'une grande partie de la Russie, voilà tout l'ensemble des peuples dont les religions sont dites *germaniques*.

1. **Observations générales.** — Ici les documents sont moins rares et plus complets ; les matériaux d'études ne manquent pas. Mais l'étude n'est pas moins délicate qu'ailleurs ; peut-être même l'est-elle davantage encore. Voici pourquoi.

Ni dans les *Niebelungen*, ni dans les chants scandinaves, nous n'avons une œuvre totalement originale. Formés au XIIe ou au XIIIe siècles de divers chants abrégés, allongés, complétés ou modifiés suivant les exigences du système d'arrangement, les chants des *Niebelungen* ont perdu leur aspect primitif et une sérieuse partie de leur valeur documentaire sous la main du collecteur et de l'ordonnateur ; ils produisent l'illusion de les avoir conservés, mais cependant ils ne peuvent être tenus, dans l'état où ils nous sont parvenus, pour des chants populaires proprement dits. Voilà pour les *Niebelungen* ; et que penser des Eddas scandinaves, de l'Edda poétique comme de l'Edda en prose ? que penser des Sagas islandaises et des chants des scaldes, sinon que leur étude exige autant et peut-être plus de prudence encore, et plus de méthode. En réalité, les bases *absolument sûres* font défaut, car les textes historiques, tous de civilisation chrétienne sinon de civilisation latine, déforment ou faussent inconsciemment bien des faits.

Puis voici une autre difficulté. Comme les populations finnoises et les populations slaves, Germains et Scandinaves couvrent un terrain considérable, dans les nombreux cantons desquels ils se sont différemment adaptés, dans les nombreux cantons desquels ils ont aussi, au cours des siècles historiques, différemment évolué. De là l'impossibilité de leur attribuer une seule et même religion, et dans l'espace, et dans le temps. Ces peuples ont vécu trop loin les uns des autres, ils se sont trouvés dans des conditions de vie trop différentes pour qu'ils aient pu la conserver partout la même..., s'ils l'ont jamais eue telle.

Enfin est-il bien légitime de confondre dans une même étude et sous une seule rubrique les Germains et les Scandinaves ? Leur religion, leur mythologie sont-elles unes ? Et ne doit-on pas montrer en quoi consistent les différences, comme aussi quelles sont les ressemblances ?

Pour tous ces motifs, nous n'hésiterions pas à séparer les Germains des Scandinaves, si d'autres considérations ne devaient pas, elles aussi, entrer en ligne de compte. Germains et Scandinaves, tous ces grands blonds dolichocéphales, groupés autour des rivages continentaux de la mer du Nord et ayant essaimé ailleurs, sont vraiment des frères de race ; ils ont manifestement des langues, des coutumes, des croyances aussi qui leur sont communes. Dès lors, est-ce surtout aux différences qu'il convient de s'attacher ? Et ne vaut-il pas mieux étudier simultanément des religions dont les unes ont certainement agi sur les autres ? Aux religions germaniques et scandinaves s'appliquent admirablement, en effet, les célèbres vers d'Ovide :

Facies non omnibus una,
Nec diversa tamen, qualem decet esse sororum.

Voilà pourquoi nous ne les séparerons pas ici les unes des autres, mais nous nous efforcerons néanmoins de préciser le plus possible ce qui appartient à chacune d'elles. Sur un fond commun, des religions plus ou moins différentes se sont constituées dans certaines parties de l'Allemagne, en Suède, en Norvège et en Islande. Il convient donc de ne pas attribuer à toutes les populations germano-scandinaves, indistinctement, ce qui a été simplement — autant qu'on peut le déterminer — de telle ou telle d'entre elles.

2. **Les croyances religieuses des Germains d'après César et Tacite.** — Que le dieu du ciel Zio-Tiwaz provienne de ce que Chantepie de la Saussaye appelle « l'héritage ancestral des Indo-Germains », qu'il ait été à l'origine le dieu principal des Germains, ce sont là des idées très intéressantes, et même très acceptables, mais qu'aucun texte *historique* ne vient formellement corroborer. Nous nous refusons, pour notre part, à trouver dans le chap. XXXIX du *De moribus Germanorum* de Tacite une confirmation de la seconde de ces idées : Tacite ne dit nullement, en effet, que les Semnons adorent un dieu suprême, et qui régit tous les autres ; il se borne à indiquer que, dans cette tribu, « c'est la divinité qui règne ; tout lui est soumis et obéissant (*Ibi regnator omnium deus ; cetera subjecta atque parentia*). Voilà précisément ce pourquoi les Semnons ne pénètrent que garrottés (*vinculo ligatus*) dans le bois sacré qui sert de temple à leur divinité (ainsi attestent-ils leur propre faiblesse et la puissance du dieu) ; voilà pourquoi, s'ils viennent à tomber, ils ne se relèvent pas, mais sortent du bois en roulant sur le sol. Ne demandons pas aux auteurs anciens ce qu'ils n'ont pas voulu nous donner, et tenons-nous uniquement sur le terrain des faits certains. Dans de telles conditions, voici ce que l'on peut dire.

César et Tacite ont fourni sur les Germains de leur temps des renseignements trop peu précis, et surtout des renseignements trop localisés pour qu'on en puisse conclure à *une* religion des Germains leurs contemporains. César attribue aux Germains trois dieux de la Nature : *Sol*, *Vulcanus*, *Luna*, mais il ne dit rien de plus, car il ne connaît pas assez les Germains pour être très explicite, et, d'autre part, nous n'avons le droit de tenir compte de son témoignage

que pour les Germains occidentaux. Au contraire, lorsque TACITE parle de l'ensemble des tribus de la contrée, nous ne pouvons pas récuser en doute ce qu'il dit; ne traite-t-il pas, dans son *De Moribus Germanorum*, de l'ensemble de la contrée avant de parler de chaque tribu en particulier ? Or Tacite ne parle qu'une fois de divinités communes à tous ces Barbares — Mercure, Mars, Hercule — et encore ne semble-t-il pas indiquer que tous les Germains adorent Mercure quand il dit, au début du chap. IX de son ouvrage : *Deorum maxime Mercurium colunt.* Ailleurs, il ne parle que de divinités particulières à des tribus déterminées : Mars est adoré chez les Hermundures, et Mercure chez les Cattes, Isis chez une partie des Suèves, les Alcis (dans lesquels les Romains voient les équivalents de Castor et de Pollux) chez les Nahanarvales, et Nerthus, c'est-à-dire la Terre Mère, chez sept tribus suèves des *secretiora Germaniae*, du fond de la Germanie, comme aussi parmi les *Aestuorum gentes*. Certains de ces dieux sont romanisés; un autre est appelé d'un nom où l'on peut retrouver facilement un véritable nom germanique (Nerthus, Erda, Hertha, ne sont-ils pas un seul et même mot?); mais, pour les Alcis, il faut renoncer à trouver l'équivalent germanique de ceux que Tacite dit être, *interpretatione romana*, Castor et Pollux. Avouons donc notre ignorance, et renonçons à reconstituer le Panthéon complet des Germains de l'époque de Tacite. Tenons-nous-en exclusivement aux données positives fournies par les auteurs romains, et, pour nous faire une idée générale de la religion des Germains au Ier siècle de l'ère chrétienne, disons avec FUSTEL DE COULANGES que cette religion « était celle des âges primitifs de leur race ». Les Germains « adoraient les dieux qu'avaient autrefois adorés les plus vieilles populations de la Grèce et de l'Italie : le soleil qui éclaire, la terre qui nourrit, le glaive qui tue ». (*L'invasion germanique*, éd. C. Jullian, p. 283.) Aller plus loin serait sans aucun doute imprudent, et l'on ne saurait sans danger prétendre tirer autre chose qu'une mention intéressante de l'inscription dédiée *Marti Thingso* par ces soldats germains qui, loin de leur pays natal, veillaient auprès du Mur d'Hadrien à la défense de l'Empire romain dans le Nord de l'Angleterre (à Housesteads) durant les temps de la domination impériale dans l'île de Bretagne.

3. **Croyances religieuses des Germains au début du moyen âge.** — Ce sont les mêmes idées générales que nous retrouvons quelques siècles plus tard, au temps des grandes invasions barbares, parmi les peuples germaniques qui, de tous les côtés, se précipitent sur l'Empire romain et franchissent, soit le *limes*, soit les fleuves frontières. Seulement, nous sommes cette fois beaucoup mieux, ou plutôt beaucoup moins mal renseignés que pour le premier siècle après J.-C.; les auteurs qui écrivent en langue classique ne sont-ils pas très nombreux, et souvent très prolixes, encore que trop brefs à notre gré? et ne disposons-nous pas, d'autre part, d'un certain nombre de textes précieux d'origine germanique, de poèmes en particulier, où il est question de la mythologie, sinon des croyances religieuses, des peuples partis de la plaine allemande à la conquête de l'Empire romain ? Il devient possible, dans de telles conditions, de tracer de la mythologie germanique, avec quelque précision, un tableau d'ensemble, mais non pas de constituer un Panthéon des Germains en général.

C'est surtout à la légende héroïque des Anglo-Saxons qu'il faut recourir pour obtenir ce résultat. En effet la domination romaine avait déjà disparu de l'île de Bretagne quand les Barbares y arrivèrent et quand ils refoulèrent les populations indigènes des Bretons chrétiens sans se mélanger à elles. Malheureusement, là encore, notre curiosité est plutôt excitée que satisfaite; Chantepie de la Saussaye a raison de parler du « monde de légendes et de mythes que le poème de Beowulf, joint aux légendes danoises et au folklore du Holstein, nous fait connaître ou nous laisse deviner ». En réduisant à leur plus simple expression les données que contient toute cette littérature, nous arrivons aux résultats suivants.

Après qu'eut pâli la figure de Zio-Tiwaz, du dieu du Ciel, d'autres divinités apparurent, qui le supplantèrent, et qui l'avaient certainement fait dès l'époque de Tacite. De ces nouveaux venus, le plus important de beaucoup est Donar, le grand dieu du tonnerre, la divinité de l'orage proprement dit, qui a fini par prendre la place de Zio-Tiwaz. C'est un ami des dieux et des hommes, toujours en lutte contre les géants malfaisants; armé de son lourd marteau de fer, il ne cesse de jouer un rôle actif et le plus souvent bienfaisant. A côté de Donar, à qui est dédié le cinquième jour de la semaine (*Donnerstag*, le jeudi), voici une autre divinité de premier plan, Wodan (Wuotan), « le soufflant ». Mais, encore qu'il occupe la place d'honneur dans ces tables généalogiques contre lesquelles Daniel de Winchester conseille à saint Boniface de ne pas s'élever directement et dans les noms propres anglo-saxons, Wodan n'est nullement, au début du moins, un dieu populaire, et il faut attendre des temps relativement assez rapprochés de nous pour que, suivant le mot de PAUL DIACRE, Wodan devienne un dieu pour tous les Germains (*Wodan sane, quem adjecta litera Gwodan dixerunt,... ab universis Germaniae gentibus ut deus adoratur*). C'est lui que Tacite désigne (dit-on toujours) sous le nom de Mercure, comme il désigne Mars sous le nom de Donar; ses attributions sont multiples, voire même contradictoires, puisqu'il est tout à la fois le dieu du vent, de la moisson, et aussi de la fécondité, et celui de la bataille et de la mort.

Ces grands dieux sont loin d'être les seuls qui se soient formés par la personnification distincte de certains aspects de l'être et de l'activité du dieu du ciel; mais ce sont les plus importants, comme le prouve la formule d'abjuration prononcée en 826 à Ingelheim par Harald Klak, prince du Slesvig et du Jutland, en présence de Louis le Pieux. Klak déclare y oublier *Thunaer. end Woden, end allum them unholdum the hira genotas sind*, « Donar et Wodan et tous les malins esprits leurs confédérés ». On peut nommer plusieurs de ces « malins esprits », et des dieux, et aussi des déesses. Dans celles-ci, on a voulu voir souvent, par analogie avec ce qui se passait pour les dieux mâles, des personnifications plus restreintes de la Terre Mère, de cette *Nerthus, id est Terra Mater*, dont parle Tacite comme intervenant dans les affaires humaines et parcourant les nations. On constate effectivement que Frijja, « l'épouse », joue un rôle bienfaisant, visitant les cabanes des humains et bénissant le travail domestique; mais elle est souvent et même surtout une déesse de l'air ou du ciel, qui passe dans la tempête avec Wodan, son époux. Le sixième jour de la semaine, le *Freitag*, notre *Vendredi*, lui est encore consacré, tandis que le mercredi a cessé d'être consacré à Wodan en Allemagne (*Mittwoch*), mais est demeuré le jour de ce dieu en Angleterre (*Wednesday*). Que dire maintenant de ces divinités féminines dont parle Tacite : l'Isis de certains Suèves, et la Tamfana des Marses? Que dire encore de cette Nehalennia, vénérée sur les bords du Rhin inférieur, que mentionnent certaines inscriptions? Que dire de Perschta, de Holda, des

déesses citées à côté de Frijja dans la deuxième formule magique de Mersebourg? De toutes ces divinités, celles-ci de nom latin, celles-là de nom germanique, nous ne savons que l'existence. Elles n'ont aucune individualité, non plus que ce *Forsete* que les Frisons adoraient comme le garant du droit.

Il en va tout autrement des divinités inférieures. Tandis que, d'ordinaire, les dieux supra-terrestres demeurent d'une remarquable imprécision, les autres, ceux qui sont les plus rapprochés des humains, ceux qui sont vraiment mêlés à leur vie, agissent au contraire avec une activité étonnante et jouent un rôle hors de toute proportion avec leur absence de noms, de traits individuels et de véritable personnalité. Ces êtres surhumains, innombrables et presque toujours anonymes, qui personnifient encore les forces de la nature, sont souvent secourables et bienfaisants; mais ils sont loin de l'être toujours. Parmi les elfes et les nains, que de catégories différentes! On sait combien perverses et perfides sont le plus souvent les ondines, et régulièrement les nixes, les trolls, les trudes, les gnomes; à côté de ces esprits malfaisants existent de « bons enfants », des « gens paisibles », ces elfes domestiques que sont les kobolds et les lutins, ou encore les minuscules forgerons des entrailles des montagnes, très malicieux parfois, mais aimables et gracieux. Nombre de ces petits personnages survivent encore actuellement dans l'imagination populaire, dans le Harz en particulier, ce pays de mines plein de vieilles traditions plus ou moins altérées, mais toujours intéressantes à étudier et à critiquer; souvent aussi, dans les histoires populaires, des serpents jouent le rôle de bons génies... Ainsi donc, au xxe siècle, les descendants des anciens Germains conservent dans leur folklore quelque chose de cette religion de la nature que pratiquaient leurs ancêtres quinze siècles auparavant.

4. **Les croyances religieuses des Scandinaves.** — Cette même religion, c'est celle des anciens Scandinaves, autrement dit des habitants des plaines suédoises, des Normands de la Norvège et des insulaires islandais. Mais elle a pris peu à peu parmi ces peuples une ampleur tout autre que chez les Germains, et vraiment extraordinaire. Telle a été la conséquence d'une longue évolution dont le point de départ remonterait jusqu'aux temps préhistoriques — c'est-à-dire jusqu'aux ive et ve siècles de notre ère — si la pierre runique de Sanda (île de Gottland) représente bien la trinité eddaïque, et si les interprétations proposées pour les scènes mythiques gravées sur des cornes à boire, etc., sont vraiment exactes. Dans tous les cas, on arrive à discerner dans les chants scandinaves des parties très différentes : celles-ci sont naturalistes et celles-là étiologiques, d'autres allégoriques, d'autres encore évhémériques, etc.; d'autres enfin sont un amalgame remarquablement habile d'éléments très disparates. On discerne très bien, d'autre part, au cours des âges, une sorte d'évolution de certaines divinités et (si l'on peut s'exprimer ainsi) de certaines localités célestes d'un poème ou d'un cycle scandinave à un autre. Thor, par exemple, le vieil ase terrestre national norrois, devient le fils d'Odin — un dieu d'importation, nous le verrons tout à l'heure — et de Freia, dont le culte est exclusif à l'Islande; le « veilleur des dieux » dont il est question dans les anciens poèmes germaniques est transformé par l'imagination poétique des scaldes norvégiens-islandais en Heimdallr, « celui qui brille au-dessus du monde ». Les scaldes se plaisent à énumérer et à décrire les belles et nombreuses demeures de l'Asgard ou séjour des dieux, et font du Valhall, le primitif empire des morts, le paradis des guerriers d'Odin. Sur le fond des mythologies germaniques, les mythologies scandinaves se sont donc greffées et développées, tout au moins en partie. Ainsi, peu à peu, s'est constitué un panthéon scandinave très intéressant, parfois très proche du panthéon germanique, mais beaucoup plus complet et plus cohérent, si on se place pour le dénombrer au temps de la composition de l'Edda en prose (xiiie siècle de notre ère), encore que, comme les dieux germaniques, les divinités en soient le plus souvent particulières à des régions déterminées du monde scandinave.

Thor, le Donar des Germains, le grand dieu du tonnerre, est vraiment la figure centrale du panthéon scandinave. C'est un héros nettement anthropomorphisé de très bonne heure, dès le temps où fut sculptée la pierre runique de Sanda, dans l'île de Gottland, et la poésie eddaïque a su lui donner des traits vraiment typiques. Thor est jeune, il est beau, il est fort; monté sur un char que traînent deux boucs, ce brave guerrier va partout où sa présence est nécessaire, armé de son marteau de fer, ganté (ajoutent certains textes) d'énormes gantelets de fer et ceint d'une ceinture magique qui centuple ses forces. C'est toujours l'adversaire acharné des géants, qu'il va combattre jusque dans leur pays sauvage et montagneux, et contre lesquels son marteau de fer lui est une arme puissante. Quand il est en colère, sa barbe rousse frémit et ses yeux étincellent Les poètes septentrionaux se sont plu à chanter les exploits de Thor le fort, l'irrésistible; ils en ont raconté les luttes contre les mauvais géants; ils ont fait ressortir le caractère bienfaisant et civilisateur de son action. Il est le bienfaiteur du peuple, celui qui favorise l'agriculture, qui veille sur la fidélité et sur la vérité, le gardien des serments. Pour les Norvégiens et les Islandais, il est le dieu par excellence et sans épithète.

On est loin de se faire de Freyr, le dieu principal de la Suède comme Thor est celui de la Norvège et de l'Islande, une idée aussi nette. C'est « le Seigneur » — tel est le sens du mot *Freyr* — une divinité de la lumière, une transposition de Zio-Tiwaz dans l'opinion de nombre de spécialistes. Freyr est également un dieu de la fécondité, aux attributs et aux emblèmes phalliques; mais son caractère personnel est absolument effacé, et il faut le voir figurer avec son oie sur la pierre runique de Sanda, avec Thor et avec Odin, pour comprendre son importance et pour le mettre à la place qui lui est due.

On n'hésite nullement, au contraire, à assigner à Odin (le Wodan des Germains) une place considérable. On tendrait même parfois, si l'on n'y prenait garde, à tenir Odin pour plus important que Thor. Celui-ci est cependant, sur la pierre de Sanda, le dieu central, encadré d'Odin avec sa pique et de Freyr avec son oie. C'est donc à tort que les poètes ont, tardivement, prétendu faire d'Odin le dieu du ciel, le père de tous les hommes et le directeur de la course du monde; Odin n'est rien de tout cela.

C'est un dieu d'importation étrangère, comme l'attestent les légendes septentrionales qui en font le dieu des Saxons, venu de la Germanie à travers la mer. Il aurait apporté avec lui (est-ce une allusion à la civilisation gallo-romaine ?) la sagesse et l'art d'écrire. Rien donc que de naturel à voir en lui le sage par excellence et un grand magicien. Tel est Odin pour les poètes, d'après lesquels il est donc un dieu aristocratique et lettré, si l'on peut dire, contrastant par conséquent avec Thor, le dieu populaire et redresseur de torts. Mais Odin est autre chose encore : il a gardé les traits primitifs du Wodan germanique, et est demeuré le dieu du vent, qui, comme tel, sème la fécondité et aussi la mort.

suivant les cas, qui voyage beaucoup, qui prend les formes les plus diverses. Le transformer ensuite, lui qui venait du Sud-Ouest, le pays des vents chauds et féconds, de la civilisation et de la science, en un être prévoyant et sage, en un sorcier, en un éternel voyageur, changeant fréquemment d'aspect, en un savant connaissant les runes, en un dieu des soldats et un seigneur des batailles, ce n'était qu'un jeu pour des poètes.

Thor, Freyr et Odin, les dieux du tonnerre, de la lumière et du vent, voilà donc la trilogie essentielle des peuples scandinaves. Mais combien d'autres divinités se groupent autour d'elle! Un des plus intéressants est Balder, lequel n'est sans doute qu'un dédoublement de Freyr. Comme lui, c'est le « Seigneur » ; comme lui, c'est un dieu de la lumière, et son nom signifie le « brillant », selon le sentiment de plusieurs. Dans tous les cas, Balder, le fils d'Odin et de Frigg (dont nous parlerons tout à l'heure), Balder, dont le mythe figure déjà sur une des plus anciennes pierres runiques de l'Angleterre, la croix de Ruthwell, est une figure douce et passive ; il est aimé de tous les autres dieux, sauf des méchants qui le jalousent et qui finissent par le tuer. N'insistons pas ici sur tant d'autres divinités dont parlent les poètes; signalons comme une divinité encore de même nature mais beaucoup plus effacée que Balder, Heimdallr, « celui qui brille au-dessus du monde », le dieu resplendissant de la lumière, qui ne cesse, chaque jour, de lutter inlassablement contre Loki. Heimdallr, le portier de l'Asgard, assis au bout de l'arc-en-ciel qui forme un pont depuis la terre jusqu'aux cieux, est un produit de l'imagination poétique des scaldes norvégiens-islandais, bien que, chez les anciens Germains, il ait déjà été tenu pour le veilleur des dieux.

Loki, l'adversaire de Heimdallr et l'assassin de Balder, est beaucoup mieux caractérisé que ses ennemis, et on peut se rendre quelque compte de son évolution, sinon la suivre complètement. C'est « celui qui termine », le « fermeur », le dieu du feu qui consume tout. Il débute par être simplement subtil et rusé, puis il devient peu à peu le Démon, l'esprit malin par excellence, le Diable envieux et fourbe qui se fait redouter de tous et qui frappe mortellement Balder avec la seule arme capable de le tuer, avec une branche de gui. Loki, au total, met donc fin à tout, au bien et au mal. On a voulu voir en lui la personnification de la nuit ténébreuse et du noir hiver, la contre-partie de la lumière éclatante et du brillant été par conséquent. Explication très séduisante, mais sans doute un peu trop facile, de la haine de Loki contre Balder et du meurtre de ce dernier, qui met en deuil la nature entière.

A côté des dieux, la mythologie scandinave place des déesses, exactement comme la mythologie germanique ; mais combien pâles sont-elles, et que leur personnalité est effacée ! Même Frigg, la femme d'Odin comme Frijja est celle de Wodan, est à peu près quelconque. Cette déesse de l'air ou du ciel, qui est « l'épouse », n'a guère de rôle que par son mari, dont elle partage la puissance et qu'elle accompagne fidèlement ; c'est une divinité complémentaire d'Odin, si l'on peut dire, qui a dû être créée assez tardivement par les Scaldes au détriment de Freyr et avec les traits des autres déesses. On peut trouver une confirmation de cette manière de voir dans le fait que le culte de Frijja était exclusivement islandais. Quoi qu'il en soit, les autres déesses scandinaves sont encore plus incolores que Frijja, et même absolument effacées ; elles ne sont guère que des comparses dont les noms ne disent rien : Rinda, Gerda, Menglod... Seule, Hall, la déesse de la mort, la souveraine du royaume souterrain, tire de son rôle même des traits distinctifs que n'a pas sa mère Angrboda, la messagère de la peur, la femme du mauvais Loki.

N'allons pas plus loin, et ne cherchons pas, à la suite des auteurs de certains fragments de l'Edda en prose, un système de douze grands dieux dans la mythologie scandinave, exactement comme dans la mythologie classique. Mieux vaut retenir, non pas que les Scandinaves montrent leurs divinités en mésintelligence les unes avec les autres (ce trait ne leur est pas particulier), mais que les récits de leurs poètes laissent transpercer quelque chose d'une superposition de dieux nouveaux à des dieux plus anciens. Odin (nous l'avons déjà indiqué) est un dieu venu d'au delà des flots, et donc importé dans la péninsule scandinave. Avec lui sont arrivés les Ases, qui combattent sous sa direction les dieux Vanes, lesquels les voient d'un mauvais œil. Il serait très intéressant de parvenir à localiser ces divinités, à déterminer d'où elles vinrent; mais c'est là travail bien délicat et très hasardeux. On a voulu, parfois, voir dans les Vanes, comme aussi dans Nordr, qui est apparenté à Freyr, des dieux germaniques introduits en Suède à une époque antérieure à celle où les Ases arrivent en Norvège ; avouons qu'il n'y a guère là qu'une aventureuse hypothèse. On semble être sur un terrain plus stable quand on tient les Valkyries, ces vierges des batailles, pour des répliques scandinaves des Idisi germaines, que le Danois Ragnar Lodbrog, à la fin du chant célèbre qui lui est attribué, dit venir le prendre pour le conduire dans leur palais. On peut plus facilement trouver un prototype (dans le Holstein) à ces divinités scandinaves qu'aux Nornes, les exécutrices des arrêts du destin.

Au lieu de leur en chercher, remarquons que les mythologies scandinaves possèdent des héros qui sont parfois de très grande importance et ne semblent nullement des dieux abaissés au rang d'hommes. Héros de l'orage (Ingrio), de la tempête (Orendel, Hagen, Wate, qui semble rappeler Wodan), des nuages (Hilda); Siegfried est aussi un héros, un héros lumineux, dont l'histoire est connue de tous, et sur lequel il n'est pas besoin d'insister. Essayons, d'autre part, de nous faire quelque idée de cette mythologie inférieure qui, en Scandinavie comme en Germanie, a pris un développement si remarquable. Ici encore, on constate l'existence d'un véritable monde d'êtres plus ou moins merveilleux. Ce sont des géants doués d'une force extraordinaire, brutaux et sauvages, prompts à se mettre en colère, mais souvent loyaux, voire même sages et bons enfants : ils sont dépeints comme d'irréconciliables ennemis de l'agriculture, mais comme d'habiles bâtisseurs, se disputant fréquemment avec les Ases. Thor ne se lasse pas de les combattre ; souvent, par contre, Odin va leur demander conseil. — Les nains, qui contrastent par leur taille avec les géants, sont encore plus adroits qu'eux ; ils forgent le redoutable marteau de Thor, ce marteau qui, comme le boomerang des Australiens, revient de lui-même dans la main de celui qui l'a lancé ; ils construisent également le vaisseau de Freyr et font d'autres ouvrages admirables. Les elfes, les ondines dont parlent les croyances populaires beaucoup plus que les chants poétiques, achèvent de donner à cette mythologie inférieure une étroite ressemblance avec celle des Germains.

Ainsi (et c'est la conclusion qui se dégage, croyons-nous, de cet exposé très succinct) Germains et Scandinaves ont travaillé sur un fond commun de croyances. Non pas, bien entendu, sur un fond *absolument* commun, car on trouve parfois autre chose

en Scandinavie qu'en Germanie. Mais, dans l'ensemble, les croyances ont été les mêmes. Au cours des siècles, Germains et Scandinaves ont développé, enrichi ce fond de toutes les manières, comme les y poussaient leur nature, le milieu dans lequel ils vivaient et leurs tendances particulières, et ils sont arrivés ainsi à donner à leurs divinités quelques différences de rôle et de personnalité.

5. **Le culte.** — De même, autant qu'on peut s'en rendre compte, la manière d'honorer les dieux n'a pas été, dans la plupart des cas, très différente en Germanie et en Scandinavie.

C'est un témoignage négatif, mais formel, que le *De Moribus Germanorum* fournit sur l'absence de représentation de leurs divinités par les Germains contemporains de Tacite : « Ils ne croient pas que la majesté des dieux permette de leur attribuer aucun des traits des mortels : *neque in ullam humani oris speciem assimilare, ex magnitudine caelestium arbitrantur.* » Et l'historien latin ajoute, ce qui est très digne d'attention : « ils appliquent le nom de dieux à ce que les seuls yeux de la foi leur font voir; *deorum nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident* ». On trouve une confirmation de ces très remarquables paroles dans le passage où Tacite parle du culte rendu par sept tribus germaniques à *Nerthus, id est Terra Mater*.

Dans un bois sacré d'une île de l'Océan se trouve (raconte-t-il) un char voilé dédié à la déesse ; seul le prêtre a le droit d'y porter la main. Quand il sait que la déesse y réside, il y attelle deux génisses et suit dans un profond recueillement. Ce sont alors des jours de joie, ce sont des fêtes pour les localités que la déesse daigne visiter, où elle daigne s'arrêter; la paix règne dans le pays jusqu'à ce que le prêtre ramène à son bois sacré la déesse fatiguée des hommages des mortels, et y lave dans un lac solitaire le char et le voile et (prenez-en ce que vous voudrez) la déesse elle-même. Nulle part, dans ce curieux récit, Tacite ne parle d'une représentation figurée, d'une statue de la Terre Mère; il ne le pourrait d'ailleurs pas sans se mettre en contradiction avec lui-même. Ainsi donc, comme le dit Fustel de Coulanges, les idoles des Germains « étaient des objets informes comme celles des plus anciens Grecs ».

Quelques siècles plus tard, il est difficile d'affirmer que les divinités des Germains soient anthropomorphisées. La lettre dans laquelle le pape saint Grégoire parle au patriarche d'Alexandrie Euloge, des « idoles de bois et de pierres » des Angles, semble bien ne rien prouver à cet égard, et les nombreux passages de Bède relatifs aux idoles sont trop vagues pour qu'on en puisse tirer des inductions précises. Un peu plus tard encore, au temps de Charlemagne, si l'Irminsaul des Saxons est bien une idole sculptée (rien que de naturel dans ce fait, puisqu'il s'agit d'un homme divinisé, Arminius, le vainqueur de Varus), il n'en est pas de même pour Fricco, le dieu qui dispense la paix et le plaisir aux mortels ; au témoignage d'Adam de Brême, un priape colossal le représentait. Quant au Wodan à l'œil unique, au chapeau à larges bords ramené sur le visage, c'est une fiction de poètes de basse époque.

Ce qui fait question pour les Germains ne le fait nullement pour les Scandinaves. De très bonne heure, ceux-ci ont anthropomorphisé leurs divinités; la pierre runique de Sanda en fait foi, et combien d'autres documents archéologiques avec elle! Les poèmes, de leur côté, — ils sont, il est vrai, bien postérieurs, — décrivent les dieux sous des traits humains et leur donnent des costumes humains; ils leur attribuent également toutes les habitudes et toutes les passions humaines. On pourrait écrire un curieux travail sur l'évolution de la conception humaine d'Odin par les poètes scandinaves, sur l'addition successive de traits nouveaux à la conception primitive jusqu'au jour où le dieu scandinave a atteint, chez les Islandais, sa forme dernière, avec tous ses attributs et ses deux corbeaux Hugin (l'Esprit) et Munnin (la Mémoire) perchés chacun sur une de ses épaules.

Pas plus qu'ils n'ont eu des représentations anthropomorphisées de leurs dieux, les Germains n'ont eu, si l'on s'en rapporte à Tacite, de temples à proprement parler; des bois sacrés leur en tenaient lieu. « La majesté des dieux, dit formellement le grand auteur latin, ne permet pas, à leur avis, qu'on les enferme dans des murailles; ils leur consacrent des bois, des forêts. *Nec cohibere parietibus deos... ex magnitudine caelestium arbitrantur. Lucos ac nemora consecrant.* » Et, effectivement, il parle d'une forêt qui existe chez les Semnons et qui est « consacrée par les augures de leurs pères et par une antique terreur, *silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram* ». Ici encore, par conséquent, disons avec Fustel de Coulanges que les Germains « n'avaient pas plus de temples que les Italiens n'en avaient au temps d'Evandre ».

En a-t-il été de même quelques siècles plus tard, l'époque des invasions et ultérieurement? Les Germains ont-ils eu alors de véritables temples ? ou se sont-ils simplement contentés, alors encore, de bouquets d'arbres ou de clairières au milieu de bois sacrés? Le fait que saint Boniface bâtissait des chapelles, au VIIIe siècle, avec le bois des grands arbres fétiches n'est pas pour infirmer cette opinion. Mais le vénérable Bède parle formellement de l'existence de temples chez les Germains de l'île de Bretagne, exactement comme le fait le pape saint Grégoire dans ses lettres; il distingue même les temples et les enceintes sacrées. Existait-il donc un temple, si modeste fût-il, à Godmundham, le « clos des dieux », près d'York, au temps d'Edwin, le roi de Northumbrie? Bède raconte également que, de son temps, il y avait encore en Estanglie un temple où l'autel du Christ faisait pendant aux divinités germaines.

On peut, semble-t-il, trouver l'explication de ce fait dans l'existence de temples romains dans l'île de Bretagne au temps des invasions anglo-saxonnes. Avant sa conversion, le roi de Kent Ethelbert ne sacrifiait-il pas à ses dieux à Cantorbéry, dans un ancien édifice romain? Et une découverte tout récemment faite à Cantorbéry même ne vient-elle pas de vérifier l'exactitude de ce témoignage des textes? Ainsi l'existence de temples chez les Germains de Bretagne ne prouve nullement l'existence de temples dans les cantons du continent vierges de l'influence latine.

Dans tous les cas, les Scandinaves ont eu, quant à eux, de véritables temples où ils ont particulièrement honoré certains de leurs dieux. Tels les sanctuaires, à Seeland et à Upsala, de cette Rethra dont le dieu Radigost, Radigast, était peut-être l'équivalent chez les Slaves occidentaux.

Voilà donc, autant qu'on peut les dégager de l'examen des textes, quelques dissemblances, ou quelques divergences, entre Germains et Scandinaves. En vient-on maintenant au culte proprement dit, ces divergences disparaissent. Partout on invoque les dieux, on les prie, on leur sacrifie; partout, à côté d'un culte privé, individuel, il existe un culte public, rendu par un clan, par une tribu. On offre alors aux dieux des mets, des boissons, des céréales, des fruits, des animaux, parfois même des victimes humaines. Tacite parle du sacrifice humain solennellement offert chaque année par les Semnons

dans leur bois sacré, au début de leurs rites barbares, *barbari ritus horrenda primordia*. Il nous révèle aussi l'existence de fêtes périodiques en l'honneur de Nerthus, quand il parle du culte rendu à cette déesse par les tribus confédérées des bords de la mer du Nord. N'est-ce pas une fête de même nature que l'on célébrait encore à Upsala, en Suède, en l'honneur de Freyr, aux environs de l'an 1000? Là, le cycle périodique était plus grand encore; c'est tous les neuf ans que revenaient ces fêtes, où coulait le sang de nombreuses victimes. Plus tard, le pape saint Grégoire parle des grands sacrifices de bœufs que les Angles font au démon.

Prières et sacrifices sont présentés aux dieux de manière différente suivant les cas. Bien entendu, chaque individu agit pour lui-même, individuellement, au temps et au lieu où les puissances surnaturelles se manifestent à lui ou quand il désire obtenir leur bienveillance; ainsi agissent ceux qui, lors de la célébration de leurs noces, offrent des sacrifices à Fricco, ce dieu phallique dont parle Adam de Brême. A plus forte raison, des rois, des Jarls, se comportent-ils de même; ils sacrifient aux dieux au nom de leur peuple. Toutefois, l'intermédiaire régulier, le plus autorisé, entre les dieux et les hommes, est le prêtre; comme tel, il offre les sacrifices publics, il consulte ces oracles que sont, à en croire Tacite, les hennissements des chevaux, le chant et le vol des oiseaux, et aussi (selon Strabon) les chaudières des sacrifices, etc. En même temps, il a soin des représentations des dieux, quelles qu'elles soient, et il fait parfois disparaître les auxiliaires esclaves qui l'assistent dans cette besogne. Grâce à ces fonctions religieuses, le prêtre se fait très facilement écouter de tous. On en voit en Germanie jouissant dès le temps de Tacite d'une sérieuse influence politique et d'un véritable pouvoir judiciaire; n'ont-ils pas le droit de punir *velut deo imperanti?* Ils font la police des assemblées populaires qu'ils président; ils peuvent enchaîner et frapper de mort; ils peuvent prononcer une sorte d'excommunication contre ceux à qui ils interdisent d'assister aux cérémonies religieuses. Quelquefois, ils sont astreints à des rites singuliers; tel ce prêtre des Nahanarvales qui, dans un bois très anciennement consacré, porte des habits de femme dans les cérémonies du culte des Alcis.

Dans les premiers siècles du moyen âge, les mêmes traits persistent, avec des variantes locales. Chez les Anglo-Saxons, par exemple, ou plutôt chez les Saxons de la Northumbrie, l'histoire de Coifi montre qu'un prêtre ne peut pas toucher d'armes et ne doit enfourcher qu'une jument, puisque, pour avoir ceint une épée, pris une lance et monté un étalon, les assistants s'attendent à voir ce prêtre foudroyé. En Islande, les prêtres sont à la fois des chefs et des juges.

A côté de ces prêtres, qui ne semblent d'ailleurs constituer nulle part une caste sacerdotale fermée, on trouve parfois trace de devineresses; telle cette Bructère, Velleda; telles encore Aurinia, Gauva et nombre d'autres.

De ces devineresses, dont les Germains n'ont garde de mépriser les avis ni de négliger les réponses, à qui ils attribuent quelque chose de saint et d'inspiré (*sanctum aliquid et providum*, dit Tacite), de ces devineresses aux sorcières il n'y a pas très loin. Chacun sait, sans qu'il soit besoin d'insister longuement, le rôle joué par celles-ci dans une foule de circonstances, et pendant combien de siècles les Allemands ont cru en leur pouvoir surnaturel. Rien à cela que de très normal chez un peuple qui a pour les auspices et pour la divination une crédulité sans égale. Nous possédons deux formules magiques que le célèbre historien Georges Waitz a trouvées à Mersebourg en 1841, dans un manuscrit du xe siècle, et qui attestent la persistance de pratiques de sorcellerie à cette époque, comme les procès de sorcellerie la démontrent fort longtemps après. De leur côté, les populations germaniques de la Bretagne redoutent fort les sortilèges; on sait, par exemple, combien le roi de Kent Ethelbert craignait les enchantements d'Augustin et de ses compagnons; aussi leur donna-t-il audience en plein air parce que là, pensait-il, il n'avait rien à en redouter. Les Eddas, de leur côté, contiennent de nombreuses formules de sorcellerie; elles représentent les dieux islandais comme étant eux-mêmes de grands sorciers. Que dire enfin des runes, de leurs nombreuses vertus. « Que vous êtes puissantes, ô runes! » dit un vieux chant tout imprégné de christianisme, puisqu'il montre en terminant un guerrier délivré par une chrétienne des sortilèges dans lesquels l'ont enchaîné des chansons magiques.

Il serait facile de pousser beaucoup plus loin l'étude des croyances populaires, de montrer, par exemple, comment (à en croire Jacob Grimm) l'eau puisée à certains jours et dans certaines circonstances jouit, au témoignage des paysans allemands, de vertus magiques ou curatives. Déjà, nombre de peuples germaniques pensaient de même à l'époque des invasions. Les Œstyens possédaient de véritables fétiches, au témoignage de Tacite, des images de sangliers qui leur servaient de sauvegarde dans les combats (*Id pro armis omniumque tutela, securum deae* [= *Matris deum*] *cultorem etiam inter hostes praestat*). Ainsi se trouve confirmée par un exemple topique l'assertion du même historien que les Germains tirent des bois sacrés, pour les emmener avec eux au combat, des fétiches et des enseignes (*effigies et signa quaedam detracta lucis in proelium ferunt*). Chez les Anglo-Saxons, il est possible de relever de curieuses pratiques superstitieuses d'une autre sorte. L'auteur du Pénitentiel dit de saint Théodore impose sept ans de pénitence à la femme qui fait monter sa fille sur le toit ou qui la fait entrer dans un four pour obtenir la guérison de la fièvre; cinq ans, d'autre part, à qui fera brûler des grains à l'endroit où quelqu'un est mort. Deux cents ans plus tard, les mêmes fautes sont encore prévues et punies par le Pénitentiel de saint Egbert; on fait des vœux aux arbres, on pousse des cris pendant les éclipses pour écarter les maux qui menacent, on pratique des maléfices, on porte des amulettes. En Norvège, à la fin du xviiie siècle encore, les paysans de certains districts gardaient précieusement des pierres rondes qu'ils lavaient soigneusement tous les jeudis soir, qu'ils oignaient de beurre devant le feu, qu'ils mettaient à la place d'honneur sur de la paille fraîche et qu'ils plongeaient dans de la bière à certains moments de l'année, convaincus que ces pierres porteraient bonheur à la maison et à ses habitants.

Partout, par conséquent, ce sont, dans les pays germaniques et scandinaves, les mêmes usages religieux et les mêmes idées supertitieuses, se manifestant souvent sous des formes à peu près identiques.

6. **Croyance dans la vie future.** — Partout aussi on relève la croyance à une autre vie après la mort. Déjà Tacite la constate de manière implicite quand il dit que les Germains brûlent avec le défunt ses armes et quelquefois son cheval; mais combien cette croyance se manifeste-t-elle mieux par la suite! Avec le défunt, on brûle ses armes et ses bijoux, des animaux domestiques et des serviteurs; la femme ne se sépare de son mari ni dans les

Niebelungen (Brunhild et Sigfried) ni dans les Eddas (Nana et Balder). Rien d'étonnant à ce qu'il en soit ainsi, puisque le mort ne dispose dans l'autre monde que de ce qu'il a emporté avec lui de celui-ci. Aujourd'hui encore, en Allemagne, cette croyance se manifeste de manière naïve : dans la bière du défunt, les Souabes mettent des sabots, et les paysans du Voigtland et de l'Erzgebirge des galoches en caoutchouc et un parapluie.

La Valhöll, la demeure de Hel, la déesse de la mort, est primitivement l'endroit où séjournent les défunts. Chez les Scandinaves, la Valhöll germanique se transforme : tandis que la mort, ou Héla, gouverne dans les régions inférieures neuf mondes différents, la Walhalla est une demeure céleste spécialement réservée aux guerriers. Dans ce palais des Ases, viennent se grouper autour d'Odin les héros tombés dans les batailles, amenés jusqu'à la « salle d'honneur » par les Valkyries, qui les y servent.

Ce sont là des faits significatifs, des preuves manifestes de la croyance des anciens peuples germano-scandinaves à une vie d'outre-tombe; voici d'autres faits, plus significatifs encore : la croyance populaire aux spectres, aux revenants, qui sont le plus souvent hostiles aux hommes et sont des esprits d'oppression (*Mare*, *Alp*, *Trude*, etc.), et la croyance aux vampires. Tenons compte également de l'armée d'esprits qui passe en hurlant lorsque la tempête fait rage; tenons compte de ces « douze nuits » — de Noël à l'Epiphanie — où les esprits sont lâchés à travers le monde, durant le temps de l'année où les jours sont le plus courts, et des nuits de la Walpurgis (1er mai), de la Saint-Jean (24 juin) et de la Saint-Martin (11 novembre). Ne négligeons pas non plus la croyance au « Chasseur-sauvage » (*der Wilde Jäger*) et tant d'autres qui survivront encore longtemps dans la superstition populaire comme autant de souvenirs du temps où, alors que toute la nature était divinisée, personne ne mettait en doute une existence plus ou moins matérielle des défunts au-delà du tombeau.

7. **Idées cosmogoniques des Germano-Scandinaves.** — Nous en aurions fini avec l'étude des religions germaniques et scandinaves s'il ne restait à dire quelques mots des idées cosmogoniques de ceux qui professaient ces religions.

C'est dans la *Voluspa*, la prophétie de Vala (la Voyante), un très important, mais non pas très ancien morceau de l'Edda poétique, qu'il faut aller chercher les idées des Scandinaves en ces matières. Ce poème, qui n'est pas antérieur au Xe siècle et qui est peut-être postérieur, résume et systématise des notions éparses dans les chants qui l'ont précédé; il traite de l'origine des choses, de la mort de Balder et de la fin du monde. Bien qu'il contienne, tout au moins dans son tableau de la destruction universelle, des traits indubitablement chrétiens, c'est là que sont le mieux exposées les croyances des Scandinaves (et peut-être même des Germaniques; cf. les *Niebelungen*) sur ces sujets. Voici comment ces croyances peuvent se résumer.

Au début des temps, le monde actuel n'existait pas, et rien ne permettait de présumer qu'il dût naître un jour. C'était l'abîme, l'abîme sans fond, sans herbe, sans semence, et deux régions distinctes : au Nord, le ténébreux Niflheim, au Sud le brûlant Muspellsheim, séparés par un grand gouffre, le Ginnungagap. Là aboutissaient les douze fleuves qui coulaient, à travers les ténèbres du Niflheim, du mur de Hvergelmer; là une eau empoisonnée se changeait en glace et en frimas. Là aussi arrivaient des étincelles parties de la région du feu, du Muspellsheim, et ces étincelles faisaient fondre la glace et les frimas formés dans le Ginnungagap par les eaux venues du Niflheim.

Or les gouttes ainsi liquéfiées furent vivifiées; elles formèrent un géant, Ymer, qui donna naissance à une lignée de géants. D'elles aussi provint peu après une vache, Audhumla, des pis de laquelle coulèrent quatre fleuves de lait qui nourrirent le géant Ymer... Pour se nourrir elle-même, Audhumla léchait des pierres couvertes de givre et de sel.

Or voici qu'en trois jours, des pierres ainsi léchées par Audhumla, naquit un homme, Buri, dont le fils, Börr, épousa une géante et engendra lui-même Odin, Vili et Véi. Ceux-ci tuèrent Ymer, et les flots de sang coulant de ses blessures en noyèrent tous ses descendants, sauf un. Traînant ensuite le cadavre du géant, Odin, Vili et Véi le placèrent en plein abîme du Ginnungagap, entre Niflheim et Muspellsheim, et créèrent le monde actuel, et la terre, et la mer, et le firmament. La chair d'Ymer devint la terre; ses os formèrent les montagnes, ses dents et des fragments d'os brisés les cailloux et les pierres, ses cheveux les arbres et l'air. Le crâne du géant, placé au-dessus de la terre, forma le firmament, que durent soutenir quatre nains postés aux quatre coins du ciel, et de la cervelle de ce même géant, jetée dans l'air, les fils de Börr firent les nuées pesantes. Quant à la mer qui, de ses eaux, entoure la terre ronde, elle a été constituée par le sang jailli des blessures d'Ymer. Enfin, des sourcils du géant, ses meurtriers firent une sorte de rempart, Midgard, le séjour du milieu. Pour compléter leur œuvre, Odin, Vili et Véi utilisèrent des étincelles volées hors du Muspellsheim et les transformèrent en étoiles qu'ils placèrent dans le ciel et dont ils fixèrent la place et réglèrent la marche, comme celles du soleil et de la lune. Ainsi fut éclairé le monde.

Mais cela ne suffisait pas encore. Déjà les fils de Börr avaient placé un nain sous chacun des quatre coins du Ciel; ils en établirent d'autres sous la terre et dans les rochers, en dotant d'un esprit et de formes humaines les vers qui s'étaient formés dans les chairs corrompues d'Ymer. Enfin, de deux troncs d'arbres (un frêne et un aulne) rencontrés au cours d'une promenade sur les bords de la mer, ils créèrent le premier couple humain, Asker et Embla... C'est d'eux que descendent tous les hommes qui habitent dans l'enceinte de Midgard.

Est-il besoin de montrer combien, dans ce récit de la création, se trouvent de traces de la littérature classique, de l'influence chrétienne ou encore de l'imagination des lettrés et des poètes islandais? Est-il besoin d'y souligner le rôle du personnage importé en Scandinavie qu'est Odin? On y relève cependant, sans aucun doute, des restes de croyances primitives. A déterminer ces vestiges avec le plus d'exactitude possible, plusieurs savants se sont essayés, durant les dernières années du XIXe siècle, avec un réel succès, mais sans avoir encore beaucoup avancé la tâche.

Plus apparentes encore sont les influences chrétiennes dans le récit de la fin du monde que contient la Voluspa.

A l'époque marquée, les puissances ténébreuses, comprimées pendant tout un temps, recouvreront leur pouvoir et reprendront leur lutte contre les dieux. Tandis que le chien des enfers brise ses chaînes, que le loup Fenris fait de même, que le serpent qui entoure Midgard de ses anneaux dresse contre le ciel une tête menaçante, le père des deux derniers de ces monstres, Loki, arrive du Nord avec une troupe de géants, les descendants de l'unique survivant de la race d'Ymer; en même temps, le Seigneur du royaume du Feu, du Muspellsheim (Surtur est son

nom) marche avec son fils contre Odin et les siens. Un combat terrible s'engage; mais Surtur lance contre les dieux un feu destructeur, et la destinée fatale s'accomplit. Le monde disparaît dans les flammes; dieux et hommes, tout est anéanti... Tout, sauf un seul couple humain, duquel naîtront des hommes qui, sur une nouvelle terre produisant d'elle-même ses fruits, vivront dans un bonheur constant sous des dieux bons et pacifiques.

Conclusion. — Nous voici enfin parvenus au terme de cette trop longue et en même temps trop brève esquisse, dont nous n'avons à dissimuler ni les imperfections, ni les insuffisances. Beaucoup des unes et des autres tiennent incontestablement au rédacteur même de cet article; celles-là pourront être rectifiées. Il ne saurait malheureusement en être autant de certaines autres, qui tiennent à notre ignorance, je veux dire à l'insuffisance de notre documentation ou à l'incompétence des observateurs. Naguère, à propos du délicat problème des origines de la propriété foncière, Fustel de Coulanges faisait remarquer « qu'il n'est rien de plus difficile et de plus rare qu'une observation bien faite... Il y a... des nuances qu'un voyageur pressé n'a pas pu voir... L'étude d'un régime social est chose difficile, et on la rencontre rarement, dans les récits d'un voyageur » (*Questions historiques*, p. 92). Les mêmes phrases s'appliquent parfaitement à l'étude des religions de l'Europe septentrionale; historiens du moyen âge et voyageurs des siècles passés en ont parlé de manière toujours très superficielle et souvent aussi très inexacte. C'est à peine si, depuis quelques décades, l'histoire des religions est traitée — et encore pas toujours — comme une véritable science, et non comme une machine de guerre. Dès lors, combien de problèmes considérables qu'il n'est plus possible de résoudre aujourd'hui, ou qui attendent encore leur solution! Comme celles des peuples de toutes les autres parties de notre planète, les religions des peuples septentrionaux de l'Europe ont leurs mystères; de patientes et minutieuses études ultérieures feront avancer notre connaissance sur certains points; elles ne dissiperont jamais toutes les ténèbres.

Henri Froidevaux.

O

OCCULTISME. — I. Principes de l'Occultisme. — 1. *Essence*. — 2. *Existence de l'Occultisme*. — 3. *Contenu de l'Occultisme*. — 4. *Intérêt de l'Occultisme au point de vue apologétique*.

II. Bilan de l'Occultisme. — 1. *Prétendues révélations des temps éloignés*. A) *Sur le passé*. — B) *Sur l'avenir*. § 1) La divination; § 2) L'état divinatoire; § 3. L'objet de la divination; § 4) La méthode de la divination; § 5) L'intervention préternaturelle; § 6) L'hypnose et l'occultisme; § 7) Le charlatanisme; § 8) L'astrologie; § 9) Conclusion.

2. *L'action à distance*. A) *Prétendues actions sur la matière*. § 1) Inanimée. § 2) Vivante. — B) *Prétendues actions sur l'esprit*. § 1) Télépathie. Télesthésie. § 2) Action à distance de la matière sur l'esprit. — C) *Prétendue action de l'occultisme sur le composé humain*. § 1) Influences « bénéfiques ». § 2) Maléfices. § 3) Envoûtement. § 4) Prétendue création d'homuncules. — D) *Prétendue communication avec les morts*.

Conclusion.

Bibliographie.

I. Principes de l'occultisme. — 1. *Essence*. — L'occultisme, qui (selon Mme Blavatsky elle-même, *Premiers principes sur le chemin de l'O.*, p. 7) « n'est pas la magie » (voyez ce mot), est difficile à définir. Un maître en définitions, Littré, s'en est abstenu dans son *Dictionnaire* et n'a que décrit les sciences occultes en les opposant aux sciences ouvertes dans sa Préface aux *Sciences occultes* de Salverte (Ed. Baillière, 1856, pp. xxv-xxxii). Grasset, dans son *Occultisme hier et aujourd'hui*, p. 41, a remplacé par l'expression d'*occulte préscientifique* les termes de *science occulte* qui jurent d'être accouplés comme *blancheur noire*, et qui, dit-il, ne veulent « rien dire ». Cependant les initiés maintiennent l'occultisme, non pas tant comme la science de la seule chose cachée, l'unité, ce qui serait, d'après Pagnat (*Occ. et consc. moderne*, p. 15), « la meilleure définition » (celle des Drs Beliard et Léo Gaubert), mais surtout comme la science d'une chose à cacher : *Occultismus*, dit un anonyme allemand (*Die Lehre von den okkultistischen Weltgesetzen*, chez Besser, Leipzig, 1897, p. 8), « parce qu'il traite de choses que tout le monde ne peut pas savoir, les journalistes notamment ».

L'objet donc de l'occultisme serait assez mystérieux et redoutable pour n'être pas mis entre les mains de tout le monde, comme la dynamite (Leadbeater, *Occ. anc. et moderne*, traduct. A. D., 1909, p. 56). A « la » science occulte qui, d'après Bosc (*alias* Marcus de Vèze, *Dictionnaire d'Occ.*, article *Occulte*), embrasse « les » sciences occultes qu'il énumère et que Papus distingue aussi sous le nom d'*arts divinatoires* (Papus, *Qu'est-ce que l'O.*, p. 3), ne seraient initiés que « des hommes éprouvés, capables de ne jamais employer pour le mal les connaissances qu'ils ont pu acquérir » (Papus, *ibidem*, p. 4) : faute de quoi la « magie blanche » deviendrait « goétie » (Mme Blavatsky, p. 10, cf. Laurent et Nagour, *l'Occ. et l'amour*, p. 4). Cette règle est essentielle à l'occultisme : elle a reçu le nom d'ésotérisme (cf. Bourgeat, *Magie*, p. 8-9, avec exemples pp. 9-14) par opposition à l'exotérisme qui est le « communiqué » public, la formule vulgaire des mystères occultes. C'est plus qu'une règle, c'est une « loi inviolable », les « instructeurs » (Mme Blavatsky, *op. cit.*, p. 5-6) étant responsables des indiscrétions des « initiés » jusqu'à ce que ceux-ci soient maîtres à leur tour. L'objet de l'occultisme est donc déjà occulte, car les définitions à travers lesquelles on nous le laisse appréhender ne sont que des chimères : ainsi Bosc (*loc. cit.*) limite cet objet aux « phénomènes qui sont compris par notre sens intime, ce que Paracelse appelle notre sixième principe ». Autant ne rien dire! Cependant, c'est surtout la méthode des occultistes qui est secrète; ce n'est pas tant ce qu'ils savent que leur façon de savoir et surtout d'enseigner. « Successivement » (Lancelin, *Sorcellerie des Campagnes*, p. 33 et note) ou non, l' « enseignement supérieur d'Isis ou culte de la bonne déesse » (Lancelin), ou occultisme, a passé par les trois phases ou revêtu les trois aspects de *scientia occultati, occultans* et *occultata* (cf. Léon Marlet, article *Occultisme* de la *Grande Encyclopédie*) ou de *scientia occulta, occultans, occultata*. (Cf. Papus, p. 26 de son *Traité élém. de sc. occ.* et p. 3-4 de *Qu'est-ce que l'occultisme?*) Quoi qu'il en soit, l'occultisme est ce qui se transmet et s'enseigne dans l'ombre, dans des « enceintes réservées » (Marlet) et, si l'on en croit Mme Blavatsky (*loc. cit.*) qui

n'en donne qu'« une idée approximative », il y faut des conditions étranges : agencement de certaines couleurs dans le local, nombre impair des disciples à initier, purification de l'esprit avant de se préparer « pour Dubjeb », autrement dit pour la clairvoyance.

Ainsi conçu, l'occultisme est plutôt défini par ses moyens que par sa fin. Il diffère de la science par une audace qui se propose d'emblée les plus mystérieux secrets de Dieu, de la nature, de l'homme, de l'avenir; il diffère de la Révélation par l'inconstance de ses résultats, le vague de ses origines, par l'anonymat de son autorité, par son caractère téméraire ou trouble suivant qu'on l'envisage comme doctrine ou comme discipline. La science occulte ne demande pas ou ne livre pas les rapports qui existent entre son objet et ses moyens. LANCELIN (*loc. cit.*, p. 24) cite comme textes de l'occultisme la *Table d'Emeraude* d'HERMÈS TRISMÉGISTE et les *Lames de Thot*, mais ces documents, même publics, ne se révèlent pas au « public même savant », qui n'y « comprend rien, absolument rien » ; les « sciences supérieures » n'ont été « enseignées aux initiés » que sous le couvert d'une langue et d'une écriture mystérieuses allégoriques. L'illustre chimiste BERTHELOT paraît s'être trompé en considérant l'occultisme (*Origines de l'Alchimie*, pp. VI-VII) comme l'apanage historique d'une « période... demi-rationaliste, demi-mystique, ... transition nécessaire entre l'ancien état des esprits livrés à la magie... et l'esprit actuel absolument positif ». Il est inexact qu'une pareille période ait jamais existé : pour les contemporains de Zosime ou d'Olympiodore comme pour nous, l'esprit scientifique et la foi dans la Révélation pouvaient coexister sans antinomie. L'ambition de les confondre, de « concilier la superstition et la science » (Léon Daudet, cité par BOIS, *Le Monde invisible*, p. 154), de créer un « terrain neutre » entre la « théologie moderne revue et corrigée » (*aufgebesserte*, BLAVATSKI, t. I, p. XVII de l'éd. allemande), est irrationnelle. En fait, l'occultisme se reconnaît hostile à la science comme à toute révélation. « Il a contre lui la philosophie laïque... et la théologie » (PAPUS, *Occ. et spiritual.*, p. 10-11), il est une « autre forme de vérité » (LEADBEATER, *op. cit.*, chap. II) que la foi, et il croit suppléer la science qui fait « faillite » comme les religions qui ont « vieilli » (PAGNAT, *L'Occ. et la consc. mod.*, p. 6-7).

2. *Existence de l'occultisme.* — L'occultisme a toujours existé; ce n'est pas une vue de l'esprit. Les échantillons de la littérature en sont des témoins universels. Les dramaturges auraient-ils fait tant d'emprunts à l'occultisme si tous les hommes ne considéraient également comme possible ou comme présumable, sur le théâtre de leur propre existence, l'intervention d'un *deus ex machina* qui n'a rien de divin, mais rien d'imaginaire non plus ? (Cf. les thèses de FRIEDRICH, Leipzig, 1908, sur le théâtre français ; — de STAEHLIN, Naumburg, 1911, sur Eschyle ; — de ZENDER, *Die Magie im englischen Drama des Elisabethanischen Zeitalters* : allusions de Shakespeare à la chiromancie, p. 91; de Lyly à l'hydromancie, p. 93, etc.) — Les adeptes de l'occultisme, comme les non-initiés, y reconnaissent une doctrine aussi ancienne que la chute de l'homme : selon DE CAUZONS (*La Magie et la Sorcellerie*, p. 29), « les vieilles races chamites ou touraniennes, dites de Summer et d'Accad, habitant la Chaldée avant les Assyriens classiques », ont précédé les Babyloniens qui entretenaient des « étudiants ès haruspices ». (Alfred BOISSIER, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, vol. I, p. 122) De l'Assyrie, sinon même de l'Inde (cf. JACOLLIOT, *L'Occultisme dans l'Inde, la Doctrine des Pitris*, 1879, IIe partie, p. 212 sq. ; — V. HENRY, *Magie dans l'Inde antique*, 1909, p. VII ; — BLAVATSKY, *op. cit.*, p. XVIII), la doctrine a passé à PYTHAGORE par un certain ZARATAS ou ZABRATUS (PORPHYRE, XII) qui fut maître en Egypte (cf. CHAIGNET, *Pythagore et les Pythagoriciens*, p. 40-44), puis à PLATON, puis aux néoplatoniciens. Malgré les efforts de GALIEN, déjà signalés par WIER (*Histoires, disputes et discours*, Ed. du *Progrès médical*, t. II, p. 524-525), les médecins du IIe siècle cherchent une cause occulte à la vertu des simples, comme les Assyriens antiques, chez qui « l'*omen* remplaçait la pilule » (Alf. BOISSIER, *op. cit.*, vol. I, p. 65). Ce n'est pas seulement la Grèce qui s'intéresse à la vulgarisation du mystère, par ses savants (cf. SUIDAS, art. Γοητεία) et ses artistes (cf. ABT, *Die Apologie des Apuleius*, Giessen, 1908) : à Rome même, quand elle « eut été envahie par les démons de l'Orient et par leurs dévots, l'ancienne magie italique s'enrichit, se complique des apports de la magie perse, de la magie juive, de la magie égyptienne » (CAGNAT, *Conférences du Musée Guimet*, chez Leroux, Paris, 1904 : *Sorcellerie et sorciers chez les Romains*, p. 138); et cela « malgré la défense de la Loi des XII Tables ». L'occultisme, populaire au Moyen Age dans les sombres cachettes que la foi et la loi stigmatisent, s'étale de nouveau à l'époque de la prétendue « Réforme », puis à l'époque de l'Encyclopédie et de la Révolution. CORNELIUS AGRIPPA (1486-1535) renoue la tradition de Pythagore et de Platon, instruits par des « devins de Memphis » (*Œuvres*, livre I, p. 5-6); au XVIIIe siècle, FABRE D'OLIVET et surtout CAGLIOSTRO (cf. Dr Marc HAVEN, *Cagliostro*, chez Dorbon, 1912) popularisé sous son vrai nom (Joseph Balsamo) par Dumas père, font éclore une épidémie d'occultisme, sous le nom de mesmérisme, puis de SPIRITISME (v. ce mot). S'il paraît exagéré de dire avec BOURGEAT (*Magie*, p. 48) que l'occultisme se transmet de génération en génération depuis cinquante mille ans, du moins peut-on admettre que « pendant de longs siècles les pythonisses, les sibylles, les augures et les haruspices, regardés comme des êtres surnaturels, dirigent les sociétés » (BECHON, *La Divination et sa répression dans l'histoire*, p. 11). Et les manuels si instructifs de MANNHARDT (*Zauberglaube...*, etc. Leipzig, 1897) et de KIESEWETTER (*Der Occultismus des Altertums* et *Die geheimwissenschaften*, Leipzig, 1895) pourraient se condenser dans ces remarques de L. BERTRAND (*L'occultisme ancien et moderne*, Bloud et Barral, 1899, p. 42) : « L'occultisme moderne est calqué sur l'occultisme ancien »; il existe un lien entre le sabéisme chaldéen, la KABBALE (voir ce mot), le Talmud, la Franc-maçonnerie; « à travers le voile de toutes ces allégories... sous le sceau de toutes les écritures sacrées, sur la face noircie des sphinx, dans les emblèmes de nos vieux livres d'alchimie, dans les cérémonies de réception pratiquées par toutes les sociétés mystérieuses, on retrouve les traces d'une doctrine partout la même et soigneusement cachée ». (ELIPHAS LEVI, *alias* Constant, prêtre égaré, cité par L. Bertrand, *ibidem*, p. 52)

3. *Contenu de l'occultisme.* — L'occultisme existe donc. Il oppose une doctrine à la vérité catholique. En ce qui concerne Dieu, la tradition occultiste, fidèlement recueillie par FABRE D'OLIVET (*Commentaire des vers dorés de Pythagore*, éd. Treuttel, 1813, p. 362-363), est apparemment vague, en réalité panthéistique ou athée. Qu'est-ce que ces « sept façons de concevoir Dieu », au nombre desquelles HARRISON, le théosophe (*Six conférences sur l'Occ.*, trad. allemande, 1897, IIIe conférence) compte le « panthéisme chrétien » et le « polythéisme chrétien » ? Qu'est-ce encore, dans l'œuvre de Fabre d'Olivet lui-même, que cette divinité présentée tour à tour comme triple

à la façon de l'« univers », ou double à la façon de la « nature », ou une dans sa cause, ou infinie à la façon de la matière? De la Trinité chrétienne, cet occultiste autorisé ne reproduit que la déformation « théosophique » ou « taoïste » (cf. p. 363, note 3 : l'autorité de Lao-Tzé seule ici nous garantit que Dieu est triple : Y est l'unité, Hi l'Existence universelle, — Ouai l'existence individuelle). Ce n'est point là la Trinité, ni rien qui lui ressemble. Du reste, les occultistes modernes se flattent de rendre éblouissant, par un petit « diagramme », le mystère de la Trinité, qui ne « paraît incompréhensible » qu'aux malheureux dont ce diagramme est ignoré. (LEADBEATER, *op. cit.*, p. 49; — cf. PÉLADAN, *L'Occ. catholique*, V, 1898, p. 319 : « Les hypostases néo-platoniciennes éclairent singulièrement le dogme de la Trinité. ») Autant dire que la mystérieuse Trinité chrétienne n'est pas l'objet de leur théodicée. La Personne même du Christ y est toujours spécialement trahie, soit qu'on en parle d'après des symboles des « temples d'Egypte de l'an 2600 av. Jésus-Christ » (ENCAUSSE, *L'Occ. et le Spiritual.*, 1902, p. 1) ou de l'hermétisme (interprétation symbolistique de la conception virginale du Christ : WIRTH, *Le Symbol. herm.*, p. 54 ; — cf. W. HACK, IIIe vol. des *Sadharana Dharma Series*, Madras, 1911, p. 11 : « *we may well accept the historical crucifixion of Jesus at Jerusalem as an allegory...* »), soit qu'on dénature la figure divine sous les traits d'un « magicien » à vrai dire « prodigieux » (Platon ; préface du *Mém.* de SCHOPENHAUER, *sur les sc. occ.*, 1912, p. XXXIV-XXXV), soit qu'on la conteste (BLAVATSKY, *op. cit.*, p. 24 : « celui qui s'est, croit-on, offert en sacrifice pour l'humanité »), soit enfin qu'on la blasphème (cf. l' « évangile » luciférien d'Alb. PICK, cité par BOIS, *op. cit.*, p. 168-170). Non seulement, d'ailleurs, l'Incarnation du Christ est traitée comme l'échantillon d'un phénomène plus ou moins banal, plusieurs « logos » pouvant « émaner de l'Absolu » (BRIEU, *Essai crit. sur la Forme*, p. 13), mais « il n'y a pas de création unique » (ibidem). C'est la théorie même du Démiurge imparfait, théorie prêchée par les occultistes du roman de M. Anatole France (*La Rôtisserie de la R. P.*), théorie déjà périlleuse et sacrilège sous le voile aimable d'un apparent badinage, plus perfide encore sous le couvert usurpé de « nos grands naturalistes actuels », prétendument « convaincus de l'inexistence d'une puissance surnaturelle » (MICHA, *Vers l'Eternel absolu*) et confiants dans la seule Nature. (Ces grands naturalistes se réduisent au seul Haeckel !)

On voit que si l'occultisme, sous le nom de théosophie (cf. Dr FERRAND, *Revue de Philosophie*, 1913), affecte les allures d'une religion dogmatique (Mme BLAVATSKI, p. 416 : « L'Etudiant doit croire ») plus ou moins nuancée de spiritualisme en apparence (FREIMARK, *Die Okkult. Bewegung*, p. 78-79), et prêchée comme une doctrine protestante (cf. Mme A. BESANT, *La vie occ. de l'h.*, éd. théosophiques, 1914 — et Mme BLAVATSKI, *Sc. occ. et sc. mod.*), cette « religion irréligieuse » (BOIS, *Monde invisible*, p. 78) emprunte son germe aux jardins légendaires de la Chine et de l'Inde, au taoïsme ou à la Doctrine des Pitris (JACOLLIOT, *op. cit.*; — cf. Mme BESANT, *op. cit.*, p. 65-66, ajoutant aux préceptes de la charité chrétienne et à ceux du « seigneur Bouddha » une démonstration (!): « les vibrations d'amour éteignent les vibrations de haine »). Dans l'esprit des malheureux qui s'imaginent que l'Evangile est dépassé par ce jargon, la Divinité apparaît comme un principe universel, incorporé au monde (triple comme elle : *Fähigkeit, Kraft und Wirkung sind zusammen Eins*, « le potentiel, la force, et l'effet, sont un ensemble », anonyme cité, *Die Lehre*, etc. Leipzig, 1897). Même « considérée dans l'intelligence humaine » la Divinité « se montre sous l'emblème du Ternaire universel » (FABRE D'OLIVET, *loc. cit.*). L'homme est identique au monde et à Dieu. « Par la façon dont se forme le ternaire », dit posément PAPUS (*Traité élém.*, p. 54), « nous avons découvert une loi cyclique présidant à l'évolution des nombres et par suite à celle de la Nature entière... ». De la cellule à l'univers, en passant par divers chaînons d'agrégats, corps, humanité, astre, il n'y a que des « octaves de l'unité toujours la même » (PAPUS, ibidem, pp. 55-56), chaos où une métaphore sert de preuve, et d'où l'on tire seulement que l'homme n'est rien d'exceptionnel dans l'univers. On lui promet un chimérique « sixième sens » (MICHA, *op. cit.*, p. 37), déjà rêvé par PARACELSE (cf. supra, §1), sous prétexte que l'humanité va entrer dans son sixième âge, cautionné par l' « étude occulte de l'Evolution »; mais en échange de cette promesse un peu vaine, l'homme reçoit le titre immédiat de « cellule de l'animalité » (PAPUS, *loc. cit.*). En ce qui concerne la psychologie, les doctrines de l'occultisme se ressentent plus ouvertement de leur origine hindoue : la personnalité humaine se noie dans la fiction d'une « vie commune », d'un « réflecteur commun de toutes les imaginations et de toutes les mémoires » (ELIPHAS LEVI, *Le grand arcane*, p. 9). La paresseuse morale qui nous montre le bonheur cueilli sans effort comme une fleur fatale et merveilleuse, trahit aussi l'ombre molle des pagodes. L'homme doit s'élever sans doute hors de l'humanité; mais il porte en lui-même le principe de son ascension (PAPUS, *Traité*, p. 258-265; cf. BOSC, *Yoghisme et Fakirisme*, p. 9); il est la « manifestation d'un pouvoir infini » (HARTMANN, *La Magie bl. et noire*, trad. franç., p. 51); sa volonté est le maître des énergies (*Meister der Kräfte*, BLAVATSKY, I, *op. cit.*, p. 57); par elle, il unit son « esprit à l'Esprit universel étendu à travers l'espace » (HARTMANN, *op. cit.*, p. 251). L'occultisme, qui n'a d'autre but que de régir (*bemeistern*) cette force cachée dans les hommes et dans les choses (FREIMARK, *Die Okk. Bewegung*, Leipzig, 1912, p. 5), parle sérieusement de la « divinité » de l'homme (même auteur, *Geheimlehre*, etc., Leipzig, 1913, p. 28), de « tout homme », puisque « tout homme est réellement pour lui-même son juge, le dispensateur de sa gloire et de son obscurité, l'arbitre de sa propre vie, sa récompense, son châtiment ». (LEADBEATER, *o. c.*, p. 10) Si l'épreuve est manquée entre la naissance et la mort, si l'homme ne se récompense pas tout de suite, il en sera quitte pour une « réincarnation » (cf. JACOLLIOT, *op. cit.*). La crainte de l'enfer est agréablement, mais dangereusement remplacée par cette fantastique espérance, que rien ne cautionne. On reconnaît là l'audace d'une doctrine dont les sectateurs osent, dans leur ombre occulte et stérile, apostropher l'auguste Flambeau du monde (cf. Wronski, cité par PAPUS, *o. c.*, p. 69-70, écrivant au pape qu'il fallait laisser l'homme « opérer sa création propre par la découverte de l'essence de l'absolu ». On ne sait ce qui l'emporte ici, de l'orgueil ou de l'absurdité). Mais sur quoi se fonde cette audace? D'où vient aux occultistes cette notion de l'homme ternaire, « microcosme » résumant le « macrocosme » du monde? (FREIMARK, *Geheimlehre*, p. 126, sq. — PAPUS, op. cit., p. 6) Qui nous prouve que « ces trois principes divins, universel, terrestre et humain », sont identiques en Dieu, en nous, dans l'univers? Pour quel prix, après quelle épreuve court-on le double risque d'affoler l'homme en l'exaltant, d'anéantir en lui la notion divine altérée?

L'occultisme a beau prendre un ton catéchistique (cf. PAPUS, *Qu'est-ce que l'O.*, p. 5), menacer les

récalcitrants (BOURGEAT : « Vous n'empêcherez jamais la Nature d'être ce qu'elle est », *op. cit.*, p. 32), citer des autorités mal définies d'ailleurs (cf. FABRE D'OLIVET, *Hist. phil. du genre humain, Dissert. introductive*, vol. I, p. 7 : « livres sacrés des nations » ; — cf. JACOLLIOT, *op. cit.*, p. 19 : « Les initiés de toutes les nations » ; — cf. PAPUS, *Occ. et Spir.*, p. 89 : « livres initiatiques » ; — cf. ELIPHAS LEVI, cité par LANCELIN, *op. cit.*, p. 26, empruntant aux « Hébreux » et au « chevalier de Reichenbach » la révélation de l'Od, « agent mixte, agent naturel et divin, corporel et spirituel, médiateur plastique universel », etc.), les trois principes de l'homme ne sont pas garantis. Il y a des désaccords entre les auteurs, sur la nature et le nom de ces principes (*corps astral, corps visible, esprit* de BOURGEAT, *op. cit.*, ch. II, p. 25 sq ; — *partie matérielle, esprit, fluide astral ou périsprit*, Bosc, *Dict.* cité, art. *Homme*). Au sein même de la doctrine exprimée par un seul auteur, il y a des contradictions insurmontables : ENCAUSSE (*Occ. et spiritual.*, p. 89) enseigne, par exemple, qu'Adam ne représente pas un homme individuel, mais l'humanité. Comment donc cet être collectif « occupait »-il (à l'imparfait) « tout l'espace intra- ou mieux inter-zodiacal, sur lequel il régnait en souverain » ? Cruelle énigme ! Base fragile pour ce « messianisme spécial » auquel chaque race est appelée ! (PAPUS, *op. cit.*, 26)

En réalité, l'occultisme ne révèle ni ses preuves (qu'il serait bien en peine de fournir) ni ses sources. Quand il explique le corps astral par le sommeil léthargique (BOURGEAT, p. 30), il argumente en *obscurum per obscurius* ; quand il établit la trinité humaine sur les trois prétendus « orifices » de la tête, de la poitrine, de l'abdomen (oreille, nez, bouche), il se moque du monde, pour plusieurs raisons, dont la première est que l'oreille n'est pas un orifice (cf. PAPUS, *Occ. et spir.*, avec schémas ; Bosc n'est pas moins vague ni moins jovial dans sa description, différente d'ailleurs, des sept centres de force, *Yoghisme et fakirisme*, p. 18-19 : un de ces sept centres serait l'odorat, moteur des organes sexuels, situé en bas de la colonne vertébrale, p. 9, *ibidem*, et de couleur rouge orangée, p. 26 ; — un autre serait l'ouïe, moteur de la voix, de couleur argentée, p. 26, etc.). La seule preuve que l'occultisme invoque, c'est l'analogie (PAPUS, *o.c.*, p. 17 : l'analogie... « vient appuyer la déduction et l'induction ». Cf. BRIEU, cité par PAGNAT, *o.c.*, p. 12 : « le fait analogique est abstrait, général, universel »). Or s'il y a une vérité indiscutée, c'est que comparaison n'est pas raison ; analogie n'est pas logique. Le même Brieu, cité par le même Pagnat, ibidem, p. 59, l'avoue lui-même : « on risque souvent de prendre pour analogues des faits qui ne correspondent pas du tout ». C'est par analogie qu'on nous apprend que la croix du Rédempteur était connue aux Indes de toute antiquité, et que l'inscription INRI désignait les quatre éléments (*Iam* = eau + *Nour* = feu + *Ruach* = air + *Iabeshah* = terre : HARTMANN, p. 435), ce qui rappellerait, si la gravité du sujet autorisait un tel rapprochement, les étymologies fantaisistes de l'humoriste Touchatout : de spirituelles analogies lui faisaient imputer à l'invention des cabs l'origine du mot *automédon*. La théorie des « âmes sœurs » de PAPUS (*o.c.*, pp. 40-41) n'a pour elle que d'être « très utilisée par les poètes » : c'est peu pour la rendre vraie, voire vraisemblable. Mieux vaut confesser, avec les occultistes eux-mêmes, que leurs « expériences » et leurs « démonstrations » ont besoin de plus de rigueur (PAGNAT, p. 17, amorce ainsi un appel de fonds en vue de nouvelles « expérimentations »), et qu' « en se plongeant dans l'étude de l'occultisme... on se forme une idée toute nouvelle de ce qu'on appelait précédemment une preuve... on apprend que ce mot perd sa valeur » (STEINER, *La Sc. occ.*, trad. Sauerweim, Perrin, 1914, p. 19). Et en effet, si l'occultisme part à la conquête d'un « fait métaphysique » et prétend le trouver « dans les propriétés générales des antinomies », dans les « contradictoires, à l'état abstrait » (Strada, Brieu, cités par PAGNAT, p. 12), si d'autre part, à défaut d'arguments, les autorités se voilent sous les noms les plus antiques et les plus vagues (« collèges sacerdotaux de l'antiquité, cryptes sacrées », LANCELIN, p. 23), le profane de bon sens ne peut que dire de tels maîtres :

Sophistes impuissants qui ne croient qu'en eux-mêmes,
Quels sont leurs arguments et leur autorité ?

4. *Intérêt de l'occultisme au point de vue apologétique.* — Cette doctrine dont nous venons d'étudier l'essence, l'histoire, et le contenu, est hostile à la foi, donc dangereuse pour les croyants. Mais n'est-ce pas lui faire trop d'honneur que de l'analyser ou de la discuter ? Empressons-nous d'ajouter que la conception fantastique de Dieu et de l'homme n'est pas tout l'occultisme ; que, par le fluide astral, on prétend expliquer la présence de l'homme hors de lui-même, régir cette évasion et atteindre les objets naturellement inattingibles. A l'occultisme se rattachent donc les méthodes utilisées pour conquérir ce qui est éloigné dans le temps ou dans l'espace. Si ces méthodes donnent des résultats sans que la raison ou la Révélation en justifient le comment, l'hypothèse d'une intervention préternaturelle est seule soutenable. Si elles ne fournissent pas de résultats, ce sont des entreprises mensongères. Si enfin elles fournissent des résultats troublants au prix de désordres sociaux, moraux, mentaux, physiques, le charlatanisme se double d'un péril constant et complexe.

L'apologétique a donc, en général, à justifier l'Eglise d'avoir toujours soutenu l' « hypothèse » d'une intervention préternaturelle dans certains cas, et, en particulier, à montrer les principes du discernement entre ce qui est démoniaque, charlatanesque, et pathologique, dans les phénomènes de notion ou d'action à distance. Avant de passer à cette étude particulière, rappelons que l'Eglise est accusée :

a) d'avoir égaré le bras séculier en poursuivant les sorciers qui ne méritaient qu'une chiquenaude ou qu'une douche dans un temps où la « science et la loi » n'avaient pas « diagnostiqué la névrose ou proclamé l'imposture » (BÉCHON, *op. cit.*, p. 9) ; en entretenant « l'idée d'êtres humains et extra-naturels », l'Eglise nous « débilite » encore (DE CAUZONS, *Sorcellerie...*, p. XIII-XIV ; — cf. DEBAY, *Hist. des sc. occ. depuis l'antiquité*, 1860, p. 2). Mais on l'accuse aussi

b) d'imiter ce qu'elle condamne, et de disséminer un mal aggravé déjà par ses foudres. « Songes, visions, illuminations soudaines..., lieux de pèlerinage rappelant les oracles d'autrefois, surtout les oracles médicaux, rien ne manque à la divination chrétienne. » Telle est l'objection formulée par le savant BOUCHÉ-LECLERCQ, dans l'article *Divination* du *Dict. des Antiq. de Saglio*, p. 319, le crédit du maître laissant croire aux naïfs qu'il y a similitude entre Epidaure et Lourdes, du moment qu'il omet d'ajouter qu'il n'a vu personne vaticiner parmi nous ! Mais on voit combien la partie serait belle aux adversaires de l'Eglise, s'ils pouvaient lui retourner les anathèmes qu'elle lance à l'occultisme ;

c) d'enrayer, par ses condamnations, un mouvement peut-être fécond. « Satanisme et occultisme sont deux pôles absolument opposés » (Bosc., *op. cit.*, p. 11). Pourquoi traquer ces bons « martinistes..., philosophes et croyants sincères » (on ne dit pas de quel credo : PAPUS, *Cathol., satanisme, occultisme*,

p. 34)? ces inoffensifs occultistes, antimatérialistes, antiathées (comme le démon d'ailleurs), dont la doctrine (Papus, *Le Diable et l'occ.*, p. 5) « entend apporter une série d'hypothèses » (ni plus ni moins!) « susceptibles d'expliquer rationnellement la constitution de l'homme » ? Pourquoi cette « levée de boucliers du cléricalisme »? (Bosc, *Diabol. et occultisme*, p. 34) Sait-on que « si le mouvement scientifique a si fortement progressé dans ces dernières années, on le doit surtout » à l'occultisme? De quels trésors le monde ne serait-il pas enrichi si l'Eglise laissait dire que Bernadette a vu « l'aérosome » de la Sainte Vierge, les médiums étant très excités « par l'odeur des foins », même le 11 février? (Cf. Nugairof, *N. D. de Lourdes et l'occ.*, p. 27) Au lieu de cela, l'Eglise n'admet qu'une science « théologique, bien plus, divine » (id., p. 40 — cf. Bosc, *Diabol. et occ.*, p. 21, etc.). Il ne reste plus qu'à lui suggérer les « fermes propos d'une vraie contrition », si l'on se moque du monde (Péladan, p. 37, *op.cit.*), ou à crier *Cavete papam!* (Maack,) préface à l'éd. du livre d'Andrea, Berlin, 1913, p. liv) si l'on se sent touché.

II. **Bilan de l'occultisme**. — 1. Prétendues révélations des temps éloignés. — A) Sur le passé. — La divination et l'action à distance ne sont pas tout le programme de l'occultisme. Dans les temples d'Egypte, s'enseignait une « doctrine philosophique et religieuse » (Haatan, *Contrib. à l'étude de l'Alchimie*, 1905, p. 39), où venaient s'initier « les plus grands hommes de tous les pays » ; en Grèce aussi (Lancelin, *o. c.*, p. 12-13) les mystères d'Eleusis enseignaient la « destinée de l'âme », et le mythe de Proserpine suggérait la doctrine des réincarnations. Les secrets de nos origines et de l'origine du monde n'étaient pas absents des préoccupations des maîtres, comme aujourd'hui la constitution occulte de l'univers, avec ses quatre éléments peuplés d'Elémentals (gnomes de la terre, sylphes de l'air, ondins de l'eau, salamandres du feu, cf. Bosc, *Glossaire*) et d'Elémentaires (« fraction animale » de l'homme « à l'état très dilué et pourvue de son intelligence »). Les occultistes de l'ancienne Grèce auraient été au courant de la chute de l'homme (*κακοφυΐα* de Speusippe, cf. Dutens, *Orig. des Découv. attribuées aux modernes*, Londres, 1796, p. 329) et de la création du monde (*ibidem*, p. 314); ceux du Moyen Age se seraient efforcés de prouver qu'Ovide en ses Métamorphoses enseignait sous des allégories la constitution occulte de l'univers (Deucalion et Pyrrha = or et argent! cf. Kuntze, thèse de doctorat, Halle, 1912, p. 29 etc.); ceux d'aujourd'hui professent, toujours comme les romanesques érudits de M. Anatole France, qu'Adam aurait « eu commerce » avec les sylphes et les salamandres (Gallais, *Myst. de la Magie*, p. 61) et que la couleur noire des descendants de Cham viendrait de ce que Cham avait préféré son épouse aux sylphes. (Soit dit en passant, cette absurde insulte à la sainteté du mariage porte une marque de scandale qu'on retrouve dans tous les enseignements de l'occultisme : l'alchimie ne flatte pas moins la paresse; l'envoûtement, l'envie; l'astrologie, l'orgueil.) — On s'est efforcé d'accommoder aux découvertes modernes les enseignements de l'occultisme en matière de chimie et de physique (Papus, *La matière des œuvres magiques*, 1903, p. 8-10) : air, eau, terre, feu, seraient les états gazeux, liquide, solide et radiant de la matière. Mais ces « analogies » découvertes après coup auraient été plus fécondes si elles avaient devancé les travaux de Curie. De même, l'anonyme qui nous assure qu'on « hypnotise avec un navet parce que le côté de la tige est positif comme le front et le bout de la racine négatif » (X, *Secrets du magnétisme*, chez Garnier, 1910, p. 14), ou Papus qui nous révèle que « le cœur est toujours complémentaire du cerveau, et par suite positif chez la femme, et négatif chez l'homme » (*o. c.*, p. 12), ont beau mêler des conceptions scientifiques à leur empirisme! Ces aphorismes revêtus de science font un peu l'effet de sauvages endimanchés. Le colonel de Rochas a raillé la théorie surannée des quatre éléments. — Une remarque s'impose aussi à la lecture de l'ouvrage de Dutens (cité plus haut) attribuant aux anciens la découverte de l'électricité (p. 196). Dutens écrivait en 1796 ; sa démonstration ne s'est pas étendue aux découvertes postérieures à l'année où il écrivait. Lancelin (*o. c.*, p. 8, note) prétend que vers l'an 1250 le rabbin Jéchiché foudroyait de décharges électriques les indiscrets qui pénétraient dans son laboratoire, éclairé à la lumière électrique. Ce récit fantastique rendu très invraisemblable par l'inexplicable ignorance où les héritiers de ce savant auraient vécu depuis, ne prouverait pas, même vrai, que ces résultats scientifiques aient été dus à l'occultisme : car il n'a point produit de tels fruits depuis lors ; et, même aujourd'hui, en quoi devance-t-il le progrès normal des sciences ouvertes? Infécond sur le terrain de l'expérience, l'occultisme est donc sujet à caution sur les prétendues révélations qu'il nous apporte concernant l'origine et la constitution du monde, la création de l'homme, etc. Du reste, il y a désaccord entre certains occultistes sur l'acquis scientifique dont ils ont le prétendu monopole (cf. Lancelin, pp. 11 et 13, critiquant Leadbeater).

B) Sur l'avenir. — Mais l'objet principal des oracles n'est pas *quid est? quid factum est?* C'est *quid fiet? quid agendum?* (Legrand, thèse de doct. ès lettres, Fontemoing, 1898, *quo animo Graeci divinationem adhibuerint.*)

§ 1) *La divination.* — La divination, plus encore que la science du passé normalement accessible à l'homme, a fait de tout temps le principal objet de l'occultisme. Connaître l'avenir est la grande tentation de la curiosité humaine. Nous pouvons parfois le conjecturer, mais d'autant moins qu'il dépend de causes plus libres. Sur la validité de certains éléments de conjecture sont établis les paris, aléatoires dans des cas isolés, prudents en masse (barèmes des Compagnies d'assurances). La météorologie, l'agriculture, la stratégie, la médecine sont des sciences qui comportent nécessairement des pronostics, car il serait imprudent d'agir comme si certains effets ne devaient pas résulter de certaines causes. On peut même faire des conjectures plausibles sur les décisions des causes libres, car il se mêle à leur liberté des inclinations naturelles et fatales, quoique non fatalement efficaces. Supposons maintenant que le pronostic, au lieu d'être raisonné, soit instinctif, soit senti au lieu d'être pensé, il prend le nom de pressentiment. Le pressentiment est un pronostic accessible à l'animal même, quelquefois génial chez l'homme, plus souvent subconscient et réalisé dans ces cas normaux ou pathologiques où les facultés inférieures de connaissance sont exaltées. Le pronostic se base sur des signes avant-coureurs, parfois en apparence insignifiants; « *μάλιστα δὲ προφυλακτέον ἐν ταῖς προπαθείαις καὶ προαισθήσεσιν* » (Galien, *Ὅτι ὁ ἄριστος ἰατρὸς*... début; et Plutarque, *De Sanitate praecepta*, xi). Mais ce qui est de faible importance est beaucoup mieux perçu quand les sens et le souvenir sont aiguisés par l'inattention de l'âme à tout le superflu du décor. Le sommeil naturel ou artificiel (hypnose) favorise donc le pressentiment. Galien le savait déjà (éd. Kühn, t. XIV, p. 599 sq.); Aristote aussi : « *ἐν δὲ τῷ καθεύδειν... αἱ μικραὶ [αἰσθήσεις] μεγάλαι δοκοῦσιν εἶναι*, quand on dort, ce qui est petit paraît grand » (*De divinatione in somno*, c. 1, p. 513, éd. Didot).

§ 2) *L'état divinatoire.* — Mais l'état particulier qu'on appelle le sommeil, même normal, est un état dans lequel nos sens et nos facultés psychiques peuvent logiquement subir, et subissent réellement parfois, l'action d'un esprit, ange ou démon, ou du Saint-Esprit lui-même. Les anges étant les ministres de Dieu, il ne reste pratiquement, en dehors des songes naturels ou pathologiques, que les songes diaboliques ou divins. De ces derniers, les saints Livres nous fournissent quelques exemples (songe d'Abimélech, *Gen.*, xx; — de saint Joseph, *Matth.*, ii; — des mages, *Matth.*, ii, etc., etc.). — Quelquefois la nature d'un songe transcendant demeure douteuse, et les théologiens discutent. — En matière de songes ordinaires, il est quelquefois malaisé aussi d'établir s'ils sont normaux ou pathologiques, si la clairvoyance excessive dont ils témoignent dénote un état morbide ou demeure compatible avec la nature. Dans l'hypothèse de morbidité, il y a lieu d'établir si les démons n'utilisent pas ou ne provoquent pas un état favorable à leur action hypothétique, et qui peut être la matière d'une tentation et d'un péché. On voit combien la question est complexe.

Du reste, l'*oniromancie* ou divination par les songes n'est pas tout l'occultisme divinatoire. Les autres formes de la mantique postulent chez le devin ou la devineresse un état morbide ou préternaturel au moins aussi différent de l'état normal que le sommeil. En cela la divination se distingue bien nettement de la prophétie; dans la divination, comme dans tout pronostic ou pressentiment, il y a exaltation de certaines facultés humaines qui vont au-devant de la vérité; dans la prophétie, il y a démarche de la vérité elle-même vers l'intelligence humaine qui reçoit sans effort une impression parfaite (cf. saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. clxxi, a. 6 : la prophétie est une connaissance imprimée dans l'intellect du prophète par une révélation divine). On ne s'exerce pas à la prophétie; on s'entraîne à la mantique. Les Pythies et Sibylles étaient des professionnelles de l'exaltation divinatoire.

L'occultisme peut avoir fait appel au démon pour réaliser ou perfectionner les états divinatoires, dans un temps où la science était loin de pouvoir réaliser ces états par ses seules ressources, loin de concevoir, même, un rapport de cause à effet entre ces états et les éléments éloignés du pressentiment qu'ils déclenchent. Mais toutes les formes de divination se rattachent à un dédoublement de la personnalité, au gré duquel les facultés psychiques inférieures augmentent d'intensité. Si la divination est pratiquée à l'état de veille, elle témoigne toujours d'une acuité exceptionnelle de facultés instinctives, d'une espèce de « flair » discernant une relation que l'intelligence elle-même n'explique pas, entre le symptôme interprété et la conclusion du « devin ».

§ 3) *L'objet de la divination.* — C'est ainsi que, dans le corps humain, les signes les plus cachés peuvent être un élément de pronostic et de diagnostic. L'arthritisme, la tuberculose, la syphilis, se lisent sur certains visages; et, dans l'état actuel de la science, nous rattachons le signe à son sens par tous les chaînons qui l'en séparent. A la rigueur, le grand nombre des cas où le lien se vérifie autoriserait encore scientifiquement la conclusion, si l'on ne comprenait pas le rapport entre le signe et l'état qu'il trahit. C'est ainsi qu'en tout temps on a pu concevoir un lien entre les traits du visage et le caractère (physiognomonie), ou entre la forme de la main et les aptitudes (chiromancie), ou entre l'examen de l'arrière-faix et le tempérament du nouveau-né (amniomancie, Lancelin, *op. cit.*, 42), ou enfin entre le type de l'écriture et les dispositions révélées par les gestes qu'elle ébauche (graphologie). Rien d'occulte dans ces sciences quand les rapports sont observés avec constance, ce qui est le signe de la science, à plus forte raison quand les rapports sont compris, ce qui est déjà philosophique. On considère comme des savants Lavater et Gall, mais à condition que leurs conclusions soient analysées par des hommes épris de rapports constants (cf. Dʳ. Blondel, *La Psycho-physiol. de Gall et ses idées directrices*, thèse de Paris, lettres, 1914), et non mêlées de spéculations fantaisistes sur les quatre humeurs (Génia Lioubow, *Les Visages et les Ames*, p. 187 sq., après avoir invoqué Lavater, p. 17). Il peut être scientifique d'étudier la chiromancie ou chéiroscopie (Bosc, *Dict.*; cf. Vaschide, *La Psychologie de la main*, Collection Peillaube, éd. Rivière); cette science n'est qu'une forme ancienne (cf. Hermippe, *De Astrologia dialogus*, éd. Kroll, p. 5) de la physiognomonie; et l'on peut même étudier la main du singe (Combes, *Le Cosmos*, 1908, cité par Piobb, *Année Philos.*, 1908); mais il faut se garder de tout pronostic établi sur un empirisme incompris et hasardeux (Lamblin, *Des vrais secrets des sc. occ.*, p. 40 sq.; — cf. Stella, *Sc. occ.*, 1900, p. 25, joignant de stériles remarques pour les « initiés » à des vraisemblances scientifiques sur la séméiologie des phalanges, p. 22-24). Il faut se garder surtout de déterminer ce qui dépend de la liberté de Dieu (ligne de vie) ou de l'homme (don de soi-même, carrière, mariage, etc.) : Piobb cite une septuagénaire dont la ligne de vie était rudimentaire (*Ann. phil.*, 1907, p. 135); il y a de nombreux désaccords entre les chiromanciens au sujet de l'interprétation de la ligne de vie (Bois, *Péril occ.*, p. 63), et l'on voit des hommes partager un même destin avec des lignes différentes. — Il n'en existe pas moins une solidarité indéniable entre certaines formes de muscles et certains gestes habituels ou virtuels, et d'autre part entre ces gestes et le tempérament. Il peut donc y avoir un rapport de cause à effet, scientifiquement observé, non seulement entre la forme des mains, mais même entre la démarche, le port de la canne, l'usure des semelles, la tenue des vêtements d'une part, et le caractère d'ailleurs (*Echo du merveilleux*, 15-04 et 01-06, 1907) : le bon sens et l'expérience de la vie courante enseignent à juger les gens sur la mine et sur la tenue, et souvent le flair exercé ne s'y trompe pas. Nul besoin d'occultisme pour remarquer (Lamblin, *op. cit.*) que le rire en A est le rire des gens francs. L'écriture aussi dispose favorablement ou non les profanes; un homme peu exercé en graphologie connaît des types d'écriture qui trahissent le sexe, la profession, la nationalité; il n'est pas jusqu'à certains ordres religieux où l'écriture ne présente chez tous les profès un air de famille. Mais dans le détail les rapports sont ici plus subtils : l'expérience ne les justifie que « huit fois sur dix » (Papus lui-même, *Les arts divinatoires*, p. 12); la raison ne les saisit pas : pourquoi le scripteur qui barre la *première* partie de sa signature veut-il cacher quelque chose de sa vie *privée*? (G. de Fallois, conférence à la suite de l'ouvrage de Duchatel, cité *infra*, § télépathie, p. 121) Les occultistes ici avouent que ce qu'on « surprend » vaut mieux que ce qu'on « apprend » (Stella, *op. cit.*, dédicace) : ils n'ont donc pas de principes.

§ 4) *La méthode divinatoire.* — Quand la divination s'exerce sur d'autres objets que le corps humain, elle devient de plus en plus aléatoire; mais il s'y mêle encore un principe scientifique de pronostic plus ou moins perceptible, dans la mesure même où une personnalité humaine agit à son insu sur l'instrument prétendu de la divination. De même que ce n'était pas le coq qui avait averti saint

Pierre de son reniement (CLARA BAILLOD, *Alectryomancie*, p. 23), mais le souvenir de Dieu qui lui avait parlé du coq, de même la divination par les oiseaux (thèse de DAVID, *Le droit augural et la divination off. des Romains*) empruntait à des remarques inconscientes des augures la seule sécurité que donne un rapport constant de cause à effet. S'il est vrai que Calchas (HOMÈRE cité par CICÉRON, *De Divin.*) ait prévu par le vol des oiseaux que la guerre de Troie durerait dix ans, de deux choses l'une : Ou bien il y avait un rapport entre le signe et la durée de la guerre, et ce rapport était pressenti sinon compris par le devin : par exemple du sens des vents à l'attente des secours venus par mer, etc.; ou bien il n'y avait aucun rapport, et ce n'était pas une divination par les oiseaux.

Un rapport de ce genre, plus ou moins « occulte », mais plus ou moins concevable, existe entre les mouvements du devin et l'objet qu'il manie par sa divination. C'est ainsi que des objets inanimés peuvent servir à la mantique. Le Calchas ancien ou moderne est alors le seul auteur du pronostic facile ou non, fondé ou non sur de bons éléments de conjecture; une fois son pronostic fait, il imprime inconsciemment au cristal (cristallomancie : cf. GRASSET, *O. h. et aujourd'hui*, p. 135 sq.), à la coupe (lécanomancie, cf. HUNGER, in *Leipziger Semitische Studien*, pp. 1-80, FISCHER et ZIMMERN, 1905), aux dés et lettres (HEINEVETTER, *Les Oracles*, Breslau, 1912), aux cartes du jeu de tarots (Papus, *Le Tarot divinatoire*; cf. Bois, op. cit., p. 48), au dépôt du marc de café ou aux éclatements de l'écaille de tortue brûlée (procédé de la Chine antique, cf. *Journal Asiatique*, janv.-fév. 1911) les mouvements qui signifieront, d'après la « clé » convenue, le pronostic élaboré dans son esprit. Cela, certes, n'empêche pas le démon de « s'en mêler », comme je l'ai indiqué ailleurs (*Rev. prat. Apolog.*, 15 mai 1914) au vénéré maître qu'un scrupule empêchait d'adopter ce point de vue (GRASSET, pp. 47 et 293 de l'*Occ. h. et a.* : « La question des anges et des démons reste une question théologique : la biologie l'ignore; — je pose en principe qu'aucune doctrine religieuse ou philosophique n'a intérêt au succès de ces recherches [sur l'occultisme] »). Mais quand le pronostic est tellement précis et troublant qu'il ne peut être humain ni dû au hasard, comment refuser de présumer une intervention du démon? Une psychonévrose grégaire (hypothèse de DUPRAT, dans *Occ. et Spir.*, p. 12-13) n'explique pas un prodige, surtout isolé, de clairvoyance et d'exactitude; et les médecins sont aussi qualifiés que personne pour conclure, en pareil cas, que l'explication par le préternaturel est logique.

§ 5) *L'intervention préternaturelle.* — Nous n'approfondirons pas ici des raisons qui seront traitées à l'article SPIRITISME. Nous dirons seulement, en ce qui concerne l'*Occultisme*, que le concours des « mauvais anges » est traditionnellement reconnu comme possible et probable dans nombre d'interventions divinatoires. « Je suis persuadé qu'il y a autour de nous des êtres intelligents et invisibles qui peuvent quelquefois intervenir dans notre vie », dit le colonel DE ROCHAS (*Front. de la Sc.*, 2e série, p. 25). — Se faisant l'écho de la tradition qui rapporte que « les mauvais anges avaient enseigné l'astrologie à Cham » (*Magie et astrologie dans l'antiq. et au moyen âge*, p. 105), MAURY justifie l'Eglise et l'Etat de leur rigueur séculaire contre certaines « pratiques véritablement criminelles » de l'occultisme (*ibid.*, p. 145). Des hommes indifférents ou hostiles à l'Eglise enregistrent cette tradition (cf. HUBERT, article *Magie* du *Dictionnaire* de SAGLIO, col. 1509) universelle et bien antérieure au Christ (*Babylonian Magic and Sorcery*, par W. KING, London, 1896, p. 46 sq. — et 109 sq). — Et l'on dirait que FIGUIER (*Histoire du merveilleux*, p. 39), l'archiviste MARX (Fascicule 206 de la *Bibl. de l'École des Htes Etudes* : 1914, *Etude sur le Développement et la répression de l'hérésie*, p. 36), le Dr LAURENT (*op. cit.*, p. 24), le magistrat BÉCHON (*op. cit.*, p. 34-35) ont voulu, par le récit des scandales et des horreurs dont ils établissent la réalité sur des textes, par l'exhibition de tant de crimes monstrueux, par l'étalage de tant d'intentions perverses des sorciers, infanticide, luxure, sacrilège, ont voulu, dis-je, justifier les canons des souverains Pontifes contre eux (cf. Joseph HANSEN, *Quellen... zur Geschichte des Hexenwahns*, pp. 16-17, etc.), et l'humble mais lumineux récit de saint Luc : « Il arriva qu'allant au lieu de la prière nous rencontrâmes une jeune fille qui était possédée de l'esprit de Python et qui rapportait à ses maîtres un grand profit par ses divinations. » (*Act.*, XVI, 16.) — Les livres modernes d'occultisme vulgarisent le culte infernal de Satan; leurs auteurs ne rougissent pas de dresser « autel contre autel » (LANCELIN, *Le ternaire magique*, p. 3; — cf. ELIPHAS LEVI, *op. cit.*, p. 130-131 : « Sache donc, ô toi qui veux être initié aux grands mystères, que tu fais un pacte avec la douleur et que tu affrontes l'enfer. ») Bien pis, hélas ! Ces livres donnent la formule du pacte avec le démon et signalent les conditions de l'appel infernal (LAMBLIN, *o. c.*, pp. 275-280; GALLOIS, *o. c.*, p. 127-129) : un tel conseil, vulgarisé avec ou sans conviction, est proprement un attentat non seulement à la foi, mais à l'hygiène morale et mentale, et même physique, des lectrices naïves sollicitées de s'enivrer avant l'appel au démon et de s'aventurer ensuite à minuit dans les bois ! Pareil scandale est d'ailleurs aussi ancien que l'occultisme et ses mystères. Aux mystères d'Eleusis, si savamment étudiés par FOUCART (*C. R. Acad. Inscriptions et B.-L.*, t. XXXVII et *Les Drames Sacrés d'Eleusis*, 1912), les cérémonies de la hiérogamie (pp. 2-7, *op. cit.*) étaient évidemment obscènes, et l'on s'étonne seulement que leur docte historien puisse présumer que les emblèmes « n'éveillaient pas chez les initiés les idées licencieuses qu'ils provoqueraient chez les modernes ». L'orgueil des « adeptes » arrivés aux « sommets vertigineux de la haute et divine science » (Dr P. DE RÉGLA, parlant du « Khôdja ». Omer HABBY dans son livre posthume : *El Ktab*, chez Mann); leurs divisions dignes de Babel (BOIS, *op. cit.*, p. XV); leurs railleries envers leurs dupes; leur feinte conviction que la personnalité de Satan n'est qu'un symbole (LANCELIN, *op. cit.*, p. 349; *der Entlarvte Lucifer*, Berlin, 1897, p. 17), tout indique que, si l'occultisme ajoute à la divination un concours mystérieux, c'est celui du démon. On le retrouve même sous la forme du serpent, comme dans le récit de la Genèse (voir notre article GUÉRISONS MIRACULEUSES; cf. aussi CAGNAT, *op. cit.*, p. 143 : « Alexandre d'Abonotichos », le « Cagliostro de l'époque » de Lucien, manipulait les serpents; cf. aussi le récit du fakir cité par DONATO, *La vie mystérieuse*, p. 4). Comment d'ailleurs expliquer la disproportion constatée par LITTRÉ (*loc. cit.*, p. XLIV) entre la « surprenante efficacité » des « arts » divinatoires, à une époque où les « sciences » étaient dans l'enfance, et la stérilité de ces sciences mêmes? Il semble qu'on puisse, avec Huysmans, s'étonner à bon droit qu'après avoir vu jadis le diable partout, on ne le reconnaisse aujourd'hui nulle part (préface au livre de Bois, p. VII).

§ 6) *L'hypnotisme et l'occultisme.* — Les prodiges de la divination occultiste peuvent d'ailleurs, dans bien des cas, s'expliquer par un « état second », par un dédoublement de la personnalité, par une

« désagrégation sus-polygonale » dont nous avons décrit le mécanisme aux articles Hypnose ou Hystérie (v. ces mots). Les Anciens connaissaient cet état spécial : Cicéron l'appelle *concitatio* (*De Div.*, I, xxxvii, Cf. ibidem, I, xxxii, et Aristote, *Problem.*, xxx, p. 471). La Pythie était choisie entre toutes les femmes de Delphes (Legrand, thèse citée, p. 91). Les prédictions se faisaient dans l'hypnose, sinon dans l'état de possession (cf. Justin, xliii, 1, cité par David, o. c., p. 48 : « Futua, remplie et agitée de l'esprit, prédisait l'avenir »). Aujourd'hui encore, aidés ou non de la « rallonge » infernale, les liseurs de pensées sont des sujets spéciaux (cf de Mirville, *Les Esprits*, vol. I, p. 17), dénommés, dans certaines fonctions, médiums (cf. Spiritisme). M. Bourgeat qui, dans son livre sur la Magie, a cité deux faits personnels de vue à distance qu'il explique par le corps astral (p. 66 sq.), rapporte ailleurs un fait qui le montre tout simplement somnambule (pp. 72-73). Quoi qu'il en soit des causes, pathologiques ou préternaturelles, qui exaltent la divination et favorisent la « transe » (cf. King, *Occult Research*, 1897, p. 7), il n'existe aucun fait divinatoire, ancien ou moderne, qui témoigne d'une clairvoyance supérieure aux facultés de pronostic d'un homme, surtout doublé d'un esprit. On retrouve toujours, dans le pressentiment divinatoire, des éléments empruntés au milieu, un germe familier d'événements prévus. Le pronostic des somnambules et des liseurs de pensées, occultistes ou non, n'excède guère les facultés de prévoir d'un rédacteur de *Paris-Sport* ou d'un ingénieur du Bureau central météorologique (cf. par exemple l'annonce de la guerre gréco-turque faite par un certain Damalas, *in Dict. d'occultisme* de Desormes et Basile; cf. aussi la « vision » des rescapés de la catastrophe de Courières et les prédictions faites sur leur sort par une voyante, *in* F. de Champville, *La lucidité et la divination à travers les âges*, p. 39. La prédiction est malheureusement postérieure aux premiers renseignements recueillis sur les héroïques survivants; en outre, l'heure et les conditions de l'expérience ne sont pas notées, p. 47).

§ 7) *Le charlatanisme.* — Il faut aussi faire la part du charlatanisme, qui diminue d'une manière importante les résultats de l'occultisme (ce charlatanisme a été noté par de Rochas, *Les Frontières de la science*, 2ᵉ série, p. 10, dans des séances de prétendue suggestion mentale). Il éclate dans certains traités qui osent imprimer des prières superstitieuses pour gagner aux loteries (X., *L'Homme vainqueur des puissances infernales*, p. 109; et « professeur » Ramus, marchand de maléfices et de tarots; envoi contre remboursement : *La foi* dans les *Sciences occ.*, pp. 23-24 et 56). Les diagnostics chiromanciens de Mme de Thèbes (Reichel, *A travers le monde*, etc., p. 29) rappellent, à s'y méprendre, le vétérinaire de vaudeville qui reconnaît si bien les entorses à l'examen des yeux. Il existe des livres qui conseillent l'hypnotisme à tous les malades et qui ne peuvent être que l'œuvre de fripons (J. Maximilien, *L'hypnot. à la portée de tous*, p. 113). Certains manuels vendus par des librairies spéciales pour vulgariser la cartomancie, l'onomamancie, etc., ne méritent même pas une critique sérieuse. On se demande si l'on n'a pas affaire à de sinistres humoristes quand on voit des auteurs interpréter une blessure à la face par : un heureux changement s'est accompli (Decourdemanche, *Miroir de l'avenir, Le livre des Blessures*, p. 41) ou révéler qu'on est grossier dans la colère quand on a les lèvres épaisses, comme si le contraire était possible avec des lèvres minces! (Ibid., *Le Qiafet Nameh*, p. 100) Mais le comble est assurément de conseiller aux membres vivants de la société théosophique (Leadbeater, *L'occ. dans la Nature*, p. 3), quand ils seront morts, de « se livrer à une sorte d'inventaire, de se rendre compte de la situation, afin d'en tirer le meilleur parti possible » !

§ 8) *L'astrologie.* — Il est une science occulte qui mérite une étude à part, et qui, de tout temps, fut essentiellement charlatanesque, puisqu'elle s'efforça de présenter ses divinations sous les données rigoureuses et contrôlables de la mécanique céleste. Cette science est l'astrologie. Elle diffère essentiellement de l'astronomie en ce qu'elle ne considère pas les astres comme son objet, mais comme un moyen de préjuger du destin des hommes par la situation des astres au moment de leur naissance ou de leurs entreprises diverses. Qu'il y ait une relation entre la partie matérielle de notre être et le milieu où nous vivons, c'est de toute évidence : un bain nous refroidit, une pile nous électrise, un rayon nous colore. Que les limites de cette relation soient difficiles à déterminer dans l'espace comme dans le temps, cela est moins évident, mais c'est rationnel. Quand cessera l'effet d'un bain trop froid ? où s'arrête la zone des sensibles? Nous sommes des duvets ballottés dans un remous indéfini sur un océan sans limites. Qu'il y ait, enfin, des causes inconnues dans ce jeu d'actions que nous subissons, c'est admissible. Que les astres aient une action sur nous par leur masse ou par leur température ou par leurs énergies inconnues, c'est ce que nous admettons tous plus ou moins. Mais il y a loin de cette hypothèse, même partiellement vérifiée, à un corps de doctrine prétendant établir des relations précises entre tous les phénomènes célestes et tous les actes de notre vie! Ici comme ailleurs, la science procède par lentes étapes, arrachant progressivement à la vérité des lambeaux cohérents et clairement acquis. L'astrologie, au contraire, enseigne de toute antiquité une prétendue doctrine proclamant l'existence, entre nous et certains phénomènes célestes, de rapports incompris et voilés (cf. la Bibliographie de Bassi, Olivieri, Boll, etc. *Catalogus codicum*, etc., Bruxelles, 1898. — Virolleaud, *Astrol. chaldéenne*, P. Geuthner, 1908. — P. Haupt, *Textes cunéiformes*, Leipzig, 1881. — S. Karppe, *Astrol. talmudique*, *Journal Asiatique*, 1895. — Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New-York et Londres, 1912; — Bouché-Leclercq, *Les Précurseurs de l'Astrologie grecque*, *Annales du Musée Guimet*, 1897; — C. Bezold et Boll, *Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern*, Heidelberg, 1911; — Bouché-Leclercq, *L'Astrol. gr.*, Leroux, 1899, et la bibliogr. des pages x-xx; — id., *L'Astrol. dans le Monde romain*, 1897; — Maury, *op. cit.*, — Les traités latins de Manilius et de I. Firmicus Maternus, *Matheseos*, libr. VIII, Ed. Sittl, Teubner; — R. Vian, thèse de Halle, 1910, *Ein Mondwahrsagebuch*, Ed. d'un ms. du xivᵉ siècle, concernant l'astrologie lunaire; — Figuier, *Kepler ou l'Astrologie et l'Astronomie*, récit des influences subies par la mère de l'astronome, p. xii-xiii; — G. Ferrand, *Astrol. arabico-malgache*, *Journal Asiatique*, 1905). Rien n'est plus catégorique pour ruiner ces prétentions universelles et universellement dénuées de toute autorité, que les notes manuscrites de Delambre sur un ouvrage imprimé de la Bibliothèque nationale (C. G. S. [Stephens], *Mémoire explicatif sur la sphère*, etc., p. 15) : « Nul vestige de science véritable avant l'Ecole d'Alexandrie, dont les commencements même sont d'une extrême faiblesse »; et (p. 16) : « Les Arabes n'ont presque rien ajouté à la science des Grecs. » Ne sachant rien de rationnel en astronomie, comment auraient-ils pu savoir ce qui est contingent? comment auraient-ils

été instruits du complexe, quand ils ne déchiffraient pas le simple? Les astrologues invoquaient tantôt l'expérience des siècles, tantôt la « révélation des dieux détrônés et révoltés » (Bouché-Leclercq, *o. c.*, p. 25). Mais l'expérience des siècles est muette sur les résultats de l'astrologie, qu'on ne peut vérifier au delà des limites d'une vie humaine; elle n'enseigne que l'universalité d'une curiosité, non d'une réussite; et quant aux anges ou « dieux » révoltés ou détrônés, leur témoignage est très suspect.

Du reste, diabolique ou charlatanesque, cette science était assez imparfaite pour limiter le nombre des planètes aux proportions connues des profanes. Bouché-Leclercq y a fait une allusion discrète (p. 24-25, *o. c.*); mais les fervents de l'occultisme ne savent que penser d'Uranus et de Neptune (A. de Thyane, *Petit Manuel d'astrol.*, p. 9). Leverrier, comme on sait, leur a révélé cette dernière planète, dont la découverte est très grave « parce qu'elle porte atteinte au septenaire » (Haatan, *Traité d'astrol. judiciaire*, p. 19); mais Piobb (introd. à la réédit. de Fludd, p. xix-xx) se console et venge les occultistes en nous annonçant qu'ils ont non seulement devancé, mais dépassé Leverrier. Ils parlent de deux autres planètes qui restent à découvrir. Ainsi il y aura douze planètes! Mais où sont « Vulcain » et « Pluton »? Leur découverte promise reste aléatoire. Et le dogme septenaire n'en a pas moins été ruiné par la découverte d'Uranus.

Le bilan de l'astrologie se solde par bien des erreurs. Et les fidèles eux-mêmes s'en aperçoivent. L'horoscope (ou fixation du destin de l'homme d'après la position des astres à la naissance), l'horoscope, considéré encore de nos jours comme une pratique savante (cf. Papus, *Premiers éléments d'astrosophie*, pp. 48-49; Julévno, *Nouv. Traité d'Astrol. prat.*, Chacornac, 1906; — Piobb, *Formulaire de Haute magie*, Daragon, 1907), n'en est pas moins sujet à caution et mainte fois erroné. « La faute, disent les initiés, n'est jamais imputable à la science, mais à celui qui l'exerce » (Fludd, *Etude du macrocosme*, p. 23 de la réédition); mais elle est toujours possible, donc la science est toujours précaire (Selva, *Traité théor. et prat. d'Astrol. généthliaque*, Chamuel, 1900 : « L'astrologue est obligé parfois d'attendre toute sa vie... que le hasard lui fasse tomber sous les yeux l'horoscope dont la constitution » résolve « le problème qui s'est posé pour lui », p. 42). En outre, on ne peut se fier à l'astrologie « comportant (Fludd, p. 275) des pactes avec les démons » : autrement dit, une part d'incertitude tient à la liberté, limitée pourtant, des démons, à plus forte raison à celle des hommes. Les astres « inclinent et ne nécessitent pas » (p. 86 de Vanki, *Hist. de l'astrol.*, chez Chacornac, 1906); leur position à l'heure de la naissance n'autorise pas « le fatalisme, mais la prudence » (Bois, *o. c.*, p. 56). S'il en est ainsi, l'astrologie est vaine; et, s'il n'en est pas ainsi, comment les mêmes effets ne sont-ils pas toujours observés sous les mêmes latitudes? Carnéade (Bouché-Leclercq, *op. cit.*, 27) et Sextus Empiricus (*ibid.*, p. 28) demandaient déjà pourquoi tous les gens qui meurent dans une même catastrophe ne sont pas nés sous le même signe, et pourquoi les Ethiopiens qui naissent sous le signe de la Vierge ne laissent pas que d'être noirs, nonobstant l'effet imputé à ce signe? A quoi Ptolémée répondait déjà que les influences universelle dominent ces « génitures particulières » ! Cf. aujourd'hui Julevno (*ABC de l'Astrol.*, p. 48). — Ce qui est certain, c'est que les seuls horoscopes exacts sont réussis après coup, après la mort et non à la naissance de l'intéressé : tel l'horoscope de Jeanne d'Arc (par Julevno, dans *Le Voile d'Isis*, p. 239-240 : « La lune en aspect avec Jupiter, lui donnait la foi religieuse ; avec Mercure, la vivacité d'esprit. » Il n'y a eu qu'une Jeanne d'Arc pourtant, sur combien de créatures nées le 6 janvier 1412 !); tel encore l'horoscope de Gambetta établi par Flambart (anc. élève de l'Ecole polytechnique, *Traité sommaire d'astrologie scientifique*) : mais on ne nous apprend qu'en 1902 que la « révolution solaire » du 2 avril 1882 mettait en péril la « vitalité » de Gambetta, qui mourait en effet quelques mois plus tard ! On a osé dire que la nativité la plus illustre du monde, celle de N.-S., fut une confirmation de l'astrologie, et que le « cas des mages fut pour les exégètes et polémistes chrétiens un embarras des plus graves », l'intelligence providentielle des trois Rois étant un « certificat de véracité délivré à l'astrologie » (Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 611). Il y a là une confusion bien singulière : jamais, en astrologie, une étoile spéciale n'a été considérée comme ayant un sens particulier pour la destinée d'un homme : on ne tient compte que des positions variées d'astres toujours les mêmes, de leurs latitude et longitude géographiques et géocentriques, de leur ascension droite et de leur déclinaison (Flambart, *op. cit.*, p. 13), ainsi que des rapports entre les planètes et les signes du zodiaque (*maisons* astrologiques, cf. Papus, *Traité d'Astrosophie*, p. 45). — En second lieu, dans le cas de N.-S. J.-C., l'étoile des Mages était évidemment miraculeuse puisqu'elle marchait : Képler ne la reconnaît pas dans l'astre qui apparut en 1604, et dont une précédente apparition aurait pu coïncider avec l'époque du Sauveur (cf. H. G. Voigt, *die Geschichte Jesu und die Astrologie*, Leipzig, 1911).

§ 9) *Conclusion.* — Le principal effet de l'astrologie et des sciences occultes en général est de faire douter du libre-arbitre et de favoriser par suggestion toutes les causes libres qui peuvent concourir au résultat prédit. La divination trouve un concours efficace dans la crédulité : la prétendue pré-notion de l'avenir est en réalité une pré-action. Qui ne connaît un récit authentique de malheureuses victimes de la « bonne aventure » ou d'une consultation de chiromancienne, influencées à leur insu et réalisant d'elles-mêmes, plus tard, un malheur ou une faute que les lignes de la main ou le livre stellaire leur ont fait croire inévitables?

2. L'action a distance. — L'occultisme vient d'être étudié comme source de prétendues révélations. Examinons maintenant ses secrètes influences. Il se flatte d'exercer sur la matière que nous déclarons inanimée, et qu'il feint de croire vivante, une certaine action dont il a le monopole. Il en exercerait une autre sur les âmes humaines, et se jouerait de l'espace comme il se rit du temps. Il établirait enfin un lien entre la clairvoyance humaine et les secrets de la nature. Ainsi les « trois mondes, le divin ou archétype, le monde des orbes ou région éthérée, et le monde sublunaire ou région élémentaire constituent l'univers ou Pan ou Phanès » (Fabre d'Olivet cité par Haatan, *Traité d'Astrol.*, Chamuel, p. 9). Entre ces trois mondes, l'influence réciproque est considérée comme l'abc de l'occultisme; il y a un lien entre l'astrologie et l'alchimie, entre l'alchimie et la magie, entre la magie et la sorcellerie, entre la sorcellerie et l'envoûtement, etc.

A) Prétendues actions sur la matière. — § 1) *Inanimée.* — Des prétendues conquêtes de l'occultisme sur la constitution intime de la matière, il n'est guère resté que les traditions de l'alchimie et de la médecine « spagyrique » : non pas qu'elles fussent plus convaincantes, mais parce qu'elles portaient sur des objets si chers à l'homme (or et vie) que la persévérance s'est cabrée contre les insuccès et les

invraisemblances. Si l'on juge l'arbre à ses fruits, le bilan de l'alchimie n'est pas à l'honneur de l'occultisme. On veut nous faire admettre qu'elle a devancé le présent et même l'avenir en pressentant que les métaux ne sont pas des corps simples et que les corps ne sont pas intransmutables entre eux. Mais les nouvelles conceptions de la science, nées de l'expérience et de l'induction à la claire lumière des laboratoires, peuvent et doivent être portées au compte des « sciences ouvertes » et du progrès normal de l'humanité. Si BRISSET, professeur honoraire de mathématiques au lycée Saint-Louis, est arrivé à se représenter les modalités les plus cachées de l'énergie universelle, c'est en partant de « phénomènes généraux sur lesquels tous les savants sont d'accord » (p.107 de *La Matière et les Forces de la Nature*, 1911). Si le Dr LEBON est arrivé à modifier la notion que nous nous formons de la matière, c'est à la suite d'expériences dont il livre la progression (*L'Evol. de la Matière*, 1909). Si M. PERRIN, professeur en Sorbonne et auteur du *Traité de Chimie physique* (Paris 1903), est arrivé à des résultats sérieux sur le mystère en apparence insondable de la constitution des atomes, et s'il a pu calculer au moins approximativement le rapport $\frac{N}{10^{22}}$, (*Les Atomes*, pp. 289-291), c'est par des voies dont la convergence démontre la sécurité, soit qu'il parte de l'équation de VAN DER WAALS sur la viscosité des gaz, ou du calcul du mouvement brownien, ou des observations sur le « spectre du corps noir » : toujours il fait de « l'invisible simple » avec du « visible compliqué » (p. 10). Une telle méthode est le contraire de l'occultisme.

Ce n'est pas par l'occultisme, mais par une voie lente, laborieuse et sûre, que BERTHELOT a entrevu la « matière unique fondamentale » (*Orig. de l'Alch.*, p. 315-318). Ce que l'alchimie était en mesure de procurer à l'humanité du Moyen Age, c'étaient des rapports imaginaires entre le nombre des astres (alors connus!) et les métaux qui devaient être sept, — entre les signes du zodiaque et les pierres (stones) de deuxième classe, qui devaient être douze comme eux (*H. E. Stapleton, Alchemical equipement in the eleventh Century, in Memoirs of asiatic Soc. of Bengal*, Calcutta, 1905, p. 53). L'arbitraire le dispute ici à l'ignorance : qui a inspiré le choix de ces douze « pierres »? qui a restreint le nombre des planètes aux limites de l'expérience contingente d'une époque?

Malgré les efforts de quelques modernes pour réhabiliter l'alchimie (cf. SCHULTZE, *Das letzte Aufflaecken der Alchemie in Deutschland*, Leipzig, 1897, et chez nous FIGUIER, *L'Alchimie et les Alchimistes*; p. 289 et sq., voir l'éloge de la « confrérie alchimique médicale, théosophique, cabalistique, et même thaumaturgique » des Rose-Croix), l'alchimie est suspecte par ses intentions sacrilèges et ses résultats frauduleux. Par ses intentions sacrilèges, car, d'après Figuier lui-même, PARACELSE et d'autres « recommandent d'avoir recours à diverses influences surnaturelles pour parvenir à la découverte de la pierre philosophale » (p. 28), et, d'après Nicolas FLAMEL, cette pierre, prophétiquement désignée par l'Apocalypse (!) ôterait la racine du péché (p. 21-22). Nouveau baptême plus puissant puisque, non content de procurer la grâce, il restaurerait la nature! Mais on peut juger de cette doctrine par la disproportion qui existe, dans l'ordre même de la matière, entre les résultats et les promesses d'une science uniquement tendue vers la production de l'or, et qui par conséquent n'a de la science (essentiellement générale, objective et désintéressée), que le nom honteusement usurpé. Cette science a ses victimes : le malheureux A. POISSON (auteur de l'*Initiation alchimique*, 1900) y ruina sa fortune, ses ambitions, sa santé, sa vie, mais ne trouva pas la pierre philosophale, car son préfacier tout ému, le Dr Marc Haven, ne le loue que de son « abnégation ». On peut recueillir dans ses lettres posthumes le conseil platonique de « retirer de l'atmosphère astrale » l'« archée » de Paracelse, le « grand serpent » des cabalistes (p. 12); on peut proclamer que l' « hypothèse » des alchimistes est rationnelle ou « vraisemblable » (DELOBEL, *Cours d'Alchimie rationnelle*, p. 9) et décorer la pierre philosophale du titre de « ferment » propre à « mûrir tous les métaux » (*id.*, p. 103-104). Mais l'essai de créer une paillette d'or n'a pas encore réussi. Les Chinois (F. DE MÉLY, *Alchimie chez les Chinois, Journal asiatique*, 1895) ont probablement réalisé la galvanoplastie empiriquement « sans en comprendre la technique », et ont obtenu peut-être une dorure superficielle, mais cela n'a rien d'occulte, pas plus que le lac de Fo-Kien (ibidem, p. 22 du tirage à p.) dont l'eau verte change le fer en cuivre. Caligula avait essayé de faire de l'or, et pratiquait « cet art » venu « de l'Egypte » (MARQUARDT, *Culte chez les Romains*, p. 135, note 2), mais PLINE qui signale le fait (*H. N.*, XXXIII, LXXIX, cité par Marquardt) ne dit pas qu'on ait réussi. Même échec, ruineux pour la bourse ou pour la vie des expérimentateurs, dans tous les cas laborieusement exhumés par des archivistes érudits (cf. L. JÉNY, *Un méfait de l'Alch. à Bourges* au XVIe siècle, 1903; — SOUHESME, *Un épisode de l'Hist. de l'Alch. en Lorraine*, 1899; — *Bull. de la Soc. de géogr. de Rochefort*, 1894. — Ces deux derniers exemples témoignent de la minutie des expériences, exécutées par ordre du duc de Lorraine et du roi de France et contrôlées par des experts). — De nos jours encore, M. JOLLIVET-CASTELOT (*Mercure de France*, 1896) prétendit que le photographe Tiffereau avait fait de l'or (p. 76)... Il y avait réussi, dit-on... en Amérique, « avec du cuivre, de l'argent, et de l'ammoniaque » (Bosc, *La Transmutation des métaux*, p. 18); mais « il ne put jamais reproduire sous notre climat les réactions qui avaient eu lieu sous l'action du soleil brûlant du Mexique! » (Bosc, *ibidem*.) Bosc cite aussi les expériences d'Emmens qui aurait retiré de l'or d'un alliage dénommé par lui *argentaurum*; il tombe sous le sens que, si l'argentaurum était une inépuisable mine d'or, le cours du précieux métal aurait baissé en Amérique, et même chez nous.

§ 2) *Vivante*. — Si l'on juge l'arbre à ses fruits, la médecine spagyrique des occultistes n'est guère plus féconde que l'alchimie. Elle est incompréhensible dans ses dogmes (la trinité soufre-sel-mercure de Paracelse, *Traité des trois Essences premières*, p. 9, éd. Grillot de Givry, — vise des objets que ces termes ne désignent plus); démentie dans ses méthodes par la science moderne (ainsi la Spectroscopie a dénié aux astres leur spécificité arbitraire, leur teneur exclusive en tel métal réputé curateur, cf. Paracelse, *Archidoxe magique*; — ainsi encore les expériences de Pasteur ont condamné Lucas, auteur de la *Méd. nouvelle* occultiste, annonçant en 1854 qu'il allait « réaliser le globule, la cellulation, etc. », p. 195); dangereuse enfin dans ses préjugés qui la feraient se contenter des radiations de l'homme, « influx nerveux quintessencié » (MAVÉRIC, *Essai synthétique sur la méd. astrol. et spagyr.*, VIGOT, p. 31) ou concentrer toute son action sur le « corps astral » identifié au grand sympathique (GALLAIS, *Myst. de la Magie*, chap. XII) « au lieu de traiter directement le corps du malade », comme les

pauvres médecins chez qui le bon sens remplace l'occultisme.

En principe, certes, ce qui agit le plus fortement sur nous n'est pas toujours ce qui est le plus proche, le plus immédiat, le plus matériel, le plus grand. Et il est scientifique d'accorder du crédit à des causes invisibles, microscopiques, médiates, éloignées, dans le siècle qui suit celui de la microbiologie, des rayons X, de la télégraphie sans fil, de l'électricité. Mais il n'en faut pas moins observer que les agents invisibles ou lointains, quand ils sont scientifiquement observés, ne sont pas plus mystérieux que les autres; que leurs effets ne sont pas plus inconstants; et que l'analyse de leurs propriétés n'a rien à gagner à de fantaisistes théories plus ou moins compatibles, mais non solidaires, avec la condition de leur apparition. Or, ce qu'on peut reprocher aux occultistes qui ont mêlé leurs doctrines à la médecine (cf. Duz, *Zodiologie médicale;* Perrier, thèse de Lyon, 1905, n° 10; Rocha, *De l'influence médicale des astres sur le corps humain, par Rocha, étudiant de Montpellier,* 1501, éd. Desvernay, Lyon, 1904; cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, ch. xv, Iatromantique), c'est l'audace de leurs conclusions et la fragilité de leurs prémisses. Nous accordons à Duz (p. 3) que « l'homme à sa naissance » (mais pourquoi pas aussi à sa conception ?) « est *signé* des qualités, du tempérament, des maladies et des vices propres au milieu et aux éléments qui ont concouru à sa conception » ; mais les astres et les signes du zodiaque sont des facteurs bien peu importants dans cette formule, ou du moins leur importance n'est pas démontrée. On ne peut même pas dire, avec Papus (*op. cit.*, pp. 54-55), que les phases de la lune à la conception de l'enfant ou à la précédente délivrance de la mère déterminent le sexe de l'enfant. Les dictons qui courent à ce sujet sont souvent vérifiés et montrent que ce facteur joue dans la formule du pronostic. Mais il n'est pas le seul, car l'erreur des calculs basés sur lui est parfois manifeste, nous pouvons l'affirmer. De même, prétendre que le soleil (p. 61, Perrier) a une influence sur la fécondité parce que le testicule du fœtus « descend vers la lumière », c'est une fantaisie peu à sa place dans une thèse de doctorat. Il se mêle à tous ces arguments des rêveries gratuites : qu'est-ce que ces quatre opérations de la matière (congélation, volatilisation, combustion, condensation, Duz, p. 4) qui veulent donner raison à la théorie pythagoricienne des quatre éléments? Pourquoi pas cinq opérations, en y ajoutant la raréfaction, six avec la fusion, sept avec la dissolution?

Nous ne parlons ici du *magnétisme* que pour mémoire; ce que l'on entend, ce que surtout l'on entendit par là n'est pas une force de la nature scientifiquement adaptée, comme l'électricité médicale, à la restauration de l'organisme humain, mais un ensemble complexe d'influences suggestionnelles, psychiques, dont l'étude analytique est d'une « difficulté pratiquement énorme » (Boirac, *Nouv. Revue*, 1-10-95). De l'aveu du même auteur (p. 11 du tirage à part), il est à peine possible « de reproduire expérimentalement » les faits de magnétisme présumés purs, et l'« on préfère tout supposer plutôt que de croire à leur réalité. Quelques heures après les avoir vus, on doute du témoignage de ses sens et de sa mémoire ». Il est difficile, après un tel aveu, de classer les faits du magnétisme dans les phénomènes physiques.

B) Prétendues actions sur l'esprit. — § 1) *Télépathie. Télesthésie.* — Au nombre des privilèges que revendiquent certains occultistes, figurerait en bon rang la prétendue propriété d'impressionner à distance l'esprit d'un sujet. Ce phénomène, observé du côté du sujet, reçoit le nom de télépathie ou de télesthésie, suivant qu'il y a seulement un état d'angoisse et d'émotion ou une perception, une sensation du moins; du côté du transmetteur, le phénomène, s'il est provoqué, reçoit le nom de suggestion mentale ou de suggestion à distance. Distinguons ici les principes et les faits.

En principe, un tel phénomène est parfaitement concevable, sans heurter d'aucune manière les théories psychologiques d'Aristote ni de l'Ecole thomiste. On sait que normalement deux créatures humaines ne peuvent correspondre que par leurs corps, chaînons intermédiaires de leurs deux âmes. La suggestion mentale ou la télépathie ne ferait pas exception à la règle. Elle ne présenterait d'exceptionnel que l'insolite extension du « milieu » indispensable aux organes transmetteur et récepteur. Mais ce milieu indispensable à des êtres composés d'une âme et d'un corps n'est pas supprimé (abbé Gayraud, *Sugg. mentale et télépathie*, *La Quinzaine* 1896). La découverte de la télégraphie sans fil a rendu la télépathie moins mystérieuse en nous rendant plus concevable ce milieu de nos organes. En 1893 (*Le Temps*, 12. viii. 93), Pouchet doutait de la possibilité « d'une influence, d'une vibration nerveuse se propageant sans conducteur matériel » ; douze ou quinze ans plus tard, le colonel de Rochas (*Frontières de la Physique*, *sub initium*) écrivait, en parlant de la télépathie : « L'explication qu'on peut donner de ce phénomène n'est ni plus ni moins sûre que celle du télégraphe sans fil » (cf. abbé Véronnet, docteur ès sciences, *Rev. du Cl. Français*, 15 fév. 04, décrivant les centres cérébraux des deux « télépathes » comme un transmetteur et un récepteur de télégraphie sans fil). Aussi le phénomène de la télépathie, malgré son caractère mystérieux à l'origine, sort-il du cadre de l'occultisme pour solliciter les explications les plus naturalistes (Grasset, *L'occ. h. et a.*, pp. 314 sqq. — Joire, *Revue du monde invisible*, 1902, p. 625 sq. — Staudenmaier, *Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft*, 1912, Leipzig, liv. VI, *passim*, et p. 133. — Bechterew, *La suggestion*, etc., pp., 54-55).

Mais l'occultisme rentre en scène dès que les faits prennent des proportions extraordinaires. On admet comme naturels et concevables des contacts de pensée entre personnes qui se voient ou se touchent (*Cumberlandisme*, Grasset, *o. c.*, p. 120 sq. — « *transmission de pensée* improprement appelée télépathie », — J. Filiatre, *Hypn. et magn.*, etc., chez Genest, S[t]Etienne, p. 321, — *Muskellesen*, Staudenmaier, l.c.).

Certains cas ont été bien étudiés, notamment celui du fils du Dr Quintard, qui lisait les pensées de sa mère pourvu qu'il n'y eût pas d'écran entre elle et lui (*Revue du monde invisible*, année 1902-03, p. 360; cf. Mgr Farges, *La Télépathie*, 1919, *Bonne Presse*).

Mais dès que les deux « télépathes » sont invisibles l'un à l'autre, et à une distance telle qu'aucune perception ne soit habituelle entre deux êtres, de quelle nature peut être leur communication? Electriques ou non, que peuvent représenter, les ondes qui vibrent entre eux? Pourquoi et comment vibrent-elles?

Il faut convenir d'abord que les faits sont rares. Les occultistes et théosophes vont souvent chercher si loin leurs exemples, que leur expérience est manifestement pauvre (cf. Neale, *The unseen world*, pp. 35-38, citant deux faits datant respectivement de l'an 1440 et de l'an 1839; — G. Delanne, *La Revue spirite*, citant, en avril 1917, des cas anciens d'au moins cinquante ans; — Ch. Marteaux, Annecy, 1906, *Un cas de télépathie au Moyen Age*). Mais les faits récents sont rares, peu concluants (cf. Duchatel,

Enquête sur des cas de psychométrie, janv.-déc. 1909, citant des erreurs, p. 73, 75, et des résultats positifs interprétables par coïncidence ou pronostic normal, p. 51; — cf. VASCHIDE et PIÉRON, sérieuse *Contrib. expérim. à l'étude des phénom. télépath.* in *Bull. inst. général de psychol.*, mars-avril 1902, p. 15 : « une fois sur vingt, il y avait coïncidence entre [*les*] idées » d'ailleurs simples des deux expérimentateurs). D'autres faits vraisemblablement authentiques (cf. H. DE PARVILLE, *Journal des Débats*, 27. XII. 1906) ne concernent que des impressions vagues, des sensations d'angoisse ou d'appel qui ne correspondent pas exactement à la pensée du « correspondant ».

Les occultistes tirent parti de cette imprécision pour insinuer qu'il faut faire appel à leurs mystérieuses ressources, au gré desquelles ils promettent ce que la science officielle ne réalise pas. Mais, en ce qui concerne les principes, ils ont tant et si stérilement embrouillé la question par leurs théories (*matérialisation des esprits*, du Dr POL ARCAS, Athènes, impr. Hestia; — *idéalisme adducteur* de Monteau, *Etudes télépath.*, 1907; — *chimie volitive* d'ANGELO, cité par MANN, *Cosmogonie et force pensée*, p. 37) que les psychologues et les psychiatres ont vu d'un mauvais œil la télépathie. VASCHIDE a prononcé le mot d'*hallucinations télépathiques*, ce qui peut convenir aux 76 erreurs observées sur 78 cas (*Les H. t.*, p. 40), mais non aux deux cas qui ne sont pas des erreurs. Le Dr CHRISTIAN (*Arch. de neurol.*, n° 86) est allé plus loin : traitant la télépathie comme une hallucination et l'hallucination comme une folie, il conclut que tous les phénomènes de vision, d'évocation, etc. « ont pris naissance dans le cerveau des hallucinés », et que tous les visionnaires, même s'ils ont « changé la face du monde », sont des aliénés : si l'on classe dans cette catégorie Socrate, Jeanne d'Arc, Luther, saint Ignace, sainte Thérèse, et Pascal, génies très inégalement vertueux mais tous exceptionnels, sait-on encore ce que parler veut dire? — Sur le terrain des faits, les occultistes ne réalisent rien. Tous les faits de télépathie dûment contrôlés sont spontanés (cf. *Bull. Instit. gén. de psychol.*, année 1901, pages 20, 45, 46, 76). On ne nous apprend pas, et pour cause, à les provoquer. C. DU PREL (*Die Magie als Naturwissenschaft*, t. II, c. VII) a beau vouloir me rendre *fernsehend* (lucide) : il faut que je sois déjà tel (cf. Dr OSTY, *Lucidité et Intuition*, Alcan, 1913). En d'autres termes, la télépathie, la télesthésie existent, sporadiquement, sans savoir comment ni pourquoi; la suggestion à distance, la transmission de pensée n'existent pas. Il y a des phénomènes de communication passive, non active. Il y a loin de la *Gedankenphotographie* dont parle STAUDENMAIER (lib. VI, 2) à ces coïncidences fortuites qui font tout au plus risquer à VASCHIDE l'hypothèse d'une « harmonie intellectuelle préétablie » (p. 95 de ses *Halluc. télép.*).

L'occultisme n'a pas ajouté grand'chose à la télépathie : des promesses charlatanesques sont à peu près tout son bilan (cf. le *Traité* de BÉLUS *pour la découverte des personnes disparues*, 1911 : « la réussite dépend en partie de la valeur intuitive de l'opérateur, p. 6 »; — cf. aussi *Sc. et Magie* de don (?) BRENNUS DE MELLUM, p. 116-117 : conseil aux jeunes filles pour voir leur futur mari. Les réclames dont le livre est émaillé, voir p. ex. p. 165, montrent à quelle espèce de science on a affaire). Même les interventions diaboliques sont rarement présumables dans la suggestion à distance. Le démon est reconnaissable dans certains avertissements, dans certaines notions des réalités lointaines; et l'Eglise, comme on sait, a fait de la révélation des secrets éloignés un signe de la possession diabolique. Mais ce phénomène est bien différent de la télépathie. D'abord, il n'est pas constitué par un changement d'état, par une simple émotivité du « récepteur », mais par une notion intellectuelle : or, qui dit télépathie ou télesthésie, dit sensation affective ou perception. En outre, le secret du transmetteur n'est pas émis au loin comme un message, puisqu'il n'est même pas communiqué à l'entourage. Par définition, ce n'est pas là la télépathie; ce n'est pas un phénomène humain, mais surhumain, explicable par l'intervention d'un pur esprit. Dans certaines « épidémies » de possession, chez ces foules troublées par des invocations plus ou moins explicites du démon, comme on en a vu dans les luttes de l'hérésie contre l'Eglise, par exemple à l'époque des *Convulsionnaires* (v. ce mot) de Saint-Médard, ou lors de la révolte des Camisards (cf. BLANC, *Inspiration chez les Camisards*, Plon, 1859, et *Le Merveilleux dans le Jansénisme*, 1855; voir aussi BIZOUARD, *Rapports de l'h. avec le démon*, l. XI, ch. III, t. III, p. 27), les phénomènes d'exaltation de l'intelligence (vision à distance, don de parler ou d'entendre des langues inconnues = xénoglossie et xénacousie, etc.) se manifestèrent spontanément. Nous croyons avoir montré (dans nos conférences de 1911 et de 1913 à l'Institut catholique : cf. *Revue du Clergé Français*, t. LXXII, p. 50 et p. 174 sq.) que ces phénomènes ne peuvent pas être expliqués par la mémoire polygonale, ni par aucune des trois prétendues ressources que l'on invoque pour éluder le préternaturel : automatisme psychologique, contagion mentale, forces inconnues. Pour puiser dans le subconscient, il faut y avoir mis quelque chose. On ne peut improviser dans une langue inconnue une réponse inédite à un cas nouveau.

§ 2) *Action à distance de la matière sur l'esprit.* — Il semble qu'il existe des forces inconnues de la nature qui ouvrent à l'incrédulité des perspectives troublantes, mais qui ne paraissent telles qu'à un regard superficiel. Inconnues ou non, nous l'avons dit ailleurs (voir GUÉRISONS MIRACULEUSES), les forces de la nature se reconnaissent à leur constance. En outre, l'intelligence humaine entrevoit toujours, peu ou prou, un rapport entre la cause et l'effet des lois de la nature, et quelquefois rattache le processus des phénomènes à des lois générales qui en expliquent plusieurs. Au contraire, l'occultiste vise à mettre de l'imprévu dans les résultats, de l'inconditionné dans les tentatives, de l'inconstant dans les causes. Les phénomènes sont conditionnés pour lui, non par des phénomènes, mais par des interventions libres, extemporanées, contingentes, qu'il affecte de régler ou de conjurer. Il tente de substituer des personnes aux choses, et traite celles-ci comme celles-là. De là le pouvoir mystérieux attribué aux fétiches, amulettes, talismans, philtres, incantations. En dehors de l'effet normalement attribuable à la crédulité du porteur, qui agit plus ou moins inconsciemment dans le sens octroyé à l'amulette, et qui fait réussir lui-même le prétendu agent de son succès, il est clair que ces engins de la superstition sont des restes d'une sauvagerie primitive dont l'efficacité préternaturelle, discutée ailleurs (voir MAGIE), est au moins contestable. En ce qui concerne la baguette des SOURCIERS (v. c. m.) il n'y a pas lieu de considérer comme occulte le pouvoir ni même l'intention de ceux qui s'en servent.

C) PRÉTENDUE ACTION DE L'OCCULTISME SUR LE COMPOSÉ HUMAIN. — Nous ne reviendrons pas ici sur ce qui a été dit plus haut de la médecine spagyrique et des recettes astrologiques à destination médicale. Nous ne voulons parler sous la présente rubrique que des actions occultes sur le corps et l'âme à la

fois. Les prétentions de l'occultisme en ce sens sont assez variées.

§ 1) *Influences « bénéfiques »*. — Elles sont rares. La sorcellerie n'est pas bienfaisante par essence. Les quelques recettes de médecine humaine (LANCELIN, *Sorcellerie des camp.*, p. 355-446) ou vétérinaire (GILBERT, *Le sorcier des campagnes*, pp. 252-253) qu'on impute aux sorciers, sont généralement de menues avances faites au client pour gagner sa confiance et parce qu' « on ne prend pas de mouches avec du vinaigre ». La notion de guérison rituelle ou mystérieusement régulière, distribuée par des procédés spirituels, a pu trouver sa place dans des religions. Le Talmud l'a entretenue concurremment avec celle des causes morales des maladies (BRECHER, *La Magie et les guérisons magiques dans le Talmud*, Vienne, 1850, p. 162 sq.); par contre, le peuple juif aurait été entretenu dans une sécurité complète à l'égard des influences astrologiques (ibidem, p. 153-154). — Le catholicisme a fait une place aux charismes dans l'amendement des souffrances même physiques (Dom MARÉCHAUX, *Revue du monde invisible*, 1902-03, p. 300); mais cette notion n'a rien de commun avec celle d'une influence magique ou bénéfique agissant *ex opere operato*. — Au reste, l'occultisme diabolique pourrait opérer des guérisons non pas miraculeuses, certes, mais encore étonnantes; cela n'est pas contradictoire avec la puissance du démon, ni même avec sa malfaisance, car, en vue d'un mal plus grand, il peut en suspendre un moindre (RIBET, *Myst. div. et diabol.*, IIe vol., p. 361; voir GUÉRISONS).

§ 2) *Maléfices*. — Beaucoup plus habituels à l'occultisme sont les maléfices. Ils ne sont pas rares, même de nos jours. La suggestion et la crédulité pourraient expliquer l'émotion universelle que déterminent dans les campagnes ces seuls mots : jeter un sort (GILBERT, *op. cit.*, p. 171); mais les occultistes eux-mêmes revendiquent ce pouvoir : « autant vaut ne pas frayer avec un sorcier », écrit LANCELIN (*op. cit.*, p. 347) et il continue : « il peut sembler étrange qu'en notre temps de scepticisme je donne un pareil conseil... mes études m'autorisent quelque peu à parler en connaissance de cause ». BOSC (glossaire, *sub verbo*) parle aussi de certains maléfices (ligatures) propres à détourner le mariage de sa fin. Dans tel cas particulier, il n'est pas toujours facile, en pareille matière, de discerner l'inhibition pathologique de l'effet préternaturel. Mais il existe au *Rituel* de l'Eglise une formule *ad hoc*, qui abolit l'effet de ces maléfices mieux que toute suggestion médicale dans les cas qui en déterminent l'emploi. Lors même que le maléfice agirait comme une suggestion par l'intermédiaire du système nerveux, ce serait encore un maléfice; et l'occultisme n'en aurait pas moins été inspiré par l'enfer, en découvrant une pareille trouvaille bien avant que la science ait pu la concevoir.

§ 3) *Envoûtement*. — Parmi les maléfices les mieux définis, les plus universellement connus, pratiqués, ou essayés, il faut faire une place spéciale à l'envoûtement. L'envoûtement consiste en un essai magique de substitution d'une chose à une personne, pour nuire à la personne éloignée en s'acharnant sur la chose (*volt* ou vultus, visage, forme, figurine, statuette ou poupée à l'image de la personne : cf. DECRESPE, *On peut envoûter*, p. 10, et KERDANIEL, *Recherches sur l'Envoût.*, p. 1). — Que cet essai soit universel, voilà ce qu'on ne peut nier : « Que [les figures] proviennent de l'ancienne Italie, ou du Mexique, ou de l'Allemagne moderne, elles ne diffèrent point sensiblement » (HUBERT, col. 1517-1518, article Magie). Dans tous les temps et dans tous les pays, les hommes ont cru qu'en frappant ou en piquant une figurine (moyennant certaines incantations pour que le coup subi par la figure fût éprouvé par la personne), ils pouvaient nuire à leurs ennemis. HÉRODOTE a noté les pénalités dont les Scythes punissaient cette pratique; les XII Tables prévoyaient également le cas (KERDANIEL, p. 16), et à bon droit (cf. les inscriptions commentées par R. CAGNAT, *loc. cit.*, p. 164, etc. : « Je voue aux démons Rufa... »). Le moderne *jettatore* ou jeteur de sorts trouve un ancêtre dans l'*aain* des Arabes (KERDANIEL, p. 72); et les sortilèges auxquels Ovide ou Horace font allusion (LANCELIN, *Ternaire*, p. 43) se recommencent de nos jours en Ecosse (immersion de la poupée à envoûter ou *corp cher*), en Malaisie, au centre de l'Afrique, et même en France, s'il faut en croire FRAZER (*Le Rameau d'or*, pp. 13-15 et 73). Ces pratiques ne sont pas incompatibles avec la foi, qui les rend seule valides, autant qu'illicites, dans l'esprit de ceux qui les accomplissent : celui-ci va jusqu'à faire dire une messe noire (cf. BLADÉ, *Quatorze superstitions*, cité par FRAZER, p. 73); celui-là conseille une prière à saint Jean-Baptiste (BOURGEAT, *Voile d'Isis*, 1913, pp. 242-243). Le même ose invoquer un texte évangélique (« Vous ramasserez sur la tête de vos ennemis un charbon ardent », *id.*, *Magie*, p. 132); tel autre joint le remède au mal, une lampe alimentée de « l'huile du saint autel », ou aratty (BOSC, *Petite Encyclop.*, p. 94-96).

Mais que cette force soit occulte et efficace, c'est autre chose. La cérémonie n'est pas toujours maléfique. HENRY croit que, dès l'antiquité hindoue, l'amant qui décochait une flèche au cœur figuré de l'amante accomplissait un simple symbole (*Magie dans l'Inde antique*, p. 121). — L'envoûtement d'amour n'est introuvable ni dans l'antiquité romaine (FAHZ, *De poetarum Romanorum doctrina selecta*, thèse 1904, ch. II) ni dans les temps modernes (Dr REGNAULT, *Les Env. d'amour*, Chacornac, 1909; GALLAIS, *Mystères de la magie*, p. 338-339). Mais ces pratiques sont faites en présence de l'objet qu'on désire fléchir et tiennent de la fascination magnétique ou de la suggestion hypnotique. Efficaces peut-être dans des conditions qui n'ont rien d'occulte, et qui blessent la morale ou la raison, mais sans déconcerter aucunement la foi, ces envoûtements ne sont pas intéressants pour nous.

Autrement suspect et dangereux pour celui qui le manie, mais d'une efficacité contestable pour son ennemi, l'envoûtement de haine est occulte, au moins d'intention, parce qu'aujourd'hui (CABANÈS et NASS, *Poisons et sortilèges*, IIe vol., p. 351-352), et à plus forte raison autrefois, les lois naturelles n'ont rien à voir avec les règles empiriques de la sorcellerie. Nombreux sont les récits d'envoûtement; et, à lire certains historiens, on croirait que les plus grands personnages ont été victimes ou complices du maléfice. Mais il convient, pour mettre au point les ressources de l'occultisme, de remarquer que les astrologues et envoûteurs de la cour royale (DEFRANCE, *Cath. de Médicis, ses astrologues et ses magiciens envoûteurs*) n'arrivaient qu'à des résultats insignifiants : si l'on trouve les marques de l'envoûtement sur un cadavre, on ne leur attribue pas la mort (p. 157); les effets sont « très lents » (p. 155); tout au plus l'envoûtement, criminel d'intention seulement, a-t-il « hâté la fin » d'une victime peut-être timorée, et complice par crainte (p. 176); d'autres envoûteurs (CABANÈS et NASS, p. 250) se flattent de donner la mort *per venena et verba*; c'est l'aveu de l'impuissance des maléfices nus. Il convient aussi de mettre au point les responsabilités, et de justifier ceux qui, paraissant détourner le maléfice par la superstition (CABANÈS, p. 236-237) comme le pape Jean XXII, n'agissaient

qu'avec prudence et conformément aux règles de la nature en s'entourant d'objets propres à éprouver les poisons et de chimistes aptes à en discerner les propriétés.

Dans des expériences modernes et retentissantes, le colonel de Rochas a rajeuni la question de l'envoûtement (*Exterior. de la sensibilité*, ch. III-IV). Mais il y a loin des résultats de ces expériences (cf. Papus, *Peut-on envoûter*, p. 8) pratiquées sur un sujet averti et voisin, à un envoûtement lointain : de ce dernier phénomène, Rochas (*Extér. sensib.*, p. 92-93) déclare ne connaître qu'un seul cas, non constaté par lui ! La question reste en suspens (cf. abbé Gondé, *Revue de Phil.*, 1914, p. 512).

§ 4) *Prétendue création d'homuncules.* — Une des prétentions les plus osées de l'occultisme est la création des homuncules, bien à leur place dans le roman déjà cité d'Anatole France, mais que beaucoup s'imaginent avoir existé réellement. Paracelse enseignait que l'homme peut à son gré créer en son laboratoire ces « hommes ou femmes artificiels... par la concentration d'une quantité déterminée de semence humaine ». Cette immonde et monstrueuse rêverie apparaît aujourd'hui ce qu'elle est : une impossibilité ; la découverte des spermatozoïdes aurait appris à Paracelse, si l'occultisme l'avait laissé croire qu'il ignorait quelque chose, l'inaptitude radicale de la « semence humaine » à devenir un homme. Il n'y a pas, dans la nature, de parthénogénèse, même virile ; et le tissu génital de l'homme n'est pas plus de la semence humaine que l'ovule seul. Il est regrettable que des « vulgarisateurs » comme Figuier (*L'Alchimie*, p. 34-35 et 78) et des publicistes (comme Finot, *Les Homuncules d'hier et d'après-demain*, p. 506 sq. de la *Revue des Revues*, 1897) aient cru devoir parler de cette chimère, — le premier il est vrai pour mettre en lumière le *fiasco* retentissant de Bossi, que son homunculus « avait quitté » quand le nonce du pape demanda à le voir, et l'échec piteux de Paracelse lui-même, réduit à donner le nom d' *homoncules* aux poupées des envoûteurs, — le second pour troubler certains lecteurs naïfs par des équivoques perfides et des insinuations absolument antiscientifiques. Quel « charme étrange » pourraient avoir ces « créatures », dont la description aurait « égaré la raison » de nos aïeux (p. 507) ? Comment peut-on dire que leur existence est hors de doute, sur la foi de Kiesewetter, et affirmer en même temps que ce sont des elfes (p. 511) ? Comment sont-ce elfes, s'ils mordent ? Et comment mordent-ils, s'ils sont des automates (p. 511-512) ? Cet article « tendancieux » veut seulement nous faire croire que les savants sont à la veille de « créer la vie ». Mais il est un peu tôt pour se demander ce « que vaudront ces organismes vivants créés par l'homme en dehors de la femme » ! L'occultisme, en pareille matière, ne saurait réussir que des fraudes grotesques (cf. Figuier, *op. cit.*, p. 82). Même au temps de Paracelse, on pouvait s'en douter, car Wier (*op. cit.*, pp. 415-417, vol. I) a repoussé comme des « menteries » la prétendue parthénogénèse de certains hommes ou animaux fabuleux. Même au temps de Paracelse, on a surpris en flagrant délit d'imposture de prétendus créateurs non pas même d'hommes, mais d'yeux humains (Gilbert, *Autrefois et aujourd'hui*, p. 64).

§ 5) *Zoanthropie.* — Les occultistes ont cru trouver une justification de la théorie du corps astral dans une série de phénomènes plus ou moins constatés, plus ou moins fabuleux, auxquels on a donné le nom générique de faits de zoanthropie. Certains hommes auraient, spontanément ou par sorcellerie, le pouvoir d'apparaître à distance sous les traits d'un animal, d'un loup par exemple (lycanthropie) : de là la croyance aux loups-garous. Le roman d'Apulée, l'*Ane d'or*, viserait une apparition du même genre. Les occultistes expliquent le fait par une extériorisation du corps fluidique ou astral, ou aérosome, qui change de forme en s'évadant du corps physique. Ils allégueraient même qu'on a photographié ce corps astral (Papus, *Rayons invisibles*, p. 27). Mais on ne l'a jamais photographié à grande distance, ni sous les traits inhumains d'un âne ou d'un loup. Et ces « sorties en astral » (Bourgeat, p. 84-85) s'expliquent beaucoup plus simplement par un délire de dépersonnalisation provoqué par des poisons doués de cet effet habituel (belladone, haschich ; Rochas, p. 80 sq.). Une fois ce délire obtenu ou provoqué par le sorcier sur lui-même, celui-ci le fait partager à d'autres, grisés du même principe, et chacun le voit âne ou loup. Les faits cités par Bourgeat (p. 107) et qui lui sont personnels semblent donner à croire que des personnages ont été frappés à distance du lieu où ils se trouvaient, ou sous une forme méconnaissable au lieu où ils se trouvaient réellement. Mais nous ne savons laquelle de ces deux alternatives l'auteur entend soutenir, ce qui jette une certaine indécision sur sa thèse. Les « faits » cités par Gelin (*Légendes de sorcellerie*, Ligugé, 189?) sont aussi peu éloquents que des légendes. L'auteur dit lui-même : « On aura remarqué dans la trame de ces récits légendaires une certaine incohérence. C'est d'ailleurs le propre du merveilleux d'échapper à toute logique. » Nous ne savons pas, dans ces conditions, ce qu'on a voulu nous prouver. Car ce n'est pas le propre d'une preuve d'être illogique.

D) Prétendue communication avec les morts. — La question sera étudiée à l'article Spiritisme.

III. Conclusion.

— De cette longue étude on peut dégager, croyons-nous, que la science n'a rien à gagner à l'occultisme. Sans doute la vraie doctrine soutient une « manne cachée » (*Imit.*, I, 1), mais dans l'ordre surnaturel. Dans l'ordre naturel, la vérité est faite pour le grand jour, l'Evangile ne l'a pas démenti (*Matth.*, v, 15). L'occultisme favorise le mensonge, l'équivoque et le trouble. Lancelin lui-même l'a avoué : le sorcier, dit-il, n'a qu'un but, augmenter son ascendant. « De là l'obscurité voulue de ses formules, qui lui permet de s'enorgueillir de toute réussite, et de rejeter tout échec sur la façon défectueuse dont on les a mises en pratique. » (*O. c.*, p. 81) Un autre méfait de l'occultisme est de faire douter du libre-arbitre : fée vient de *fata* (Mme Goyau Félix-Faure, *La vie et la mort des fées*, p. 57). Mais le grand danger de l'occultisme, son forfait, est de dénaturer le transcendant, de le voiler sous des énergies expérimentales, maniables, séduisantes, et de faire ainsi le jeu du démon. Tout se passe, dans l'occultisme, comme si une intelligence surhumaine, malfaisante, analogue à elle-même dans tous les temps et lieux, utilisait notre curiosité en vue d'obtenir de nous, à la faveur de satisfactions précaires, un hommage et un culte. Assemblées mystérieuses, doctrines invariables, rits secrètement transmis, tout dans l'occultisme a l'aspect d'une religion à rebours, excepté ce qu'on en voit du dehors, appât subtil et en apparence inoffensif ou aimable d'une curiosité tantôt cupide, tantôt impure, toujours orgueilleuse et troublante. Il n'en faut pas plus pour expliquer l'attitude de l'Eglise vis-à-vis de l'occultisme, et il est téméraire et injuste d'alléguer qu'elle le rappelle ou l'imite en quoi que ce soit. Infécond pour la science, l'occultisme est dangereux pour la foi comme pour la raison. Son espoir désespérant des réincarnations ruine la dignité comme la charité. « L'Eglise catholique promet moins et donne plus » (Roure).

Bibliographie. — Nous n'ajouterons pas grand'chose aux références que nous avons insérées dans le texte même de cette étude. Il y a toutefois un certain nombre de Répertoires, etc. où l'on puisera avec fruit. Nous les signalons ci-après : Article Occultisme de la *Grande Encyclopédie*; de Cauzons, *Hist. de la magie et de la Sorcellerie en France*, Dorbon, 1910; Yve-Plessis, *Essai d'une Bibliographie française, méthodique et raisonnée de la Sorcellerie et de la Possession démoniaque*, préface par de Rochas, 1900; Heinemann, volumineuse *Bibliographie* en III volumes, Berne, 1909, sous le titre : *Aberglaube*, etc.; King, *Occult Research*, 1897; Gore, *List of works relating to witchcraft in Europe*, New-York, 1911; *Revue du Monde Invisible*, passim; *Revue d'Apologétique*, 1er février 1910 (Mgr Farges); *Revue de Philosophie*, 1902, II, 390 (M. l'abbé Pacheu) et 1914, pp. 504 et 626 (M. l'abbé Gondé); J. de Tonquédec, *Introd. à l'Etude du Merveilleux et du Miracle*, chez Beauchesne, 1917; L. Roure, *Le merveilleux spirite*, chez Beauchesne, 1917.

Robert Van der Elst,
Docteur ès lettres, Docteur en médecine,
Chargé de conférences à l'Institut catholique de Paris.

OFFICE (SAINT). — Voir Saint-Office.

ORDINATION. — Parmi les questions d'une portée générale relatives au sacrement de l'Ordre, deux surtout s'imposent à la considération de l'apologiste : les variations survenues dans le rite de l'ordination, et les variations du traitement appliqué par l'Eglise aux ordinations accomplies par des ministres hétérodoxes ou irréguliers. Comment concilier ces variations, soit avec l'unité du sacrement, soit avec l'unité d'enseignement dans l'Eglise? — Nous traiterons :

I. *De l'essence du sacrement de l'Ordre;*

II. *Des Réordinations.*

La question des Ordinations anglicanes fera l'objet d'un article distinct.

I

L'essence du sacrement de l'Ordre

La question vient d'être examinée dans un très docte mémoire par Son Eminence le cardinal Van Rossum, C. SS. R., *De essentia Sacramenti Ordinis Disquisitio historico-theologica*, Friburgi Brisgoviae, 1914, in-8 (200 pages). Nous commencerons par le prendre pour guide.

I. Position de la question. — Il appartient à l'Eglise catholique, gardienne des sacrements de par l'institution du Christ, de résoudre souverainement cette question. Et les éléments d'une solution sont fournis par la tradition chrétienne : Ecriture sainte, œuvres des Pères, liturgie de l'Eglise, décisions des Conciles et des Souverains Pontifes, enseignement des écoles catholiques. Mais voici la difficulté qu'on rencontre immédiatement. Si l'on interroge en historien les monuments de la tradition chrétienne, on constate qu'ils répondent, avec un ensemble imposant : l'évêque fait des prêtres par l'imposition des mains sur la tête de l'élu, accompagnée d'une prière où il invoque le Saint-Esprit. D'autre part, si l'on interroge en fidèle le magistère ecclésiastique, on se trouve en présence d'un document très grave : c'est le célèbre *Décret pour les Arméniens*, donné par le pape Eugène IV lors du concile de Florence (22 novembre 1439). Ce décret dit en termes fort clairs, sur lesquels il ne semble pas possible de prendre le change : l'évêque fait des prêtres par la tradition des instruments — la patène avec le pain consacré, le calice avec le vin, — et par la formule qui accompagne cette tradition. Le décret d'Eugène IV se trouve encadré par l'enseignement de nombreux théologiens latins qui, depuis le xiiie siècle jusqu'à nos jours, ont présenté la tradition des instruments et la formule adjointe comme constituant, au moins en partie, le rite du sacrement de l'Ordre. En sorte que la question prend l'aspect d'un conflit entre l'histoire, déposant depuis les origines du christianisme en faveur de l'imposition des mains, et l'enseignement officiel de l'Eglise, se prononçant il y a cinq siècles pour la tradition des instruments.

Tels sont — sous bénéfice de précisions ultérieures — les éléments essentiels de la discussion, avec les deux réponses diamétralement opposées.

Pratiquement, la décision se complique par l'intervention de plusieurs compromis entre les solutions extrêmes. A l'examen de ces diverses solutions, le cardinal Van Rossum consacre la première — et non moins neuve — partie de son travail. C'est une revue, aussi complète que possible et tout entière de première main, des opinions émises par les théologiens, depuis le treizième siècle jusqu'à nos jours, sur l'essence du sacrement de l'Ordre. Pour en faire apprécier l'importance, disons qu'on n'y rencontre pas moins de 385 noms propres, dûment classés. Ce sont tous auteurs dont Son Eminence a pu aborder directement les ouvrages; il s'est interdit de citer aucun de ceux sur lesquels il ne possédait que des relations, même dignes de foi.

Outre les deux solutions extrêmes, déjà caractérisées brièvement, on ne rencontre pas moins de quatre solutions éclectiques. Il faut parcourir, cette énumération. A l'analyse de chaque solution nous joindrons les noms de quelques-uns de ses représentants les plus notables.

1re Solution. — L'essence du sacrement de l'Ordre consiste dans la tradition des instruments, avec la formule : « Reçois le pouvoir d'offrir sacrifice à Dieu... pour les vivants et pour les morts. » Cette solution a été proposée au xiiie siècle par les Franciscains Gilbert de Tournai et Richard de Middleton, par le Dominicain bienheureux Albert le Grand. C'est incontestablement la solution de saint Thomas, de qui Eugène IV l'a empruntée : car le *Décret pour les Arméniens* suit pas à pas et souvent reproduit mot à mot l'opuscule du Docteur angélique sur *Les articles de foi et les sacrements de l'Eglise;* en particulier la doctrine de la collation de l'Ordre par la tradition des instruments est prise de saint Thomas. Les premiers défenseurs de cette opinion, au xiiie siècle, se bornent à poser en principe que le sacrement est conféré par le rite le plus expressif du pouvoir qu'il communique. Plus tard, on s'appuiera sur le Décret de Florence. Parmi ces docteurs, il faut naturellement compter la plupart des grands thomistes. Nommons, pour le xve siècle, Capreolus et saint Antonin; pour le xvie, Cajetan, Dominique Soto, Martin de Ledesma; pour le xvie, Caponi de Porrecta, Pierre de Ledesma, Gonet. D'ailleurs elle s'est répandue dans toutes les écoles. Au xviiie, on la voit décliner. Au xixe, l'éminentissime auteur n'a pu relever qu'un nom, d'ailleurs obscur.

2e Solution. — Les auteurs de cette solution considèrent que le sacerdoce chrétien comporte essentiellement deux pouvoirs : pouvoir sur le corps réel du Christ, qui s'exerce dans la consécration de l'Eucharistie; pouvoir sur son corps mystique, qui s'exerce par l'absolution sacramentelle. Et ils croient

retrouver dans le rite de l'ordination la trace de cette distinction. Au pouvoir sur le corps réel du Christ, répond la tradition des instruments, avec la formule : « Reçois le pouvoir d'offrir sacrifice à Dieu... »; au pouvoir sur le corps mystique, répond l'imposition des mains, à la fin de l'ordination, avec la formule : « Reçois le Saint-Esprit; à ceux à qui tu remettras les péchés, ils sont remis... » Ainsi le rite essentiel de l'ordination sacerdotale comporte deux éléments. Proposée dès le commencement du XIVe siècle par Duns Scot, cette solution jouit toujours d'une faveur particulière dans l'ordre séraphique. Nommons, au XVIe siècle, Elbel; au XVIIe, Mastrius; au XVIIIe, Frassen. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, sa vogue est extraordinaire et s'étend à toutes les écoles. Parmi ses défenseurs, on peut citer les Dominicains Jean de Saint-Thomas et Billuart; les Jésuites Tolet, Vasquez, Sanchez, Bellarmin, Lessius, Pallavicini, Busembaum, Escobar, entre beaucoup d'autres ; des docteurs parisiens comme Gerson au XVe siècle, Gamache, Ysambert, Hallier au XVIIe; des Ermites de saint Augustin, des Carmes, des Barnabites, etc. A la fin du XVIIIe, la fortune de cette opinion est bien ébranlée; elle ne compte presque plus de représentants au XIXe.

3e *Solution*. — Procède, comme la précédente, de la préoccupation d'accorder la doctrine du concile de Florence avec le sens attaché par l'Ecriture et toute l'antiquité chrétienne au rite de l'imposition de mains. Seulement, au lieu de descendre jusqu'à la fin du rite de l'ordination, l'on s'arrête au commencement, où se rencontre une première imposition des mains. Et l'on distingue deux éléments essentiels : imposition des mains avec l'invocation du Saint-Esprit; tradition des instruments avec la formule: « Reçois le pouvoir d'offrir sacrifice à Dieu. » Cette opinion n'est guère antérieure au XVIIIe siècle. Elle compte encore aujourd'hui des défenseurs, tels que M. Tanquerey et le cardinal Billot.

4e *Solution*. — C'est la synthèse des deux solutions précédentes. Elle n'attache une importance exclusive ni à la première ni à la seconde imposition des mains, mais voit dans le rite sacramentel un ensemble complexe, renfermant trois éléments essentiels : 1° imposition des mains avec l'invocation du Saint-Esprit; tradition des instruments avec la formule : « Reçois le pouvoir d'offrir sacrifice à Dieu »; 2° imposition des mains avec la formule : « Reçois le Saint-Esprit... » — Parmi les défenseurs de cette opinion, qui n'obtint jamais une très large diffusion, nommons le cardinal de Lugo, S. J., le cardinal Gotti, O. P., Eusèbe Amort, des Ermites de saint Augustin.

5e *Solution*. — C'est un amendement de la troisième. On distingue encore deux éléments essentiels, qui sont la première imposition des mains et la tradition des instruments; mais au lieu de requérir l'un et l'autre pour l'œuvre sacramentelle, on admet que l'un ou l'autre peut suffire à la procurer. Le Jésuite François Amico († 1651) fut des premiers à proposer cette opinion.

6e *Solution*. — S'inspire de l'antiquité chrétienne et de la liturgie universelle, pour admettre un seul rite essentiel de l'ordination sacerdotale : l'imposition des mains avec l'invocation du Saint-Esprit. — Cette solution ne peut s'appeler nouvelle : dès le XIIIe siècle, l'éminentissime auteur la rencontre dans l'université de Paris, avec Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne; dans l'ordre franciscain avec saint Bonaventure; dans l'ordre dominicain avec Pierre de Tarentaise (Innocent V) et Hugues de Strasbourg. Au XIVe et au XVe siècle, elle subit une éclipse presque complète, sous l'influence des causes qui préparèrent le Décret de Florence pour les Arméniens, au XVIe on la retrouve dans les milieux les plus divers, depuis Henri VIII d'Angleterre s'attaquant à l'hérésie luthérienne, jusqu'au Dominicain Pierre Soto et au Jésuite Pierre Canisius; au XVIIe, après la renaissance des études de théologie positive, elle recrute de notables adhérents : l'orientaliste Arcudius, le Jésuite Petau, l'Oratorien Morin, le Dominicain Goar : tous ces auteurs se sont illustrés par leur connaissance étendue de l'antiquité chrétienne. Au XVIIIe siècle, les sorbonistes Witasse, Habert et Tournély; Huet, évêque d'Avranches; les Dominicains Noël Alexandre, Drouin et Concina; les Bénédictins Martène et Chardon; saint Alphonse de Liguori. Au XIXe, elle règne décidément dans toutes les écoles, et il devient inutile de citer des noms. Le Père Chr. Pesch, S. J., a pu écrire, de nos jours : « Parmi les auteurs modernes, à peine s'en trouve-t-il qui soient d'un autre sentiment. »

Le tableau suivant, où nous résumons les précieuses données fournies par le cardinal Van Rossum, permet de saisir le mouvement des diverses opinions.

	1re SOL.	2e SOL.	3e SOL.	4e SOL.	5e SOL.	6e SOL.
XIIIe siècl.	3	»	»	»	»	6
XIVe —	5	4	»	»	»	1
XVe —	7	4	»	»	»	1
XVIe —	22	9	»	»	»	10
XVIIe —	34	74	»	2	5	13
XVIIIe —	16	48	6	4	4	39
XIXe —	1	4	4	3	»	40
XXe —	»	»	3	»	»	12

Pour traduire cette statistique, disons que la croyance à l'ordination sacerdotale par la tradition des instruments domina dans l'Ecole jusqu'au XVIIe siècle. A côté de cette croyance, un nombre grandissant de docteurs accueille l'idée d'un pouvoir sacerdotal conféré par l'imposition des mains; mais leur attention se porte de préférence sur l'imposition des mains qui termine l'ordination et se rapporte à la rémission des péchés. Cependant l'imposition des mains initiale n'a jamais été complètement perdue de vue. Son importance est remise en pleine lumière au XVIIe siècle par des hommes profondément versés dans la connaissance de l'antiquité chrétienne, et les conclusions dogmatiques appuyées par de nombreux docteurs sur l'autorité du Concile de Florence, en paraissent ébranlées. On élabore des solutions mixtes, où, à l'imposition des mains initiale, est associée la tradition des instruments. Mais l'avenir appartient à la solution radicale, qui présente l'imposition des mains initiale comme le seul rite essentiel de l'ordination. Dominante au XVIIIe siècle, cette solution rallie de plus en plus, au XIXe, la presque unanimité des théologiens.

Très objective d'intention et de fait, la statistique du cardinal Van Rossum pourra être complétée; elle pourra aussi être discutée en quelques-uns de ses éléments. Tels disciples de saint Thomas font observer que le saint docteur n'ignore pas le rôle capital de l'imposition des mains. Le cardinal ne l'a certes pas oublié; aussi s'est-il abstenu de ranger purement et simplement saint Thomas parmi les tenants de la première solution. Il reste vrai que le saint docteur n'assigne à l'imposition des mains qu'un rôle préparatoire, et réserve à la tradition des instruments le rôle essentiel. (Saint Thomas, *In IV D.*, 24, q. 2, art. 3.) D'autres noteront (voir J. DE GUIBERT, *Revue pratique d'Apologétique*, t. XIX, p. 212, décembre 1914) que la dernière solution doit

être dédoublée : tel auteur cité en faveur de cette solution parle bien, et parle exclusivement, de l'imposition des mains, mais il a en vue la seconde et non la première. Et parmi les autorités les plus anciennes invoquées en faveur de cette dernière solution, quelques-unes pourraient, avec non moins de raison, être invoquées en faveur de la première : tel paraît être le cas de saint Bonaventure et surtout de Pierre de Tarentaise. Sans nous attarder à ces détails, venons à la partie constructive du mémoire.

II. **Enquête historique**. — L'Ecriture, les Pères, les décrets du Souverain Pontife, les documents conciliaires, la liturgie de l'Eglise, toutes les sources de la croyance catholique y sont passées en revue par le cardinal Van Rossum.

L'Evangile autorise des conjectures sur le rite auquel le Christ voulut attacher la vertu de consacrer les prêtres de la Loi nouvelle; mais ni dans l'institution de l'Eucharistie ni dans l'apparition où le Seigneur ressuscité communique à ses Apôtres le pouvoir de remettre les péchés, nous ne trouvons à cet égard un enseignement direct. Plus instructif est le récit des Actes des Apôtres, où nous voyons des diacres, des prêtres, des évêques consacrés par l'imposition des mains (*Act.*, VI, 6; XIV, 23; XIII, 3). Saint Paul confirme ces données en invitant son disciple Timothée à réveiller en lui le charisme qu'il a reçu par l'imposition des mains du collège sacerdotal (*I Tim.*, IV, 14; cf. *II Tim.*, I, 6), en lui recommandant la prudence dans le choix de ceux que lui-même consacre au service du sanctuaire par l'imposition des mains (*I Tim.*, V, 12). Là nous voyons à l'œuvre ceux que le Seigneur avait constitués dispensateurs du charisme sacerdotal; cet exemple est une révélation de l'institution faite par le Maître.

Ainsi l'ont compris tous les Pères qui rappellent le rôle de ce geste traditionnel dans la transmission du sacerdoce chrétien. On peut, à cet égard, consulter le mémoire d'un savant anglican qui vient de reviser avec un soin minutieux la tradition primitive de l'Ordination : W. H. Frere, *Early form of Ordination*, dans *Essays on the early History of the Church and the Ministry*, edited by H. B. Swete, Londres, 1918. L'enquête est toute favorable aux conclusions du cardinal.

Le langage du pape saint Corneille et de saint Cyprien évêque de Carthage, au milieu du IIIe siècle, est, à cet égard, particulièrement expressif. Au IVe, les noms se présentent en foule : Eusèbe de Césarée pour la Syrie, saint Sérapion de Thmuis, saint Timothée d'Alexandrie, le patriarche Théophile pour l'Egypte; saint Ephrem pour la Mésopotamie; saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, pour l'Asie mineure, les recueils des Constitutions apostoliques et des Canons apostoliques pour les Eglises d'Orient, l'Ambrosiastre et saint Optat de Milève par l'Eglise latine. N'épuisons pas l'énumération que le cardinal Van Rossum poursuit consciencieusement jusqu'au IXe siècle; mais observons avec lui que ces témoignages établissent deux choses : les Pères connaissent un rite d'ordination sacerdotale qui est l'imposition des mains accompagnée d'une prière; ils n'en connaissent pas d'autre. On pourra, ici encore, contester quelques traits, se refuser quelquefois à reconnaître le sacrement de l'Ordre, là où le cardinal a cru le trouver. Mais qu'importe que tel texte de la *Didachè* ou de Clément d'Alexandrie puisse s'entendre du choix des clercs plutôt que de leur consécration par l'évêque; que tel texte de Tertullien s'applique aussi bien, sinon mieux, à l'imposition des mains de la confirmation ou de la pénitence? La démonstration vaut par sa masse; et la masse ne serait pas ébranlée par l'abandon de quelques témoignages. Dans la mesure où ils témoignent du rite de l'ordination, les Pères sont unanimes à reconnaître l'imposition des mains.

L'examen des textes conciliaires ne conduit pas à une autre conclusion. Les conciles d'Ancyre, de Nicée, d'Antioche au IVe siècle, celui de Chalcédoine au Ve, les *Statuta Ecclesiae antiqua* qui, au Ve et au VIe siècle, résumaient l'œuvre disciplinaire des conciles occidentaux, le IIe concile de Séville et le IVe concile de Tolède au VIIe siècle, le IIe concile œcuménique de Nicée au VIIIe, le concile de Meaux au IXe, au XVIe siècle les conciles de Cologne, de Mayence et celui de Trente dans son décret sur l'extrême-onction, peuvent être cités comme témoins d'une pensée invariable qui rattache au geste de l'imposition des mains la collation du pouvoir d'Ordre. Pour rendre raison de l'exception unique présentée par le Décret de Florence, Bellarmin s'est vu amené à plaider, contre toute vraisemblance, que le concile ne s'est pas proposé d'assigner la matière complète du sacrement, mais seulement une partie.

Le témoignage des livres liturgiques de l'Eglise d'Orient est ici, évidemment, d'un grand poids.

Etudiant la tradition liturgique de l'Orient chrétien, Benoît XIV, au milieu du XVIIIe siècle, rappelait qu'on y distingue quatre rites : rite grec, rite arménien, rite syriaque et rite copte : quatre courants sortis d'une même source primitive. Leurs monuments liturgiques sont aujourd'hui plus complètement publiés, plus parfaitement étudiés qu'ils ne le furent jamais. On peut y puiser des informations exactes.

Le rite grec n'a jamais connu, il ne connaît encore aujourd'hui aucune tradition des instruments dans l'ordination sacerdotale.

Très particulière est la condition du rite arménien. Dépourvu d'originalité, il emprunte de toutes mains, à l'Orient et à l'Occident, les cérémonies propres à rehausser la splendeur du culte. Dans ce vaste florilège liturgique, la tradition des instruments de l'Ordre a trouvé place, à côté de l'imposition des mains : tradition du livre des évangiles au diacre, tradition de la patène et du calice au prêtre, imposition du livre des évangiles sur les épaules de l'évêque, font partie d'un cérémonial compliqué, où le consécrateur multiplie les impositions des mains et les prières. On y reconnaît aisément des rites adventices; l'histoire jette quelque jour sur leur introduction. En l'année 1341, les Arméniens, opprimés par les Sarrasins, avaient cherché un appui en Occident. En accueillant leurs députés, le pape Benoît XII mit à l'octroi d'un secours effectif une condition préalable : l'Eglise arménienne répudierait de graves erreurs dogmatiques auxquelles elle demeurait attachée depuis des siècles, et se rapprocherait de la liturgie romaine.

Un concile arménien, réuni l'année suivante à Sis et groupant, autour du patriarche Mechitar, six archevêques, vingt-deux évêques, nombre d'abbés de monastères, examina les remontrances du pape. L'une d'elles visait le rituel de l'ordination : Benoît XII reprochait à l'Eglise arménienne de conférer le sacrement de l'Ordre par le rite uniforme de l'imposition des mains, accompagné d'une simple prière où était spécifié l'ordre à conférer : diaconat, presbytérat, épiscopat. Il lui fut répondu que l'Eglise arménienne connaissait dès lors et pratiquait le rite de la tradition des instruments pour les divers ordres; qu'elle l'avait reçu, environ deux cents ans plus tôt, de l'Eglise romaine et l'observait facilement. Cette réponse fixe au milieu du XIIe siècle l'introduction de ce rite occidental dans le rituel arménien. Avant cette

date, l'Eglise arménienne ordonnait par la simple imposition des mains, comme toutes les autres Eglises d'Orient.

Dans le domaine syriaque, le développement liturgique s'est poursuivi selon trois directions principales que, pour faire court, on peut rattacher aux noms des Jacobites, des Maronites et des Nestoriens. Quel que soit le type considéré, le rite syriaque possède, comme élément fondamental, l'imposition des mains accompagnée d'une prière. Qu'il s'agisse des Jacobites monophysites, des Maronites catholiques, des Nestoriens, ce thème est identique. Là-dessus, chaque communion a plus ou moins brodé : tradition de vêtements (mais non des instruments du sacrifice); onctions, etc.., Le rituel maronite se distingue par une extrême prolixité; il multiplie les impositions de mains et les oraisons. En plus de l'imposition des mains essentielle, on en compte cinq pour le diacre, trois pour le prêtre, trois aussi pour l'évêque. Ce sont là manifestement cérémonies adventices. Il faut en dire autant de la tradition du livre des évangiles pour l'ordination du diacre, selon le rituel nestorien : cette cérémonie, que n'accompagne aucune oraison, représente, à l'état embryonnaire, la tradition des instruments qui s'est largement développée dans le Pontifical romain.

Le rite copte observe, dans l'ordination, une sobriété antique. A part l'imposition des mains et l'oraison correspondante, il ignore toute cérémonie. Nulle tradition d'instruments; pas d'imposition des mains finale avec la formule impérative : « Reçois le Saint-Esprit. »

La validité des ordinations accomplies dans ces différents rites, selon la forme propre à chacun d'eux, n'a jamais été mise en question par l'Eglise romaine. Chacun d'eux possède, dans son rituel, un instrument propre à la transmission du pouvoir d'Ordre. Et l'on vient de voir que, exception faite pour le rituel arménien, qui se compliqua, au XIIe siècle, par la tradition des instruments, empruntée à l'Eglise latine, tous témoignent d'un état liturgique primitif où le rite unique de l'ordination sacerdotale était l'imposition des mains de l'évêque avec une oraison appropriée.

Le même témoignage se retrouve dans les plus anciens livres liturgiques de l'Eglise romaine : sacramentaires Léonin, Gélasien, Grégorien ; *Ordines Romani*; *Pontificalia*. Jusqu'au IXe siècle, tous retracent un état de la liturgie où l'imposition des mains paraît être le tout de l'ordination.

Ces faits ne sont pas nouveaux. Le mérite singulier du cardinal Van Rossum est de les avoir groupés en la synthèse la plus lumineuse qu'on eût encore réalisée. C'est aussi d'avoir serré de plus près la date qu'il faut assigner aux origines de la nouvelle liturgie latine du sacrement de l'Ordre.

Le rite de la tradition des instruments paraît faire son apparition au Xe siècle. On le rencontre pour la première fois dans un recueil liturgique d'origine italienne, composé vraisemblablement non loin de Rome, et dans quelques autres recueils du même temps, notamment dans le Pontifical de Noyon. Au XIe siècle, un Pontifical de Beauvais, qui ne possède pas ce rite dans son texte, le porte en marge, ajouté par une main plus récente. Au XIIe siècle, on le trouve presque partout. Au XIIIe, il continue de s'étendre; les textes où il manque peuvent être tenus pour des exceptions. Ces constatations répondent bien au sentiment de Benoît XIV, qui assignait, à l'introduction de ce rite dans l'Eglise latine, une antiquité de 700 ans ou, tout au plus, 800.

L'introduction ne se fit pas tout d'un coup, ni par mesure législative, mais petit à petit et par des initiatives privées. Nous ignorons qui en eut la première idée. On ne cite aucun acte conciliaire, aucun décret papal dans ce sens : mais les évêques du Moyen Age, qui exerçaient sur les livres liturgiques de leurs Eglises respectives un pouvoir très réel, apprécièrent la beauté expressive de ce rite et voulurent en faire bénéficier leurs fidèles. Ainsi gagna-t-il de proche en proche, jusqu'au jour où l'usage, devenu presque universel dans l'Eglise latine, produisit, aux yeux de certains observateurs, l'illusion d'une haute antiquité.

Les auteurs contemporains appuient ces conclusions, par leur silence d'abord, puis par des allusions de plus en plus fréquentes, de plus en plus distinctes, à la tradition des instruments.

Au Xe siècle, en vain en cherche-t-on la trace chez les liturgistes latins Réginon de Prum, Atton de Verceil, Gerbert (Sylvestre II), aussi bien que chez le Grec Siméon Métaphraste.

Au XIe siècle, c'est encore l'imposition des mains, — elle seule — qui constitue le rite de l'ordination, aux yeux de Gérard de Cambrai, de saint Pierre Damien, d'Alexandre II, du bienheureux Urbain II, du canoniste Burchard de Worms.

Au XIIe siècle, Honoré d'Autun, Richard archevêque de Cantorbéry, Pierre le Chantre, Hugues archevêque de Rouen ne font encore allusion qu'à l'imposition des mains; mais d'autres mentionnent la tradition des instruments et en expliquent le sens; parmi ces derniers, nous rencontrons quelques-uns des grands noms de la scolastique naissante : Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard. Certains auteurs reflètent, dans leurs écrits, la confusion propre à une époque de transition : tel Yves de Chartres qui, comme canoniste, s'attache au rite traditionnel de l'imposition des mains et, comme prédicateur, explique au peuple le symbolisme de la tradition des instruments. Hildebert de Lavardin, évêque du Mans puis de Tours, et Bandini s'égarent plus loin, en paraissant faire consister l'essence du sacrement de l'Ordre dans le rite, certainement accessoire, de l'onction.

A la fin du XIIIe siècle, Guillaume Durand, évêque de Mende, manifeste le changement qui s'est opéré dans les esprits, quand, après avoir décrit, dans son *Rationale divinorum officiorum*, le rite complet de l'ordination, il ajoute : la tradition des instruments et l'onction constituent la substance du sacrement; le reste est affaire de solennité.

Comme expliquer ce changement accompli, ainsi que nous venons de le dire, au cours du XIIe et du XIIIe siècle ? On a vu qu'il ne faut pas essayer de le rattacher à une direction du Saint-Siège, dont il n'existe nulle trace; mais le silence des auteurs ecclésiastiques, au cours du Xe et du XIe siècle, sur les rites essentiels de l'Ordre, l'oubli de l'antiquité chrétienne, l'interruption des relations avec les Eglises orientales, enfin l'influence de la prédication populaire, qui s'attachait de préférence aux rites les plus voyants de l'ordination, en modifièrent la perspective, au point que la tradition des instruments, d'origine relativement récente et plutôt obscure, éclipsa dans l'appréciation commune le geste primitif de l'imposition des mains. Dès le milieu du XIIe siècle, ce rite était assez accrédité dans l'Eglise latine pour s'imposer à l'Eglise d'Arménie.

Plus récente encore, sinon plus mystérieuse, est l'apparition et la mise en honneur d'un autre élément du rituel de l'ordination, la seconde imposition des mains, qui se fait tout à la fin et qu'accompagnent ces paroles : « Reçois le Saint-Esprit; ceux à qui tu remettras leurs péchés, ils leur sont remis... » Le cardinal Van Rossum ne l'a vue nulle part signalée dans

les livres liturgiques du xe et du xie siècle. Au xiie siècle, elle se rencontre dans un Pontifical de Reims, non pas comme partie intégrante du texte, mais en marge et d'une main postérieure. Encore n'y occupe-t-elle pas la place où elle devait plus tard aboutir, mais elle vient aussitôt après la tradition des instruments. C'est encore à cette même place qu'on la trouve dans les Pontificaux de Bari au xiiie siècle, d'Arles au xive, de Senlis au xve, de Rouen au xvie. Très instructif est le Pontifical du Collège de Foix, au xiiie siècle : il mentionne cette imposition des mains comme usitée dans certaines Eglises, mais ajoute expressément que l'Eglise de Rome n'est pas du nombre ; que, là où se fait cette imposition des mains, elle n'est accompagnée d'aucune formule prononcée par l'évêque ; seuls, les prêtres assistants disent : « Reçois le Saint-Esprit... » Enfin elle atteint la place où nous la voyons aujourd'hui fixée, dans les Pontificaux de Sens, au xiiie siècle ; de Rouen, de Metz, de Noyon au xive ; d'Angers et de Paris au xve, et dans un Pontifical de la bibliothèque vaticane, appartenant à la même période. Tel auteur paraît la mentionner dès le xie ou le xiie siècle, mais sa diffusion proprement dite n'est pas antérieure au xiiie. Et il faut descendre jusqu'au xive pour la voir prise en considération par les auteurs qui décrivent l'essence de l'ordination sacerdotale.

L'importance de ces constatations historiques ne saurait échapper à personne. Et le lecteur soupçonne peut-être déjà que les divergences d'opinions signalées au début de ce travail ne se seraient pas produites si le véritable état de la tradition chrétienne n'avait jamais été perdu de vue.

III. **Discussion théologique.** — Ici la question théologique se pose dans toute son acuité. Il faut nécessairement opter entre la tradition immémoriale de toutes les Eglises et une doctrine née, ce semble, au xe siècle, adoptée au xiie et au xiiie par plusieurs grands scolastiques, appuyée au xive et au xve par les documents du Saint-Siège destinés aux Arméniens, par ailleurs sans appui dans la tradition ; à moins qu'on n'espère les concilier, ce qui ne va pas sans difficultés sérieuses. Avant de passer outre, remarquons, avec le cardinal Van Rossum, la position fausse des théologiens qui ont cru pouvoir faire la part du décret aux Arméniens en préconisant des solutions éclectiques. Car ce que le décret aux Arméniens prétend désigner en termes fort clairs, ce n'est pas un élément essentiel de l'ordination sacerdotale, mais le tout de cette ordination ; dès lors qu'on y reconnaît un document du magistère infaillible, il n'y a plus, semble-t-il, qu'une solution catholique : celle qui consiste à faire table rase de toute la tradition antécédente pour s'en tenir à l'essence du sacrement de l'Ordre telle qu'elle est assignée par ce décret, en termes exclusifs de tout autre élément. Geste assurément très hardi.

Il serait puéril de contester que le Concile de Florence ait eu en vue la matière et la forme du sacrement de l'Ordre, telles que les entendait communément l'Ecole. Il ne procède pas pour ce sacrement autrement que pour les autres, mais suit pas à pas saint Thomas qui, dans son opuscule sur les *Sacrements de l'Eglise*, assigne, conformément au langage reçu dans l'Ecole, la matière et la forme de chaque sacrement. Le cardinal Van Rossum écarte avec grande raison cette argutie, et se demande : existe-t-il des raisons de révoquer en doute le caractère infaillible de l'enseignement donné par Eugène IV aux Arméniens ? Il n'hésite pas à répondre : non seulement le doute est permis, mais la négation s'impose. Les raisons veulent être soigneusement pesées.

I. On doit avoir égard d'abord à l'attitude de l'Eglise, qui n'a pas coutume d'abandonner aux disputes des hommes ses définitions de foi, mais les maintient, les renouvelle, les défend contre tout retour offensif de l'opinion adverse. Rien de tel ne s'est produit, depuis plus de cinq siècles, dans le cas du décret aux Arméniens. Le Saint-Siège paraît s'en être désintéressé, en laissant aux théologiens toute liberté d'opiner à l'encontre, dans la question de l'Ordre.

II. On doit encore avoir égard à l'attitude générale de l'Eglise envers les rites orientaux. Elle n'a jamais élevé aucun doute contre leur légitimité ni contre la validité des sacrements conférés selon ces rites. Les prêtres grecs, syriaques, coptes, ordonnés par la seule imposition des mains, sont tenus pour aussi sûrement ordonnés que les prêtres latins et arméniens, ordonnés avec la tradition des instruments. Donc, d'après la croyance de l'Eglise, il faut tout au moins affirmer que la tradition des instruments n'est pas de nécessité universelle.

III. Non seulement l'Eglise n'a pas maintenu envers et contre tous l'enseignement du décret aux Arméniens sur les sacrements, mais plusieurs Papes y ont formellement dérogé.

C'est Clément VIII, dans son *Instruction sur les rites des Italo-grecs*, du 30 août 1595, autorisant l'emploi, pour le rite de l'extrême-onction, de l'huile bénie par un simple prêtre, alors que le décret aux Arméniens requiert la bénédiction de l'évêque.

C'est Benoît XIV, qui, dans son traité célèbre *Du Synode diocésain*, tout en se défendant de porter un jugement dogmatique sur la controverse pendante, se montre pourtant nettement favorable à la thèse qui admet, comme rite essentiel de l'ordination sacerdotale, la seule imposition des mains. — Le cardinal Lambertini composa cet écrit avant son élévation au souverain pontificat ; mais le pape Benoît XIV ne l'a pas désavoué.

C'est Léon XIII, dans la Constitution *Apostolicae curae*, du 30 septembre 1896, prononçant au sujet des ordinations anglicanes une sentence dogmatique, où il appuie la déclaration de nullité sur le seul vice de la formule jointe à l'imposition des mains, sans faire aucune allusion à la tradition des instruments.

De tels actes commentent éloquemment la pensée du Saint-Siège au sujet du décret aux Arméniens.

IV. Un peu plus de cent ans après le concile de Florence, le concile de Trente eut à reviser la doctrine des sacrements. Il déclare en passant, à propos de l'extrême-onction (sess. xiv, cap. 3), que les ministres de ce sacrement sont, ou bien les évêques, ou bien les prêtres qu'ils ont ordonnés par l'imposition des mains. Traitant *ex professo* du sacrement de l'Ordre, il rappelle (sess. xxiii, cap. 2 et 3) que la distinction des prêtres et des diacres est fondée sur l'Ecriture. Or, ni pour les prêtres, ni pour les diacres, l'Ecriture ne mentionne aucune tradition d'instruments. Le même concile caractérise la grâce propre du sacrement de l'Ordre, comme conférée, selon l'enseignement de saint Paul, par l'imposition des mains.

V. La teneur même du décret aux Arméniens nous éclaire sur sa portée. A la dernière page, le pape énumère les diverses dispositions du Concile, proposées à l'acceptation des Arméniens : *capitula, declarationes, diffinitiones, praecepta, statuta, omnisque doctrina*. Dans cette énumération, les termes ne sont pas synonymes. *Diffinitiones* convient bien pour désigner le symbole de Nicée avec les définitions de Chalcédoine et de Nicée, expressément incorporés à l'enseignement de Florence. Les autres chefs en sont distincts, et la désignation générale de *doctrina*

convient bien pour la section relative aux sacrements, résumant la doctrine alors commune dans l'Eglise latine.

VI. Si grave que soit le langage du décret aux Arméniens, en vain y chercherait-on les notes essentielles d'une définition de foi, c'est-à-dire d'un enseignement présenté à l'Eglise universelle comme s'imposant à l'acceptation de tous les fidèles. Destiné aux seuls Arméniens, ce décret ne fut jamais porté officiellement à la connaissance de l'Eglise universelle, dans la forme commune aux définitions de foi. Cela est si vrai que le souvenir en était quelque peu oblitéré quand, après cent vingt ans, en 1559, Ruard Tapper s'avisa de l'exhumer et d'en tirer argument.

VII. Quand l'attention des théologiens fut ramenée sur ce grave document, la diversité de leurs attitudes montra bien qu'en général ils ne songeaient pas à y voir une définition de foi imposée à toute l'Eglise : au lieu de s'incliner purement et simplement, beaucoup le glosèrent, quelques-uns ne craignirent pas de s'en écarter sur certains points. La diversité croissante des opinions sur l'essence du sacrement de l'Ordre, après la mise en lumière de ce document, en fournit une preuve éclatante.

Tels sont les sept arguments exposés dans le mémoire *De essentia Sacramenti Ordinis*.

Nous croyons devoir faire observer en outre que des raisons très particulières ont dû influer sur la rédaction du décret aux Arméniens, en ce qui concerne le sacrement de l'Ordre. Ce n'était pas la première fois que ce point était discuté entre Rome et l'Arménie. Les anciennes relations de Rome avec l'Arménie qui, au XIIe siècle, en des circonstances restées mystérieuses, avait emprunté à l'Eglise latine la tradition des instruments, puis, au XIVe, avait solennellement affirmé sa conformité liturgique avec Rome au sujet de l'ordination, créaient un précédent dont un décret d'union devait nécessairement tenir compte. Eugène IV se garda bien de donner un démenti à Benoît XII; il reprit, en 1439, la doctrine qui avait servi de base aux tractations de l'année 1342 et qu'il trouvait formulée dans un opuscule de saint Thomas. Mais la déclaration relative aux sacrements demeura d'abord confinée dans le domaine où les circonstances l'avaient rendue opportune, le domaine arménien. Quand, au siècle suivant, le concile de Trente s'occupa de définir, contre les erreurs protestantes, la doctrine catholique des sacrements, il entendit à plus d'une reprise mentionner avec honneur le décret aux Arméniens — ses actes en font foi; — mais ne crut pas devoir le prendre pour base de ses travaux.

Après avoir exposé les sept arguments qui lui paraissent légitimer une certaine indépendance à l'égard du décret aux Arméniens, le cardinal conclut (p. 169), avec saint Alphonse de Liguori :

« Eugène IV, traitant du sacrement de l'Ordre, n'a pas voulu toujours énoncer des dogmes; sur plusieurs points il s'est conformé au langage courant qui donne aux objets employés dans la collation de sept ordres, à raison de leur valeur expressive, le nom de matière du sacrement. »

Une conclusion si autorisée met le théologien à l'aise pour restituer au rite primitif de l'imposition des mains la place qui lui est due dans la constitution du sacrement de l'Ordre. Ici, l'argumentation du cardinal se fait très intransigeante ; il n'admet aucun accommodement et pose en thèse que l'imposition des mains n'a jamais cessé, en aucune Eglise, de constituer toute l'essence du sacrement. Accorder, à l'encontre, une valeur quelconque au décret d'Eugène IV, serait, à ses yeux, admettre que le sacrement a changé ; ce serait dévorer deux énormités dogmatiques :

1. Le sacrement est autre dans l'Eglise d'Orient que dans l'Eglise d'Occident, il y a en réalité deux sacrements.

2. Dans l'Eglise d'Occident, le sacrement n'est pas resté identique à lui-même.

Plus d'un lecteur trouvera que c'est là pousser les choses bien au noir ; et ceux qui ne partagent pas sur ce point le sentiment du savant cardinal trouveront sans doute des raisons à lui opposer. Nous en opposerons aussi, pour l'acquit de notre conscience. Par ailleurs, la thèse principale est solide, et à l'épreuve du choc des arguments.

Tout d'abord, relevons certaines indications renfermées dans la pratique commune de l'Eglise. Que, pour une raison quelconque, la tradition des instruments vienne à faire défaut, l'Eglise veut qu'on reprenne toute l'ordination. Ce n'est pas qu'elle prétende infliger aucun blâme à l'opinion qui voit dans l'imposition des mains toute l'essence du sacrement de l'Ordre; mais elle se refuse à disqualifier les autres. Fidèle aux principes généraux qui la guident en matière sacramentelle et qui lui prescrivent de procurer, à tout prix, la validité du sacrement, elle ne veut courir aucune chance de nullité. Aussi a-t-elle égard à l'opinion recommandée par l'autorité de saint Thomas et par celle du concile de Florence. Telle était l'attitude personnelle de Benoît XIV; elle continue de faire loi. Simple mesure de prudence, dira-t-on. Sans doute. Nous ne voudrions pas en exagérer la portée. Pourtant il faut en noter le présupposé doctrinal.

Dira-t-on que ce présupposé mène, si on le presse, à conclure que le sacrement de l'Ordre est autre dans l'Eglise d'Orient que dans l'Eglise d'Occident, et que dans l'Eglise d'Occident il n'est pas demeuré identique à lui-même? Cela me paraît excessif, et voici pourquoi.

Ce présupposé mènerait à une telle conclusion, s'il était possible de parler de l'essence du sacrement comme d'une grandeur immuable et parfaitement définie, non seulement quant à l'intention du Christ, d'où elle procède, mais dans toutes les conditions concrètes de la réalisation. De fait, nombre de théologiens l'ont entendue ainsi; ils admettent (avec Suarez, *De Sacramentis*, Disp. II, 5. 6, éd. Paris, 1866, t. XX, p. 50-51) qu'une matière et une forme valides une seule fois valent également pour tous les temps et pour tous les lieux. Mais ce n'est pas là une doctrine catholique; c'est une opinion théologique, et très contestable. La discussion que nous ébauchons ici a été poussée plus à fond et mieux par le R. P. Harent : *La part de l'Eglise dans la détermination du rite sacramentel. Etudes*, t. LXXIII, p. 315-336 (5 nov. 1897).

Son Eminence revendique l'institution intégrale du sacrement par le Christ. A merveille. Selon la tradition de l'Eglise, il faut maintenir que le Christ a déterminé, immédiatement et par lui-même, les éléments essentiels de chaque sacrement; à cette condition seulement il en peut être dit, au sens strict, l'auteur. Une intention du Christ complètement indistincte, abandonnant tout à l'initiative de l'Eglise, quant au nombre et à l'espèce, ne répond pas à l'idée du sacrement chrétien. L'essence de chaque sacrement est définie par l'intention expresse du Christ. Mais d'autre part il ne faut pas perdre de vue que l'objet matériel de cette intention du Christ possède nécessairement une certaine amplitude. Cette amplitude ne peut-elle comprendre des rites aussi dissemblables matériellement que l'imposition

des mains et la tradition des instruments? *A priori*, nous n'en savons rien; *a posteriori*, certaines analogies suggèrent que ce n'est pas impossible.

Le nom d'« essence du sacrement » ne doit pas ici faire illusion; car dès qu'on descend sur le terrain des réalisations concrètes, on se trouve en présence d'une vraie multiplicité. Donnons un exemple. Il a plu au Christ d'instituer le sacrement de baptême sous forme d'ablution faite avec de l'eau naturelle, en invoquant la Trinité. Absolument parlant, il aurait pu établir que le seul valide serait le baptême conféré dans l'eau du Jourdain, comme le baptême que lui-même reçut des mains de Jean. De fait, l'amplitude de l'institution est plus grande; toute eau naturelle est propre au baptême : eau douce ou eau marine, eau de fleuve ou eau de pluie, eau froide ou eau tiède. Cela, nous le savons, nous ne pouvons le savoir que par la pratique et l'enseignement de l'Eglise, qualifiée pour nous dire que ces diversités secondaires ne touchent pas à l'essence du sacrement. On pourrait imaginer des raffinements semblables pour l'essence de tous les sacrements, sans en excepter l'Eucharistie. L'institution requiert une certaine détermination de la matière et de la forme; mais cette détermination a des bornes essentielles, que le cardinal Van Rossum connaît bien; elle ne descend pas nécessairement aux dernières distinctions imaginables, *in ultima specie*, ἐν ἀτόμῳ. Or c'est ici qu'intervient l'Eglise, interprète autorisée de la pensée du Christ.

Je n'examine pas la question ultérieure de savoir si le ministère de l'Eglise est ici purement déclaratif ou renferme l'exercice d'un pouvoir effectif de détermination. L'essentiel est qu'il convoie jusqu'à nous la pensée authentique du Christ.

La notion d'essence d'un sacrement, que ce soit l'Ordre ou tout autre, comporte donc nécessairement une certaine relativité; il appartient à l'Eglise, gardienne des sacrements, d'en fixer officiellement les bornes, et ces bornes ne sont pas nécessairement partout et toujours les mêmes, à travers la diversité des temps et des lieux. Sera valide le sacrement déclaré tel par l'Eglise, à laquelle appartient l'appréciation des conditions concrètes et de leur conformité à l'institution du Christ. Cette appréciation peut, dans une certaine mesure, varier selon les temps et les lieux. Une telle conclusion, formulée par Billuart, fait bondir le cardinal Van Rossum (p. 193). Je ne vois pas qu'elle doive inspirer tant d'horreur, et le sacrement de l'Ordre n'est pas le seul à propos duquel nous soyons amené à la formuler.

On a cité l'exemple du sacrement de mariage, et l'exemple peut ne pas paraître décisif, car si l'appréciation de la validité du contrat matrimonial relève du jugement de l'Eglise, il reste vrai qu'il y a mariage là seulement où il y a contrat valide entre les époux. Néanmoins on pourrait représenter que les mêmes actes matériellement, les mêmes consentements échangés auront ou non la valeur d'un sacrement selon qu'ils réaliseront ou non les conditions de validité posées par l'Eglise. Et donc il appartient à l'Eglise de déterminer, en dernière analyse, les conditions concrètes de l'existence du sacrement.

On aurait pu citer l'exemple du sacrement d'extrême-onction, pour lequel se présente une diversité non dépourvue d'analogie avec celle du sacrement de l'Ordre. Le décret aux Arméniens assigne, comme matière de l'extrême-onction, l'huile bénie par l'évêque; et les prêtres grecs l'administrent couramment avec une huile dépourvue de bénédiction épiscopale.

Le décret aux Arméniens assigne encore, comme matière du sacrement de confirmation, le chrême béni par l'évêque. L'onction, aujourd'hui tenue pour essentielle, l'a-t-elle toujours été? C'est extrêmement douteux. Nous voyons, dans les Actes des Apôtres, saint Pierre et saint Jean confirmer les fidèles de Samarie par l'imposition des mains; nous retrouvons la confirmation à Ephèse. Il n'est fait nulle mention d'une onction quelconque. Et cependant personne ne doute que le sacrement de confirmation ne fût dès lors dans l'Eglise ce qu'il est encore de nos jours. Il faut donc nécessairement admettre quelque amplitude laissée à l'Eglise dans la détermination de ce qui constitue l'essence de ce sacrement.

Je ne veux pas faire état d'une concession consentie par saint Thomas à l'argumentation qui prétendait trouver dans les Actes des Apôtres la trace d'un baptême conféré « au nom du Seigneur Jésus », sans la formule trinitaire prescrite au dernier chapitre de saint Matthieu. Cette argumentation partait sans doute d'un faux supposé; car, ainsi qu'on l'admet généralement de nos jours, dans les Actes des Apôtres, le baptême « au nom du Seigneur Jésus » désigne tout simplement le baptême chrétien, sans aucune spécification d'une formule précise. Donc je ne songe pas à révoquer en doute l'usage de la formule trinitaire, conformément à l'institution du Seigneur, dans le baptême administré dès les temps apostoliques. Mais ce qu'il faut observer, c'est la réponse de saint Thomas. Devant cette difficulté pressante, il ne craint pas de faire appel à l'hypothèse d'une dispense temporaire accordée par le Seigneur (p. III, q. 66, art. 6 ad 1ᵐ), et en vertu de laquelle les Apôtres auraient baptisé d'abord sans l'invocation de la Trinité. En faisant appel à cette hypothèse, le docteur angélique ne croit pas faire brèche au principe de l'unité du baptême chrétien. C'est pourtant une brèche considérable à l'essence du baptême, non seulement selon la lettre du décret aux Arméniens, mais selon la définition du concile de Trente. Saint Thomas était donc disposé, pour faire face à l'objection, à reconnaître à l'essence du sacrement plus d'amplitude que ne lui en accorde présentement l'Eglise.

Ces considérations pourraient frayer la voie à une conception de l'essence du sacrement un peu plus élastique que celle dont le cardinal Van Rossum s'est fait l'avocat avec tant de science et d'autorité.

Le concile de Trente, en affirmant le pouvoir de l'Eglise sur les sacrements, a pris soin de déclarer que ce pouvoir n'en saurait toucher la substance (sess. XXI, c. 2). Déclaration fondamentale, qu'il ne faut pas perdre de vue, mais dont l'interprétation exige beaucoup de circonspection. La substance — ou l'essence — du sacrement n'est déterminée que par l'intention du Christ, et l'on vient de voir que, sous ce mot « essence du sacrement », une équivoque peut se glisser, si, au lieu de s'en tenir à l'intention du Christ, on descend sur le terrain des réalisations concrètes. Nous croyons l'avoir montré, par des faits empruntés en partie au mémoire du cardinal, théoriquement au moins il ne répugne pas que certains rites, homologués par l'Eglise, constituent, relativement à certains temps et à certains lieux, l'essence du sacrement, tandis que d'autres rites, également homologués par l'Eglise, constituent cette essence relativement à d'autres temps et à d'autres lieux. Cette conclusion n'est point particulière à une école: elle rallie la grande majorité des théologiens depuis le concile de Florence, et parmi eux plusieurs de ceux qui ont le plus contribué à promouvoir la doctrine de l'imposition des mains, rite unique de l'ordination sacerdotale. Qu'il suffise de citer Jean Morin, *Commentarius historicus*

et *dogmaticus de sacri ordinationibus*, p. III, exerc. 7, c. 6; n. 2 (Paris, 1655). Elle nous paraît renfermer la seule justification possible de l'indulgence témoignée par l'Eglise aux doctrines, autrement irréconciliables, qui se font concurrence quant au sacrement de l'Ordre. Effectivement irréconciliables du point de vue de la matière et de la forme entendues au sens le plus matériel, ces doctrines pourraient se réconcilier dans l'unité supérieure de l'institution du Christ.

Qu'on veuille bien l'observer : la théologie sacramentaire, très ample et très souple, vers laquelle nous nous voyons orienté par des considérations d'ordre général, n'a aucune connexion nécessaire avec une conception particulière des faits dogmatiques relatifs à l'histoire du sacrement de l'Ordre, mais se prête à les encadrer tous. Aussi est-ce avec une entière liberté d'esprit que nous abordons l'étude de ces faits. A se conduire sur le terrain historique par raisons d'histoire et sur le terrain dogmatique par raisons de dogme, on évite bien des conflits entre le dogme et l'histoire.

L'étude du décret de Florence vient d'être renouvelée par trois remarquables articles du R. P. J. de Guibert, *Le Décret du concile de Florence; sa valeur dogmatique;* dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1919, pp. 81-95; 150-162; 195-215. Désormais nous voyons plus clair dans les relations entre Rome et l'Arménie au xive et au xve siècle; en particulier, nous savons le rôle capital tenu dans ces relations par la congrégation arménienne des *Frères unis*, fondée vers 1330 par le Frère prêcheur Barthélemy le Petit et le Vartabed Jean de Kerna, sous la règle dominicaine, et passée en 1356 sous l'obédience du Maître général des Frères prêcheurs, à la manière d'un tiers ordre régulier. Le P. de Guibert se rencontre avec le cardinal Van Rossum sur le terrain historique pour constater d'une part le caractère dogmatique du décret, d'autre part l'absence des caractères essentiels à un décret infaillible. Par ailleurs, il se sépare du cardinal sur le terrain théologique, dans l'application du décret au sacrement de l'Ordre. Car il croit pouvoir sauver en fait le texte du décret de Florence, et plutôt que d'y reconnaître une erreur subjective, il conclut à un flottement de la réalité objective. En d'autres termes, il admet que l'essence du sacrement a varié; que le décret en donne la formule exacte, relativement à la date de sa promulgation; et il se rallie à la troisième des solutions exposées col. 1145. Sur ce terrain, nous ne le suivrons pas, pour diverses raisons, dont la première est qu'à notre avis une telle solution manque précisément le but en vue duquel on l'a inventée. Ce but était de donner satisfaction au décret de Florence. Or ce décret, aussi bien que l'opuscule de saint Thomas d'où il procède, prétend bien énoncer autre chose qu'une vérité relative, fraîchement acclimatée dans l'Eglise, en des conditions de temps et de lieu impossibles à définir avec précision. Ce qu'il prétend énoncer, c'est la vérité absolue, sans aucune limitation de temps ni de lieu, selon l'institution du Christ; on ne lui donnera pas satisfaction à moins de l'entendre ainsi; et après avoir peiné pour sauver une formule que d'ailleurs on ne croit pas infaillible, on risque de perdre le bénéfice d'un tel effort. Au demeurant, nous ne pouvons que souscrire aux revendications en faveur du pouvoir que l'Eglise possède sur le rite du sacrement.

Conclusion. — Si nous avons cru devoir plaider, en tout désintéressement, la possibilité théorique d'une intervention de l'Eglise modifiant, au cours des siècles, le rite essentiel du sacrement, nous ne songeons pas, pour autant, à ébranler la thèse maîtresse du cardinal, touchant l'imposition des mains, seul rite essentiel, dans tous les temps et tous les lieux, du sacrement de l'Ordre. C'est qu'à notre avis les solutions les plus simples ont souvent chance d'être les plus vraies, et qu'en abandonnant celle-ci, on se lance dans des complications inextricables. En effet, on se condamne à admettre que, tandis que l'essence du sacrement de l'Ordre demeurait, pour la plupart des Eglises orientales, ce qu'elle avait été pour toutes les Eglises dès le temps des Apôtres, elle est devenue autre pour l'Eglise latine, et à sa suite pour l'Eglise arménienne, à une date relativement récente, date d'ailleurs impossible à préciser, mais qu'il faut situer aux abords du xiie siècle; qu'un si grand changement s'est accompli non par voie d'autorité, mais par voie d'infiltration lente, et qu'il était consommé depuis environ deux siècles avant d'être consacré par le décret du concile de Florence; qu'en donnant acte aux seuls Arméniens d'un si grand changement, l'Eglise n'a eu nul souci de le notifier pareillement aux Occidentaux, qui étaient les premiers intéressés; qu'elle avait subi ce changement sans en prendre conscience, et qu'après l'avoir consacré par le décret aux Arméniens, elle est restée indifférente à la réaction qui, depuis le xviie siècle surtout, s'est prononcée contre le décret de Florence.

Au cours de ce travail d'infiltration, qui ne s'est pas accompli partout à la même date, mais a réclamé des siècles, que penser de l'essence du sacrement dans l'Eglise latine? Etait-elle une ou double? Demeurait-elle à la merci des initiatives individuelles? Ce système paraît absolument impensable. On ne s'arrêtera pas à l'idée que deux vérités distinctes aient pu coexister et se compénétrer dans un enchevêtrement inextricable. Rien ne saurait être plus contraire au texte de Florence, qui ne prétend pas innover, mais bien constater ce qui existe, et ne soupçonne rien d'une telle complication.

Concluons, avec le cardinal Van Rossum, que l'opinion qui reconnaît dans l'imposition des mains le rite traditionnel et seul essentiel de l'ordination sacerdotale, offre le meilleur terrain pour exposer sur ce point la doctrine et justifier la discipline de l'Eglise.

II

Les Réordinations

Cette matière confuse offre un vaste champ aux attaques du rationalisme qui se plaît à relever des contradictions dans le passé de l'Eglise catholique. L'étude en a été amorcée, au xvie siècle, par Baronius; poussée plus loin par J. Morin, *Commentarius de sacris ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, et Babylonios*, Paris, 1655, avec une tendance excessive à la simplification; reprise de nos jours par Hergenroether, *Die Reordinationen der alten Kirche*, dans *Oesterreichische Vierteljahresschrift für Katholische Theologie*, t. I, 1862; par Doellinger, dans son *Janus* (1869; réédition de 1892, p. 140-143), qui exagère la fixité de la tradition ecclésiastique touchant la validité de l'ordination indépendamment de la qualité du ministre; par le P. Michael, S. J., dans un sens opposé à Doellinger, *Zeitschrift f. kathol. Theologie*, 1893; par le protestant C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894. On doit à l'abbé L. Saltet une monographie savante, qui dispense de recourir aux travaux antérieurs. *Les Réordinations*, Etude sur le sacrement de l'Ordre, Paris, 1907, 8°, viii-420 pages.

Nous ne pouvons songer à en présenter ici une analyse tant soit peu complète, encore moins à discuter ce qui pourrait s'y trouver de discutable ; qu'il suffise d'en dégager quelques idées directrices.

I. **Objet de la controverse.** — En confiant à son Eglise la dispensation de la grâce par le moyen des sacrements, le Christ a déterminé, jusqu'à un certain point, le mode de cette dispensation. Ministres de la plupart des sacrements, les prêtres ont reçu à cet effet, avec une investiture durable, une qualité permanente, inséparable de leur sacerdoce : c'est le caractère, ou le pouvoir d'ordre, qui agit dans les âmes *ex opere operato*, selon l'expression de l'Ecole. Mais ce pouvoir du prêtre demeure soumis au contrôle de l'Eglise, qui, dans une certaine mesure, en règle l'exercice et en conditionne l'efficacité. L'harmonie de ces deux facteurs, pouvoir d'ordre et direction de l'Eglise, nécessaire au bon gouvernement intérieur des âmes, peut être troublée par des causes accidentelles : qu'un prêtre s'engage dans les voies du schisme ou de l'hérésie, ce pouvoir d'ordre dont il est détenteur et dont le fonctionnement en quelque sorte automatique pourvoyait aux besoins des âmes, échappe au contrôle de l'Eglise. Dès lors qu'advient-il de ce pouvoir émancipé? Que penser des sacrements administrés par ce prêtre schismatique ou hérétique? Que penser, en particulier, des ordinations accomplies par un évêque schismatique ou hérétique? Telle est la question qui se posa de bonne heure dans l'Eglise. Il en résulta l'éclosion d'une théologie, que nous pourrions être tentés de juger toute simple, l'ayant trouvée toute faite. Elle n'en est pas moins le fruit d'une élaboration séculaire, traversée par une foule de théories adventices, compliquée de régressions imprévues, et qui n'atteignit son couronnement qu'au plus beau temps de la scolastique.

Et c'est là précisément la question, restreinte à la transmission du pouvoir d'ordre, dont ce livre contient l'histoire. Aujourd'hui tout catholique sait que, pour pouvoir faire réellement des prêtres chrétiens, en observant le rite convenable, il suffit de posséder réellement la plénitude du sacerdoce, autrement dit, d'être évêque. L'exercice du pouvoir d'ordre, dans la collation du sacerdoce comme dans tout autre acte sacramentel, pourra être illicite, si l'évêque va contre une prohibition de l'Eglise ; il ne sera pas pour cela invalide ; et ainsi le sacerdoce chrétien pourra exister et se perpétuer, le Christ l'ayant ainsi voulu, hors des prises de l'Eglise, même dans le schisme, même dans l'hérésie. C'est là une vérité, non précisément de foi définie, mais cependant définissable ; les théologiens disent : *proxima fidei*. M. Saltet nous retrace les efforts, les défaillances, les conquêtes de la raison théologique aux prises avec la donnée traditionnelle. Cette lutte dura mille ans.

II. **Histoire de la controverse.** — La première rencontre historique entre le pouvoir sacramentel, autonome en un certain sens, et l'autorité de l'Eglise, se produisit au milieu du IIIe siècle. L'Afrique chrétienne qui, depuis quelque temps déjà, rebaptisait à leur entrée dans l'Eglise catholique les convertis de sectes dissidentes, venait de se heurter à l'usage de Rome qui, tenant pour valide le baptême conféré hors de l'Eglise, se contentait de réconcilier ces convertis par l'imposition des mains. Le Pape saint Etienne d'une part, saint Cyprien de Carthage et bientôt Firmilien de Cappadoce d'autre part, déployèrent dans cette controverse une fermeté qui donne la mesure de leurs convictions. La même opposition de principes se manifeste dès lors au sujet des clercs prévaricateurs ou bien ordonnés dans l'hérésie : tandis que Rome ne se refuse pas toujours à les maintenir à leur poste après une faute, l'Afrique les considère comme déchus de leur ordre, et croit faire beaucoup pour eux en les admettant à la communion laïque ; l'Asie dénie toute valeur aux ordres conférés hors de l'Eglise. L'entente n'était pas possible entre deux partis qui s'inspiraient de vues différentes : le Pape s'attachait à la valeur intrinsèque du rite institué par le Christ ; ses contradicteurs, revendiquant le droit essentiel de l'Eglise, affirmaient qu'il ne peut y avoir de sacrement en dehors d'elle. Le débat devait se prolonger longtemps après la mort d'Etienne et le glorieux martyre de Cyprien. — Voir ci-dessus, article Baptême des hérétiques.

Le concile de Nicée introduisit quelque unité dans la discipline. Par son huitième canon, il stipula que les clercs novatiens, s'ils demandaient à entrer dans l'Eglise catholique, pourraient y être reçus et y conserver leur rang, après s'être soumis à l'imposition des mains. Cependant on continuait de tenir rigueur à d'autres hérétiques, qui avaient corrompu la foi dans la Trinité. En somme, le principe maintenu au siècle précédent par le Pape Etienne, triomphait. Une telle solution devait être accueillie sans peine en Occident, où la doctrine rigoriste de Cyprien ne comptait plus guère de partisans que dans quelques sectes dissidentes. L'Orient, beaucoup plus livré aux entreprises de l'hérésie, mit plus de temps à faire siennes les règles prescrites à Nicée. Malgré certaines démarches isolées, comme celles du concile d'Alexandrie (362) où saint Athanase fit prévaloir la doctrine qu'il avait puisée à Rome, comme celles d'Alexandre patriarche d'Antioche (413-420) qui se montra disposé à recevoir dans son clergé les clercs ariens, et de quelques autres, on continua de dénier communément aux clercs venus du schisme ou de l'hérésie, le pouvoir d'ordre. Un peu après le milieu du Ve siècle, une lettre adressée par le patriarche de Constantinople à Martyrius d'Antioche, distingue deux groupes d'hérétiques : un premier groupe dont on admet seulement le baptême, ce sont les ariens, macédoniens, quartodécimans et apollinaristes ; un second groupe dont on n'admet aucun sacrement, ce sont les eunomiens, montanistes, sabelliens et autres.

Au VIe siècle, Jean le Scolastique, patriarche de Constantinople, soumettait à la réordination les clercs monophysites. Il faut aller jusqu'au VIIe siècle pour constater une réaction en faveur des ordres conférés hors de l'Eglise. Cette réaction se manifeste dans les écrits de Timothée, patriarche de Constantinople, qui divise les hérétiques en trois catégories : ceux dont on n'accepte aucun sacrement ; ceux dont on accepte seulement le baptême, et enfin ceux dont on accepte le baptême, la confirmation et sans doute aussi l'ordination : ces derniers sont les messaliens, nestoriens et monophysites. En 692, le concile *In Trullo* consacra l'évolution déjà accomplie, en élaguant de la lettre à Martyrius le passage relatif aux réordinations des hérétiques macédoniens, novatiens, sabbatiens et apollinaristes. Cent ans plus tard, au septième concile œcuménique, une enquête, résumée par Tarase, patriarche de Constantinople, établissait qu'on avait depuis de longues années cessé d'inquiéter sur la valeur de leurs ordres les clercs ordonnés dans la confession monothélite : au cours des quarante années qui s'écoulèrent de l'Ecthèse d'Héraclius (638) au sixième concile œcuménique, quatre patriarches monothélites avait occupé la chaire patriarcale de Constantinople, trois autres avaient été consacrés par leurs prédécesseurs hérétiques. Cependant, leurs ordinations n'avaient jamais été contestées.

Tandis que l'Orient secouait peu à peu les derniers restes de la coutume anténicéenne, en Occident la théologie sacramentaire, créée par saint Augustin, allait passer par bien des épreuves. Le docteur d'Hippone avait recueilli et développé la forte doctrine traditionnelle du Pape Etienne; l'extinction graduelle des sectes novatienne, donatiste, lucifériene, semblait devoir laisser le champ libre à l'observance légitime ; mais à la place des antiques dissentiments de principes, surgirent des malentendus qui compromirent tout. Les termes énergiques auxquels en diverses circonstances les Papes du ve et du vi^e siècle recoururent pour flétrir l'exercice schismatique du pouvoir d'ordre, furent souvent mal interprétés, comme contraires à l'existence même du pouvoir d'ordre dans le schisme : ainsi telles décrétales des Papes Innocent Ier, Léon le Grand, Pélage, contribuèrent à créer un courant d'opinion que leurs auteurs eussent été les premiers à déplorer. D'ailleurs on relève même en Occident, à l'état sporadique, des infiltrations de la théologie orientale. Au viie siècle, le moine grec Théodore de Tarse, donné par le Pape Vitalien pour réformateur et pour chef à l'Eglise de la Grande-Bretagne, infligeait une réordination à un évêque consacré par des prélats indigènes. Plus tard se produisirent des faits de plus grave conséquence.

Ce fut d'abord en 769 la compétition de Constantin et d'Etienne III pour le Saint-Siège, et la déposition par Etienne III des clercs ordonnés par Constantin.

En France, au ixe siècle, ce fut l'opposition faite par les hauts prélats de l'empire carolingien aux ordinations accomplies par les chorévêques, opposition appuyée par la législation apocryphe des Fausses Décrétales (voir ci-dessus, t. I, 907-908); puis la lutte entamée par Hincmar contre les clercs ordonnés par Ebbo, son prédécesseur sur le siège épiscopal de Reims. A Constantinople, le conflit entre le patriarche Ignace et Photius donna au Pape Nicolas Ier l'occasion d'écrire une lettre sévère, dont les expressions un peu fortes purent être prises pour une condamnation pure et simple des ordres conférés par l'intrus. A Rome, l'inconséquence de Jean VIII qui, dans le temps même où il admettait à l'exercice de leurs ordres les clercs ordonnés par Photius, faisait, sous la pression d'autres nécessités, renouveler la consécration de Joseph, évêque de Verceil, préalablement sacré par un prélat rebelle, accrut la confusion des idées. En 897, les princes de Spolète faisaient déterrer le corps du Pape Formose, accusé de trahison envers leur dynastie; les ordinations de ce Pape furent cassées et tenues pour nulles sous les pontificats de Serge III et de Jean X. En 964, la rivalité de Jean XII et de Léon VIII renouvelait, en l'aggravant, le scandale causé deux siècles plus tôt par la rivalité de Constantin et d'Etienne III.

Au xe siècle, apparaît dans son horreur la plaie de la simonie, l'*hérésie* simoniaque, selon une expression bientôt reçue dans l'Eglise. Toute une école de canonistes rejette purement et simplement, comme nulles, les ordinations accomplies par les prélats simoniaques, et, sur ce point, la pratique de la Curie romaine oscillera entre la rigueur et l'indulgence, jusqu'aux jours de Grégoire VII et d'Urbain II. Tandis que saint Pierre Damien maintient la validité des ordinations même illicites, et que des canonistes comme Bernold de Constance retrouvent, pour les défendre, la théologie de saint Augustin, d'autres, tels que les cardinaux Humbert et Deusdedit, confondent persévéramment validité et licéité.

Au xiie siècle, l'école juridique de Bologne élabore une théorie subtile, qui distingue les ordres conférés hors de l'Eglise par un évêque jadis consacré dans l'Eglise, des ordres conférés par un évêque lui-même consacré hors de l'Eglise. Cette théorie, exposée dans le Décret de Gratien, aura pour principaux défenseurs Roland, Rufin, Jean de Faenza.

Une réaction ne tarda pas à se produire avec Gandulph, qui, pour caractériser la propriété du pouvoir d'ordre, transmissible pour ainsi dire automatiquement en dehors du contrôle de l'Eglise, crée la formule expressive : *Ordo est ambulatorius*. Peu à peu, cette théorie gagne du terrain : l'un des docteurs de la théorie adverse, Roland, devenu Pape sous le nom d'Alexandre III, lui fait déjà certaines concessions ; elle triomphe avec saint Raymond de Pennafort. Les grands docteurs scolastiques, Alexandre de Halès, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot consacreront définitivement cet enseignement, dominant, dès le début du xiiie siècle, dans l'Université de Paris.

Malgré un retour offensif au temps du grand schisme, la théorie qui subordonne à l'autorisation de l'Eglise la transmission du pouvoir d'ordre était dès lors définitivement vaincue.

Conclusions. — Une vue rétrospective sur la controverse des Réordinations découvre dans cet épisode une série de faits dont l'histoire des dogmes offre bien d'autres exemples. A la vie latente du dogme succède une période de lutte, puis l'épanouissement définitif.

La période de vie latente répond aux deux premiers siècles. L'Eglise n'a jamais ignoré complètement les exigences de l'investiture donnée par le Christ aux Apôtres et à leurs successeurs; une tradition ancienne en fait foi, et le Pape saint Etienne, dans un rescrit célèbre, a rendu témoignage à ce germe de vérité déposé dans la conscience de l'Eglise.

La période de controverse, ouverte au temps de saint Cyprien, ne fut close qu'à l'avènement de la scolastique. Saint Augustin, par les principes féconds qu'il posa et le progrès décisif qu'il fit réaliser à la théologie sacramentaire, fut le principal ouvrier des progrès à venir.

A ces progrès, l'enseignement de l'Eglise, depuis le xiiie siècle, et particulièrement au concile de Trente, a mis le sceau. Seule l'inexpérience pourrait prendre scandale des tâtonnements qui ont précédé; et seule l'ignorance ou la mauvaise foi pourrait y trouver une arme contre la réalité des promesses faites par le Seigneur à son Eglise.

A. d'Alès.

ORDINATIONS ANGLICANES. — **Sommaire.** *But de l'article.* — Origine du schisme d'Henri VIII (1530-1547). Séparation d'avec le Pape, mais maintien des formes liturgiques du culte. *Nouveaux changements sous Edouard VI* (1547-1557). — Innovations liturgiques. *Doctrine nouvelle que ces changements visaient à exprimer. Sources du nouveau* Prayer Book (*le premier d'Edouard VI*, 1549). *La* Formula Missae *de Luther. Le premier* Prayer Book, *mutilation du Missel de Sarum. Le deuxième* Prayer Book *d'Edouard VI* (1552). *Nouvelles mutilations.* — Introduction de l'Ordinal d'Edouard VI (1550). *Les Eglises nationales ont-elles le pouvoir de régler leurs rites sacramentels? Innocent I. Morin. Type ancien commun à toutes les formes d'ordination. La forme d'ordination de Bucer sert de modèle à l'Ordinal anglican. Evêques consacrés sous Edouard VI d'après l'Ordinal nouveau. Marie Tudor* (1553-1558). *Réconciliation avec Rome. Elisabeth* (1558-1605). *Rétablissement du schisme. Installation d'une nouvelle lignée d'évêques et d'un nouveau clergé. Les ordres des nouveaux évêques dérivent tous de l'archevêque Parker.*

— Rejet formel et absolu des ordres anglicans par le Saint-Siège sous Marie Tudor, sous Elisabeth et depuis. *Attitude pratique des autorités catholiques à l'égard de ces ordres anglicans.* — Nouvel examen officiel de l'Ordinal anglican en 1685 et en 1704. *Rapports de Genetti, du Cardinal Casanata et d'autres consulteurs. La décision de 1704 n'est pas fondée sur l'absence de la tradition des instruments dans le rite anglican.* — Histoire de la controverse théologique sur les ordres anglicans. *La légende de la* Tête de cheval. *Sauf quelques points superflus, les arguments apportés dès le début contre les ordres anglicans sont identiques en substance à ceux que devait sanctionner le Saint-Siège. Historicité de la consécration célébrée à Lambeth en* 1559. *Examen de la question de la consécration de Barlow.* — Résumé de la conduite officielle de l'Eglise envers les ordres anglicans. Stade final (1896-1897). *La Bulle* Apostolicae curae (1896). *Accueil fait par les anglicans à la bulle* Ordines Anglicani. Relation de la commission instituée par S. E. le cardinal Herbert Vaughan. *La* Responsio. *La* Vindicatio *des évêques catholiques.* La bulle déclarée « irréformable » par Léon XIII.

But de l'article. — L'organisation du clergé de l'Eglise établie d'Angleterre, du clergé anglican comme on l'appelle communément, diffère à plus d'un égard de celle que présente le clergé dans la plupart des autres églises protestantes. L'Eglise anglicane possède une hiérarchie à trois degrés, formée d'évêques, de prêtres et de diacres, qu'elle députe aux fonctions de leur ministère respectifs par trois rites d'ordination, assimilables — du moins à première vue — aux trois rites correspondants de l'Eglise catholique. Les membres de ce clergé s'appuient même précisément là-dessus pour affirmer qu'ils sont validement ordonnés évêques, prêtres et diacres, tout aussi bien que ceux de l'Eglise de Rome, et pour soutenir avec insistance que le Saint-Siège devrait les reconnaître comme tels. Aussi quand l'un des leurs, comme il arrive parfois, se réconcilie avec l'Eglise catholique et désire y exercer le saint ministère, voudraient-ils que du moins on lui épargnât la cérémonie, sacrilège à leurs yeux, d'une deuxième ordination. D'autre part en Angleterre, où la question a fait de tout temps l'objet d'âpres controverses, la théologie catholique a toujours nié au nom de ses principes propres la validité de ces ordres anglicans; et cette doctrine a eu pour elle la pratique constante des autorités ecclésiastiques, qui, se conformant en cela aux directions papales, ont toujours traité en laïcs les ministres anglicans convertis qui désiraient remplir les fonctions sacrées, et leur ont toujours conféré les ordres sans condition. De leur côté, les controversistes anglicans sont souvent revenus à la charge, assurant que l'approbation accordée par le Saint-Siège à cet usage se fondait sur l'ignorance où l'on était à Rome des véritables faits : l'autorité pontificale, disaient-ils, avait été trompée par les faux rapports des catholiques anglais, qui, emportés par leurs préventions, n'avaient jamais pris la peine de chercher, à une théorie qui leur était trop chère, des fondements historiques solides.

En 1896, des circonstances sur lesquelles nous aurons à revenir attirèrent l'attention de Léon XIII sur ces revendications anglicanes; en conséquence il donna ordre à une Commission d'enquête d'entreprendre une étude approfondie du sujet. Les conclusions auxquelles elle arriva l'amenèrent à publier dans l'automne de cette même année la bulle *Apostolicae curae*, par laquelle il confirmait les résultats de l'examen qu'il avait fait faire, et déclarait « définitivement et irréformablement » la nullité absolue des ordres en question.

Origine du schisme d'Henri VIII (1530-1547). Séparation d'avec le Pape, mais maintien des formes liturgiques du culte. — Le schisme qui, au XVIe siècle, détacha du Siège de Pierre l'ancienne Eglise d'Angleterre n'eut aucunement sa cause dans une désaffection générale du peuple anglais pour une religion que lui avaient transmise tant de générations d'ancêtres : la seule et unique raison en fut la tyrannie d'Henri VIII, exaspéré contre Clément VII parce que ce pape refusait d'annuler son mariage avec Catherine d'Aragon, c'est-à-dire de trahir la doctrine de l'indissolubilité du lien conjugal : car, si Catherine fut la veuve d'Arthur, frère du Roi, l'empêchement dirimant qui en résultait avait été levé par dispense de Jules II. Décidé à exécuter son dessein et à répudier la Reine pour prendre une autre femme, Henri usa de tout son pouvoir pour arracher son peuple à la juridiction de Rome, qu'il remplaça en proclamant sa suprématie personnelle, sa primauté suprême sur l'Eglise de ses domaines. Sous la menace des plus terribles châtiments, il fit reconnaître cette suprématie par tous les évêques et personnages considérables du pays, tant civils qu'ecclésiastiques, et il la fit ratifier par un Acte de Parlement de 1534. Sans doute, un simple coup d'autorité royale ou parlementaire ne suffisait pas à rompre le lien spirituel qui rattachait le peuple anglais au Saint-Siège; mais par une clause de cet Acte, le Roi interdisait à ses sujets toute espèce de commerce avec le Pape, et défendait en particulier aux évêques de lui demander les bulles d'institution accoutumées. Et comme par ses menaces il les empêcha toujours effectivement de le faire, il réussit à soustraire la nation tout entière à cette juridiction sans laquelle l'unité catholique n'existe plus.

Mais, si Henri VIII, pour arriver à ses fins personnelles et pour se voir soutenu dans son schisme, entraîna l'ensemble de ses sujets à une rupture avec Rome, il n'avait pas pour autant le désir d'introduire dans son pays un corps de doctrines protestantes. A l'occasion, il lia bien partie avec les chefs protestants d'Allemagne, pour faire bénéficier de leur appui les projets qu'il formait contre le Pape; mais afin d'abuser mieux son peuple, il voulait que les croyances et les formes du culte divin auxquelles on était habitué demeurassent à peu près ce qu'elles étaient auparavant. C'est ce qui apparaît clairement dans les *Articles about Religion devised by the King's Highness*, publiés en 1536; dans l'*Institution of a Christian Man*, publiée en 1537 et communément appelée le *Bishops' Book*, parce qu'elle s'ouvre par une préface signée des évêques et de certains membres du clergé; dans la *Necessary Doctrine and Erudition of any Christian Man*, publiée en 1543, ouvrage qui, bien qu'il ait été, dit-on, « vu par les Lords spirituels et temporels et trouvé très à leur gré », a pris néanmoins le nom de *King's Book*, en raison de la Proclamation Royale placée au début et qui en prescrit l'usage comme règle de saine doctrine. Ces trois documents n'en forment en substance qu'un seul : l'unique différence qui les sépare, c'est que le second est le développement du premier et le troisième le développement du second. L'objet de leur exposition se divise en quatre parties, qui ont pour thème : la première le *Credo*, la seconde le *Pater*, la troisième les dix *Commandements* et la quatrième les *Sacrements*. Sur les Sacrements, ces traités sont incomplets, puisqu'ils n'en mentionnent

que trois; mais pour le reste, le fond de leur enseignement est catholique, si ce n'est qu'ils gardent sur le Sacrifice de la Messe un silence significatif, qu'ils rejettent le Siège apostolique, et que, tout en permettant les prières pour les morts, l'invocation des Saints et l'emploi des images, ils font quelques réserves prudentes destinées à couvrir la destruction générale des châsses par ordre du Roi et le transfert de leurs trésors à sa cassette. Ainsi, bien que sur ces trois questions ces documents puissent, du point de vue catholique, prêter flanc à la critique, dans leur ensemble ils témoignent cependant que, pour Henri VIII, les croyances religieuses et le culte traditionnel devaient rester les mêmes qu'avant, excepté bien entendu ce qu'exigeait l'état de schisme résultant de la rupture avec Rome. Et, conformément à ces nouveaux règlements, on continua à conférer les Saints Ordres suivant l'ancien rite du Pontifical. Si d'autres changements n'étaient survenus dans la suite, le problème des Ordinations anglicanes ne se serait donc jamais posé.

Nouveaux changements sous Edouard VI (1547-1553). — Mais la mort d'Henri VIII, arrivée le 27 janvier 1547, en faisant monter sur le trône un enfant de neuf ans, Edouard VI, ouvrait une période nouvelle. Toute l'autorité de l'Etat tomba aux mains d'Edouard Seymour, oncle maternel du nouveau Roi, lequel se fit bientôt créer duc de Somerset. Cranmer, l'archevêque de Cantorbéry, figurait le second sur la liste du Conseil de Régence. Or Cranmer et Somerset étaient tous deux, — et depuis quelque temps déjà, — en étroite alliance avec le parti protestant d'Allemagne. Le jeune Roi, bien qu'incapable, vu son âge, de se former un jugement personnel sur les questions religieuses, avait été élevé par des gouverneurs protestants, portait en soi la persuasion que sa mission serait de délivrer son peuple des erreurs du Papisme, et possédait, pour le confirmer dans ce dessein, toute l'opiniâtreté d'un Tudor. Outre Somerset et Cranmer, il y avait d'autres membres dans le Conseil, mais leurs pouvoirs étaient très limités, à moins qu'ils ne consentissent à se faire les instruments de Somerset et de Cranmer, — et c'est bien là ce qu'ils firent pour la plupart. Ainsi toutes les circonstances annonçaient qu'on allait abolir radicalement jusqu'à ces « restes de Papisme » qu'Henri avait voulu conserver.

On ne tarda pas longtemps à inaugurer ce travail de destruction. A la cérémonie du couronnement, — accomplie elle-même selon le rite du Pontifical, — Cranmer adressa la parole au jeune souverain comme au vice-régent de Dieu, et l'invita à se considérer comme un nouveau Josias, suscité par le ciel pour réformer le culte divin, détruire l'idolâtrie, enlever les images des églises, et n'avoir plus rien de commun avec l'évêque de Rome. Les évêques furent requis de se démettre de leurs sièges, pour en reprendre possession par lettres patentes du nouveau Roi, afin d'exprimer par là plus clairement que toute leur autorité spirituelle leur venait de l'autorité royale. Pour préparer, dans la mesure du possible, l'opinion publique aux changements qui devaient suivre, un *Premier Livre d'Homélies* fut composé, en grande partie par Cranmer en personne, et, pour le reste même, soumis à son approbation. Ce livre était une attaque dissimulée contre la *Necessary Doctrine and Institution of any Christian Man*, et Strype (*Memorials*, Bk. 2, ch. III) nous le présente comme ayant pour but « d'exposer clairement les bases et « les fondements de la vraie religion, et de délivrer « le peuple des erreurs et des superstitions communément répandues ». L'exercice de la prédication fut interdit pendant un certain temps, sauf à quelques personnages patentés en qui on pouvait avoir confiance; les autres devraient remplacer le sermon du dimanche par la lecture de ces Homélies. On publia aussi une traduction des Paraphrases d'Erasme, qui, sous couleur de reprendre les reproches du Nouveau Testament contre les prêtres juifs et leur direction du culte au temple, ne sont au fond que la satire voilée des pratiques de dévotion catholiques. On donna ordre d'acheter dans toutes les paroisses un exemplaire de ces Paraphrases et de le placer dans l'église, attaché par une chaîne, en un lieu où tous pussent venir le lire. Pour obtenir plus sûrement l'obéissance à toutes ces mesures, on commença dans l'automne de 1547 une visite du Royaume par autorité royale. Strype (*ibid.*, p. 209) donne une liste des Visiteurs désignés, et il suffit de la parcourir pour reconnaître que, sauf de rares exceptions, c'étaient tous des hommes aux tendances protestantes les plus accusées. Tout le temps qu'ils étaient à l'œuvre dans un diocèse, l'autorité de l'évêque était suspendue; et les membres du clergé, à commencer par l'évêque lui-même, étaient invités à passer devant eux un examen sur leur vie et leur doctrine. Les examinateurs exigeaient en particulier une parfaite connaissance des Homélies et des Paraphrases, ainsi que — cela va sans dire — l'adhésion aux idées qui y étaient contenues. Ils étaient munis en outre d'une série d'Injonctions royales ordonnant la suppression de nombreux usages catholiques, comme ceux de porter des cierges le jour de la Purification, de recevoir les cendres le Mercredi des Cendres et de « ramper jusqu'à la croix » le Vendredi saint. En vertu de ces Injonctions, les Visiteurs devaient aussi enlever toutes les images et peintures de « faux miracles »; et comme il appartenait à chacun de juger quels miracles étaient faux et lesquels étaient authentiques, les Visiteurs prirent le parti qui leur assurait le concours de la populace protestante, et qui consistait à détruire toutes les images et peintures sans aucune distinction. Il en résulta un carnage de vitraux, et un badigeonnage général des murs dont les fresques avaient charmé jusque-là le regard des fidèles. Londres fut tout spécialement éprouvé en novembre 1557, quand les Visiteurs vinrent à Saint-Paul. Cette cathédrale formait, au dire du Chanoine Dixon, « un temple qui « était une collection de temples, tant elle était vaste, « et si innombrables étaient les chapelles, les autels, « les statues, les peintures sacrées et les vitraux « qu'elle contenait. » « Sur cet édifice rempli de pré- « cieux trésors, continue-t-il, on lâcha une armée de « vandales et de pillards, conduits par les Visiteurs « eux-mêmes; en peu de jours tout n'était plus que « désolation et que ruine. Et l'exemple ainsi donné « dans la Cathédrale fut promptement suivi dans « toutes les églises de la grande cité. »

Innovations liturgiques. — La décision qui vint ensuite, la plus importante qu'aient prise ces nouveaux réformateurs, portait sur la transformation de la liturgie; et notre présente recherche exige que nous accordions à ce point une attention toute spéciale. Un *Bill* « sur le Sacrement » fut discuté et adopté au Parlement, le 17 décembre 1547. Il statue que « ledit très saint Sacrement sera communément « donné et administré au peuple d'Angleterre, d'Ir- « lande et des autres domaines du Roi, sous les deux « espèces du pain et du vin, à moins que la néces- « sité ne requière autrement » (*Ibid.*, p. 224). On ne proposa au Parlement aucun texte déterminé réglant le rite nouveau qu'il faudrait suivre pour se conformer à ce décret : on lui demanda seulement d'ordonner la rédaction d'un cérémonial convenable.

Qui furent au juste ceux qui se chargèrent de ce travail de rédaction, c'est ce qui reste enveloppé de mystère; mais la Proclamation royale qui figura en tête de ce cérémonial lorsqu'il fut achevé, et qui en imposait l'adoption pour le jour de Pâques 1548, nous le présente comme composé par « plusieurs des « prélats de Sa Majesté les plus graves et les mieux « instruits, qui, après avoir longuement conféré en« semble et délibéré leurs avis, sont enfin tombés « d'accord » sur ce texte. C'était là une formule ordinaire en ce temps des Tudors; et nous ne nous tromperons pas de beaucoup en lui faisant signifier que le Roi avait confié le travail à un petit comité de personnages qui partageaient ses vues, — nous voulons dire celles du Conseil de Régence, — mais manquaient d'autorité pour les imposer. Si, pour faire accepter de la nation la mesure ainsi décrétée, on jugeait ensuite nécessaire d'y engager la responsabilité de quelque corps régulier de dignitaires ecclésiastiques ou civils, on n'avait plus qu'à convoquer ceux-ci et à user de menaces pour leur faire signer le cérémonial rédigé en petit comité par les « prélats graves et bien instruits » ou par toutes autres personnes indûment chargées de ce travail.

Le texte qu'on voulait ainsi faire admettre de force au peuple anglais, était imprimé le 8 mars 1548, et resta jusqu'en 1549 à l'état de feuillet séparé. (Voir *Two Books of Common Prayer.* App.) Il comprenait deux parties : la première conçue en forme de proclamation à faire par le ministre, et celui-ci y annonçait son intention d'administrer la Sainte Communion selon la nouvelle méthode, le prochain dimanche ou du moins quelqu'un des jours suivants. Ce qui nous intéresse ici, c'est que la Sainte Communion ne devait plus comme auparavant se distribuer indifféremment à toutes les messes où quelqu'un se présenterait pour la recevoir, mais seulement à l'unique messe indiquée d'avance par le ministre et fixée par lui à l'heure qui lui conviendrait. Les auteurs de cette disposition savaient bien où ils voulaient en venir : l'intention de Cranmer, telle que nous la connaissons par ailleurs, était d'abolir toutes les messes où il n'y aurait pas de communiants, et par là de déraciner l'habitude où l'on était de considérer la Messe comme un sacrifice. La première partie du nouveau cérémonial règle que la Messe sera dite comme ci-devant jusqu'à la fin de la communion du prêtre. Le seconde donne au célébrant les directions suivantes : « Sans modifier « (jusqu'à nouvel ordre) aucun autre rite ou cérémo« nie de la Messe, mais suivant ce que le prêtre a « été jusqu'ici dans l'habitude de faire avec le Sacre« ment du Corps, en préparant, bénissant et consa« crant autant qu'il est utile pour le peuple, ainsi « continuera-t-on en même manière et forme, sauf « que le prêtre bénira et consacrera un grand calice, « ou bien une ou plusieurs belles et décentes coupes, « emplies d'un vin mêlé de quelque peu d'eau. » Puis, après communié lui-même, le prêtre devra omettre la fin de l'ordinaire de la Messe, et se tournant vers les assistants il leur adressera une longue exhortation commençant par ces mots : « Bien« aimés au Seigneur qui avez intention de commu« niquer...[1] », afin de s'assurer qu'ils sont bien dans les dispositions qui conviennent; et s'ils n'y étaient pas, il devrait se retirer aussitôt. Suit une prière de confession générale que tous doivent dire ensemble, et une prière d'absolution adressée à tous ceux qui veulent communier; puis on récite quelques « Paroles de Consolation » empruntées aux évangiles et aux épîtres du Nouveau Testament, et enfin une prière d'« Humble accès », après laquelle le célébrant doit donner la communion sous les espèces du pain d'abord et sous celles du vin ensuite, en prononçant la formule ordinaire du rite catholique qu'on a adaptée également à l'administration du Précieux Sang. Aussitôt après, il doit congédier l'assistance par ces mots : « La paix de Dieu laquelle surmonte tout entendement, etc. »

1. Nous citons le Service de Communion d'après la traduction française du *Prayer Book* publiée par ordre de Jacques Ier en 1616.

Cette juxtaposition du vieil office de la Messe soudainement interrompue après la Communion du Prêtre, et du nouveau cérémonial de Communion, renfermait une incohérence manifeste : l'ancien Ordinaire de la Messe était imprégné en toutes ses parties de l'idée de sacrifice, tandis que le nouvel Ordinaire de la Communion avait été introduit, comme nous allons le voir, avec l'intention expresse de bannir du rite de la communion ce qui pouvait y rappeler une pareille notion. Mais ceux qui méditaient un tel changement se rendaient compte que leurs plans seraient mal accueillis dans le pays : car, sauf quelques petits groupes protestantisés qui existaient à Londres et dans certaines villes de la côte orientale, la population restait profondément attachée à la foi catholique. Les Reviseurs comprirent donc qu'il fallait procéder avec prudence, et se contenter d'introduire progressivement les innovations projetées, sans jamais dépasser la mesure que le peuple pourrait présentement porter. Quelques mois plus tard cependant, ils se sentirent de force à faire un pas de plus : le premier « Prayer Book » d'Edouard VI fut publié, et un Ordre du Conseil en imposa l'adoption en tous lieux. En février 1549, l'Acte d'Uniformité prescrivit qu'à partir de la Pentecôte de cette même année ce livre devrait être partout le seul en usage, sous peine d'amendes, de destitution, et même de prison en cas de persistance obstinée.

Doctrine nouvelle que ces changements visaient à exprimer. — Avant d'expliquer la nature de ce nouveau livre, il pourra être opportun d'établir les sources dont il s'inspirait et la pensée à laquelle il prétendait répondre. Les anglicans de « haute église » sont enclins à y voir « une correction modérée, généralement conservatrice en ses tendances, de la Messe romaine (FRERE, *History of the Book of Common Prayer*, pp. 52-54), telle qu'elle figure dans le Missel. De même Wakeman nous déclare que le but des Reviseurs était d'obtenir un rite (1) *simple*, d'où la suppression des complications qui rendaient l'ancien office si peu intelligible aux laïques, (2) *social*, tel que le peuple pût y prendre une part plus grande, (3) plus *scripturaire* dans son langage, et (4) *purgé d'abus* certains comme étaient l'invocation des saints ou la commémoraison des âmes du Purgatoire. (WAKEMAN, *History of the Church of England*, p. 270) Le chanoine Brightman est plus près de la vérité quand il voit dans le nouveau canon « une paraphrase « et un développement éloquent de la conception du « sacrifice eucharistique présentée à trois points de « vue, savoir : (1) comme la commémoration de « l'oblation historique du Christ par lui-même, dans « sa mort sur la croix, (2) comme un sacrifice de « louange et d'action de grâces pour le bienfait de « la Rédemption, (3) comme l'offrande de l'Eglise, de « nous-mêmes, de nos corps et de nos âmes; ce canon « concentre sur ces trois aspects toutes les expres« sions relatives au sacrifice. » (BRIGHTMAN, *English Rite*, Préface. CVI) Mais une pareille description n'équivaut-elle pas à un aveu détourné que l'intention des Reviseurs était d'expulser tout ce qui, dans l'ancien rite de la messe, formait, d'après la doctrine

traditionnelle de l'Eglise catholique, l'essence même du sacrifice eucharistique, autrement dit l'offrande du Corps et du Sang du Christ, rendus présents sur l'autel par les paroles de la Consécration? Dépouiller la liturgie de toute trace de caractère sacrificatoire pour la transformer en pur service de communion, c'est-à-dire en une simple cérémonie d'administration de la communion au peuple, c'est là, on n'en peut douter, l'intention qui domina d'un bout à l'autre le cérémonial des *Prayer Books* d'Edouard VI. La pensée de ceux qui le réglèrent était que, sur la croix, le Christ s'était offert en sacrifice une fois pour toutes, pour la Rédemption de tous les hommes et la rémission de tous leurs péchés; que par suite ce sacrifice n'avait plus à être renouvelé ni continué par aucun autre, et spécialement par celui que, selon la doctrine papique, les prêtres prétendaient offrir sous les apparences du pain et du vin dans chaque messe qu'ils célébraient; qu'enfin le Sacrement de l'Eucharistie n'ayant été institué que pour donner une nourriture spirituelle aux croyants, ceux-ci n'avaient point d'autre offrande à présenter à Dieu en action de grâces que celle d'eux-mêmes, et qu'ils n'avait nullement à Lui offrir le Corps de son Fils, lequel d'ailleurs ne se trouvait pas là sur l'autel de manière à pouvoir être reçu réellement dans leur bouche, mais seulement dans leurs cœurs par la foi.

Pour démontrer que tel était bien le but visé par les Réformateurs, on pourrait citer d'innombrables passages tirés des écrits de Cranmer et des autres personnages sous le contrôle desquels fut rédigé le nouveau Prayer Book. Bornons-nous aux suivants, à titre d'exemples :

Pour parler un peu plus amplement du sacerdoce et du sacrifice de Christ, c'était un si haut Pontife qu'il Lui a suffi de s'offrir une fois pour abolir le péché jusqu'à la fin du monde par une seule effusion de son sang. C'était un prêtre si accompli que par une seule oblation Il a expié un monceau infini de péchés, laissant à tous les pécheurs un remède facile et tout prêt, puisque son unique sacrifice devait suffire pour beaucoup d'années à tous les hommes qui ne se montreraient pas indignes. Et Il prit sur Lui non seulement les fautes de ceux qui étaient morts bien des années auparavant et avaient mis en Lui leur confiance, mais aussi les fautes de ceux qui jusqu'à son deuxième avènement devaient croire sincèrement en son Evangile. Si bien que maintenant nous ne devons plus chercher pour remettre nos péchés d'autre prêtre ni d'autre sacrifice que Lui et son sacrifice... Or, par ce qui vient d'être dit, tout homme peut aisément comprendre que l'offrande du prêtre à la messe, ou l'application de son ministère faite à son gré pour ceux qui sont vifs ou morts, ne peut gagner ou mériter ni pour lui-même, ni pour ceux à l'intention de qui il chante ou récite, la rémission de leurs péchés; mais pareille doctrine papique est contraire à la doctrine de l'Evangile et injurieuse au sacrifice de Christ. Car si seule la mort de Christ est l'oblation, sacrifice et rançon pour lesquels nos péchés sont pardonnés, il s'ensuit que l'acte ou le ministère du prêtre ne peut avoir le même office. Aussi est-ce un blasphème abominable de donner à un prêtre l'office ou dignité qui n'appartient qu'à Christ seulement.

Aussi longtemps que régnait la Loi, Dieu souffrait que des bêtes sans raison Lui fussent offertes; mais maintenant que nous sommes spirituels, nous devons offrir des oblations spirituelles au lieu de veaux, de moutons, de boucs et de colombes. Nous devons tuer le diabolique orgueil, la furieuse colère, l'insatiable avarice, etc..., et tous ceux qui appartiennent à Christ doivent crucifier et immoler ces vices pour Christ, comme Il s'est crucifié pour eux. Tels soient les sacrifices des Chrétiens, et que de telles hosties et oblations soient acceptables à Christ.

Et toutes semblables messes papiques sont à bannir simplement des Eglises chrétiennes, et l'usage véritable de la Cène du Seigneur doit être rétabli, en laquelle le dévot peuple assemblé puisse recevoir le Sacrement chacun pour soi, afin de déclarer qu'il se souvient du bienfait qu'il a reçu par la mort de Christ et pour témoigner qu'il est membre du corps de Christ, nourri de son corps et abreuvé de son sang spirituellement. (Cranmer, *Lord's Supper*, II, 346 sq.)

A ces déclarations de Cranmer, nous pouvons en joindre d'autres, en raison des circonstances particulières qui leur firent donner la forme d'une proclamation royale. Ecoutons la première des « Six « raisons publiées pour expliquer pourquoi le Révé- « rend Père Nicolas Ridley, Evêque de Londres, a « exhorté les églises de son diocèse, où pour lors « les autels subsistaient encore, à suivre l'exemple « de ces autres églises qui les avaient enlevés, et « avaient dressé au lieu de la multitude de leurs « autels une décente table en chaque église ».

La forme d'une table fera mieux passer les simples des opinions superstitieuses de la messe papique au légitime usage de la Cène du Seigneur. Car l'emploi d'un autel est d'y accomplir des sacrifices; l'emploi d'une table est de servir aux hommes pour y manger. Or quand nous venons au repas du Seigneur, pourquoi venons-nous? Pour sacrifier Christ à nouveau et le crucifier à nouveau, ou pour nous nourrir de Lui, qui n'a été qu'une seule fois crucifié et offert pour nous? Si nous venons pour nous nourrir de lui, pour manger spirituellement son corps et boire spirituellement son sang (ce qui est le véritable usage de la Cène du Seigneur), alors nul homme ne peut nier que la forme d'une table ne soit plus convenable pour le repas du Seigneur que la forme d'un autel. (Ridley, Œuvres, p. 321 et App. vi)

Sources du nouveau Prayer Book (le premier d'Edouard VI, 1549). — Ces textes et d'autres du même genre, qu'on rencontre dans les écrits des Reviseurs, ne laissent place à aucun doute : s'il est vrai jusqu'à un certain point que le Missel de Sarum (identique, sauf quelques petits détails, au Missel romain) a fourni la matière première de leur travail de refonte, l'opération à laquelle ils l'ont soumis ne visait pas seulement à rendre plus simple et plus sociale l'expression de l'ancienne doctrine et de l'ancienne piété, fidèlement conservées quant à leur substance : le but poursuivi a été l'élimination complète de tous les éléments, de tous les termes qui donnaient à la Messe sa valeur essentielle aux yeux des Catholiques d'avant la Réforme. Et le modèle auquel on travaillait à se conformer n'était point tiré de quelque source primitive : il avait été fixé par les protestants continentaux de ce temps-là, comme une multitude de preuves l'établissent et comme il importe de bien s'en convaincre.

Strype, dans ses *Memorials of Archbishop Cranmer* (vol. I, pp. cxxiv et 584), nous expose comme suit les préoccupations de Cranmer en l'année 1548 :

L'Archevêque poussait l'exécution d'un projet qui devait procurer une plus grande union entre toutes les églises protestantes. Ce projet eût consisté en l'adoption d'une commune confession et harmonie de foi et de doctrine tirée de la pure parole de Dieu, telle que tous pussent l'admettre d'un seul accord. Il avait remarqué quelles différences s'élevaient entre protestants sur la doctrine du Sacrement, sur les décrets divins, sur le gouvernement de l'Eglise et sur plusieurs autres matières. Ces dissentiments avaient rendu les tenants de l'Evangile méprisables à ceux de la communion romaine... Cela lui faisait juger très expédient de procurer l'adoption d'une pareille confession. Et pour cela il croyait nécessaire que les principaux et les plus doctes théologiens des diverses Eglises se réunissent ensemble et là, en toute liberté et amitié, discutassent les points controversés selon la règle de l'Ecriture, et, après mûre délibération, rédigeassent d'un commun accord un livre d'articles et de points capitaux de la foi et de la pratique chrétienne, lequel servirait de doctrine fixe aux protestants.

Cranmer, nous explique encore le même auteur, pensait que l'Angleterre était à cette époque le pays

le plus indiqué pour ce conciliabule des novateurs : et il avait obtenu d'Edouard VI « une promesse de permission et de protection ». Aussi envoya-t-il aux membres les plus éminents des communions réformées de Suisse, de France et d'Allemagne, c'est-à-dire à Bullinger, Calvin et Mélanchthon, des lettres où il leur communiquait son plan, en demandant leurs conseils et leur concours. (*Lettres de Zurich*, vol. I, lettre CXXI, p. 263) — Que ces assertions de Strype soient exactes, du moins en substance, c'est ce que prouvent plusieurs lettres de Cranmer, contenues soit dans les éditions de ses œuvres, soit dans les deux premiers volumes des Lettres de Zurich. Par exemple, dans une lettre du 4 juillet 1548 adressée à Jean a Lasco et où il lui exprime son regret de ne l'avoir pas vu encore passer en Angleterre, Cranmer déclare qu'il envoie à Mélanchthon une troisième lettre pour le presser de venir au plus tôt. Il y dit aussi qu' « afin de mettre à exécution cet important dessein [il a] cru nécessaire de recourir à l'assistance « de savants qui, ayant comparé leurs opinions entre « elles, pussent en finir avec toutes les controverses « doctrinales et construire un système complet de « doctrine vraie » ; et il ajoute : « C'est pourquoi nous « vous avons invité, vous et plusieurs autres savants ; « et, comme ils sont passés chez nous sans faire de « difficultés, à peine avons-nous à regretter l'absence « d'aucun d'eux, excepté la vôtre et celle de Mélan- « chthon ; et nous vous exhortons sérieusement tout « ensemble à venir vous-même et, si possible, à « amener Mélanchthon avec vous. » Il semble que d'autres lettres aient été adressées au même effet, un an plus tard, à Bullinger et à Calvin. Parmi ceux qui étaient déjà venus en Angleterre, on peut citer Utenhovius, Pollanus, Pierre Martyr et Juste Jonas le jeune. A Lasco arriva en 1548, Bucer en 1549 et Dryander vers la même époque. (Ibid., c. XIII, pp. 277 sq.)

Ce projet d'une rédaction systématique et complète d'un *Credo* protestant sur lequel tous pussent s'accorder, avait déjà été discuté sous le règne d'Henri VIII ; mais il avait échoué devant l'impossibilité où l'on s'était vu d'amener à une entente les différents réformateurs. La même expérience se renouvela au temps dont nous parlons : le congrès obtint cependant un certain résultat local : il aboutit aux quarante-trois Articles anglais de 1553, qui sont apparentés à la confession d'Augsbourg de Mélanchthon.

Mais ce qui nous touche directement, c'est la provenance des nouveaux *Prayer Books* d'Edouard VI ; et c'est là, peut-il sembler, une bien autre affaire. Toutefois, et quoique nous en ayons trouvé peu de traces dans les lettres échangées alors au sujet de cette mesure plus générale qu'était la rédaction d'un corps complet de doctrine, nous pouvons être sûrs qu'on ne fabriqua pas la nouvelle liturgie sans consulter ces illustres étrangers, invités en Angleterre pour y apporter leurs conseils. Et nous ne constatons que ce que nous eussions pu prévoir, quand nous voyons Richard Hilles écrire le 4 juin 1549 — c'est-à-dire peu de jours après la mise en usage du premier *Prayer Book* — au calviniste suisse Henri Bullinger une lettre où se rencontrent ces mots : « C'est pourquoi — maître Jean Butler [le porteur de « la lettre] en informera votre Révérence plus com- « plètement d'après ma lettre, — nous avons une « célébration uniforme de l'Eucharistie dans tout le « royaume, *mais* à la manière des églises de Nurem- « berg et de certaines de celles de Saxe ; car on ne se « sent pas encore disposé à adopter vos rites [les « rites calvinistes] au regard de l'administration des « sacrements... Ainsi nos évêques et gouvernants « semblent agir comme il convient, au moins pour le « présent, puisque, pour sauvegarder la paix publi- « que, ils évitent ce qui pourrait choquer les Luthé- « riens, tiennent compte de vos très doctes théolo- « giens allemands, et leur soumettent leur jugement « tout en retenant quelques cérémonies papiques. » (*Lettres de Zurich*, vol. I, p. 265, Richard Hilles à Henri Bullinger, Londres, 4 juin 1549) Bullinger était calviniste, comme l'était aussi, à ce qu'il semble, ce Hilles, marchand anglais, ami de Cranmer et son homme de confiance, qui avait longtemps vécu à Strasbourg et était entré dans l'intimité d'un bon nombre de réformateurs allemands. Le *mais* de la lettre que nous venons de citer exprime le déplaisir que causaient à ces calvinistes quelques points de la nouvelle liturgie. Dans l'ensemble pourtant ils l'approuvaient, comprenant les difficultés que ses rédacteurs devaient rencontrer dans l'hostilité d'un pays encore attaché aux rites et aux doctrines catholiques ; et d'ailleurs ils gardaient l'espoir de voir l'œuvre amendée quelque jour en un sens plus conforme à leurs opinions.

La « Formula Missae » de Luther. — Beaucoup de raisons purent incliner Cranmer à s'inspirer de ce modèle de Nuremberg dans la rédaction de son livre d'office anglais. La *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Wittembergensi*, écrite par Luther en 1523 et traduite ensuite en langue vulgaire, avec quelques légères modifications sans importance pour nous, dans sa *Deutsche Messe* de 1526, constituait le prototype auquel se conformèrent les diverses *Kirchenordnungen* des quelques années qui suivirent ; non point qu'elles en reproduisissent mot à mot les prières, car ce n'était pas là aux yeux de Luther une chose essentielle ; mais elles se réglaient sur les principes qu'il y avait posés et qui déterminaient les changements à introduire dans l'ancienne liturgie de la messe pour qu'elle s'adaptât à ses théories. Le missel de Nuremberg-Brandebourg, composé par Osiander, premier pasteur de Nuremberg, et Jean Brenz, premier pasteur de Halle, fut mis en usage à Nuremberg en 1533. Si l'on se rappelle que cette messe nurembergeoise fut un des plus importants succédanés de la *Formula* luthérienne de Wittemberg ; que Cranmer, qui devait bientôt épouser en secondes noces la nièce d'Osiander, se trouvait l'hôte de celui-ci à Nuremberg peu avant l'introduction du nouveau missel ; qu'il a même pu, par suite, avoir son rôle dans les discussions qui aboutirent à le constituer ; qu'il prenait aussi à cette époque un intérêt spécial à la forme provinciale de service divin suivie alors dans la ville, et qui était marquée des mêmes caractères que celle qui allait (voir le témoignage de Sir Thomas Eliot dans sa lettre au duc de Norfolk du 14 mars 1553, ap. Ellis, *Original Lett.*) la remplacer, — on comprendra sans peine que Cranmer ait pu, quelque vingt ans plus tard, vouloir bâtir sur ce modèle son propre rite anglais.

Nouvel indice parallèle : les Reviseurs anglais semblent s'être servis de la *Pia Consultatio*, autre *Kirchenordnung* du même genre, rédigée quatre ans plus tôt par Mélanchthon à l'usage de la ville de Cologne, sur la demande de l'Archevêque-électeur, l'apostat Hermann de Wied. Or ce prince avait voulu que la liturgie de Nuremberg servît de base à la liturgie réformée qu'il projetait pour Cologne, laquelle en porte effectivement des traces, — tout comme aussi le *Prayer Book* porte des traces de la liturgie de Cologne, principalement dans certains de ses rites secondaires, tels que l'administration du Baptême et de la Confirmation.

Nous ne pouvons omettre de mentionner encore, toujours pour établir le même emprunt, un détail

bien significatif relevé par Gasquet et Bishop (*Edward VI and the Book of Common Prayer*, app.• vi). A l'exception du texte mozarabe, — lequel n'a guère dû influencer les Reviseurs anglicans, — toutes les versions du canon usitées dans les liturgies catholiques donnent les paroles d'institution de l'Eucharistie sous une seule et même forme. D'autre part, la formule nurembergeoise de ces paroles d'institution, le texte latin qu'en donne Justus Jonas dans son Catéchisme, la traduction de ce dernier ouvrage par Cranmer, et la forme adoptée au temps qui nous occupe dans le premier Prayer Book de 1549, sont identiques entre elles, hormis quelques variantes de pure expression, tandis qu'elles diffèrent essentiellement de la forme usitée dans la Messe. C'est ce que montre le tableau suivant :

RITE MOZARABE	PRAYER BOOK DE 1549 [1]	FORME DE NUREMBERG-BRANDEBOURG DE 1533
Dominus Noster Jesus Christus	Lequel,	Unser Herr Jesus Christus,
in qua nocte tradebatur	en la même nuit qu'il fut trahi,	in der nacht da er verraten wardt
accepit panem	prit du pain,	nam Er das brot,
et gratias agens benedixit	*et l'ayant béni* et ayant rendu grâces	danket
ac fregit deditque	le rompit *et le donna*	und brachs und gabs
discipulis suis dicens :	*à ses disciples, disant :*	sein Jüngeren und sprach :
Accipite et manducate.	Prenez, mangez,	Nembt hin und esset.
Hoc est corpus meum	ceci est mon corps	Des ist mein leyb
quod pro vobis tradetur.	qui est *donné* pour vous.	der für euch gegeben wirdt;
Quotiescumque manducaveritis		
hoc facite in meam commemorationem.	Faites ceci en commémoration de moi.	das thut zu meinem gedächtniss
Similiter et calicem	Semblablement aussi après le souper	Derselben gleychen nam Er auch den Kelch
postquam coenavit	il prit la coupe	nach dem abentmal
	et ayant rendu grâces il la leur bailla	und danket und gab ihn den
dicens :	disant :	und sprach :
	Buvez-en tous	Trinckt alle daraus.
Hic est calix novi testamenti	car ceci est *mon* sang	Das ist mein blut
in meo sanguine	du nouveau testament,	des newen testamentes
qui pro vobis et pro multis effundetur	lequel est répandu pour vous et pour plusieurs	das für euch und für vil vergossen wirdt
in remissionem peccatorum.	en rémission des péchés.	zur vergebung der sünden.
Quotiescumque biberitis	Faites ceci toutes fois et quantes que vous en boirez,	Solchs thut so oft irs trinckt
hoc facite in meam commemorationem.	en commémoration de moi.	Zu meinem gedächtniss.

Inutile de pousser plus loin les comparaisons minutieuses : il suffit que notre examen nous ait indiqué les origines du rite d'Edouard VI. Ce qui, dans le présent article, est pour nous d'une importance capitale, c'est de déterminer les principes qui présidèrent à la constitution de la liturgie anglicane. Demandons-le donc maintenant à la source même où nous nous sommes vus conduits par l'intermédiaire du Missel de Nuremberg-Brandebourg, à la *Formula de missa Wittembergensi* de Luther. En voici le passage essentiel :

Imprimis itaque profitemur non esse nec unquam fuisse in animo nostro omnem cultum Dei prorsus abolere, sed eum qui in usu est pessimis additamentis vitiatum repurgare et usum pium monstrare. Nam hoc negare non possumus missam et communionem panis et vini ritum esse a Christo divinitus institutum... At ubi jam licentia fiebat addendi et mutandi, prout cuivis libebat, accedente tum et quaestus et ambitionis sacerdotalis tyrannide, tum coeperunt altaria illa et insignia Baal et omnium deorum poni in templum Domini per impios reges nostros, i. e. episcopos et pastores. Hic sustulit impius Ahaz altare aereum et constituit aliud e Damasco petitum, loquor autem de canone illo lacero et abominabili ex multorum lacunis ceu sentina collecto, ibi coepit missa fieri sacrificium, ibi addita offertoria et collectae mercenariae, ibi sequentiae et prosae inter *Sanctus* et *Gloria in excelsis* insertae. Tum coepit missa esse monopolium sacerdotale totius mundi opes exhauriens, divites otiosos, potentes, et voluptuarios, et immundos illos coelibes toto orbe ceu vastitatem ultimam exundans. Hinc missae pro defunctis, pro itineribus, pro opibus. Et quis illos titulos solos numeret quorum missa facta est sacrificium?

En somme, Luther veut voir rayer du Missel, en usage dans l'Eglise catholique depuis mille ans et plus, tout ce qui exprime l'idée de sacrifice; mais il veut bien en tolérer tout ce qui n'impliquerait pas cette doctrine et semblerait d'ailleurs, à son gré personnel, pieux et conforme à l'Ecriture. Il est prêt notamment à accepter les *Introïts* (excepté ceux propres aux fêtes des saints), le *Kyrie*, le *Gloria*, et les Oraisons si elles sont « pieuses »; de même aussi les Epîtres et les Evangiles, — sauf que les Epîtres, telles que les marquait l'ancien Missel, donnaient trop de place aux exhortations morales et ne parlaient pas assez de la foi. Malgré cela, le Réformateur accordait qu'on n'y toucherait pas pour le moment, et que jusqu'à nouvel ordre on s'en remettrait à la prédication pour réparer ce déficit. Luther n'aime pas les Séquences et les Proses, ni non plus la récitation du Symbole de Nicée, mais il laisse le soin de décider si on gardera ou non tout cela, aux évêques,— c'est-à-dire aux évêques du genre d'Amsdorf, qu'en ce temps-là on pensait encore à conserver. Ainsi jusqu'à cet endroit de la Messe, nous voulons dire jusqu'à la fin du *Credo*, on pourra en pratique s'en tenir à la liturgie existante. Mais, l'auteur de la *Formule* continue :

Sequitur tota illa abominatio cui servire coactum est quidquid in missa praecessit, unde et offertorium vocatur. Et abhinc omnia fere sonant et olent oblationem. In quorum medio verba illa vitae et virtutis (il s'agit des paroles d'institution) ponuntur, uti olim arca Domini posita est coram Dagone in templo idolorum. Proinde omnibus illis repudiatis quae oblationem sonant cum universo canone, retineamus quae pura et sancta sunt, et sic missam nostram ordiamur.

Tels sont les points essentiels du plan de Luther pour la réforme de la liturgie, et on voit comme ils

1. Nous soulignons les mots que nous avons dû introduire ou modifier dans la version française de 1616 pour le rendre conforme au texte anglais de 1549.

concordent avec les théories sur la nature de la messe que Cranmer nous a livrées dans les citations données plus haut. Quant aux autres détails contenus dans la *Formula* de 1523, il nous suffira d'en noter quelques-uns : Luther donne comme direction de déposer le pain et le vin sur la table sans cérémonies ni prières d'aucune sorte ; il laisse indécise, quoique non indiscutée, la question de l'eau à mêler au vin ; il insiste tout spécialement sur ce que les « paroles d'institution », c'est-à-dire le récit scripturaire de l'institution eucharistique, devront être prononcées tout haut (évidemment pour indiquer qu'on ne les prononce pas pour consacrer, mais seulement pour rappeler au peuple un événement historique de la vie de Notre-Seigneur). Toutes les liturgies luthériennes constituées dans la période qui suivit l'apparition de cette *Formula* se distinguent par ces caractères. Or l'examen des deux *Prayer Books* d'Edouard VI prouve jusqu'à l'évidence qu'ils appartiennent à ce groupe luthérien.

Le premier Prayer Book, mutilation du Missel de Sarum. — Dans le premier *Prayer Book*, le texte du Missel de Sarum, forme ou variété du Missel romain la plus généralement usitée en Angleterre, fut adopté par les Réformateurs pour servir de base à leur revision, si l'on peut donner ce nom de revision à une pareille œuvre de mutilation systématique. On maintint les *Introïts* (sauf que sous cette appellation, et conformément encore au désir de Luther, on introduisit un Psaume entier au lieu de l'*Introït* classique de la messe romaine) ; on maintint le *Kyrie*, le *Gloria*, tout le système des Collectes, des Epîtres et des Evangiles des dimanches et même de quelques rares fêtes en l'honneur de Saints mentionnés dans l'Ecriture ; on retrancha seulement toutes les Proses ou Séquences. Mais « toute cette abomination qui est appelée offertoire » fut supprimée. Le Canon, il est vrai, pour éviter l'émotion populaire qu'eût causée son omission complète, subsiste quant à son ossature ; mais toutes les phrases qui pourraient sentir le sacrifice sont omises ou modifiées, comme le sont aussi toutes les phrases ou expressions similaires des autres parties de l'ancien office. Gasquet et Moyes, dans le rapport présenté par eux au Saint-Office en 1896, en cataloguent seize exemples. (Gasquet et Moyes, *Ordines Anglicani*, pp. 62, 63 et app. III) Les Reviseurs d'Edouard VI retranchent en entier l'Offertoire de la messe ; ils retranchent la prière pour l'offrande de l'hostie : *Suscipe Sancta Trinitas hanc oblationem...* ; ils retranchent les prières : *Acceptum sit Omnipotenti Deo hoc sacrificium novum...* ; *Sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie...* ; *Orate fratres...* (à cause des mots : *ut meum pariter et vestrum acceptum fiat Domino Deo sacrificium*), avec le répons : *Accipiat Dominus digne hoc sacrificium laudis...* Ils abolissent toutes les Secrètes, qui pour la plupart parlent de sacrifice ou d'oblation. Ils omettent dans le Canon les mots : *haec sancta sacrificia illibata* ; *hanc oblationem servitutis nostrae... quam oblationem tu, Deus..., hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, et *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*. De même, là où dans l'ancien missel se rencontraient les paroles : *Agnus Dei qui tollis peccata mundi...*, les Reviseurs, les ayant interprétées avec raison comme adressées au Christ présent dans son sacrifice eucharistique, les transformèrent en une déclaration faite par le ministre officiant pour publier que « Christ, notre agneau pascal, fut offert pour nous *une fois pour toutes* quand il porta nos péchés en son corps sur la croix ». Il est vrai que ce premier *Prayer Book* recommandait au chœur de chanter, pendant que se donnait la communion, les mots : « O Agneau de Dieu... », exactement comme ils sont dans le Missel ; mais pour déterminer le sens où le chœur devait entendre ces mots, il faut tenir compte de la déclaration que nous venons de citer et qui, dans l'intention des Reviseurs, avait justement pour but d'éviter toute équivoque ; car, comme le remarquent Moyes et Gasquet dans l'écrit d'où nous tirons ces citations, cette phrase : « Christ, notre agneau pascal, qui fut offert pour tous quand il porta nos péchés sur la croix », constituaient un mot de passe que les Réformateurs échangeaient continuellement entre eux, pensant établir par là que, depuis la mort du Christ, toute sorte de sacrifice et de sacerdoce sacrificateur avait pris fin. Enfin, outre les changements déjà énumérés, les Reviseurs rayèrent encore la prière, propre au rite de Sarum, qui se disait avant la communion : *Ave in aeternum... carnem quam ego hic in manibus teneo*, et les prières *Ave in aeternum sanctissima caro Christi...* et *Ave in aeternum caelestis potus...*, ainsi que la prière *Placeat tibi sancta Trinitas*, qui contenait les mots : *Praesta ut hoc sacrificium quod ego... obtuli... sit mihi propitiabile.*

Le deuxième Prayer Book d'Edouard VI (1552), nouvelles mutilations. — Ce n'est pas tout. Quand le premier *Prayer Book* fut mis en usage et que tous eurent été requis de l'adopter, deux faits notables se produisirent : Gardiner, le chef du parti protestant le moins éloigné de la doctrine orthodoxe, s'empara de deux ou trois phrases de la liturgie nouvelle sur lesquelles il croyait pouvoir s'appuyer pour lui trouver un sens catholique ; et d'autre part Cranmer, l'âme du mouvement réformateur, avait pour lors dépassé sur la nature de la Sainte Communion, la doctrine de Luther, pour rejoindre Calvin, apportant par là une grande cause de joie au parti calviniste anglais. L'un des effets de tout cela fut qu'en 1552 on publia une deuxième édition du « Livre de la Prière commune », où, à la suite de revisions nouvelles, on supprimait les détails qui rassuraient quelque peu Gardiner et ses amis, pour donner satisfaction aux critiques soulevées contre le premier « Prayer Book » par Bucer, l'hérétique de Strasbourg. Car Bucer, arrivé à Londres juste après l'apparition de ce livre, au printemps de 1549, avait composé sur ce sujet, à la demande de Holbeach évêque d'Ely, la *Censura* qu'on peut trouver dans ses *Scripta anglica*. Les nouvelles modifications furent au nombre de neuf. Dans la première édition on n'avait fait qu'abolir tous les termes qui parlaient de sacrifice ; mais l'enchaînement même des diverses parties de la Messe subsistait, et il exprimait tellement cette idée que, pour parler comme Luther (voir supra, col. 1174), « tout ce « qui précédait cet abominable Canon lui était as« servi ». Du point de vue protestant, c'était dans le premier *Prayer Book* un sérieux défaut ; mais dans le second il fut amplement réparé, et selon les principes propres aux Calvinistes : car tandis que les Luthériens cherchaient à garder ce qui leur semblait bon de l'ancien rite et en éliminaient seulement ce qu'ils en jugeaient contestable, le parti réformé s'efforçait, dans ses nouveaux rituels, d'effacer autant que possible toute trace de cette Messe abhorrée. C'est à quoi on réussit pleinement dans le cas présent : Le Canon expurgé lui-même, qui figurait dans l'édition précédente, se vit cette fois couper en deux, et le morceau le plus long, relégué au début de l'office, y devint une Prière pour l'Eglise militante, tandis que l'autre, très raccourci, prenait place à la fin comme Prière d'action de grâces. Le

premier *Prayer Book* avait aussi conservé les mots du Missel : *Digneris benedicere et sanctificare haec tua dona et creaturas panis et vini, ut sint nobis corpus et sanguis dilectissimi Filii tui Jesu Christ.* Ces paroles, Gardiner les avait invoquées en faveur de la présence objective du Corps et du Sang du Christ, et Cranmer les avait défendues en faisant observer « qu'elles ne demandent pas que le pain et « le vin deviennent absolument le Corps et le Sang « du Christ, mais seulement qu'ils le deviennent « pour nous en ce saint mystère ». Néanmoins le second *Prayer Book* change cette prière en cette autre plus simple : « Fais (nous) la grâce que, recevant « ces tiennes créatures de pain et de vin, selon la « sainte Institution de Jésus Christ ton Fils notre « Sauveur, en commémoration de sa mort et passion, « nous soyons faits participants de son corps et de son « sang très précieux. » De même, l'édition précédente contenait, entre la Consécration et la Communion, une prière de préparation pour les communiants appelée « Prière d'Humble accès », que le Ministre les engageait à réciter « humblement agenouillés sur leurs genoux »; elle contenait, après le *Ter sanctus*, les mots : « *Benedictus qui venit...* »; pour administrer la communion, on avait gardé la formule : « *Corpus Domini nostri... custodiat animam* « *tuam...* »; et, comme nous l'avons vu, si l'*Agnus Dei* n'était plus récité par l'Officiant, il était du moins encore chanté par le chœur. Et sur tout cela aussi Gardiner s'était appuyé comme sur autant d'indices en faveur de la Présence réelle et du Sacrifice eucharistique. Tout cela fut supprimé ou modifié dans le deuxième *Prayer Book*. La « Prière d'Humble accès » fut transportée avant la Consécration; et aux anciennes formules de communion, on substitua celle-ci : « Prends et mange ceci en commémoration « que Jésus-Christ est mort pour toi, et te repais de « Lui en ton cœur par foi avec action de grâces. » « Bois ceci en commémoration que le sang de Christ « a été répandu pour toi, et rends grâces. » — Plus tard, il est vrai, quand Elisabeth monta sur le trône et que ce deuxième *Prayer Book* fut remis en usage, on espéra gagner les Catholiques en rétablissant la vieille formule, qu'on eut soin du reste de faire suivre de la nouvelle pour bien montrer en quel sens ses paroles devaient être entendues. Mais jusqu'à la fin du règne d'Edouard VI, au temps où se poursuivait le travail de réforme, on n'employa que la formule protestante, avec le sens hérétique, qu'elle impliquait.

Si l'on tient compte de tous ces faits, il devient impossible de reconnaître aux *Prayer Books* d'Edouard VI un autre but, un autre esprit que ceux qu'avait marqués Luther dans sa *Formula de missa Wittembergensi* : le service de communion contenu dans ces livres de la prière officielle anglicane, non seulement ne cherche pas à exprimer la vraie notion de Sacrifice eucharistique, mais vise même précisément à répudier cette doctrine comme blasphématoire.

Introduction de l'Ordinal d'Edouard VI (1550). — Mais ce qui nous intéresse le plus directement, c'est l'Ordinal d'Edouard VI; et si nous avons dû nous étendre si longuement sur les caractères du Service de Communion, c'est à cause de l'intime relation qui existe entre le sacrifice et la forme de ministère dévolue au sacrificateur. Passons donc à cet Ordinal, qui fut composé de la même manière mystérieuse et arbitraire que les autres livres liturgiques. En janvier 1550, le Parlement vota un Acte approuvant d'avance un ordinal nouveau, qui devait être rédigé « par six prélats et six « autres hommes du Royaume, instruits dans la loi « de Dieu », dont les noms sont inconnus. Le livre était imprimé et prêt à servir au début du printemps de 1550. Pendant quelque temps, il resta à l'état de fascicule séparé, distinct du *Prayer Book*; mais dès lors on en faisait usage pour les ordinations quand elles avaient lieu. En 1552, quand le deuxième *Prayer Book* vit le jour, le nouvel Ordinal y fut inséré comme une de ses parties, avec une ou deux modifications de texte sans importance décisive, quoiqu'elles accusent encore un progrès dans le sens du Protestantisme. Mais avant de chercher à déterminer la nature du nouvel Ordinal, demandons-nous à quel besoin il prétendait répondre.

Les Eglises nationales ont-elles le pouvoir de régler leurs rites sacramentels? Innocent Ier. Morin. — Si vraiment, comme le suggèrent en général les auteurs anglicans modernes, les Reviseurs d'Edouard VI ne voulaient pas répudier la vieille doctrine catholique sur le sacerdoce en lui-même, mais prétendaient seulement supprimer certaines additions de date postérieure, impliquant un supposé doctrinal erroné, ils devaient, semble-t-il, se borner à éliminer quelques textes surajoutés à l'Ordinal primitif, mais sans écarter en bloc un document d'une pareille antiquité, un document tenu en vénération par toute l'Eglise d'Occident, et employé par elle depuis mille ans au moins, pour la création et la conservation de son ministère. Que l'on considère en effet le danger où cette attitude devait jeter quiconque croyait réellement à la nécessité de la succession apostolique dans la hiérarchie. On dit quelquefois que les rites de l'Ordination, comme ceux de la Messe, étaient au Moyen Age très différents les uns des autres; qu'on reconnaissait alors universellement à chaque église locale, ou du moins à chaque église nationale, le droit de régler à son gré son rite d'ordination. Il n'y a pourtant pas la moindre trace d'une pareille croyance dans les monuments du Moyen Age ou des âges précédents; et il n'y a guère de vraisemblance qu'elle ait jamais été admise. Si l'on compare entre eux le rite usité en Occident et les divers rites établis en Orient dès les tout premiers siècles du christianisme, on remarque bien que ces derniers diffèrent les uns d'avec les autres aussi bien que du rite occidental dans les termes employés; mais tous ces rites restent conçus d'après une seule et même idée : l'ordination se fait par une prière solennelle, qui détermine clairement l'office auquel les candidats doivent être promus par Dieu et sollicite pour eux les grâces nécessaires. Quant aux variétés locales qui se rencontrent dans les divers pays ou dans les diverses provinces d'Occident, — tels les rites de Sarum et d'York en Angleterre ou les rites gallicans en France, — ce ne sont, comme le nom l'indique, que des *variétés* : toutes sont conformes dans l'ensemble au rite romain, spécialement dans cette préface solennelle, et en diffèrent tout au plus par l'addition ou le changement de quelques phrases ou cérémonies sans importance. Inutile donc, dans une recherche comme la nôtre, de nous occuper de ces particularités régionales.

Ainsi il suffira de consulter le rite romain lui-même, pour se rendre compte de tous les points sur lesquels ce nouveau rite d'Edouard VI, qui de nos jours encore forme toute la substance du culte anglican, a rompu avec les anciennes formes liturgiques de l'Eglise universelle. Et que l'on compare la témérité de ces réformateurs anglais, faisant ainsi table rase de cet antique rite occidental, au traditionalisme circonspect qui a toujours caractérisé l'Eglise

catholique dans le maintien de ses usages liturgiques et sacramentaires... Ce traditionnalisme des autorités catholiques, voici comment il s'exprime dans la lettre qu'en 416 saint Innocent Ier écrivait à Decentius d'Eugubium.

Si les prêtres du Seigneur voulaient garder dans leur intégrité les ordonnances (*instituta*) ecclésiastiques, telles qu'elles ont été transmises par les bienheureux Apôtres, il n'y aurait nulle diversité dans les ordres et les consécrations mêmes. Mais parce que, au lieu de s'en tenir à ce qui nous a été transmis, chacun veut prendre pour règle son goût personnel, on voit dans les divers lieux ou dans les diverses églises des usages ou des rites divers; et le peuple s'en scandalise, car, ne sachant pas que les traditions anciennes ont été corrompues par la présomption des hommes, il se dit, ou bien que les églises ne sont point d'accord entre elles, ou bien que les Apôtres et les hommes apostoliques ont établi des institutions contraires les unes aux autres. En effet, qui donc ignore ou méconnaît que les traditions données à l'Eglise romaine par le prince des Apôtres Pierre et gardées jusqu'à ce jour doivent être observées par tous, sans rien y surajouter, sans rien y introduire qui ne s'appuie point sur l'autorité, ou qui se recommande d'un autre exemple? D'autant plus que très manifestement nul n'a fondé d'églises, dans toute l'Italie, en Gaule, en Espagne, en Afrique, en Sicile et dans les îles situées entre ces pays, hormis ceux qui ont été établis prêtres par le vénérable apôtre Pierre ou ses successeurs. Que ces gens cherchent plutôt dans les documents s'ils y trouvent ou lisent que ces provinces aient été évangélisées par un autre Apôtre. Que s'ils ne l'y lisent pas, ne l'y trouvent nulle part, il faut qu'ils se conforment à ce qu'observe cette Eglise romaine dont ils ont indubitablement tiré leur origine, de crainte qu'en s'attachant à des assertions étrangères, ils ne paraissent délaisser la source même de leurs institutions. (Migne, *P. L.*, XX, 551-552)

Voilà, posé par un pape écrivant au début du cinquième siècle ce principe que nul changement ne doit se faire sans la sanction de l'autorité, dans les usages que, dès leurs premiers commencements, toutes les Eglises d'Occident ont reçus de Rome. Innocent Ier ne parle pas spécialement du changement des rites d'ordination, — encore que ces mots : « dans les ordres et les consécrations » paraissent bien les inclure; — mais il spécifie plusieurs détails de beaucoup moindre importance, tels que le moment exact où la paix doit se donner à la Messe, la question de savoir si, en l'absence de l'évêque, l'Extrême-Onction doit être administrée par un prêtre, etc... Nous pouvons donc juger par ses paroles de ce qu'on aurait pensé au début du cinquième siècle d'une église locale qui aurait prétendu abandonner purement et simplement les formes d'ordre de l'Eglise d'Occident, pour leur substituer, comme nous verrons que cela s'est fait, l'élucubration toute fraîche de quelques personnages inconnus et dénués de toute autorité ecclésiastique.

Mais sur ce point on peut pousser plus avant. On sait que l'ordinal occidental s'est accru dans le cours des âges de plusieurs cérémonies additionnelles fort imposantes. C'est ainsi qu'à une époque très reculée s'introduisit la coutume de tenir le livre des Evangiles sur les épaules de celui qui devait être élevé à l'épiscopat; plus tard vint la coutume d'oindre la tête de ceux qu'on consacrait évêques, et les mains de ceux qu'on ordonnait prêtres; plus tard encore, celle de remettre aux nouveaux diacres le livre des Evangiles, aux nouveaux prêtres le calice plein de vin et la patène avec l'hostie, aux nouveaux évêques l'anneau et la crosse, et d'imposer à tous les vêtements de leurs ordres respectifs. Comme on pouvait s'y attendre, les théologiens ont discuté et bâti des théories pour savoir si quelques-unes des paroles ou des cérémonies ainsi ajoutées avaient pu devenir essentielles et lesquelles. Mais ces questions théoriques n'ont jamais causé aucune incertitude pratique sur la validité des ordinations accomplies, en raison de la règle pleine de sagesse qu'a toujours suivie l'Eglise catholique, et que Morin expose en ces termes :

Nous croyons nécessaire pour le lecteur de savoir que le Pontifical romain moderne contient tout ce qui se trouvait dans les Pontificaux antérieurs, mais que les Pontificaux antérieurs ne contiennent pas tout ce qui se trouve dans le Pontifical romain moderne. Car divers motifs de piété et de religion ont fait introduire dans les Pontificaux récents certaines additions qui manquent dans toutes les éditions anciennes, et plus les Pontificaux sont de date tardive, plus aussi ces insertions se multiplient... Mais, fait admirable et impressionnant, dans tous ces livres, qu'ils soient anciens, plus modernes ou contemporains, il n'y a jamais qu'une seule forme d'ordination, tant pour les paroles que pour les cérémonies, et les livres postérieurs n'omettent rien de ce qui se rencontrait dans les précédents. Ainsi la moderne forme d'ordination ne diffère ni par les mots ni par les rites de celle usitée par les anciens Pères. (Morin, *De Sacris Ordinationibus*, P. III, p. 10)

Type commun à toutes les formes d'ordination. — Ce serait nous égarer que d'esquisser ici l'histoire de l'évolution des rites sacramentaires dans l'Eglise; mais pour qu'on puisse juger de la forme anglicane, qu'on nous permette de citer comme terme de comparaison la forme de l'ordination sacerdotale telle qu'elle a existé dans l'Ordinal catholique depuis le xvie siècle tout au moins, et telle qu'elle se trouve, conçue en termes identiques, dans les sacramentaires Gélasien, Léonin et Grégorien.

Invitatoire. Oremus, dilectissimi, Deum Patrem Omnipotentem ut super hos famulos suos quos ad presbyterii munus elegit caelestia dona multiplicet, quibus quod ejus dignatione suscipiunt ejus exsequantur auxilio.

Litanies.

Prières. Exaudi nos, Deus salutaris noster, et super hos famulos tuos benedictionem Sancti Spiritus et gratiae sacerdotalis effunde virtutem, ut quos tuae pietatis aspectibus offerimus consecrandos perpetua muneris tu largitate prosequaris.

Préface. Vere dignum... Deus honorum omnium et omnium dignitatum quae tibi militant distributor, per quem proficiunt universa, per quem cuncta firmantur, amplificatis semper in melius naturae rationabilis incrementis per ordinem congrua ratione dispositum. Unde sacerdotales gradus et officia levitarum sacramentis mysticis instituta creverunt; ut cum pontifices summos regendis populis praefecisses, ad eorum societatis et operis adjumentum sequentis ordinis viros et secundae dignitatis eligeres. Sic in eremo per septuaginta virorum prudentum mentes Moysi spiritum propagasti; quibus ille adjutoribus usus in populo innumerabiles multitudines facile gubernavit. Sic in Eleazaro et Ithamar filiis Aaron paternae plenitudinis abundantiam transfudisti, ut ad salutares hostias et frequentioris officii sacramenta sufficeret meritum sacerdotum.

Hac providentia, Domine, Apostolis Filii tui doctores fidei comites addidisti, quibus illi orbem totum secundis praedicatoribus impleverunt. Quapropter infirmitati quoque nostrae, Domine, quaesumus, haec adjumenta largire, qui quanto magis fragiliores sumus, tanto his pluribus indigemus. Da, quaesumus, Pater, in hos famulos tuos praesbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum spiritum sanctitatis; acceptum a te Deus secundi meriti munus obtineant, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuent. Sint probi cooperatores ordinis nostri; eluceat in eis totius forma justitiae, ut bonam rationem dispensationis sibi creditae reddituri, aeternae beatitudinis praemia consequantur.

Comme nous l'avons noté, ce qui est essentiel dans cette préface, c'est la désignation du degré ou de

l'office auquel le candidat doit être élevé, ainsi que la requête officielle faite à Dieu de l'y promouvoir. Les mêmes sacramentaires anciens renferment des formes similaires pour la collation de l'épiscopat et du diaconat : les degrés en question s'y trouvent clairement désignés, puis on ajoute une prière demandant à Dieu de les conférer.

Tournons-nous vers l'Orient. L'*Euchologium* de Goar nous fournit les rites d'ordination de l'Eglise grecque orthodoxe; les *Ritus Orientales* de Denzinger nous donnent les formes Maronites, Nestoriennes, Arméniennes et Coptes. (Ces dernières se trouvent aussi dans l'Appendice xxxiii, des *Anglican Ordinations* du chanoine Estcourt.) Nous avons là toutes les formes dont on puisse prouver que l'Eglise catholique les ait jamais sanctionnées, soit en les employant elle-même, soit en acceptant les ordres conférés par leur moyen. Or ces formes, toutes diverses entre elles quant au détail des expressions, gardent toutes la même caractéristique essentielle : toutes désignent clairement le degré ou la fonction et demandent que le candidat y soit élevé, avec les grâces nécessaires pour s'acquitter fidèlement de sa charge nouvelle.

Il existe bien encore une ou deux autres formes aberrantes : ce sont celles qu'on trouve dans les Constitutions apostoliques, dans les Canons dits de saint Hippolyte et dans ce qu'on appelle le livre de prière de Sérapion (Voir l'article du Dr Georges Wobbermin dans la collection *Texte und Untersuchungen* de Leipzig, 1899, ou le tome II des *Constitutiones Apostolicae*, éd. Funk, Paderborn, 1905). Là encore la forme des trois ordres est d'un type analogue, sauf que, dans le dernier de ces documents, la formule pour le presbytérat ne détermine pas clairement ce degré; mais la faute en est peut-être à une omission ou à une corruption du texte, accidents qui menacent toujours les restes littéraires de ce genre. Le chanoine Estcourt, dans l'ouvrage cité, donne aussi un extrait de certaines formes Ethiopiennes pour les trois ordres, telles que les a copiées Mgr Bel dans « certains livres Abyssins » (Voir aussi le *Month*, juin 1914). Mais il ne semble pas que nous ayons là le texte complet, et en tout cas, rien ne prouve que le Saint-Siège ait jamais garanti de son autorité la validité des rites schismatiques perdus dans ces régions reculées.

La forme d'ordination de Bucer sert de modèle à l'Ordinal anglican. — Telle fut la témérité avec laquelle on rejeta en bloc les formes d'ordination traditionnelles : il nous reste à voir ce que les Réformateurs anglicans imaginèrent pour les remplacer.

Ce qui frappe d'abord quand on examine le *Prayer Book* d'Edouard VI, c'est qu'il ne retient à peu près rien des cérémonies anciennes. Si ensuite on veut savoir dans quelle mesure le service nouveau constitue une composition originale, dans quelle mesure il procède au contraire d'une source allemande — comme on peut bien le soupçonner après ce qu'on a vu du Service de Communion — on fera bien de consulter un document intitulé : *De ordinatione legitima Ministrorum revocanda*, qui se trouve dans les *Scripta anglica* de ce réformateur Strasbourgeois Bucer, que Cranmer invitait à passer en Angleterre pour y collaborer à son travail de réforme. Le titre de cet écrit révèle assez clairement l'intention de l'auteur : Bucer était de ceux qui, mécontents du rite alors en usage pour la création des ministres du culte, souhaitaient de lui en substituer un autre, de forme plus pure et plus légitime. Nous allons voir quel lien rattache son ouvrage au nouvel Ordinal d'Edouard VI, qu'on était justement alors en train de composer. Mais interrogeons d'abord sur ce sujet MM. Denny et Lacey dans leur *De Hierarchia anglicana*, ouvrage publié en 1895, appuyé d'une préface approbative du Dr. Jean Wordsworth, évêque de Salisbury, et composé en latin tout exprès pour que les catholiques du Continent pussent y lire, au moment même où la question se discutait dans une Commission nommée par Léon XIII, les véritables arguments pour la validité des Ordinations anglicanes :

Regnante Edwardo VI plurimi advenerunt in Angliam exules quibus in votis erat Ecclesiam Anglicanam in eandem reformationis viam reducere quam ipsi in suis patriis secuti erant. Id praesertim flagitabant ut penitus aboleretur sacerdotium, utque e ritu ordinationis omnia detruderentur quae Sancti Spiritus collationem postularent. Horum omnium longe praestantissimus fuit Martinus Bucer, Argentoratensis. Lutheranus erat, spectato moderamine, qui, viris tam curialibus quam ecclesiasticis pergratus, in Academiam Cantabrigiensem ascitus professor eruditioni magnopere profuit, ecclesiae non multum nocuit. Is quidem librum composuit de ordinatione legitima ministrorum revocanda qui propositum suum in ipso titulo prae se fert. Quippe non sacrum Ecclesiae ministerium, non sacerdotium, non verum episcopatum retineri, sed ordinationes quasdam Apostolicas, quas jam pridem desuetas fuisse somniabat, instaurari voluit. Tres ministrorum ordines permisit, non tamen veros nec inter se vere distinctos. Unam duntaxat formulam ordinationis pro omnibus ordinibus exhibuit quae his verbis enuntiatur : « Manus omnipotentis Dei Patris et Filii et « Spiritus sit super vos, protegat et gubernet vos, ut « eatis et fructum afferatis, isque maneat in vitam aeter- « nam. » Hanc vero formulam ita explicat ut omnes ministri aequo jure presbyteri, quamvis in tres ordines administrative dispositi, per eam ordinari intelligantur. Inter primi ordinis presbyterum et secundi ea tantum ratione ut, cum ordinatur aliquis superintendens, id est episcopus, omnia aliquanto pluribus et gravius gerantur et perficiantur quam cum ordinatur presbyter secundi ordinis vel tertii. Ita etiam fit nonnullum discrimen inter ordinationem secundi et tertii ordinis.

Hunc tandem librum manibus versabant castigatores ritus Anglicani, qui multum auctoritatis Bucero tribuebant, nec tamen ejus consiliis hac in re obtemperaverunt...

Ce témoignage d'adversaires est intéressant à enregistrer : donc l'intention de Bucer en inventant ce rite était d'abolir le véritable sacerdoce, pour restaurer en sa place une forme de ministère où il s'imaginait follement reconnaître l'institution primitivement établie par les Apôtres. Que les auteurs du *De Hierarchia anglicana* aient raison en ce point, c'est d'ailleurs ce qui est clair pour quiconque étudie l'écrit du réformateur Strasbourgeois. Mais est-il également vrai que les réformateurs anglais de cette époque aient repoussé délibérément les projets d'un homme qu'ils tenaient en si haute réputation? est-il vrai qu'en composant leur rituel ils aient pris soin d'en exclure toutes les doctrines de Luther et des autres hérétiques, afin de conserver et de perpétuer par des ordinations valides l'authentique sacerdoce de l'Eglise? En ce cas, ils choisirent un moyen bien étrange pour réaliser un plan qui devait, de l'aveu d'auteurs anglicans, leur apparaître diamétralement opposé à celui de Bucer : de leur plein gré, sans rien qui les y forçât, ils adoptèrent presque intégralement le rite même que Bucer avait proposé, avec cette seule différence qu'ils substituèrent à sa formule d'ordination unique trois formules distinctes. La place nous manque pour donner ici le texte complet des deux rites; citons-en du moins quelques extraits : leur parallélisme illustrera la parenté qui les unit, et qui, notons-le, ne porte pas seulement sur le détail de l'expression, mais aussi sur l'ordonnance de tout l'ensemble.

Les deux liturgies commencent par un paragraphe prescrivant une exhortation sur la nature du ministère auquel sont appelés les ordinands. Suit un autre paragraphe sur les Psaumes à réciter ou à chanter, sur les Epîtres et les Evangiles à lire : le choix est identique dans les deux rituels. Puis vient une allocution au peuple :

RITE DE BUCER [1]	RITE D'EDOUARD VI
Soient donc ceux-ci ceux que nous nous proposons avec l'aide de Dieu d'ordonner au ministère de l'Eglise (il mentionne la nature du ministère et le lieu où il devra être exercé). Car après leur examen canonique nous les trouvons, autant qu'un tel objet peut être reconnu par nous autres hommes, légitimement appelés et approuvés pour cette fonction. Mais si quelqu'un de vous connaît, etc...	Bonnes gens, soient ceux-ci ceux que nous nous proposons, s'il plaît à Dieu, de recevoir aux saintes fonctions de... Car après dû examen, nous trouvons non point le contraire, mais bien qu'ils sont... Et néanmoins s'il est quelqu'un de vous qui connaisse, etc...

Puis, si le peuple n'allègue pas de crime ou d'empêchement, l'Ordinant principal (selon Bucer), l'Evêque (selon le rite anglican), s'adresse aux candidats en ces termes :

Vous avez entendu, frères, dans votre examen canonique et tout à l'heure dans le sermon, et dans les leçons qui ont été lues des Apôtres et des Evangiles, combien grande est la dignité, etc...	Vous avez entendu, frères, tant dans votre examen privé que dans l'exhortation qui vous a été faite tout à l'heure, et dans les saintes leçons tirées de l'Evangile et des écrits des Apôtres, de quelle dignité, etc...

Dans toute la longue allocution dont nous venons de citer les premiers mots, le rite anglican d'Edouard VI suit, avec cette même fidélité, le rite de Bucer. Tous deux la terminent en introduisant un questionnaire sur les croyances du candidat, — questionnaire de neuf demandes dans le rite anglican, de dix dans celui de Bucer, mais où par ailleurs questions et réponses sont presque identiques dans leur sujet et dans leur forme. Vient ensuite une traduction de la collecte : *Actiones nostras*, après laquelle les deux liturgies réservent un temps convenable à la prière privée pour les ordinands. Puis commence une supplication, évidemment inspirée par l'oraison du Pontifical catholique : *Deus honorum omnium*, bien que dans ces rituels protestants elle ne s'associe plus à l'imposition des mains :

Dieu tout-puissant, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous rendons grâces à Ta divine Majesté et à Ton immense amour et bienveillance envers nous, par ce même Tien Fils Notre Seigneur et Rédempteur... Et Tu as voulu qu'après qu'Il eut achevé notre Rédemption par sa mort et qu'Il se fut assis... Il nous donnât à nous, hommes misérables et perdus, et nous envoyât comme Tu L'as envoyé, des Apôtres, etc...	Dieu tout-puissant et céleste Père, qui par Ton infini amour et bonté envers nous, nous as donné Ton Fils unique et très chèrement aimé Jésus-Christ pour être notre Rédempteur et l'auteur de la vie éternelle; lequel, après qu'Il eut achevé notre Rédemption par sa mort et qu'Il fut monté au Ciel, envoya à travers le monde ses Apôtres, ses Prophètes, etc.
C'est pourquoi, pour ces si grands et si ineffables bienfaits de Ton éternelle bonté, comme aussi parce que Tu as daigné appeler ces Tiens serviteurs ici présents au ministère du salut de l'homme, et nous les présenter pour être ordonnés à ce même ministère, etc...	Pour ces si grands bienfaits, pour Ton éternelle bonté, et parce que Tu as condescendu à appeler ces Tiens serviteurs ici présents au même office et ministère du salut de l'humanité, etc...

Puis c'est la formule que l' « Ordinant principal » et les « presbytres » (selon Bucer), l'« Evêque » et les « prêtres » présents (selon le rite anglican pour l'ordination presbytérale), doivent réciter en imposant les mains aux candidats agenouillés :

TEXTE DE BUCER :

La main du Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit soit sur vous, vous protège et gouverne, pour que vous portiez beaucoup de fruit par votre ministère et qu'il demeure à jamais. Amen.

TEXTE D'EDOUARD VI (et texte anglican actuel) :

Pour le Diaconat :

Reçois autorité pour exécuter l'office de diacre dans l'Eglise de Dieu à toi confiée : au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Reçois autorité pour lire l'Evangile dans l'Eglise de Dieu, et pour le prêcher si tu y es autorisé par l'évêque lui-même.

Pour la Prêtrise :

Reçois le Saint-Esprit. Ceux dont tu pardonnes les péchés, leurs péchés sont pardonnés, et ceux dont tu retiens les péchés, leurs péchés sont retenus. Et sois un fidèle dispensateur de la parole de Dieu et de ses saints sacrements, au nom du Père, etc...

Reçois autorité pour prêcher la parole de Dieu et pour administrer les saints sacrements dans la paroisse où tu seras pour ce établi.

Pour l'Episcopat :

Reçois le Saint-Esprit et te souviens d'exciter la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition des mains; car Dieu ne nous a pas donné l'esprit de crainte, mais celui de puissance, d'amour et de sobriété. Applique-toi à la lecture, à l'exhortation et à la doctrine. Pense à ces choses contenues dans ce livre, sois diligent en elles pour que l'accroissement qui viendra par elles soit manifeste à tous les hommes; prends garde à toi-même et à ton enseignement, et sois diligent à ce faire, car en ce faisant tu te sauveras toi-même en même temps que ceux qui t'écoutent. Sois pour le troupeau du Christ un pasteur, non un loup; nourris-les, ne les dévore pas. Soutiens les débiles, guéris les malades, répare ceux qui sont brisés, ramène ceux qui sont bannis, cherche ceux qui sont perdus. Soyez miséricordieux sans faiblesse; administrez la discipline sans oublier la miséricorde; afin que, quand viendra le suprême Pasteur, vous receviez l'immarcessible couronne de gloire par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Amen.

Ces quelques extraits aident peut-être à saisir le rapport qui unit les deux rites d'ordination. Si l'on désire pousser plus loin cette étude, on n'aura qu'à ouvrir n'importe quelle édition du Livre de la prière commune à partir de celle de 1552, et à en comparer le cérémonial avec celui proposé par le réformateur de Strasbourg dans son *De ordinatione legitima Ministrorum revocanda*. On verra du premier coup comme les deux textes se répondent en toutes leurs parties : à part la substitution de la triple formule à la formule unique, la liturgie anglicane ne se différencie de l'autre que par quelques perfectionnements verbaux, d'ordre purement littéraire, et par quelques

1. *Anglica Scripta*, pp. 255-259; voir aussi le *Tablet*, janvier 1896, qui cite le texte complet de Bucer.

abréviations dues, semble-t-il, à des motifs du même genre. Mais alors, où découvrir entre ces deux rites une divergence dogmatique?

Il est vrai que l'Ordinal anglican est précédé d'une courte préface, qui renferme la déclaration suivante :

Depuis le temps des Apôtres il y a eu dans l'Eglise du Christ ces trois ordres de ministres, les évêques, les prêtres et les diacres, et nul ne devait présumer d'exercer les fonctions d'aucun d'eux, si ce n'est qu'il eût d'abord été appelé, éprouvé, examiné et reconnu doué des qualités requises, et que l'autorité légitime l'eût approuvé pour cet office par prière publique jointe à l'imposition des mains... Et c'est pourquoi, afin que ces ordres soient perpétués et respectueusement employés et estimés dans l'Eglise d'Angleterre, nul homme ne sera compté ou considéré légitime évêque, prêtre ou diacre de l'Eglise d'Angleterre, ni ne sera souffert exercer lesdites fonctions si ce n'est qu'il ait été éprouvé, examiné et accepté pour cela d'après la formule qui suit ci-dessous.

Mais rien dans ces lignes ne montre que l'auteur veuille faire plus que d'affirmer l'existence, au temps des Apôtres, d'un ministère à trois degrés ; rien n'y implique qu'il attribue à ce triple ministère le pouvoir de conférer des sacrements vraiment efficaces et d'offrir un véritable sacrifice eucharistique. Et il serait étrange qu'il en fût autrement : car l'auteur de cette préface, on le sait par ailleurs, n'est autre que Cranmer lui-même, — Cranmer dont l'horreur pour l'idée catholique de la Messe est bien connue et s'atteste en des pages comme celles que nous avons citées de lui.

D'autre part, si Bucer ne donne pour l'ordination de tous les ministres qu'une formule unique, ce n'est pas qu'il désapprouve la notion d'un triple ministère, pourvu que celui-ci ne prétende pas à un pouvoir mystique sur des sacrements efficaces *ex opere operato* : tout au contraire, il envisage lui-même l'emploi à faire de sa formule pour la collation de trois différents offices. Car dans le document même qui nous occupe, après avoir proposé sa formule, il la fait suivre de cette direction :

Puisqu'il y a trois ordres de presbytres et ministres de l'Eglise, l'ordre des évêques, celui des prêtres — que les anciens appelaient cardinaux et qui ont la principale administration de l'Eglise dans les lieux où il n'y a pas d'évêques, — et enfin les presbytres qui assistent les susdits et qui parmi nous sont appelés diacres ou assistants, le service d'ordination doit être rendu correspondant à ces trois degrés ; de sorte que, quand un surintendant ou évêque sera ordonné, tout sera fait avec un plus grand et imposant appareil que quand sera ordonné un presbytre du second ou du troisième ordre. Semblablement il faudrait faire quelque différence entre l'ordination d'un presbytre du second ordre et celle d'un du troisième.

Après cela, nous avons sans doute le droit de récuser la théorie d'après laquelle la substitution de trois formules à la formule unique de Bucer révélerait chez les auteurs de l'Ordinal d'Edouard VI l'intention de conserver à leur Eglise un pouvoir mystique, sacrificatoire et sacramentaire, au sens catholique des mots.

Nous n'avons fait jusqu'ici que comparer la formule d'Edouard VI à celle de Bucer. Mais on nous permettra de signaler dès maintenant un détail complémentaire sur lequel nous aurons à revenir plus loin : c'est que la forme anglicane pour l'épiscopat, et même celle pour la prêtrise, sont déficientes : il leur manque l'indication de l'ordre qui se confère. La première dit : « Reçois le Saint-Esprit », mais sans déterminer à quelle fin, — omission qui a fait dire au Dr Lingard que ces paroles ne seraient pas moins appropriées pour l'établissement d'un sacristain de village que pour la consécration d'un évêque. Et la forme de la prêtrise elle-même est loin de désigner avec précision l'ordre administré; elle dit bien : « Ceux dont vous pardonnez les péchés, leurs péchés sont pardonnés, etc... » Mais la puissance de pardonner les péchés, bien qu'adjointe au sacerdoce, n'est pas le constitutif essentiel du sacerdoce; et d'ailleurs nous avons des preuves pour établir qu'en ce temps-là et aux yeux des réformateurs, cette puissance de pardonner les péchés « n'était rien d'autre que celle de « réconcilier l'homme à Dieu ». Car Mason, un des anciens auteurs les plus dûment approuvés par son Eglise sur la question des ordres anglicans, nous affirme que « l'Ecriture enseigne que Dieu se réconcilie l'homme en ne lui imputant pas ses péchés », et que « à nous est donné le ministère de la réconciliation, que saint Paul appelle le ministère de la parole, auquel sans nul doute est adjoint le ministère des sacrements » (*De Ministerio anglicano, lib.* V, *c.* 14). Il faut seulement avertir ici nos lecteurs de ne pas juger la forme d'ordination anglicane d'après le texte des éditions modernes du *Prayer Book;* car, tout en reproduisant fidèlement le texte du XVIe siècle cité ci-dessus, ces éditions y ajoutent — et pour l'épiscopat et pour la prêtrise — une détermination complémentaire; elles portent : « Recevez le Saint-Esprit *pour l'office et l'œuvre d'évêque* — ou *de prêtre* — *dans l'Eglise de Dieu.* » C'est là un progrès assurément. Mais nous n'avons pas à rechercher s'il a suffi ou non à rendre le rite valide, car ces additions datent de 1662; c'est-à-dire qu'elles sont postérieures d'un siècle à la consécration des évêques d'Elisabeth ; ells n'ont donc pu en toute hypothèse valider les ordres précédemment transmis par ces prélats.

Evêques consacrés sous Edouard VI d'après l'Ordinal nouveau. — C'est d'après cet Ordinal, rédigé dans les conditions que nous avons dites, que fut ordonné ou consacré tout le clergé anglican durant tout le reste du règne d'Edouard VI, c'est-à-dire depuis 1550, année où cet Ordinal entra en usage, jusqu'à l'avènement de la Reine Marie, le 6 juillet 1553. Ceux qui reçurent alors la consécration épiscopale furent au nombre de six; c'étaient : Jean Poynet, consacré évêque de Rochester le 29 juin 1550, Jean Hooper, évêque de Gloucester, le 8 mars 1551 ; Miles Coverdale et Jean Scory, évêques l'un d'Exeter et l'autre de Rochester, le 30 août 1551 ; Jean Taylor, évêque de Lincoln, le 26 juin 1552; et Jean Harley, évêque de Hereford, le 26 mai 1553. Un certain nombre de diacres et de prêtres furent aussi ordonnés à cette époque, mais le chiffre exact n'en peut être établi et leurs noms n'ont pas d'intérêt pour le présent travail. (*Ordines anglicani*, p. 35 et App. VI)

Marie Tudor (1553-1558). Réconciliation avec Rome. — Dès qu'Edouard VI fut mort et que l'échec des partisans de Jeanne Grey eut laissé Marie en paisible possession de son trône, on abandonna complètement l'usage de l'Ordinal anglican et on entra en négociations pour réconcilier avec Rome tout le royaume, peuple et clergé. Quatre des évêques nommés sous Edouard par le pouvoir civil, Poynet, Barlow, Coverdale et Scory — ce dernier après quelques tergiversations — s'enfuirent d'Angleterre; quelques prêtres intrus particulièrement compromis en firent autant. Cranmer, Latimer, Ridley, Ferrar et Hooper — consacrés les trois premiers selon le rite romain, les deux derniers selon le rite anglican — furent arrêtés, et ne donnant pas signe de repentir, ils furent jugés par une commission papale, déposés, dégradés, incarcérés et finalement livrés au bras séculier pour subir leur châtiment. Jean Bird, évêque *de facto* de Chester, et

Paul Bush, évêque *de facto* de Bristol, consacrés tous deux selon l'ancien Pontifical sous le règne d'Henri VIII, perdirent les sièges qu'ils avaient usurpés : le premier fut déposé « *propter conjugium* », le second sut démissionner à temps. Deux autres prélats sacrés à l'anglicane, Taylor et Harley, furent juges et déposés, Taylor « *propter nullitatem consecrationis* » et Harley « *propter conjugium et haeresim et ut supra* » (c'est-à-dire *propter nullitatem consecrationis*). D'autres, comme Nicolas Heath, Cuthbert Tunstall, Thomas Thirlby, Georges Day, Antoine Kitchen, tous consacrés selon le Pontifical, donnèrent des marques de repentir, reçurent l'absolution de leurs censures et furent soit canoniquement rétablis, soit nommés à d'autres sièges. Remarquons donc qu'aucun des évêques constitués par Pole n'avait reçu le caractère épiscopal d'après le rite d'Edouard VI.

Elisabeth (1558-1605). Rétablissement du schisme. — La Reine Marie mourut le 17 novembre 1558, et le Cardinal Pole deux jours après, ce qui laissait vacant le siège primatial de Cantorbéry. Le champ était ouvert aux transformations religieuses qui devaient suivre. Elisabeth, la nouvelle reine, n'attendit pas longtemps pour commencer à défaire tout l'ouvrage si heureusement entrepris par sa sœur et pour replonger tout son peuple dans le bourbier du schisme.

Ce fut principalement au moyen de deux Actes qu'Elisabeth imposa à ses sujets ce schisme qui contredisait tous leurs vœux. Le premier fut l'*Acte de suprématie*, qui abolissait en Angleterre toute juridiction étrangère — c'est-à-dire toute juridiction papale — et rétablissait la suprématie de la Couronne en matière ecclésiastique, telle que l'avait pour la première fois revendiquée Henri VIII en 1530. La seule différence était qu'Elisabeth, craignant le ridicule qu'il y aurait pour une femme à porter le titre de « Chef de l'Eglise », y fit substituer celui de « Suprême Gouverneur »; mais la distinction était purement verbale, le pouvoir et les droits attachés à cette nouvelle appellation restaient exactement les mêmes. Comme sous Henri VIII, comme sous Édouard VI, on rédigea un serment qui reconnaissait cette suprématie royale, et on commanda à tous de le prêter sous menace de peines graves. L'autre Acte voté par le premier Parlement d'Elisabeth fut celui *De la Prière Commune et de l'Administration des Sacrements*, lequel abolissait et déclarait illégal l'usage des livres liturgiques catholiques et ordonnait de les remplacer par le deuxième *Prayer Book* d'Edouard VI — celui où les tendances protestantes s'accusaient le plus. On y avait seulement introduit un tout petit nombre de changements sans importance, dans le vain espoir de séduire ainsi plus facilement les partisans du Catholicisme qui seraient par ailleurs peu préparés au martyre. Au temps où cet Acte fut définitivement adopté, il avait pris le nom d'*Acte d'Uniformité*, son objet étant d'imposer sous des peines sévères l'uniformité dans les services de l'Eglise nationale. L'histoire du temps atteste la dure pression exercée par la Cour dans le vote de cet Acte (voir Dom Norbert Birt O. S. B., *The Elizabethan Religious Settlement*, chap. II) et tout spécialement l'opposition décidée qu'y firent tout l'épiscopat et une très grande partie du clergé — le clergé dans son Assemblée de convocation, l'épiscopat dans son Assemblée de convocation et à la Chambre des Lords. L'évêque Quadra, ambassadeur du Roi d'Espagne auprès d'Elisabeth et observateur attentif des idées et des coutumes anglaises, rapporta même à son maître qu'au dire des personnes instruites en ces matières, les coutumes du Royaume interdisaient à ces statuts d'avoir force de loi, parce qu'ils n'avaient été appuyés par aucune portion du corps ecclésiastique, ni en convocation ni à la chambre des Lords (*ibid.*, pp. 91,96). Mais l'Angleterre vivait alors sous un régime despotique, non point peut-être d'après la lettre de sa constitution, mais en fait et vu l'impuissance où se trouvait le peuple de résister à l'arbitraire de ses souverains, dès que ceux-ci avaient assez d'énergie pour recourir à la force. Aussitôt l'*Acte de Suprématie* voté, on commença par demander à tous les évêques de prêter le serment : tous refusèrent, sauf Kitchen de Llandaff qui, grâce à une réponse évasive, parvint à conserver son siège pendant le peu d'années qui lui restaient à vivre, mais qui ne consentit jamais à exercer son ministère épiscopal, même sur l'injonction formelle de la Couronne. Quantité de prêtres refusèrent également le serment quand on le leur demanda; ils perdirent leurs bénéfices et subirent diverses vexations.

Installation d'une nouvelle lignée d'évêques et d'un nouveau clergé. — Le Gouvernement se voyait donc dans la nécessité de créer une nouvelle hiérarchie qui serait prête à servir ses desseins. Un ancien chapelain de la mère de la Reine fut désigné — bien contre son gré, semble-t-il — pour le siège de Cantorbéry. Dociles au *Congé d'élire* royal, le Doyen et le Chapitre de cette église le choisirent pour archevêque le 1er août 1559. Jusque-là tout allait bien; mais une difficulté s'éleva aussitôt touchant sa consécration : l'Acte de Parlement qui, en rompant avec le Saint-Siège, avait institué les nouveaux règlements ecclésiastiques (25 Henri VIII c. 8), prescrivait que, pour la consécration d'un évêque, le mandat royal fût adressé à un archevêque et à deux évêques du Royaume, chargés le premier d'officier et les deux autres de lui servir d'assistants; et s'il s'agissait de consacrer un archevêque et que nul autre archevêque ne pût être requis, le mandat devait être adressé à quatre évêques du Royaume, lesquels devraient conduire la cérémonie. Mais dans le cas présent, tous les évêques du Royaume refusant de prendre part à cette solennité schismatique, le Gouvernement était bien en peine de trouver des prélats dont la docilité voulût bien le dispenser d'une infraction au statut légal. Car en dehors des évêques catholiques qu'on était en train de déposer, il n'existait pas « quatre évêques du Royaume » — c'est-à-dire quatre évêques en possession de sièges épiscopaux dans le Royaume. Enfin de compte, on envoya le mandat à Kitchen, Barlow, Scory, Coverdale et Hodgkins, qui tous, sauf le premier, semblaient disposés à obéir. Mais Barlow, Scory et Coverdale, s'ils avaient précédemment occupé les sièges de Bath et Wells, de Chichester et d'Exeter, en avaient été privés sous le règne de Marie. Et cette destitution était, en droit civil, tout aussi valide que celle de Bonner, de Tunstall et des autres. Quant à Hodgkins, il n'avait jamais été qu'évêque auxiliaire sans juridiction en Angleterre. Que, de son point de vue légal, le Gouvernement ait trouvé là une difficulté, c'est ce dont témoigne une note du Secrétaire d'Etat Lord Burleigh, écrite en marge d'un projet de la cérémonie de consécration conservé au *State Paper Office*, cf. col. 1210. Autre difficulté encore : il semble que le rite d'ordination du deuxième *Prayer Book* d'Edouard VI n'avait pas encore été remis en usage par l'autorité du Parlement, comme l'aurait exigé l'Acte (25 Henri VIII) que l'on invoquait. Consultés sur ce double cas, les juristes de la Couronne conseillèrent

à la Reine d'alléguer la plénitude de son royal pouvoir et de dispenser de l'observation de ces règles. Cet avis fut approuvé par la Couronne et la consécration finit par se faire. Elle eut lieu le 17 décembre 1559, dans la chapelle du palais archiépiscopal de Lambeth, à une heure singulière et où l'affluence du public n'était guère à craindre : 5 heures du matin. On a même élevé des doutes sur le fait lui-même, et contesté qu'il ait jamais eu lieu. Le mystère qui l'entoura — car on n'appela sur lui l'attention générale que bien des années après — prêtait quelque fondement à ce soupçon.

Les ordres de cette nouvelle lignée épiscopale dérivent tous de l'archevêque Parker. — Ainsi consacré selon le rite anglican par le ministère de Barlow, de Scory, de Coverdale et de Hodgkins — qui, nous dit le Registre, lui imposèrent tous les mains et récitèrent ensemble les mots : « *Reçois le Saint-Esprit*, etc. », Parker consacra, quatre jours plus tard, quatre nouveaux évêques à Bow Church de Cheapside. Cette église, qui formait dans le diocèse de Londres une enclave relevant de l'archevêque de Cantorbéry, servait souvent pour les cérémonies où devait s'exercer la juridiction archiépiscopale. Les quatre nouveaux évêques, respectivement destinés aux diocèses de Londres, d'Ely, de Bangor et de Worcester, étaient Edmond Grindal, Richard Cox, Roland Meyrick et Edwin Sandys. Le 21 janvier, quatre autres évêques furent consacrés pour d'autres sièges vacants, puis trois le 24 mars, un le 14 juillet, un le 1er septembre, — tous par l'archevêque Parker. C'est donc, sans aucune contestation, de lui et du sacre accompli à Lambeth le 17 décembre 1559 que les prélats anglicans de la première génération tinrent les pouvoirs qu'ils devaient transmettre à leurs successeurs. Et par suite il est vrai de dire que toute la série des pasteurs de l'Eglise d'Angleterre, depuis le temps d'Elisabeth jusqu'à nos jours, garde ou ne garde pas le caractère du sacerdoce chrétien, selon que le rite posé par Barlow et ses collègues en ce matin de décembre, dans la chapelle de Lambeth, a été efficace ou non.

Voilà donc, en son essence, le problème des ordres anglicans. L'Ordinal employé pour cette cérémonie — c'était, ne l'oublions pas, l'Ordinal d'Edouard VI, dont nous avons examiné la nature — fournissait-il une forme d'ordination valide ? et le consécrateur de Parker était-il lui-même un évêque validement consacré ? Si à la première de ces deux questions on doit répondre négativement, la seconde devient superflue, puisque l'Ordinal d'Edouard VI a été depuis ce temps le seul en usage dans l'Eglise d'Angleterre. Si au contraire on concluait que ce rite, en lui-même, est valide, il deviendrait absolument capital, pour qui veut juger de la succession anglicane, de déterminer si Barlow, l'homme de qui dérive, par l'intermédiaire de Parker, toute la hiérarchie nouvelle, était vraiment évêque ou non.

Rejet formel et absolu de ces ordres par le Saint-Siège sous Marie Tudor. — Après avoir ainsi défini le problème, voyons d'abord quelle a été, à l'égard de ces ordres anglicans, l'attitude des autorités ecclésiastiques. Sur ce point, il n'y a place pour aucun doute : dès le début, les chefs de l'Eglise catholique regardèrent ces ordres comme invalides et nuls. Pour le temps du règne de Marie, nous avons déjà eu l'occasion de le noter en passant, à propos de la déposition de quelques évêques d'Edouard VI (voir plus haut, col. 1186-7) ; mais il nous faut maintenant citer les documents authentiques qui fondèrent la pratique universelle de réordonner sans condition tous les ecclésiastiques anglicans convertis, que l'Eglise catholique admettait au service de ses autels. Nous n'aurons pour cela qu'à transcrire un long extrait de la *Vindication*, lettre adressée en 1898 aux archevêques anglicans (Temple et Maclagan) par le cardinal VAUGHAN et les évêques catholiques d'Angleterre pour défendre la bulle *Apostolicae curae* contre les conceptions erronées que s'en étaient formées les prélats protestants et qui s'étaient révélées dans leur critique intitulée : *Responsio Archiepiscoporum Angliae ad literas apostolicas Leonis Papae XIII de ordinationibus Anglicanis.*

Pour nous renseigner sur le mode de réconciliation adopté sous la reine Marie, il existe une série d'actes authentiques où, entre autres choses, se trouve clairement exposée la conduite à tenir touchant les ordres anglicans ; et c'est à ces documents que Léon XIII a fait allusion. Cette série comprend : (1) la lettre de Jules III (*Dudum dum charissima*) au Cardinal Pole, datée du 8 mars 1554, et qui cite les termes d'une lettre antérieure, datée du 5 août 1553, pour renouveler et élargir les pouvoirs qu'elle concédait ; (2) une collection de lettres de Pole à ses suffragants, où il leur délègue une partie desdits pouvoirs : un passage d'une de ces lettres adressée à l'évêque de Norwich figure dans la bulle *Apostolicae curae* ; (3) la bulle de Paul IV (*Praeclara charissimi*), du 20 juin 1555, dans laquelle le Pape, répondant à une consultation de Pole, ratifie l'usage fait de leurs pouvoirs par le cardinal et ses suffragants et prend leurs actes à son propre compte ; (4) le bref (*Regimini universalis*) du même pontife, daté du 30 octobre 1555, et où il corrige un malentendu né à propos d'une phrase de la bulle *Praeclara charissimi*, précisément sur la question des ordres d'Edouard VI. A ces quatre documents on peut en ajouter un autre, bien qu'il ne soit pas mentionné dans la récente bulle : il a été découvert dans les archives du Vatican (le texte en est donné dans l'ouvrage du P. Brandi, *Rome et Cantorbéry*, p. 236) et renferme un sommaire des concessions que Pole désirait voir ratifiées dans la bulle *Praeclara charissimi* ; or il se trouve que ladite bulle y est conforme de tous points...

Voici ce que nous rencontrons dans ces divers documents : (1) La lettre papale du 8 mars 1554, dans la citation qu'elle fait de la lettre précédente (du 5 août 1553), partage en deux catégories les ministres qui, de fait, accomplissaient alors en Angleterre les fonctions du culte : « Ceux qui avaient été régulièrement et légitimement (*rite et legitime*) promus ou ordonnés avant « de tomber en cette sorte d'hérésie » et « ceux qui n'avaient « pas été promus ». Les premiers pourraient exercer leurs ordres, pourvu qu'ils fussent dûment relevés des censures encourues ; les autres devaient recevoir tous les ordres, y compris la prêtrise, si on les en jugeait capables et dignes. (2) La fin de cette même lettre du 8 mars, faisant manifestement allusion à ceux qui ont été qualifiés de « non promus », en parle comme de sujets ayant besoin de dispenses « quant « aux ordres qu'ils n'ont jamais reçus ou qu'ils ont mal « reçus (*nunquam aut male*), ou quant au don de la consécra« tion qu'ils ont reçu *peu régulièrement* (*minus rite*) et « *sans l'observation de la forme accoutumée dans l'Eglise* ». (3) La lettre de Pole à l'évêque de Norwich lui donne le pouvoir de permettre l'exercice de leurs ordres, — après absolution de leurs censures — « même aux sujets ordon« nés par des évêques hérétiques et schismatiques, malgré « que leur ordination se soit faite *peu régulièrement* « (*minus rite*), *pourvu que la forme et l'intention de* « *l'Eglise aient été gardées* » dans l'administration de ces ordres. (4) La bulle *Praeclara charissimi* ne se borne pas à confirmer et à approuver pleinement tous les actes de Pole — ce qui inclut déjà la direction par lui donnée de considérer comme « n'ayant jamais été reçus » les ordres conférés dans une autre forme ou intention que « la « forme et l'intention de l'Eglise » ; le pape y ajoute prudemment une nouvelle restriction afin d'exclure une autre source possible d'invalidité que Pole n'a pas directement spécifiée dans ses recommandations à ses suffragants : c'est que « si quelqu'un avait été promu par l'usage d'un « rite valide en soi, mais par le ministère d'un évêque ou « archevêque qui lui-même n'aurait pas été dûment et « correctement ordonné », son ordination devrait pareille-

ment être tenue pour nulle, et le sujet devrait être réordonné par son ordinaire. (5) Le bref du 30 octobre explique que les termes « évêques non dûment et correctement « ordonnés » visent ceux et ceux-là seuls qui n'ont pas été ordonnés et consacrés selon la forme de l'Eglise. (6) Le sommaire dont la bulle *Apostolicae curae* ne fait pas mention nous intéresse par le titre suivant : « Dispenses (accor- « dées par le Révérendissime Légat et dont on demande « la ratification) pour des personnes ecclésiastiques, soit « séculières, soit membres des divers ordres religieux, « afin qu'elles puissent être promues tant aux ordres « qu'aux bénéfices invalidement *(nulliter)* reçus pendant « le schisme. »

Quand on rapproche les uns des autres tous ces passages, il devient tout à fait évident qu'il y avait à cette époque certains ministres du culte faisant fonction d'évêques, de prêtres et de diacres, qui pouvaient désirer se réconcilier avec l'Eglise, mais dont les ordres étaient tenus pour invalides; et la cause de cette invalidité, c'était, à l'origine de ces ordres, la substitution d'une certaine forme ou d'un certain rite à la « forme de l'Eglise ». Or cette « forme de l'Eglise », dont il s'agit, est manifestement la forme prescrite dans le Pontifical, telle qu'elle figurait dans l'un ou l'autre des textes quasi identiques usités en Angleterre jusque vers ce temps. La forme qu'on lui oppose ne peut donc être que celle d'Edouard VI, qui avait, au su de tout le monde, supplanté la forme traditionnelle propre à l'Eglise catholique. Telle est la conclusion très sage que tire la bulle *Apostolicae curae*, en remarquant que, si l'on supposait visée dans ces documents une autre forme que celle d'Edouard VI, on devrait supposer que les lettres du Pape et les autres ne faisaient point allusion aux besoins réels de leurs destinataires.

Les preuves données sur ce point suffisent amplement à emporter la conviction; mais il y en a d'autres encore pour les confirmer, et dans un article comme celui-ci on ne peut se dispenser de leur accorder au moins une mention sommaire. Ces ecclésiastiques qui ont besoin d'être ordonnés à nouveau, si par ailleurs l'évêque du diocèse les y juge aptes et trouve qu'ils réalisent les conditions requises, les décrets de Marie Tudor du 4 mars 1554 nous les décrivent comme « toutes personnes ci-devant pro- « mues à quelque ordre *d'après la nouvelle espèce et* « *manière d'ordres*, considérant qu'elles n'ont pas été « ordonnées en toute réalité (*in very deed*) ». Ici l'Ordinal nouveau est directement désigné comme cause de la nullité des ordres conférés. Il est vrai que ces décrets furent publiés avant la venue de Pole, lequel ne fut institué légat que par une bulle du 8 mars suivant, et n'expriment par suite que l'opinion de la Couronne; mais outre que cette opinion se fonde sans aucun doute sur une correspondance avec Pole et sur les commentaires qu'en ont fait des ecclésiastiques orthodoxes et experts, comme Gardiner et Bonner, elle suffit en tout cas à nous montrer quel était le vice dont on croyait fermement le rite d'Edouard VI entaché; et nous pouvons par là saisir plus clairement encore le point visé par le Saint-Siège dans la condamnation subséquente. — De même nous voyons BONNER dans son *Profitable and Necessary Doctrine* (publié en 1554; voir *Bonner* dans *Cath. Encycl.*) faire allusion à ces mêmes personnages pour les qualifier de « ministres récemment « institués en temps des chisme, *d'après l'ordination* « *qu'on a nouvellement inventée...* [lesquels] ont très « pitoyablement abusé le peuple de ce Royaume, qui « par ce moyen a été frustré des très sacrés Corps et « Sang du Christ notre Sauveur... et aussi du sacri- « fice de la Messe. » — Autre indice encore : lorsqu'en février 1555 Thirlby, Montague et Carne furent envoyés en ambassade par Pole à Paul IV, pour lui expliquer l'usage fait par le Cardinal des pouvoirs de légat qu'il tenait de Jules II, et pour obtenir que le Saint-Siège, s'il approuvait les mesures adoptées, voulût bien les confirmer et les prendre à son compte, les ambassadeurs n'emportèrent pas seulement le sommaire que nous avons mentionné plus haut et qui leur rappelait les décisions à faire ratifier : ils y joignirent une copie des parties essentielles de l'Ordinal d'Edouard VI (voir, pour le texte de ces extraits, LACEY, *Roman Diary*, p. 181), afin que Rome pût ainsi juger par elle-même du bien-fondé de ces décisions. Le P. BRANDI, dans son *Rome et Cantorbéry* (p. 71) cite les Archives du Vatican (*Nuntiatura di Inghilterra*, III, 103 et *Bibliotheca Pia*, 240) pour attester que l'examen eut lieu. Au reste, la nature même de la question suffit à nous en assurer : comment supposer que Paul IV ait voulu confirmer de son autorité des assertions et des décisions semblables, sans les avoir d'abord examinées avec soin? Et lui-même d'ailleurs nous en avertit équivalemment dans la bulle *Praeclara charissimi* en accordant la confirmation demandée : « *Nos... praemissis omnibus* « *cum nonnullis ex iisdem fratribus nostris*, ipsius « Romanae Ecclesiae Cardinalibus propositis et « diligenter discussis, habitaque desuper delibe- « ratione matura, singula... praedicta auctoritate « Apostolica ex certa scientia approbamus et confir- « mamus. »

Attitude pratique des autorités catholiques à l'égard de ces ordres sous Marie. — La conduite qu'on tint dans la suite fut en parfait accord avec cette réponse de l'autorité. Nous voyons (et la *Vindication* ne manque pas de le noter) que lorsque se jugèrent les accusations d'hérésie et les autres portées contre les évêques et le clergé d'Edouard VI, les condamnés furent régulièrement dégradés de tous les ordres qu'ils avaient reçus selon le Pontifical, tandis qu'on dédaignait comme inexistants tous ceux qui leur avaient été conférés selon l'Ordinal nouveau. C'est ainsi que Cranmer, Latimer et Ridley, consacrés tous trois d'après le vieux rite, se virent dégrader de l'épiscopat; Hooper fut dégradé de la prêtrise qu'il avait reçue lui aussi au mode ancien, mais non de l'épiscopat qui lui avait été conféré selon la liturgie nouvelle. Le cas de Ferrar est d'un intérêt spécial : il avait été consacré évêque par Cranmer et Ridley à Chertsey le 9 septembre 1548, donc plus d'un an avant que fût imposé l'usage de l'Ordinal d'Edouard VI; et cependant nous voyons qu'il fut dégradé du rang sacerdotal seulement. La conclusion s'impose : d'une manière ou de l'autre, les juges devaient avoir appris que cette consécration avait été accomplie par l'emploi d'une forme invalide. Et la chose se trouve précisément confirmée par le caractère suspect de la mention que fait de cette cérémonie le Registre de Cranmer. « Idem Meneven- « sis, porte-t-il, lectis publice communibus suffragiis « de more Ecclesiae anglicanae usitatis, consecratus « et benedictus per impositionem manuum Episcopo- « rum praedictorum fuit. » Il est dit qu'on récita ensuite quelques Psaumes, Hymnes et Prières, que la Sainte Communion fut consacrée en anglais et distribuée par le prélat consécrateur aux évêques présents, y compris celui qui venait d'être consacré. Ces détails ne s'accordent guère avec les rubriques d'une consécration épiscopale telles que les règle le Pontifical. Au contraire ils entrent parfaitement dans le plan d'un service de consécration anglican, comme celui que les lois d'Edouard VI devaient bientôt imposer dans tout le pays. Il faut donc présumer qu'en cette occasion les intéressés avaient d'un commun accord substitué au rite traditionnel un autre rite, identique en substance à celui qu'on projetait déjà d'introduire et qu'on rendit obligatoire peu après. (Voir pour le texte de la mention du Registre

de Cranmer et pour la discussion de ce point spécial, Estcourt, *op. cit.*, Appendice VIII)

Ce cas est d'ailleurs le seul qui demandât quelque explication. Hors de là, et pour autant que les documents subsistants nous permettent d'en juger, c'est toujours la règle indiquée plus haut qu'on suivit, soit pour faire, soit pour omettre la dégradation des prélats condamnés. On n'a qu'à se reporter à la statistique de 26 exemples, tous tirés du règne de la Reine Marie, qui fut dressée par les auteurs de la *responsio* au *De re anglicana* de MM. Lacey et Puller, c'est-à-dire *Ordines Anglicani* (pp. 174 à 177).

On y trouvera ces exemples rangés en un tableau à deux colonnes, selon que les ecclésiastiques dont il s'agit avaient été ordonnés d'après le Pontifical ou d'après l'Ordinal anglican. De cette liste, nous ne citerons qu'un cas, véritablement typique. Jean Rogers et Jean Bradford, tous deux prébendiers à Saint-Paul de Londres sous le règne d'Edouard VI, furent accusés d'hérésie et cités en jugement à une session qui se tint dans l'église Sainte-Marie Overy de Southwark en janvier 1555. Leur cause fut soumise à une commission d'évêques, sous la présidence d'Etienne Gardiner, évêque de Winchester. « Hi « judices Joannem Rogers tanquam presbyterum « condemnarunt, ipsiusque antequam morte afficeretur degradationem mandarunt, et Joannem Bradford ceu *laicum* [licet juxta ritum Edwardinum « admissus fuerat] condemnarunt atque clausulam « consuetam degradationem injungentem prorsus « deleverunt. » Ce qu'il y a dans ce cas de particulièrement frappant, c'est que l'original de la sentence portée contre ce Jean Bradford se conserve à la bibliothèque du *British Museum* (*Harleian Mss. N° 421, f. 40. b.*), et ce texte, évidemment copié par un scribe, contient la clause de dégradation usuelle : « Et eo « praetextu degradandum et ab omni sacerdotali « ordine deponendum et exuendum fore debere, juxta « sacros canones in hac parte editos et ordinatos. » Mais sur cette clause, le document porte en surcharge une rature très nette.

Comme le note Léon XIII dans l'encyclique *Apostolicae curae*, c'est le jugement formulé dans ces lettres apostoliques de Jules III et de Paul IV qui fonda la pratique — toujours observée dans la suite — de réordonner sans condition tous les convertis venus des rangs du clergé anglican qui, en passant à l'Eglise catholique, désiraient entrer au service de ses autels :

Auctoritates quas excitavimus Julii III et Pauli IV aperte ostendunt initia ejus disciplinae quae tenore constanti jam tribus saeculis custodita est, ut ordinationes ritu edwardiano haberentur infectae et nullae, cui disciplinae amplissime suffragantur testimonia multa earumdem ordinationum quae, in hac etiam Urbe, saepius absoluteque iteratae sunt ritu catholico. In hujus igitur disciplinae observantia vis inest opportuna proposito. Nam si quidquam dubitationis resideat in quamnam vere sententiam ea Pontificum diplomata sint accipienda, recte illud valet : *Consuetudo optima legum interpres.* Quoniam vero firmum semper ratumque in Ecclesia manserit Ordinis sacramentum nefas esse iterari, fieri nullo modo poterat ut talem consuetudinem Apostolica Sedes tacita pateretur et toleraret.

Il y a des arguments pour établir que le règne même de Marie Tudor vit s'ouvrir la longue liste des convertis venus des rangs du clergé anglican, et que dès lors, sans égard aux ordres qu'ils avaient reçus suivant le rite nouveau, on se mit à suivre la règle donnée à Pole par Jules III et Paul IV, c'est-à-dire à leur conférer sans condition et d'après le Pontifical les ordres catholiques correspondants. Toutefois la démonstration ne va pas sans difficultés, en raison du caractère incomplet des témoignages documentaires. Nous éviterons donc d'appuyer trop fort nos conclusions sur cette preuve, et nous nous bornerons à exposer les faits dans la mesure où ils nous sont connus, sans leur attribuer plus de valeur qu'ils n'en ont. Un érudit anglican, le Dr W. H. Frere, a fait quelques recherches sur ce point et les a consignées dans une brochure de la *Church Historical Society*, intitulée : *The Marian Reaction.* « Si l'on compare « entre elles, nous dit-il, les listes d'ordination du « temps d'Edouard VI et celles du temps de Marie, « pour tous les diocèses où, comme à Londres, à « Oxford, à Exeter, les deux ont été conservées, il « est clair qu'un certain nombre de membres du « clergé d'Edouard VI se firent ordonner par les « évêques de Marie Tudor selon le vieux rite latin. « A Oxford, il y en a au moins trois exemples et « probablement quatre; à Exeter, deux; à Londres, « au moins neuf et probablement dix. » Le Dr Frere a manifestement employé beaucoup de temps et d'attention à recueillir dans les registres épiscopaux les matériaux de ses statistiques; les travailleurs des deux camps doivent lui en savoir gré. Mais on ne peut dire que sa méthode de classement échappe à toute critique. Ses comptes rendus des ordinations de Marie Tudor sont bien plus sommaires que ceux des ordinations d'Edouard VI, et paraissent négliger des détails qui auraient pu aider à trancher les questions d'identité. De plus, il est visiblement peu familiarisé avec les dispositions du Droit canonique catholique, ce qui le conduit parfois à des inférences peu fondées. Nous ne sommes pas tout à fait sûrs d'avoir identifié les seize cas de réordination dont il a voulu parler, mais il semble que ce soient les suivants.

Ordinations de Londres.

Jacques Clayton. Né à Byrstall dans le comté d'York, résidant à Hackney. Ordonné diacre suivant le rite d'Edouard VI le 23 juin 1550, par Ridley; et pareillement ordonné prêtre en mai 1551. — « Probablement identique « à un citoyen du même comté portant le même nom, « ordonné sous-diacre à Londres en décembre 1554, diacre « et prêtre au mois de mars suivant. » (Frere)

Jean Hawes. Écolier à Gunwell (c.-à.-d. Gonville)-Hall, Cambridge. Né à Walsham in the Willows, Suffolk. Ordonné diacre par Ridley, suivant le rite d'Edouard VI, le 4 octobre 1551. — Probablement identique au Jean Hawes ordonné sous-diacre, diacre et prêtre à Londres, le 9 mai 1554. Devint ensuite recteur de Ryckyngale, au diocèse de Norfolk.

Georges Harrison. Membre du Collège Saint-Pierre de Cambridge. Né à Willesley, dans le comté de Leicester. Ordonné diacre par Ridley à Saint-Paul, le 15 mai 1552. — Reçut pareillement les ordres mineurs et majeurs, y compris la prêtrise, à Londres le 9 mai 1554.

Thomas Degge. Membre du collège Sainte-Catherine de Cambridge. Né à Ashby dans le comté de Leicester. Ordonné diacre anglican à la même ordination que le précédent. Un Thomas Degge fut ordonné diacre à Londres le 4 mars 1557. « Il était alors membre du *Peterhouse* « de Cambridge, mais comme on ne connaît à cette date « qu'un seul gradué de ce nom, les deux mentions se « rapportent probablement au même personnage. » (Frere)

Robert Kynseye. Né à Warmynsham dans le comté de Chester. Membre du collège de la Trinité de Cambridge. Ordonné diacre anglican (et prêtre ?) en août 1552 par Ridley, avec l'assentiment de l'évêque d'Ely. — Reçut les ordres mineurs et majeurs, y compris la prêtrise, le 20 et le 21 déc. 1553 à Londres. Curé de Ware.

Ordinations d'Oxford.

Nicolas Arscot, sujet du diocèse d'Exeter. Ordonné diacre anglican le 22 mars 1549 (vieux style)[1], et prêtre an-

1. On sait que l'Angleterre garda jusqu'en 1753 le vieil usage de commencer l'année au jour de l'Annonciation,

glican en avril 1550, les deux fois à Thame, dans le diocèse d'Oxford. — Ordonné diacre au rite catholique le 9 mars 1553 (vieux style) et prêtre le 24 mars 1554 (*id*).

Robert Taynter. Membre du collège Sainte-Madeleine d'Oxford. « Était évidemment diacre anglican, quoiqu'on « ait perdu les pièces mentionnant son ordination; — re- « çut lui aussi les ordres, depuis celui de portier jusqu'au « sous-diaconat, le 22 décembre 1553, le diaconat et la « prêtrise le lendemain, le tout à Londres. Posséda de « nombreux bénéfices. » (Frere)

Christophe Rawlins. Membre du collège Sainte-Marie de Winton, à Oxford (c'est-à-dire du New College). Fut fait sous-diacre le 6 avril 1549. « E ait évidemment dia- « cre anglican, quoique nous n'ayons pas les pièces men- « tionnant son ordination ; — fut aussi ordonné diacre le « 19 mai et prêtre le 22 déc. 1554. Wood, *History of* « *Oxford Colleges and Halls*, p. 185. » (Frere)

Richard Benet, de Christ Church, à Oxford. Ordonné diacre anglican à Thame le 23 nov. 1550. — « Peut-être « identique au recteur de Bucknell, au diocèse d'Oxford, « qui fut ordonné (au rite catholique) sous-diacre le 17 fév., « diacre le 9 mars et prêtre le 24 mars 1553 (vieux style). » (Frere)

Jean Addyson, du collège de la Reine (Queen's College), à Oxford. Ordonné diacre anglican en même temps que Richard Benet. — Également ordonné au rite catholique les mêmes jours que lui : sous-diacre le 17 fév., diacre le 9 mars et prêtre le 24 mars 1553 (vieux style).

Ordinations d'Exeter.

Jean Grose. Ordonné diacre et prêtre anglican le 1er janvier 1551 (vieux style), à Exeter, par Coverdale. — Reçut les ordres mineurs catholiques le 16 mai 1554, et, la même année, le sous-diaconat à Exeter le 19 mai et la prêtrise à Londres le 3 juin.

Guillaume Brydges. Ordonné diacre anglican à Exeter le 3 juillet 1552. — Ordonné sous-diacre au rite catholique le 1 février 1553 (vieux style), diacre le 10 mars et prêtre le 24 mars, à Exeter.

Ordinations d'York.

Antoine Askham M. B. Ordonné diacre anglican à la chapelle d'Egton, dans le diocèse d'York le 7 août 1552. — Reçut tous les ordres, depuis la tonsure jusqu'à la prêtrise, les 20 et 21 déc. 1553. Recteur de Methley à partir du 10 août 1552. Cet exemple, absolument indubitable, se trouve encore confirmé par le texte (donné dans Frere, *op. cit.* Appendice XVII) d'une dispense accordée par le doyen et le chapitre de Cantorbéry, agissant comme gardiens des droits spirituels du siège métropolitain durant sa vacance, pour autoriser le candidat à recevoir d'un évêque catholique à son choix les trois ordres majeurs. Cette permission est datée du 15 déc. 1553. Cet Antoine Askham fut un écrivain d'une certaine notoriété en matière médicale.

Thomas Thomson. Ordonné diacre anglican à la cathédrale d'York le 2 juillet 1553, avec Léonard Cowll. — Léonard Cowll reçut tous les ordres à Londres le 16 et le 17 février 1553 (vieux style) avec un Thomas Thomson, ce qui suggère que ce dernier pouvait bien être son compagnon d'ordination d'York de juillet précédent. Pourtant le nom de Thomas Thomson reste des moins distinctifs, et le Dr Frere nous avertit que trois personnages de ce nom furent ordonnés plus tard à Londres.

Ce sont là tous les noms que nous avons pu identifier sur les tableaux du Dr Frere; nous n'en avons trouvé pour Londres que six au lieu de neuf ou dix. Mais un ou deux des ecclésiastiques qui avaient reçu ailleurs les ordres anglicans reçurent ensuite à Londres leurs ordres catholiques, et peut-être est-ce d'eux qu'il a voulu parler. En tout cas, et comme il l'a noté lui-même, il faut ajouter à sa liste Thomas Harding, le controversiste catholique. Dans la controverse qu'il eut avec Jewell sous le règne d'Élisabeth, Harding avoua qu'il était diacre anglican, quoique la date de son ordination ne nous soit pas connue. Or, d'après le Dr Frere, il fut ordonné acolyte et sous-diacre à Oxford le 19 mai 1554, et prêtre à Londres le 3 juin suivant. Il n'y a pas de témoignage établissant qu'il ait reçu le diaconat catholique entre ces dates, mais nous avons le droit de le présumer.

Les données fournies par le Dr Frere nous donnent une certitude morale que le plus grand nombre au moins, sinon la totalité, de ces noms représentent des personnages à qui les ordres catholiques furent conférés sous le règne de Marie Tudor, sans égard pour les ordres anglicans qu'ils possédaient. Toutefois le docte chercheur lui-même ne croit pas que ces exemples suffisent à établir notre thèse, et il en donne plusieurs raisons. Tout d'abord, c'est que les cas cités sont en trop petit nombre pour qu'on ait le droit de voir dans ces réordinations les indices d'une politique arrêtée. C'est ensuite qu'ils appartiennent tous aux six premiers mois du règne de Marie, c'est-à-dire au temps où Pole n'était pas encore entré en scène : il est remarquable au contraire, nous dit-on, qu'à partir du moment où il parut, les réordinations cessèrent complètement : Pole devait donc juger les ordres anglicans moins sévèrement que n'avaient fait Bonner et autres prélats de Marie Tudor. Enfin plusieurs membres du clergé anglican paraissent avoir été laissés en possession de leurs bénéfices sous le nouveau régime, ce qui s'expliquerait difficilement si leurs ordres avaient été tenus pour invalides.

Au fond, toutes ces considérations supposent que le Dr Frere n'a pas bien interprété les termes et le but des lettres de Jules III et de Paul IV. Du vrai sens de ces directions papales, nous avons déjà traité. Disons un mot pourtant des raisons alléguées. D'après les calculs du Dr Frere (p. 105), en dehors des six évêques anglicans d'Édouard VI dont le cas est clair, les registres conservent les noms de 110 personnages qui auraient reçu les nouveaux ordres : 75 d'entre eux ne dépassèrent pas le diaconat, mais 32 avancèrent jusqu'à la prêtrise. Le Dr Frere nous apporte aussi des témoignages établissant qu'il y eut dans tout le Royaume une remarquable pénurie d'ordinands depuis le début du schisme jusqu'à l'introduction du nouveau rituel. Un phénomène si général atteste les anxiétés qui devaient arrêter toutes les âmes de tendances catholiques au seuil de la cléricature en un temps où la situation religieuse du pays était si peu satisfaisante et si mal assurée ; peut-être aussi reflète-t-il la répugnance que les éléments de la nation déjà gagnés au protestantisme pouvaient éprouver à se faire ordonner, tant que le vieux rite catholique serait encore en vigueur. Si cette explication est juste, il n'est pas probable que beaucoup de ceux qui s'étaient présentés aux ordinations anglicanes entre 1550 et 1553 aient été disposés à embrasser le catholicisme lors de l'avènement de Marie Tudor. Et si la proportion de ceux d'entre eux qui voulurent remplacer leurs ordres anglicans par les ordres catholiques dépassa dix pour cent, n'est-ce pas vraiment plus qu'on ne pouvait attendre ? Que les réordinations citées dans la liste du Dr Frere appartiennent toutes aux six premiers mois du nouveau règne, c'est exact, du moins à peu de chose près ; et il est exact aussi que Bonner et les évêques ses associés agissaient bien peu régulièrement en entreprenant de traiter ces affaires d'ordinations : car non seulement ils manquaient de pouvoirs pour absoudre, dispenser et promouvoir les autres, mais ils n'avaient pas encore été absous eux-mêmes de leur participation au schisme. Aussi Pole, lorsqu'enfin il put prendre en main l'autorité, eut-il

ce qui avait pour effet de retarder d'un an sur notre présente manière de compter toutes les dates comprises entre le 1er janvier et le 25 mars.

à valider leurs décisions, y compris celles qui nous occupent. Mais étant donné qu'ils admettaient au service des autels catholiques des clercs précédemment ordonnés à la nouvelle manière, ils avaient raison de leur faire conférer les ordres de manière inconditionnée; et Pole, fidèle aux directions reçues du Siège, ne pouvait leur refuser sur ce point sa plus complète sanction. Rappelons-nous d'ailleurs, comme le note le Dr Frere, que, dès le mois de juin 1549, le Pape avait entre les mains un exemplaire de l'Ordinal d'Edouard VI (*State Papers Dom.* VII. 28), et que Pole et la Reine étaient en correspondance depuis l'automne de 1553 : les évêques d'Angleterre devaient donc avoir eu vent du sentiment de Rome sur le rite nouveau. Que les ecclésiastiques anglicans n'aient pas tous été chassés de leurs bénéfices en raison de la nullité de leurs ordres, le fait peut être exact ou ne l'être pas : en tout cas il s'expliquerait facilement par bien d'autres motifs qui pouvaient conseiller de laisser en paix quelques-uns au moins d'entre eux. D'ailleurs nous n'oserions garantir avec la belle assurance du Dr Frere que la nullité des ordinations entraînât par elle-même la nullité de la collation des bénéfices, et fournît ainsi un moyen simple et régulier d'en expulser les occupants. Sans doute on gardait la ressource de poursuivre ces derniers pour hérésie, et de les destituer à ce titre; mais le procès risquait de présenter des difficultés. On pouvait aussi — et on le fit pour quelques-uns — les faire condamner pour ne s'être pas présentés au sacerdoce dans l'année qui suivait leur entrée en charge. Mais n'auraient-ils pas pu alléguer que, dans l'état où se trouvait le pays, ils n'en avaient pas le moyen, ce à quoi on eût peut-être été embarrassé de trouver réponse?

Sous Elisabeth et depuis. — Si nous passons au règne d'Elisabeth, nous y voyons s'élever une question nouvelle : la hiérarchie constituée au début de ce règne, et en particulier Matthieu Parker qui en fut la source, possédaient-ils ou non le caractère épiscopal? Nous avons déjà fait allusion à l'affaire de la consécration de Parker. Le mystère dont elle s'entoura la déroba longtemps à la connaissance du public, et donc aussi à celle des catholiques contemporains, ce qui donna lieu à une controverse dont nous aurons à rappeler l'histoire. Mais, quoi qu'il en ait été de cette cérémonie, on se trouvait en présence d'un fait certain et manifeste : l'église officielle avait remis en usage l'Ordinal anglican, qu'elle devait suivre désormais dans toutes ses ordinations. Il n'y avait donc aucune raison pour que les autorités catholiques, et le Saint-Siège à leur tête, se départissent de la règle sanctionnée par les lettres de Jules III et de Paul IV. On continua donc comme par le passé à réordonner les ministres convertis qui désiraient remplir les fonctions du sacerdoce catholique. La série de ces conversions et de ces réordinations s'est continuée sans interruption jusqu'à ce jour.

Il n'est pas essentiel au but de cet article d'apporter des statistiques sur cette pratique constante, mais il peut être intéressant de transcrire le tableau que nous fournit le chanoine Estcourt dans le travail que nous avons cité (pp. 138 sq.).

Nom :	*Avant sa conversion :*	*Dans l'Eglise catholique :*
Edmond Campian	Ordonné diacre par Cheney, évêque de Gloucester. Arriva à Douai en 1570. *Diaires de Douai.*	Ecrivit une lettre à Cheney, lui reprochant de lui avoir conféré des ordres invalides. Entré dans la Compagnie de Jésus à Rome. Ordonné prêtre par l'archevêque de Prague. — *Bombini, dans Vit. Camp.*
Cutbert Mayne	Prêtre dans l'église anglicane. *Dodd, Challoner.*	Ordonné prêtre le 24 avril 1576. — *Diaires de Douai.*
Thomas Blewett	Ministre de l'église d'Angleterre. *Dodd, Challoner.* Arriva à Douai le 19 mars 1557. — *Dodd, Diaires de Douai.*	Sous-diacre le 19 sept. 1577. Diacre le 19 déc. 1577. Prêtre le 24 févr. 1578. — *Diaires de Douai.*
Richard Simpson	Ministre de l'église d'Angleterre. — *Dodd, Challoner.* Arriva à Douai le 19 mai 1577. *Diaires de Douai.*	Ordonné prêtre en 1577. — *Diaires de Douai.*
Jean Lowe	Ministre protestant. — *Challoner.*	Sous-diacre le 14 mars 1579. — *Diaires de Douai.*
Guillaume Rainolds.	Reçut les ordres vers 1566. — *Wood dans Athenae.* Enseigne et prêche avec conviction la religion protestante : *Parsons.* Arriva à Reims le 11 avril 1578 ; représenté comme un laïque. — *Diaires de Douai.*	Minoré et sous-diacre à Laon, le 20 sept 1579. Diacre à Châlons, le 24 févr. 1580. Prêtre à Châlons, le 31 mars 1580. — *Diaires de Douai.*
Jean Vivian	Prédicant bénéficier. Arriva à Reims le 16 février 1579. — *Diaires de Douai.*	Diacre le 18 avril 1579. Prêtre à Laon le 15 juin 1579. — *Diaires de Douai.* — *State Paper Office, Eliz. Dom.* Vol. 178, N° 47.
Thomas Huberley	Ministre bénéficier de la secte calviniste. Arriva à Reims le 29 nov. 1579. *Diaires de Douai.*	Sous-diacre à Châlons, le 24 févr. 1580. Diacre à Reims le 19 mars 1580. — *Diaires de Douai.* Prêtre à Châlons, mars 1580.
Jean Adams	Ministre bénéficier à Martinston, dans le comté de Dorset. Arriva à Reims le 7 déc. 1579. — *Diaires de Douai, State Paper Office, Eliz. Dom.* 1582. Vol. 155, 8. Voir *Estcourt*, Appendice xxv.	Sous-diacre à Châlons le 31 mars 1580. Diacre à Soissons le 25 mai 1580. Prêtre à Soissons le 15 déc. 1580. — *Diaires de Douai.*
Jean Chapman	Ministre ordonné par l'évêque de Wells; posséda un bénéfice du nom de Langton Herring dans le comté de Dorset. Arriva à Reims le 7 déc. 1579. — *Diaires de Douai, State Paper Office, ibid.* : ses propres aveux. Appendice xxv.	Sous-diacre à Soissons le 15 déc. 1580. Diacre le 21 févr. 1581. Prêtre à Châlons le 4 mars 1581. — *Diaires de Douai.*
Everard Hanse	Ministre bénéficier et prédicant. Arriva à Reims le	Ordonné prêtre à Reims par l'évêque de Châlons,

Nom :	*Avant sa conversion :*	*Dans l'Eglise catholique :*
	11 juin 1580. — *Diaires de Douai, Concertatio Ecclesiae Cath., Dodd, Challoner.*	le 25 mars 1581. — *Diaires de Douai.*
Etienne Rousham	Ordonné par les hérétiques. Ministre à Sainte-Marie d'Oxford. Arriva à Reims le 23 avril 1581. — *Diaires de Douai, Challoner.*	Diacre à Soissons le 21 sept. 1581 Prêtre à Soissons, le 27 sept. 1581. — *Diaires de Douai.*
Jean Lugar	Ministre à Cannock, dans le comté de Stafford. — *Challoner.*	Prêtre en 1601. —*Diaires de Douai.*
François Walsingham	Ordonné prêtre par Heaton, évêque d'Ely, en 1603. Il rend compte lui-même de sa conversion dans *Search made into matters of Religion.* Reçu au collège anglais de Rome le 27 oct. 1606. — *Archives.*	Sous-diacre à Rome, le 30 mars 1608. Diacre à Rome, le 5 avril 1608. Prêtre à Rome, le 12 avril 1608. — *Archives du Coll. anglais de Rome.* Voir Appendice XXVIII.
Humphry Leach	Vicaire de St-Alkmund de Shrewsbury, puis chapelain de Christ Church à Oxford. — *Wood*, dans son *Athenae.* Reçu au Collège anglais de Rome en 1609. *Archives.*	Sous-diacre à Rome, le 17 mars 1612. Diacre à Rome, le 6 avril 1612. Prêtre à Rome, le 21 avril 1612. — *Archives, Estcourt;* Appendice XXVII.
Jean Goodman	Ministre de l'église d'Angleterre. *Challoner.* Porte ce titre dans la *Remontrance du Parlement* du 29 janvier 1639 (vieux style).	Jugé et condamné comme prêtre d'un séminaire en 1640. — *Challoner.*
Hugues-Paulin Cressy	Prébendier de Windsor et doyen de Leighlin en Irlande. — *Wood*, dans *Athenae.*	Bénédictin à Paris. Prêtre et missionnaire en Angleterre; chapelain de la reine Catherine de Bragance. — *Dodd.*
Etienne Goffe	Ecclésiastique anglican, chapelain de l'archevêque Laud. — *Prideaux, Dodd, Le Quien.*	Ordonné à Paris. — *Dodd, Le Quien.*
Jean Massey	Diacre dans l'église anglicane et doyen de Christ Church à Oxford, — *Dodd, Wood* dans son *Athenae. Constable*, p. 369.	Réordonné par l'évêque d'Arras. — *Constable.*
Jean Placide Adelham	Ministre protestant. — *Challoner. Oliver* dans ses *Collections.*	Bénédictin à Paris. Jugé et condamné comme prêtre d'un séminaire le 17 janvier 1678 (vieux style). — *Challoner.*
Jacques Clifton	Ministre de l'Evangile. Possède un bénéfice paroissial. Reçu à titre de laïc au Collège anglais de Rome, le 16 oct. 1702 — *Archives.*	Mort à Rome le 2 janvier 1704. — Estcourt. Appendice XXVIII.

A la suite de ce tableau, le chanoine Estcourt examine en quelques paragraphes sommaires un petit nombre d'exemples que les protestants allèguent en leur faveur. Le docteur F. G. Lee cite des cas où des convertis de l'anglicanisme, ayant refusé de subir la réordination, auraient obtenu la permission d'exercer au service des autels catholiques leurs ordres reçus dans l'hérésie. On trouvera dans Estcourt les assertions de certains controversistes anglicans à ce sujet; comme elles ne reposent sur aucune preuve solide, mais sur de simples conjectures et sur des inférences plus ou moins hasardeuses, nous n'avons pas à nous y arrêter ici.

Nouvel examen officiel de l'ordinal anglican en 1685 et en 1704. — Cette coutume constante et autorisée mériterait déjà par elle seule qu'on lui appliquât, comme a fait Léon XIII, le fameux axiome : *Consuetudo optima legum interpres.* Mais il nous reste encore à mentionner un petit nombre de cas historiques où, pour une raison ou pour une autre, le Saint-Siège concéda une nouvelle enquête sur le bien-fondé de l'usage établi. Ces cas sont pour nous d'une importance toute spéciale : ils nous permettent de pénétrer les motifs qui, dans l'affaire des ordinations anglicanes, ont dirigé le Siège Apostolique. Car celui-ci, on le sait, n'a point coutume de publier avec ses décrets les raisons des conclusions doctrinales ou des mesures pratiques qu'ils imposent, mais compte sur la confiance que les fidèles auront en son autorité et en l'assistance que Dieu lui accorde. La bulle *Apostolicae curae* de Léon XIII fait allusion à deux enquêtes de ce genre, datant respectivement de 1685 et de 1704. L'une eut lieu à propos d'un jeune calviniste français, dont le nom n'est pas donné, qui, ayant passé en Angleterre, y reçut la prêtrise suivant le rite anglican, et qui, réconcilié ensuite avec l'Eglise, demanda s'il était libre de se marier. Une telle question équivalait évidemment à demander si son ordination était ou non valide aux yeux de l'Eglise romaine. L'autre enquête se fit pour Jean Clément Gordon, qui avait reçu tous les ordres anglicans, y compris l'épiscopat, des mains d'un évêque épiscopalien écossais de Glasgow, lui-même issu de la succession anglicane. Pour le premier de ces cas, la décision fut : *Dilata ad mentem*, c'est-à-dire : « Laissons cette question pour le moment », — solution facile à expliquer. C'était l'époque où Jacques II, monté depuis peu sur le trône, travaillait à améliorer la situation des catholiques en Angleterre, ou même à ramener son royaume à la vraie religion, et peut-être jugeait-on préférable de ne pas ajouter aux difficultés de l'heure, en tranchant sans nécessité ce point de controverse. Quant à l'affaire de Jean Clément Gordon, un décret fut rendu — et cela non pas au nom de la Sacrée Congrégation mais au nom du pape —, décidant que « Johannes Clemens Gordon ex integro et absolute « ordinetur ad omnes ordines etiam sacros, et praeci- « pue presbyteratus, et quatenus non fuerit confir- « matus, prius sacramentum confirmationis susci- « piat ».

Rapports de Genetti Casanata, et d'autres consulteurs. — Ce ne fut pas sans examen préalable qu'on en vint à ces conclusions. La marche de ces enquêtes — disons mieux : de cette enquête, car les pièces amassées en 1684-1685 resservirent et s'accrurent dans le procès de 1704 — nous est indiquée dans la bulle *Apostolicae curae*, et un peu plus au long dans la *Vindication* des évêques catholiques anglais. On trouvera cités dans les appendices de *Rome et Cantorbéry* du P. Brandi tous les documents sur lesquels se fondait le jugement du Saint-Siège :

ils comprennent entre autres le texte complet de l'Ordinal anglican, pris dans une édition du temps de Charles II. Ces « documents d'une autorité incontestable », comme les appelle Léon XIII dans sa bulle, nous montrent clairement quels principes présidèrent à l'enquête. On n'accorda aucune attention à la question des consécrateurs de Parker : il n'y est fait allusion qu'une seule fois, dans une lettre de Dom Hesketh O. S. B., prieur des Bénédictins de Douai, à qui Mgr Tanari, internonce à Bruxelles, avait demandé des informations sur ce fait. Mais Dom Hesketh n'en parle que comme d'un on-dit, sans ajouter s'il le croit digne de foi. Mgr Tanari s'en tait dans son rapport au Cardinal Casanata, rapporteur du Saint-Office pour cette affaire; Casanata s'en tait dans son *Votum*. Et ce silence s'étend non seulement à la légende de l'auberge de la *Tête de cheval*, mais à toute la cérémonie de Lambeth, à la substance même de l'événement comme à ses circonstances, et cela chez Tanari aussi bien que chez Casanata. On peut en dire autant de toutes les nouvelles informations recueillies en 1704, comme aussi des rapports et du décret auxquels aboutirent en fin de compte tous ces divers documents. Le théologien consulteur qui, en cette deuxième occasion, rédigea un *Votum* à proposer au Saint-Office, commence par observer que, pour prouver l'invalidité des ordres anglicans, on ne saurait arguer du prétendu caractère burlesque qu'aurait revêtu l'ordination célébrée à la *Tête de cheval* : « Etiamsi pro vera admittatur historia quae circumfertur de ordinatione memorata Parkerii in Londinensi taberna, cujus erat insigne equi seu manuli caput, peracta, constat quatuor praedictos episcopos illi ordinationi adfuisse, ubicumque factum fuerit, et cum precibus serio celebratum fuisse, non ludicre et joculariter. » (Brandi, *op. cit.*, p. 180)

De même Mgr Genetti, dans un rapport daté du 16 avril 1704 et adressé à Mgr Casoni, assesseur du Saint-Office, établit par des raisons concluantes qu'on ne devra introduire dans les considérants du décret projeté pour le cas Gordon aucun argument emprunté aux circonstances de la consécration de Parker. Dans ce mémoire, textuellement reproduit par le P. Brandi (*ibid.*, p. 260), Mgr Genetti raconte qu'en 1685 on consulta sur cette question, par ordre de Sa Sainteté (Innocent XI), plusieurs théologiens, entre autres M. Joseph Charlas, l'archiprêtre Dorat et Mgr Genetti lui-même. Ils commencèrent par étudier l'affaire séparément et chacun exprima son jugement par écrit; puis ils se réunirent pour décider de leur rapport. L'un d'eux alors « outre plusieurs autres raisons, fit valoir que la décision adéquate devait se tirer, *non du fait, qui dépendait de l'histoire fort embrouillée des divers changements* survenus en Angleterre en matière religieuse, mais du défaut de l'intention et de l'insuffisance des paroles employées par les hérétiques anglicans dans l'ordination sacerdotale ».

Cette consultation s'était tenue à Paris. Mgr Genetti relate ensuite une visite qu'il fit postérieurement en Angleterre. Là il trouva que la question faisait l'objet de nombreuses discussions, et Mgr Leyburn, vicaire apostolique du district de Londres, lui demanda son avis. Il s'ensuivit une autre conférence, convoquée sur le désir du nouveau Nonce, le Cardinal d'Adda, et qui réunit sous la présidence de Mgr Leyburn sept ou huit des membres les plus savants du clergé anglais, notamment André Giffard et le docteur de Sorbonne Jean Betham. A tous Genetti fit accepter l'opinion qui avait déjà emporté tous les suffrages à l'assemblée de Paris; et il ajoute que, durant les quelques jours qu'on se réserva avant de prononcer un jugement final, il eut l'occasion d'examiner du point de vue historique, avec l'aide d'un controversiste réputé, M. Jean Belson, le défaut de la succession anglicane. « Comme on vit que ce fait demeurait toujours douteux, on finit par conclure à l'unanimité et pour les raisons susdites [c'est-à-dire pour le défaut de l'intention et l'insuffisance des paroles employées] qu'il fallait traiter et recevoir les évêques et les prêtres anglicans et écossais qui reviendraient à la foi catholique comme de simples laïques. Et c'est la pratique qui a été suivie depuis, sans autre difficulté. »

Ni le P. Brandi, ni personne à notre connaissance, n'a publié le nom du rapporteur du Saint-Office dans l'affaire de 1704, ni le texte de son mémoire. Mais le mémoire présenté à ce tribunal par le Cardinal Casanata en 1685, et qui resservit en 1704, nous indique suffisamment quels motifs décidèrent à cette dernière date la Sacrée Congrégation — ou plutôt le Pape, car il s'agit d'un décret de *Feria quinta* — à prononcer que la forme et l'intention du rite anglican devaient être considérées nulles et vaines.

Que ces formules [anglicanes], dit Casanata, soient insuffisantes pour l'ordination des prêtres et des évêques, cela résulte, semble-t-il, de cette raison fondamentale, que les sacrements n'opèrent que ce qu'ils signifient expressément ou du moins implicitement; or, les paroles des dites formules ne signifiant en aucune manière le pouvoir le plus essentiel du prêtre et de l'évêque, c'est-à-dire le pouvoir d'offrir le sacrifice et de consacrer le corps de Jésus-Christ, elles ne peuvent ni opérer ni conférer ce pouvoir, ni faire un vrai prêtre; d'autant plus qu'elles ne sont pas accompagnées de la tradition des instruments du sacrifice, laquelle est en usage dans l'Eglise latine. Et bien que l'Eglise grecque et certaines Eglises orientales ne connaissent pas la tradition des instruments, néanmoins, dans la prière qu'on appelle sacramentelle, elles confèrent toujours clairement le pouvoir de consacrer le corps de Jésus-Christ, ainsi qu'il résulte des informations que j'ai prises, faisant traduire les formules des ordinations des Arméniens, Maronites, Syriens, Jacobites et Nestoriens, tant catholiques qu'hérétiques, formules qui sont rapportées ci-après. Or les Anglais n'ayant pas la tradition des vases sacrés, et ne conférant pas dans la prière sacramentelle le pouvoir de consacrer, il ne semble pas que l'imposition des mains puisse suffire à elle seule, car elle n'est pas déterminée à la collation d'un sacrement en particulier, et peut au contraire signifier non seulement le sacrement de l'ordre, mais celui de la pénitence, et celui de la confirmation, suivant ce qu'ont fait observer les théologiens dans leurs commentaires sur l'Ecriture Sainte.

Tel est le passage essentiel du *votum* de Casanata. Quant à la pensée qu'il développe ensuite, il nous suffira de la résumer : le défaut signalé dans la formule, dit-il en substance, ne se trouve pas réparé par les paroles qui la suivent immédiatement, et par lesquelles on donne à l'ordinand le pouvoir de prêcher, de remettre les péchés et d'administrer les sacrements : car ces pouvoirs purement secondaires ne sauraient être réellement conférés, dès là qu'on a délibérément supprimé le pouvoir essentiel et dont les autres ne sont que le complément, le pouvoir de sacrifier. Et cela d'autant plus que les Articles anglicans proposent de ces fonctions accessoires elles-mêmes une notion très différente de la notion catholique.

La décision de 1704 n'est pas fondée sur l'absence de la tradition des instruments dans le rite anglican. — Mais, dans le décret de 1704, deux points encore méritent d'être spécialement notés en raison des objections anglicanes. Le premier, c'est que, pour établir ses conclusions, le Cardinal ne partit pas d'une description plus ou moins fidèle de l'ordinal

d'Edouard VI : il en examina le propre texte dans un exemplaire authentique et complet. Car ce même exemplaire, expédié en 1684 par Tanari et conservé depuis lors aux archives du Saint-Office avec tout le dossier de l'affaire, fut mis aux mains des enquêteurs de 1896 durant les séances de leur Commission. L'autre point à noter dans le *votum* de Casanata, c'est le sens exact de l'argument que lui fournit la suppression dans la liturgie anglicane de tout ce qui ressemblerait à la tradition des instruments. Car on a suggéré qu'au milieu du XVIe siècle les autorités romaines avaient dû nécessairement s'en référer pour cette question au *Decretum pro Armenis*, et par suite tenir pour invalide tout rite qui omettrait cette cérémonie ; mais qu'ensuite cette opinion était devenue intenable en face des données nouvelles apportées en 1655 par le grand travail de Morin : *De Sacris Ordinationibus*. Or dans son *votum* de 1685, comme on a pu en juger par l'extrait reproduit plus haut, Casanata, écrivant après l'apparition de cet ouvrage, se montre parfaitement au courant de la question. Il concède que les rites orientaux, dont le texte a été par ses ordres soumis à un examen spécial, sont certainement valides malgré l'absence de toute tradition d'instruments; mais il déclare qu'ils le sont parce que, dans leurs prières sacramentelles, ils parlent clairement d'un pouvoir sacrificatoire, tandis que la liturgie anglicane, non contente d'éliminer à dessein cette cérémonie où ses auteurs voyaient le symbole de ce pouvoir exécré, ne voulut rien introduire en sa place pour déterminer au sens particulier de la collation des ordres ce geste de l'imposition des mains, si vague pourtant par lui-même et tout aussi approprié pour le sacrement de confirmation ou pour celui de pénitence.

On ne saurait du reste accorder que, même avant la publication du travail de Morin, les autorités romaines aient été incapables de concevoir un rite d'ordination valide sans tradition d'instruments. Deux siècles avant l'apparition de cet ouvrage, un concile s'était tenu à Florence qui avait réalisé l'union des Eglises orientales avec celle d'Occident; et si cette union ne se montra guère durable — du moins avec le gros de ces Eglises —, elle avait eu en tout cas pour effet de faire examiner, discuter et admettre les rites d'ordination orientaux. On reconnut leur pleine validité; on permit d'en continuer l'usage; et jamais le Saint-Siège, soit à cette époque, soit plus tard en réglant la liturgie uniate aux pays ruthènes ou ailleurs, ne leur demanda de compléter les cérémonies anciennes en y ajoutant la tradition des instruments. Et même avant le Concile de Florence, il ne faudrait pas s'imaginer l'Eglise latine plongée dans une si entière ignorance des liturgies orientales que ce trait particulier de leurs rites d'ordination ait dû échapper à ses théologiens. Ne disons rien du précédent concile d'union tenu à Lyon en 1274, où cependant le même contraste entre les deux types de liturgie avait dû s'imposer à l'attention des Pères, et n'avait pas provoqué de la part des Occidentaux la moindre protestation. Mais auparavant même et depuis des siècles, on pouvait voir aux portes de Rome le monastère grec de *Grotta Ferrata*, peuplé de moines grecs et qui suivaient le rite grec tout en restant en parfaite communion avec le Saint-Siège. Interrogeons plutôt Morin lui-même. Au chapitre VIIIe de la Ire partie de son grand ouvrage, il oppose entre elles la conduite des Grecs et celle des Latins à l'origine du schisme de Cérulaire :

Scopus igitur noster hic est demonstrare Ecclesiam romanam, a data anni salutis 1053 epocha, nihil obstantibus Graecorum injuriis et calumniis. Graecos ad catholicam Ecclesiam redeuntes in ordinibus quos apud suos ritu graeco acceperant admisisse, nulla nova ordinatione inducta: episcopos Graecos episcopalia, sacerdotes sacerdotalia, diaconos quae ad diaconum pertinent, Pontificum approbatione aut etiam provocatione exercuisse, non modo in Graecia, quod scopo nostro abunde sufficeret, sed etiam in ipsa Roma ceterisque Latinorum ecclesiis.

Et Morin cite saint Léon IX — le pape dont se sépara Cérulaire —, Célestin III et Innocent III, pour prouver que telle resta toujours, malgré le schisme, l'attitude et la conduite des papes envers les Orientaux.

Prétendre, en face de pareilles données historiques, que la tradition des instruments ait jamais constitué aux yeux du Saint-Siège une condition essentielle de toute ordination valide, une condition dont l'absence suffisait à convaincre un rite de nullité, c'est une assertion parfaitement gratuite et parfaitement inadmissible. D'autre part, l'Eglise latine ayant depuis très longtemps fait servir cette cérémonie à définir de manière si précise la nature du pouvoir conféré, on s'explique aisément que son omission dans le rite latin ait pu inspirer quelque inquiétude à ceux mêmes qui reconnaissaient la valeur des rites orientaux où elle était inconnue. Et, comme l'Eglise, dès que la validité de ses sacrements se trouve en cause, choisit toujours le parti le plus sûr, on conçoit que dans les cas où cette omission se serait produite, elle oblige à répéter l'ordination sous condition. On peut démontrer que cette règle a été imposée par le Saint-Siège à partir de l'année 1604; et l'on peut tenir pour certain qu'elle était déjà en vigueur bien auparavant. Nous comprenons maintenant ce que veut dire Léon XIII quand, dans sa bulle, il conclut que la raison pour laquelle les ordres anglicans de Clément Gordon furent déclarés nuls n'a pu être l'absence de la tradition des instruments dans le rite de consécration : « tunc enim praescriptum *de more* « esset ut ordinatio sub conditione instauraretur ». Nous le comprenons d'autant mieux que nous connaissons par Casanata l'avis donné au Saint-Office en 1685 et en 1704, et par lequel on l'engageait à déclarer ces ordres nuls parce que le rite anglican ne contenait aucune formule pour signifier l'intention d'administrer celui-ci plutôt que celui-là des trois ordres sacrés, ou même pour spécifier qu'on conférait le sacrement de l'Ordre plutôt que celui de Confirmation ou de Pénitence. Et remarquons à cette occasion que l'on peut appliquer le même raisonnement à la condamnation du rite anglican par Jules III, Paul IV ou le Cardinal Pole.

Histoire de la controverse théologique sur les ordres anglicans. — Pour déterminer l'attitude que prit le Cardinal Pole sous le règne de Marie Tudor à l'égard des ordres anglicans administrés sous Edouard VI, et celle qu'à partir de 1559, date du rétablissement de ces ordres, les autorités de l'Eglise catholique conservèrent toutes les fois que les désirs de vie ecclésiastique d'un ministre converti les obligeaient à une décision, nous n'avons jusqu'ici apporté d'autre preuve que des documents officiels : nous voulons dire les actes authentiques du Saint-Siège, du Saint-Office ou des prélats catholiques agissant sous l'autorité et par les ordres du Pape. Rome d'ailleurs n'arrête son jugement qu'après le plus soigneux examen de tous les témoignages mis à sa disposition par ses consulteurs, qui eux-mêmes ont été les chercher dans toutes les sources utilisables pour les consigner dans des rapports. Et ces rapports sont ensuite précieusement conservés parmi les archives des Congrégations — dans le cas présent

parmi les archives du Saint-Office —, pour pouvoir resservir au besoin. Mais ordinairement, comme on l'a dit, le Pape ne donne pas ses raisons : il se borne à publier la décision qu'elles ont motivée, comptant que, pour la faire accepter de ses fils dociles, son autorité suffit. Parfois cependant, pour une raison particulière, le Saint-Siège permet de livrer au public les documents privés qui ont été à la base de sa sentence : tel fut justement le cas pour plusieurs des pièces qui fondèrent la décision du Saint-Office dans l'affaire Gordon en 1704 et dans celle qui l'avait précédée de quelques années. Tenues secrètes à l'époque même, elles n'ont vu le jour que tout récemment, en 1896, à propos de la nouvelle enquête entreprise à l'instigation de quelques anglicans de marque.

Nous avons analysé plusieurs de ces documents, et en particulier les rapports du cardinal Casanata. Nous savons donc maintenant par témoignage direct, non seulement que le rite même de l'Ordinal d'Edouard VI fut jugé invalide — ce qu'on connaissait depuis longtemps, — mais qu'il fut jugé tel parce que la cérémonie de l'imposition des mains n'y est en aucune manière, ni explicitement ni implicitement, déterminée à signifier les pouvoirs essentiels du sacerdoce ou de l'épiscopat, qui sont le pouvoir de sacrifier et le pouvoir de transmettre à d'autres ce même pouvoir de sacrifier.

A limiter ainsi nos arguments aux seuls documents authentiques, il y avait un réel avantage : c'était établir clairement — et on va le voir mieux encore —, que la position adoptée par le Saint-Siège dès le début de la question des ordinations anglicanes ne varia jamais dans la suite. Quant aux simples théologiens catholiques, anglais et autres, s'il est vrai qu'ils s'intéressèrent toujours à ce problème et qu'ils s'entendirent parfois inviter à justifier contre les défenseurs des ordres anglicans l'attitude de leur Église, il faut se rappeler aussi qu'ils n'avaient pas accès aux archives secrètes du Saint-Office. Ils durent donc suivre la méthode indiquée plus haut : pour expliquer le rejet de ces ordinations, ils se mirent à recueillir de leur mieux les données de l'histoire et à les interpréter à la lumière des principes théologiens communément admis. Méthode excellente, du reste : c'était celle même, ils le savaient, qu'avait suivie le Saint-Office pour préparer ses décisions. Mais, ils le savaient aussi, les conclusions auxquelles cette méthode avait conduit le Saint-Office avaient autorité par elles-mêmes, tandis que les leurs ne valaient que ce que valaient leurs raisons.

Un autre point encore mérite notre attention : bien que les origines de la nouvelle succession anglicane remontent au mois de décembre 1559, date de la consécration de l'archevêque Parker à Lambeth, la controverse sur la validité des ordres anglicans n'éclata en Angleterre qu'un demi-siècle plus tard. Le fait s'explique par plusieurs circonstances. Tout d'abord, comme nous avons déjà dit, les catholiques savaient que le rite nouveau avait été déclaré invalide sous le règne de Marie Tudor par le Cardinal Pole, suivant les directions de Jules III et de Paul IV, ce qui suffisait à les convaincre de la nullité de ces ordres ; et d'autre part, durant ces premières années du règne d'Elisabeth, les protestants ne soulevaient sur ce point aucune opposition qui pût donner naissance à une controverse. C'est que les novateurs n'attachaient aucune importance essentielle au caractère épiscopal et n'y voyaient qu'une dignité utile pour le bon gouvernement de l'Eglise d'Angleterre, si bien qu'à leurs yeux, en cas de pénurie d'évêques consécrateurs protestants, une consécration faite par un simple prêtre eût été suffisante et valide. De plus, la cérémonie exécutée à Lambeth en assez petit comité à la fin d'une nuit de décembre, n'était apparemment destinée à être connue du public ni quant à sa substance ni quant à ses détails ; et elle resta certainement ignorée du parti catholique. On en voit un indice dans une passe d'armes entre le controversiste catholique Harding et Jewell, premier évêque anglican de Salisbury, laquelle eut lieu en 1565 et les années suivantes, soit six ans environ après la cérémonie de Lambeth. On trouvera cette discussion dans la *Réfutation de l'Apologie* (de Jewell) par Harding, et dans les réponses qu'y opposa Jewell, — ou plus simplement dans ESTCOURT, qui cite successivement les paroles des deux adversaires (*op. cit.*, pp. 119 sq.). Harding veut manifestement forcer Jewell à révéler les circonstances de sa consécration, si celle-ci a vraiment eu lieu. Jewell réplique qu'il est évêque, « par la libre et ordinaire élection de « l'entier chapitre de Salisbury, solennellement « assemblé pour cet objet ». « Nos évêques, ajoute-« t-il, sont institués en leur ordre et forme, comme « ils ont toujours été, par libre élection des chapitres, « par consécration de l'Archevêque et de trois autres « évêques, et par l'agrément du Prince. » Mais Harding insiste : « Et comment, je vous prie, a été con-« sacré votre Archevêque? Qui étaient les trois « évêques du royaume qui furent là pour lui impo-« ser les mains? Vous avez présentement porté contre « vous-mêmes une charge plus lourde que celle qui « avait été alléguée d'abord. Car votre métropoli-« tain lui-même n'a pas eu de consécration légitime. » — A cet argument, Jewell, qui cependant continua la controverse, ne fit aucune réponse : signe évident qu'il n'en avait pas de satisfaisante à présenter. Il connaissait bien, sans aucun doute, l'histoire de la cérémonie de Lambeth : mais il se rendait compte qu'il valait mieux ne pas attirer l'attention du public sur quelques-unes de ses circonstances.

La légende de la Tête de cheval. — Il n'y a pas à s'étonner que ce mystère, dont les chefs du protestantisme enveloppaient la source toute proche de leur hiérarchie, ait aidé les catholiques à se persuader qu'il n'y avait eu à l'origine de celle-ci aucune cérémonie de consécration épiscopale sincèrement accomplie. Ainsi s'accrédita une légende, qui, si elle ne parut que quelques années plus tard dans les controverses écrites, circula parmi les catholiques presque dès les premiers temps, et qu'il nous faut ici rapporter sommairement, en raison de la place qu'elle occupe dans l'histoire de notre question. C'est ce qu'on appelle la légende de la *Tête de cheval*. Voici la version qu'en donne ANTOINE CHAMPNEY dans son *De Vocatione Ministrorum*, publié à Douai en 1616 (p. 497).

Au début du règne d'Elisabeth, quand les évêques catholiques eurent été déposés et jetés en prison..., il devint nécessaire d'en créer d'autres pour les installer en leur place. Ceux qui avaient été nommés et élus à cette dignité s'entendirent pour se rencontrer en une certaine hôtellerie sise dans la rue appelée Cheapside, à Londres (et dont l'enseigne était une tête de cheval). L'évêque de Llandaff [c'est-à-dire Kitchen, le seul évêque catholique qui eût consenti à prêter le serment de suprématie royale sur l'ordre d'Elisabeth], homme simple et timide, avancé en âge et tout décrépit, y avait été mandé. Les nouveaux candidats comptaient bien être ordonnés par lui, mais Bonner, l'évêque de Londres, alors en prison pour la foi, eut vent de ce qui se préparait, et il le fit menacer d'excommunication s'il osait accomplir une telle cérémonie. Terrifié à cette nouvelle, peut-être aussi intérieurement touché par les remords de sa conscience, Kitchen recula, et mit en avant la faiblesse de sa vue, pour se refuser à faire l'imposition des mains. Ainsi frustrés dans

leur attente..., les candidats durent essayer d'un nouveau plan : ils eurent recours à Scory, moine apostat qui, sous le règne d'Edouard VI, avait usurpé l'épiscopat sans aucune consécration [en réalité il avait été consacré selon le rite anglican le 30 août 1551]. Cet homme qui, avec l'habit religieux, avait répudié sa conscience même, accomplit l'acte sur-le-champ, et voici le rite qu'il employa. Tous s'étant mis à genoux devant lui il plaça à chacun une Bible sur la tête, en disant : Reçois le pouvoir de prêcher sincèrement la parole de Dieu. Et là-dessus tous se relevèrent évêques.

Champney cite ensuite sa source :

J'ai moi-même entendu plus d'une fois toute cette histoire de la bouche du vénérable prêtre Maître Thomas Bluett, homme grave, érudit et prudent, qui disait l'avoir entendue de Maître Neale, homme honorable et versé dans les lettres, jadis professeur d'hébreu à l'Université d'Oxford, lequel, au temps où ceci se passa, faisait partie de la maison de Bonner, évêque de Londres ; c'est lui que Bonner avait envoyé interdire à l'évêque de Llandaff sous peine d'excommunication de procéder à cette consécration sacrilège, et qu'il avait chargé de se renseigner sur les suites de l'affaire : aussi assista-t-il lui-même à la cérémonie. Et de ce récit on peut avoir autant de témoins que vivent encore, de prêtres ayant été emprisonnés pour la foi au château de Wisbeach avec maître Bluett. Et c'est en ce même lieu que j'ai moi aussi entendu cette histoire de sa bouche.

Les autres narrateurs apportent quelques variantes, mais il semble bien que toutes aient leur origine dans les diverses relations de ceux qui, entre 1590 et 1600, avaient entendu Bluett à Wisbeach. Ces discordances ne suffisent donc pas par elles-mêmes à jeter un doute sur la substance du fait, et bien moins encore à rendre Bluett et les autres suspects de mensonge délibéré, comme le voudraient d'ordinaire les polémistes protestants.

D'autre part, l'histoire n'est guère vraisemblable en elle-même ; et il est bien plus probable que Neal, témoin de l'acte matériel qu'il rapporte, lui aura donné une interprétation erronée. Aussi n'avons-nous eu à nous occuper de cette légende que parce qu'elle se lie à l'histoire de la controverse sur les ordres anglicans. Si on désire plus de détails, on n'a qu'à consulter les ouvrages mêmes qui la mentionnent ; mais elle est certainement inacceptable, car elle ne peut s'accorder avec le fait de la cérémonie de Lambeth. Or, si le mystère qui, durant un demi-siècle, déroba cette cérémonie à la connaissance du public, dut jadis inspirer sur elle quelque défiance, maintenant que nous avons accès à tous les documents, elle nous est garantie par trop d'indices certains pour que nous puissions encore la mettre en doute.

Sauf quelques points superflus, les arguments apportés dès le début contre les ordres anglicans sont identiques en substance à ceux que devait sanctionner le Saint-Siège. — Mais avant d'apporter les faits qui établissent définitivement, ce nous semble, que la consécration de Lambeth s'accomplit comme la relate le Registre, nous ferons ici une observation : c'est que la légende de la *Tête de cheval* n'est pas l'unique motif sur lequel s'appuyait ce Champney, en qui nous pouvons bien voir le premier champion théologique du rejet des ordres anglicans. Dans le traité que nous avons cité, il fonde son jugement sur cinq raisons distinctes : (1) la vérité de l'histoire de la *Tête de cheval* ; (2) le caractère apocryphe du Registre de Lambeth ; (3) l'absence de consécration épiscopale chez Barlow ; (4) l'insécurité du rite d'Edouard VI, en raison de ses nombreuses omissions ; (5) la probabilité qu'il ne contient pas ce qui est essentiel à une forme d'ordination valide. De ces cinq raisons, la première, il faut l'avouer, n'a plus pour elle aucun critique compétent, et quant à la deuxième, si Champney fut bien excusable d'avoir soupçonné de réponses évasives un texte qu'on ne produisait qu'après un demi-siècle, nous verrons que son opinion ne saurait plus se soutenir aux clartés de la science historique moderne. Mais les deux dernières raisons qu'il apporte tiennent bon encore ; seulement, nos connaissances actuelles nous permettent de leur attribuer une force bien plus grande, tandis que la troisième en a été rendue, par des recherches récentes, encore plus convaincante qu'il ne pouvait sembler à Champney. Au reste, il ne sera pas superflu de noter en passant la règle si justement proposée par Champney comme critère de la validité d'un rite sacramentel :

La matière et la forme déterminées de quelques-uns des Sacrements, et celles des Saints Ordres en particulier, ne sont pas si clairement et distinctement déclarées par les Conciles et les Pères, que diverses opinions, fondées sur de graves raisons et autorités, n'aient été tenues et défendues avec une solide probabilité... Si donc les uns enseignent que l'imposition des mains est l'unique matière de l'Ordination (ce que pourtant je ne trouve formellement affirmé que par un seul des auteurs modernes), si d'autres y ajoutent l'onction d'usage en cette cérémonie et la tradition des instruments, aucune de ces opinions n'est ni certainement vraie ni certainement fausse, mais chacune n'a qu'une probabilité de vérité, proportionnelle à la nature et à la valeur des principes d'où elle est déduite. Et tandis que, de l'accord de tous, la forme des saints ordres consiste dans les paroles qui se prononcent en même temps qu'est appliquée la matière, il existe une semblable incertitude touchant les mots précis qui constituent cette forme...

L'Eglise, ajoute Champney, ne subit (du fait de cette incertitude) aucun mal ou dommage : car elle sait assurément qu'elle possède dans sa liturgie la matière et la forme authentiques prescrites aux Apôtres par le Christ, bien que nul ne puisse déterminer en quelles choses et paroles elles consistent exactement... Il suffit pour cela qu'on n'omette aucune partie du rite dont l'Eglise a coutume de se servir en l'administration de ses sacrements et dans lequel tous reconnaissent d'un commun accord la présence de cette matière et de cette forme. Mais si quelqu'un s'obstinait à ne vouloir suivre que son propre avis et à exclure de l'administration des dits sacrements toutes les choses, actions et paroles, que personnellement il ne croit pas essentielles, il rendrait ces sacrements douteux et par suite infligerait à l'Eglise le tort le plus grave (op. cit., pp. 413).

Voilà, énoncé en bref par Champney, comme la loi pratique établie dans l'Eglise, ce même principe que Morin, écrivant quelques années plus tard, devait, nous l'avons vu, énoncer et constater à son tour.

Et ce que nous disons ici de Champney, il faut le dire aussi des autres controversistes catholiques qui écrivirent contre les ordres anglicans au XVIIe siècle et au XVIIIe. Je n'ai pu, il est vrai, examiner le *De investigatione verae et visibilis Christi Ecclesiae* de Christophe Holywood, ouvrage publié en 1604 et où, dit-on, se rencontre pour la première fois la légende de la Tête de cheval. Je ne saurais donc dire si, en plus du passage qui traite de ce sujet et que reproduit le Dr F. G. Lee (*Validity*, p. 195), il apporte d'autres arguments contre les ordres anglicans. Pour Kellison par contre, si je n'ai pu consulter son *Examen novae Reformationis*, publié en 1616 et pareillement cité par Lee comme donnant la même histoire, il est sûr du moins que dans son ouvrage antérieur, *An English Survey*, il donne un autre argument : l'absence de toute croyance à la prêtrise et au sacrifice. Fitz Simon, dans sa *Britannomachia* publiée en 1614 (p. 319), faisant allusion aux *Vindiciae* de Mason qu'il vient de recevoir et où il a vu alléguer le

Registre de Lambeth, émet bien contre ce document quelques soupçons fondés sur l'histoire de la Tête de cheval, qu'il admet sur l'autorité de Neal; mais il renvoie aussi à un passage antérieur de son livre, où il a signalé un *grande impedimentum* contre la validité des ordres nouveaux: *Sublata nimirum verae ordinationis sub Edwardo VI forma debitaque intentione faciendi quod facit Ecclesia.* Et si nous passons à Pierre Talbot et à son *Erastus senior* écrit en 1662, à Jean Constable et à son *Clerophiles Alethes* composé vers 1730, nous y trouvons toute la question de la validité de la matière et de la forme étudiée aussi méthodiquement qu'on pourrait l'attendre d'un auteur moderne.

Rien ne justifie donc l'assertion courante chez les écrivains protestants, d'après laquelle les catholiques n'auraient à l'origine basé leur rejet des ordres anglicans que sur leur croyance à la légende de la *Tête de cheval*, et auraient attendu de la voir définitivement réfutée pour s'aviser d'y substituer des arguments d'un autre genre, dont ils n'avaient jamais rien dit jusque-là.

L'historicité de la consécration célébrée à Lambeth en 1559. — La première mention publique de la cérémonie de Lambeth et du Registre (voir le texte de ce registre chez Courayer, ed. de Haddan, ou Estcourt, pp. 105 sq.) qui la relate, semble se trouver chez François Mason, dans sa *Vindication of the Anglican Church*, publiée en 1641 (livre II, chap. xv). Un événement ainsi révélé après tant d'années de silence ne devait pas trouver créance facile dans les rangs des catholiques. Champney, répondant (chap. xiii) à l'édition primitive de Mason, parue en 1616, s'étonne qu'au début du règne d'Elisabeth, lorsque Sander, Harding et d'autres catholiques réclamaient la preuve de la consécration des nouveaux évêques, ni Jewell ni les autres ne leur aient jamais cité ces pièces, où Mason prétendait découvrir cinquante ans après l'attestation authentique du fait. Si ces documents existaient alors, et s'ils étaient de nature à trancher définitivement la controverse, pourquoi, demandait Champney, les a-t-on laissés si longtemps dans l'oubli? L'objection était aiguë et elle prouvait tout au moins, comme nous l'avons dit, qu'on avait dû précédemment juger le contenu de ce témoignage peu satisfaisant ou peu honorable par quelque endroit. Mais la tare était probablement dans la personnalité même des consécrateurs, laquelle n'était certainement pas pour rehausser la cérémonie. En tout cas il est sûr que le Registre de consécration existait dès le temps des premières controverses; et maintenant que nous avons accès à tous les documents, nous ne saurions plus douter raisonnablement ni que la consécration de Mathieu Parker dans la chapelle de Lambeth ait vraiment eu lieu le 17 décembre 1559, ni que les circonstances de la cérémonie aient été réellement telles que les décrit la mention portée au Registre de Parker, — en d'autres termes que le consécrateur ait été Guillaume Barlow, ancien évêque de Bath et de Wells, avec pour assistants (ou, si les anglicans préfèrent, pour *co-consécrateurs*) Jean Scory, ancien évêque de Rochester, puis de Chichester, Miles Coverdale, ancien évêque d'Exeter, et Jean Hodgkins, ancien évêque auxiliaire de Bedford. Le Registre est à croire encore quand il assure que le rite employé fut celui de l'Ordinal d'Edouard VI, mais que, contrairement aux rubriques du *Prayer Book*, d'après lesquelles c'est l'évêque consécrateur seul qui prononce sur le candidat que lui présentent les prélats assistants la formule accompagnant l'imposition des mains, les quatre évêques proférèrent ensemble les paroles rituelles : « Reçois le Saint-Esprit, etc. », en imposant les mains au nouvel élu.

Car non seulement le Registre lui-même, quoique suspect à quelques auteurs, semble à des critiques autorisés porter toutes les marques internes d'authenticité (voir Estcourt, *op. cit.*, p. 96), mais beaucoup de témoignages s'accordent à parler dans le même sens. Tout d'abord c'est la mention qui se trouve dans le diaire privé de Parker (conservé dans la bibliothèque du Collège de *Corpus Christi* à Cambridge) : « 17 Decemb. anno 1559. Consecratus sum in Archiepiscopum Cantuar. Heu! Heu! Domine, in quae tempora servastime? » Ce diaire, donné par Parker lui-même à la bibliothèque de ce collège, ne semble par avoir attiré l'attention au temps des anciennes controverses, — ce qui, pour le cas présent, fortifie sa valeur probante, puisqu'on ne saurait ainsi le soupçonner d'avoir été composé pour les besoins de la polémique.

Nous possédons, en second lieu, la mention, également contemporaine, du diaire de Machyn : « Le « xviie jour de décembre, fut le nouvel évêque de « Cantorbéry sacré là à Lambeth... Le xxe jour de « décembre avant midi fut la vigile de Saint-Tho- « mas; Mon Seigneur de Cantorbéry alla à l'église « de Bow, et là furent sacrés de nouveaux évêques. » Ce Machyn était un drapier de Londres qui notait ainsi dans son diaire les événements d'intérêt public qui venaient à sa connaissance. Sans doute lui avait-on commandé du drap pour ces décorations de la chapelle dont parle aussi le Registre (sur ces décorations, voir également Courayer, *op. cit.*, p. 332, dans l'édition de Haddan). Et ce qui donne encore au témoignage de Machyn une valeur documentaire toute spéciale, c'est qu'il ne semble pas avoir été remarqué avant la publication de ce diaire par la *Camden Society* au xixe siècle.

Troisièmement il existe au *State Paper Office* une pièce exposant la manière dont il faudra procéder à la consécration de Parker. Le texte central est manifestement de la plume d'un employé quelconque. La marge de gauche porte quelques notes de la main du Sécrétaire d'Etat Cecil, et la marge de droite une autre note de la main de l'Archevêque Parker. Ce document est d'un tel poids pour établir la vérité de la relation contenue dans le Registre de Lambeth, que nous croyons devoir le donner en entier. En voici la référence: *State Paper Office, Domestic, Elizabeth*, 1559, *July*, *vol.* V. voir aussi Estcourt, pp. 86 sq.

Copie en serait envoyée ici.	1. Demande est à faire de Lettres Patentes de la Reine, dites Significaverunt, à l'Archevêque de la Province pour la confirmation de l'Elu et pour sa consécration.	
Il n'y a pas d'archevêque ni IIII évêques à trouver présentement. Donc Quaerendum etc.	2. Quand le siège Archiépiscopal est vacant, alors, après élection, de pareilles Lettres Patentes pour la confirmation de l'Elu sont à envoyer à tout autre Archevêque des domaines du Roi. Si tous sont vacants, à IIII évêques à désigner par les Lettres Patentes de la Reine,	A. 25. Henri VIII, cap. 20, l'ordre est intimé universellement, de manière que la restitution du temporel soit faite après la consécration, comme il me paraît d'après le dit acte.

faisant connaître l'assentiment royal de sa Grâce, avec requête pour la consécration et le Pallium de l'Élu.

3. L'hommage pour le temporel du Siège est à faire à Sa Majesté; le serment à prêter; les frais ordinaires à payer aux officiers de Sa Majesté.

4. La consécration devra être tel dimanche que les consécrateurs, avec l'assentiment du consécrand, choisiront d'un commun accord. Et en tel endroit qu'on jugera le plus convenable.

Ce livre n'est pas établi par le Parlement.

5. L'ordre du livre du Roi Edouard est à observer, parce qu'il n'y en a pas d'autre spécialement institué en cette dernière session du Parlement.

Les notes de cette marge sont de l'écriture de Cecil.

La note de cette marge est de l'écriture de Parker.

Ce mémoire, qui esquisse la procédure à suivre dans la consécration de Parker, a évidemment été rédigé à l'usage de Cecil et de l'intéressé lui-même, afin qu'ils pussent y consigner leurs observations au cas où ils verraient des modifications à introduire dans la cérémonie projetée. Parker n'ajoute qu'une remarque sur une matière importante pour lui, mais sans aucun rapport avee la fonction liturgique. Cecil note deux points essentiels qui demandent considération ; et le premier, c'est qu'il est impossible de se conformer à la légalité telle que la règle l'acte de Henri VIII qui veut qu'à défaut d'archevêque, la consécration soit faite par « quatre évêques du Royaume » ; car « quatre évêques du Royaume », c'est-à-dire quatre évêques en possession légale de leurs sièges à l'intérieur du Royaume, sont alors impossibles à trouver. Ceci montre qu'à la date où Cecil traçait ces lignes, l'œuvre de la destitution des évêques catholiques était déjà assez avancée pour qu'il n'en restât pas quatre qui pussent, même s'ils l'eussent voulu, procéder légalement à la cérémonie : en d'autres termes, la note n'a pu être écrite avant le 30 septembre 1559, où la destitution (civile) de Tunstall de Durham réduisit aux trois noms de Bourne, de David Pole et de Kitchen la liste des évêques alors régulièrement en charge. Le *quaerendum* de Cecil fut, nous le savons, soumis à quatre canonistes et juristes éminents : leur avis fut d'y pourvoir par une clause *Supplentes* dont ils rédigèrent le texte, et qui devait remédier *suprema auctoritate nostra regia, ex mero motu et certa scientia*, à tout défaut légal qui pourrait exister en l'un quelconque de ceux à qui était adressé le mandat royal de consécration. Le rapport qui propose cette solution avec le texte de la clause se trouve au *State Paper Office* (*Dom. Elizabeth*, vol. VII, *Oct. Dec.*; voir aussi Estcourt, pp. 80). La Commission royale, munie de cette clause, fut adressée à Kitchen de Llandaff, à Barlow évêque déposé de Bath et de Wells, à Scory évêque déposé de Chichester, à Coverdale évêque déposé d'Exeter, à Hodgkins évêque auxiliaire de Bedford, à Salisbury évêque auxiliaire de Thetford, et à Bale évêque déposé d'Ossory. Ce mandat de consécration est consigné dans les Registres de Chancellerie ; il est donc impossible de nier son absolue authenticité. Et comme d'autre part l'authenticité du mémoire annoté en marge par Cecil et Parker est elle aussi indiscutable, on ne peut plus contester sérieusement la réalité de la consécration célébrée à Lambeth le 17 décembre 1559. Car une fois prouvé que Cecil, Parker, et la Reine même, qu'ils représentaient soit comme Secrétaire d'Etat soit comme Archevêque élu, comptaient sur une consécration comme celle que prévoyait ce mémoire, une fois établi que les destinataires des lettres royales — ou quatre quelconques d'entre eux — furent requis d'accomplir cette cérémonie, comment pourrait-on encore raisonnablement mettre en doute la véracité du Registre de Lambeth, qui ne fait que relater l'exécution du projet ainsi formé? Ces témoignages suffisent, semble-t-il, pour le but du présent article; d'ailleurs on trouverait dans Estcourt (*loc. cit.*) d'autres confirmations du fait.

Il est un point secondaire, il est vrai, qui peut prêter à discussion : la note du Registre en sa forme primitive mentionnait-elle Barlow comme le consécrateur unique et les trois autres seulement comme ses assistants, ainsi que le prescrivait la coutume et le langage même du rituel anglican, ou bien cette note fut-elle conçue dès l'origine en sa forme actuelle, qui présente les quatre prélats officiant sur le pied d'une complète égalité? Sur cette question on trouvera encore le pour et le contre dans Estcourt, mais elle a trop peu d'importance pour que nous nous y arrêtions ici. Si vraiment on employa quatre consécrateurs à la fois, il faudrait sans doute chercher le motif de cette anomalie exceptionnelle dans un certain souci d'estomper le mieux possible ce qui dans la situation de Barlow pouvait paraître peu régulier. Car, comme on peut l'établir avec certitude, c'est Barlow qui tenait dans la cérémonie le rôle principal; mais c'est pareillement là une question que nous laisserons de côté, en renvoyant encore ceux qu'elle intéresserait à Estcourt qui l'étudie avec grand soin. Pour nous, il nous suffit d'être fixés sur un fait indiscutable, c'est que la forme employée en cette circonstance, comme dans toutes les conséerations d'évêques anglicans, depuis cette date, fut celle de l'Ordinal d'Edouard VI, et qu'à plusieurs reprises l'autorité suprême de l'Eglise catholique a déclaré cette forme absolument insuffisante pour une consécration valide. Après la publication de la bulle *Apostolicae curae*, tous les petits problèmes secondaires, comme ceux que nous venons de signaler, ne sauraient plus garder pour nous qu'un intérêt d'érudition historique.

Examen de la question de la consécration de Barlow. — Nous pourrions, pour le même motif, nous dispenser de mentionner une autre question : celle de savoir si Barlow, le principal consécrateur de Parker, était lui-même en possession d'un épiscopat valide. Ceux qui voudraient connaître tout le détail de cette controverse fort complexe pourront encore se référer à Estcourt, qui discute le problème à fond et sans nulle partialité; et aussi, pour compléter Estcourt sur un ou deux points, à une publication plus récente de la *Catholic Truth Society*, intitulée : *Reasons for rejecting Anglican Orders*, et composée par l'auteur du présent article. Si nous donnons ici un résumé sommaire des points en litige, c'est à cause de la grande place qu'a tenue

cette question dans toute la littérature polémique parue autour des ordres anglicans, et aussi à cause de l'importance qu'elle aurait eue pour déterminer l'attitude pratique de l'Eglise envers ces ordres, si le rejet officiel du rite même n'était venu la dépasser à tous égards, jusqu'à la rendre pratiquement superflue; car si le cérémonial anglican n'avait pas été déclaré nul en lui-même et pour des motifs certains, le caractère douteux, ou pour mieux dire immensément improbable, de la consécration épiscopale de Barlow aurait certainement exigé qu'on réordonnât sous condition tout ancien ecclésiastique anglican désireux d'entrer dans le clergé catholique.

Jusqu'au jour où Mason publia ses *Vindiciae* en 1613, les circonstances de la consécration de Parker, et par suite la part qu'y avait prise Barlow, étaient, nous l'avons vu, le secret de quelques initiés; les catholiques n'en connaissaient donc rien. Mais quand Mason publia ce qu'il savait de cette cérémonie, il y joignit un étalage de dates de consécrations et de noms de consécrateurs, fournissant tous les détails désirables sur la succession des évêques anglicans depuis Parker jusqu'alors. Il donnait les mêmes précisions sur la consécration des trois prélats associés à Barlow dans la cérémonie de Lambeth. Mais quand il en arrive à Barlow lui-même, il doit avouer qu'il ne peut trouver trace de sa consécration, et sa seule ressource est de déclarer à ses lecteurs qu'ils ont toute sécurité pour croire qu'elle a eu lieu, puisque les contemporains considéraient Barlow comme un évêque véritable et complet. Mason ajoute que d'ailleurs dans le Registre archiépiscopal de Warham il ne trouve pas davantage mentionnée la consécration de Gardiner pour l'évêché de Winchester; si donc, conclut-il, l'argument du silence vaut contre la consécration de Barlow, il faut appliquer le même principe à celle de Gardiner, — ce qu'évidemment aucun catholique ne consentirait à admettre, Gardiner étant un des évêques catholiques les plus considérés. Et Mason cite encore un ou deux noms de prélats dont le sacre n'est pas relaté dans les registres archiépiscopaux de leur province.

Une telle argumentation est vraiment faible. Quand bien même on ne trouverait nulle part mention du sacre de ces quelques évêques, le seul fait qu'ils professaient la foi catholique rendrait déjà incroyable qu'ils aient accompli sur d'autres les cérémonies d'ordination et de consécration sans avoir reçu eux-mêmes le caractère épiscopal. Mais le cas de Barlow est bien différent. Son opinion personnelle était précisément que la consécration épiscopale n'était pas nécessaire, comme en témoignent les paroles qu'il prononça dans un sermon prêché à la Cathédrale de Saint-David le 12 novembre 1536, peu de mois après être monté sur ce siège, et qui nous sont connues par les protestations que souleva parmi le Chapitre l'énoncé de cette doctrine hérétique. Il avait déclaré : « Que si Sa Grâce le Roi, qui est suprême chef de « l'Eglise d'Angleterre, choisissait ou désignait et « élisait pour être évêque un séculier quelconque « qui fût instruit, un tel élu, sans qu'on eût à faire « mention d'aucun ordre, serait aussi bon évêque que « lui-même [Barlow] ou les meilleurs d'Angleterre. » (Voir, pour les sources officielles, Strype, *Memorial*, vol. I, p. 184. *Records*, nos 69 et 77) Et sans doute on a pu répondre que, si cette déclaration révélait le peu d'importance que son auteur, vu ses conceptions doctrinales, devait attacher à sa consécration, elle affirmait du moins implicitement que cette consécration avait eu lieu. Mais si l'évêque de Saint-David avait des raisons de tenir secrètes les circonstances de sa promotion à l'épiscopat, il se pourrait fort bien qu'il eût ainsi parlé pour se fortifier, au cas où la vérité viendrait à percer un jour ou l'autre. On conçoit d'ailleurs que si le Roi et Cranmer partageaient ses opinions théologiques, il ait pu dissimuler l'omission de sa consécration dans la période obscure de ses deux ambassades en Ecosse, qui tombèrent justement vers l'époque où normalement il aurait dû la recevoir. Or que telles aient bien été les idées de Cranmer et du Roi, c'est ce qu'on peut conclure des réponses de Cranmer aux « Questions sur les Sacrements » posées par le Roi en 1540, et des notes du Roi sur les réponses faites aux mêmes questions par un autre évêque, — probablement Gardiner, s'il faut en croire Estcourt (*op. cit.*, p. 70). Cranmer répond : « Que les ministres de la parole de Dieu soient « sous Sa Majesté les évêques, curés, vicaires et tels « autres prêtres qui seront nommés par Sa Majesté « pour ce ministère... Que tous lesdits officiers et « ministres de l'une comme de l'autre sorte [c. à-d. « ecclésiastiques aussi bien que civils] soient nommés, assignés et élus en toutes places par les lois « des rois et princes. Que dans l'admission de plusieurs de ces officiers soient employées diverses « cérémonies et solennités appropriées, lesquelles ne « soient pas de nécessité, mais seulement pour le bon « ordre et les convenances, — car si lesdits offices « et ministères étaient confiés sans telle cérémonie, « ils seraient néanmoins réellement confiés. Et il n'y « a pas plus de promesse de la grâce de Dieu en la « commission d'un office ecclésiastique, qu'il n'y en « a en la commission d'un office civil. » (Burnet, *Hist. Ref.*, vol. I. App., pp. 214-236)

Or un autre prélat — que ce soit ou non Gardiner — avait donné à ce questionnaire des réponses différentes : « Etablir des évêques, disait-il, comprend « deux actes : les nommer et les ordonner. La nomination, que les Apôtres durent de nécessité faire « par élection commune, et quelquefois par leur « propre et particulière désignation, ne pouvait alors « être faite par les princes chrétiens, parce qu'il n'y « en avait pas en ce temps. » Contre cette réponse, l'autographe porte cette note marginale de la main de Henri VIII : « Où est cette distinction? Et puisque « vous confessez que les Apôtres exerçaient un des « actes que vous confessez maintenant appartenir « aux princes, comment pouvez-vous prouver que « l'ordination n'est commise qu'à vous, évêques? » (*Ibid.*, p. 467)

Pourtant, même une fois prouvé que Barlow ne voyait nullement dans sa consécration épiscopale une condition requise pour conférer les ordres aux autres, il n'apparaît pas encore pourquoi il aurait tenu à l'esquiver; car elle était tout au moins exigée par les lois du pays, et, ne lui donnât-elle aucune grâce particulière, elle ne pouvait en tout cas lui faire aucun mal... — Mais il faut se souvenir qu'à cette époque le seul rite en usage était celui de l'ancien Pontifical, que tout le parti de Cranmer et de Barlow jugeait rempli de cérémonies superstitieuses : c'est même pour cela qu'ils y substituèrent, presque aussitôt qu'ils furent libres de le faire, le rite d'Edouard VI, toujours employé depuis lors dans l'Eglise anglicane. Il n'est donc pas très difficile d'imaginer Barlow disant au Roi : « Je pense avec « Votre Majesté que votre nomination royale suffit à « me conférer tout ce qui est nécessaire pour le plein « exercice de la charge épiscopale. Votre Majesté ne « voudrait-elle donc pas me dispenser de l'obligation « de subir une cérémonie de consécration, que j'abhorre « à cause des doctrines superstitieuses que notre « présent Ordinal contient et exprime? » Et on se représente aussi assez bien Henri VIII approuvant une démarche qui ne tendait qu'à exalter les attributions de l'autorité royale.

Et quand on prétend assimiler le cas de Barlow à celui de Gardiner parce que le Registre archiépiscopal — celui de Warham — ne mentionne pas sa consécration, on oublie qu'en Angleterre on n'a pas plus qu'ailleurs l'habitude d'exposer à tous les hasards le souvenir authentique des actes importants pour l'Eglise ou l'Etat, en le confiant à une seule et unique relation. L'usage est de prescrire pour chacun de ces actes toute une série de pièces et d'attestations, qui se supposent les unes les autres; et ainsi on ne risque guère d'en voir disparaître toute trace, du moins aussi longtemps qu'il reste essentiel de pouvoir établir que le fait a eu lieu. Cette méthode était en usage en Angleterre sous Henri VIII, comme elle le fut toujours avant et après lui. Il nous suffira donc de dresser la liste des documents qui devaient garder à l'histoire la preuve que Barlow, Gardiner ou tout autre évêque de ce temps avaient ou n'avaient pas été régulièrement nommés et sacrés. Voici la procédure qu'on suivit depuis 1534, date de la séparation d'avec Rome, jusqu'aux innovations introduites sous Edouard VI : lorsque le chapitre cathédral avait fait savoir que, docile aux injonctions du gouvernement, il avait élu tel ou tel personnage pour son nouvel évêque, la Couronne adressait à l'Archevêque de la Province deux pièces, appelées l'une l'*Assentiment Royal* (à l'élection du chapitre) et l'autre le *Significavit*. La première, d'usage fort ancien, avait pour objet d'annoncer à l'Archevêque que l'élection avait eu lieu et qu'il était libre d'accomplir selon la loi de l'Eglise tout ce qui était requis pour installer le nouveau prélat, — comme de confirmer sa nomination, de le sacrer, de l'introniser, etc. Quand au *Significavit*, d'institution toute récente, c'était une des conséquences de la rupture avec le Saint-Siège. Il commandait à l'Archevêque de confirmer la nomination de l'élu, de le sacrer et de l'introniser *dans les vingt jours qui suivaient la réception de ce mandat, sous les peines de Praemunire*. Le but était de forcer l'Archevêque à accomplir tous ces actes avant qu'il eût eu le temps de recourir à Rome pour obtenir les autorisations prescrites par la loi de l'Eglise catholique, et d'ordinaire ce document mentionnait expressément l'Acte de Parlement (25 Henri VIII, c. 20) qui en avait établi l'usage. Ces deux pièces devaient être consignées à leur expédition dans les Registres officiels de la Chancellerie, et à leur réception dans le Registre de l'Archevêque. Dans le cas de Barlow, les Registres de la Chancellerie contiennent bien l'*Assentiment royal* pour ses deux nominations successives à Saint-Asaph et à Saint-David; mais aucune des deux fois il n'est accompagné du *Significavit*. Or cet *Assentiment royal*, notons-le, est ici comme d'ordinaire conçu en termes extrêmement vagues : « Nous vous signifions ce Royal « Assentiment, afin que vous puissiez faire ce qui « vous regarde en cette matière. » — Les Registres relatent pareillement la confirmation de Barlow au siège de Saint-David, à la date du 21 avril 1536; mais, ni vers cette date ni dans la suite, on ne parle de sa consécration, soit dans les Registres de la Chancellerie, soit dans celui de l'Archevêque. — Cette consécration, si elle eut vraiment lieu, dut aussi être portée dans le Registre de l'évêché de Saint-David; mais ici nous ne pouvons rien tirer de l'argument du silence, et pour une bonne raison : c'est que Ferrar, successeur de Barlow à ce siège, brûla tous les registres de son Eglise, — sur ordre royal, nous dit-il, et parce qu'ils étaient contenus dans d'anciens livres liturgiques. Mais comme Ferrar partageait les idées de Barlow, on se demande malgré soi si cet acte de destruction, si inexplicable autrement, n'aurait pas été précisément destiné à protéger Barlow contre toute tentative d'enquête indiscrète... Et si l'on voulait objecter que peut-être Barlow a été ordonné ailleurs qu'à Cantorbéry ou par un autre que par Cranmer, il faudrait se rappeler qu'en ce cas le Registre archiépiscopal devrait nous garder le texte de la commission adressée au prélat consécrateur, et que la réception de celle-ci devrait être mentionnée dans le Registre de ce dernier, ainsi que le fait et le lieu de la consécration même. — Enfin il est un autre document encore qui, s'il était conçu dans les formes ordinaires, devrait témoigner de la consécration de Barlow : c'est l'acte qui lui restituait le temporel de son évêché. L'usage était en effet que la Couronne prît possession du temporel pendant la vacance du siège; mais d'après la loi citée plus haut (25 Henri VIII, chap. 20), il pouvait lui être redemandé, et elle le restituait aussitôt après la consécration du nouvel élu, laquelle se trouvait par suite généralement mentionnée dans l'acte de restitution. Or nous allons voir que dans le cas de Barlow cette pièce, bien loin d'attester sa consécration, apporte de nouveaux motifs de la mettre en doute.

Mais notons d'abord en passant que, si le sacre de Gardiner n'est pas mentionné dans le Registre de l'Archevêque Warham, il est relaté dans le Registre de Gardiner lui-même à Winchester. Et ainsi en est-il de tous les autres. L'évêque Stubbs a publié son *Registrum sacrum*, une intéressante liste de la succession des évêques anglais, tant avant qu'après la Réforme, avec les dates de leurs consécrations et la dérivation de leurs ordres. Grâce aux témoignages qu'il tire de l'une ou de l'autre des sources énumérées ci-dessus, il est en mesure de nous renseigner sur la consécration de chacun de ces prélats, à la seule exception de Barlow. En face de ce nom, il en est réduit à mettre cette simple note : « Voir Haddan sur Bramhall » — c'est-à-dire : voir les annotations de Haddan sur le livre de Bramhall : *Consecration and succession of Protestant Bishops justified*, 1689. Or dans ces notes Haddan, érudit fort distingué, remarquable pour la diligence et l'exactitude qu'il a mises dans ses recherches, ne peut apporter en faveur de la consécration de Barlow que l'inférence contestable qui se laisse tirer de quelques faits, de celui-ci en particulier que les contemporains considérèrent toujours ce personnage comme un évêque véritable et complet.

Revenons maintenant à la pièce signalée plus haut, et par laquelle Barlow obtint restitution du temporel de Saint-David. Comme nous l'avons indiqué, le Roi voyait dans le temporel des sièges épiscopaux des fiefs de la Couronne, dont celle-ci par suite reprenait possession aussitôt l'évêché vacant. Les revenus perçus durant cette période de vacance rentraient donc au Trésor; mais ensuite ils étaient quelquefois attribués au nouvel élu à titre gracieux, par une pièce qu'on appelait en termes de Chancellerie : *custodie du temporel*. Au reste ceci ne regardait que le temps de la vacance : car, par son installation même, le nouveau prélat acquérait sur son temporel un droit de franc-fief : il n'avait donc plus qu'à le réclamer à la Couronne, qui le lui faisait rendre aussitôt par un de ces actes que la coutume anglaise appelait des *Actes de Droit*, voulant dire par là que l'intéressé les exigeait en vertu d'un droit strict et qu'on ne pouvait les lui refuser sans injustice. Et comme la loi d'Henri VIII, que nous avons déjà deux fois mentionnée, ne reconnaissait désormais ce droit aux évêques qu'après leur consécration, celle-ci se trouvait d'ordinaire relatée dans l'acte de restitution. Mais au lieu d'un acte de restitution de cette espèce, on rédigea pour Barlow un acte de forme exceptionnelle et jusque-là inouïe, et on le lui donna

dès que sa nomination eut été confirmée : car cette confirmation est du 21 avril 1536, et l'acte du 26. Aussi ne saurait-il être question dans ce document de consécration épiscopale reçue, — d'autant plus que, du commun accord de tous les auteurs, si Barlow a jamais été consacré, il n'a pu l'être avant le mois de juin de cette même année.

Le texte de cette concession du temporel a été pour la première fois publié par le Chanoine Estcourt en 1873 (voir son appendice IV); car Mason, qui en cita une partie en 1613, passa sous silence ce que l'acte contenait de plus caractéristique, et en donna une fausse référence, renvoyant aux Registres de Chancellerie, tandis qu'en réalité, comme on le découvrit enfin, l'acte se trouve dans le Registre des *Memoranda* du Greffier du Lord Trésorier (28 Henri VIII, *Easter term, Roll I*). Ce que cet acte a de particulier, c'est que ce n'est pas un *Acte de Droit* comme Barlow aurait pu en obtenir un s'il avait été alors consacré, mais un acte de pure grâce, et qui comme tel s'encadre des formules : « par spéciale faveur », « de notre propre mouvement », « pour de spéciales causes ». Or cet acte, bien qu'il accorde le temporel du siège en vertu des droits de Régale, n'a pas pour objet de concéder à Barlow les fruits perçus pendant la vacance : il vise le temps même que durera son épiscopat. Il reconnaît que la vacance est terminée par la confirmation du nouvel élu sur ce siège comme évêque et pasteur, « sicut per litteras patentes ipsius Archiepiscopi nobis inde directas nobis constat », et cependant il ne présente pas cette restitution comme une justice qu'on rend, mais comme une faveur qu'on accorde, laquelle devra s'étendre non à une période déterminée, mais « durante vita praedicti nunc episcopi », et mettre celui-ci en possession de son temporel « in tam amplis modo et « forma prout praedictus Ricardus Rawlins, nuper « episcopus Menev. et praedecessores sui nuper epi« scopi ibidem sede plena per chartas progenitorum « nostrorum quondam Regum Angliae vel aliter, « seu eorum aliquis, melius et liberius habuerunt « seu perceperunt, habuit seu percepit. »

Un pareil document est certainement significatif. Il n'a pas dû être ainsi rédigé sans raison; et s'il est permis de conjecturer d'après son contenu même l'intention qui l'a inspirée, comment ne pas voir que c'était donner à Barlow sans aucune consécration ce que les autres évêques ne pouvaient obtenir qu'en se faisant consacrer, et ce qui seul — avec les idées que nous lui connaissons — devait lui importer dans l'épiscopat? Ajoutons qu'aussitôt après, le nouveau prélat reçut sa convocation à la Chambre des Lords, puisqu'elle est datée du 27 avril, c'est-à-dire du lendemain du jour où lui fut accordé son temporel. Et ceci fait tomber l'objection, qu'on a faite quelquefois, que Barlow n'aurait pu siéger dans cette assemblée s'il n'avait été consacré : avec sa convocation en mains, comment eût-on pu l'en exclure?

Voilà donc où en est la question du sacre de Barlow. Nous ne prétendons pas avoir prouvé avec certitude qu'il n'ait pas eu lieu : ce genre de thèses négatives n'admet guère de démonstrations apodictiques. Pourtant on ne peut contester que les arguments énoncés ne jettent un doute sérieux sur la réalité de cette consécration épiscopale et donc sur celle de Parker dont Barlow fut le consécrateur principal. Mais répétons-le : quoique ce problème ait été souvent au premier plan dans l'histoire de la controverse en Angleterre, jamais les autorités de l'Eglise catholique n'en ont fait le point crucial dont dépendait leur décision officielle. Dès 1685, comme le notait Mgr Genetti dans son rapport au Saint-Office, on pensait que la pleine et complète solution devrait se tirer, non pas de la question de fait (celle de l'ordination de Parker), car celle-ci dépendait de l'histoire fort compliquée des transformations religieuses qui s'étaient succédé en Angleterre, mais bien du manque d'intention et de l'insuffisance de la formule employée par les hérétiques anglicans dans leurs ordinations sacerdotales (Brandi, *op. cit.*, p. 260).

Résumé de la conduite officielle de l'Eglise envers ces ordres. — Stade final (1896). — Reprenons maintenant l'histoire de la conduite officielle de l'Eglise à l'égard des ordres anglicans. Cette histoire atteint son stade définitif avec les commissions d'enquête de 1896 et la publication, le 13 septembre de la même année, de la bulle *Apostolicae curae*, qui en fut la suite. Les circonstances qui amenèrent le Saint-Siège à reprendre l'examen de la question ont été exposées du point de vue anglican par le Révérend T. A. Lacey dans son *Roman Diary and other documents relating to the Papal Inquiry into English Ordinations en 1896*, publié en 1910, et aussi par Lord Halifax dans son *Leo XIII and Anglican Orders*, en 1912. Du côté catholique, les faits ont été racontés par Dom Gasquet (depuis Cardinal) dans ses *Leaves of my Diary, 1894-1896*, publiées en 1911 à la requête de quelques amis qui lui demandaient ce secours pour réfuter certaines assertions du *Roman Diary* de M. Lacey. Le livre du Cardinal Gasquet, bien moins volumineux que les deux autres, a sur eux l'avantage d'avoir été écrit par un membre de la Commission d'experts de 1896, et cela au temps même des événements dont il parle; de sorte qu'il oppose une relation authentique des faits et gestes de la Commission à de pures conjectures formées du dehors.

Dans quelle mesure l'initiative qui devait aboutir à cette nouvelle enquête vint-elle des catholiques anglais, ou au contraire des anglicans, c'est un premier point sur lequel les trois ouvrages que nous venons de citer ne s'accordent pas. Mais en tout cas, sur l'autorité de tous les trois, nous pouvons affirmer sûrement que les premières démarches furent faites par quelques catholiques français, poussés par Lord Halifax et certains de ses amis. Les catholiques anglais étaient dans l'ensemble opposés à la réouverture d'un débat qui leur semblait définitivement clos; mais c'est là un point de trop peu d'importance pour être ici discuté. On avait persuadé à Léon XIII qu'en face des protestations bruyantes des anglicans contre l'attitude officielle de l'Eglise à l'égard de leurs ordres, il y avait lieu d'examiner si vraiment les catholiques avaient toujours rendu à leurs adversaires pleine et entière justice. Dans cet esprit de parfaite loyauté qui était chez lui si caractéristique, le Pape décida donc d'instituer une nouvelle enquête qui devrait dissiper jusqu'à l'ombre des moindres doutes, et prescrivit pour cette enquête un mode de procéder assurant, dans la mesure du possible, que tous les documents nécessaires fussent pris en considération. On nomma d'abord une Commission d'experts; ceux-ci durent forcément être tous catholiques; mais on avait pris soin du moins de les choisir en nombre égal parmi les représentants des diverses opinions. Ces Commissaires, au nombre de huit, devaient d'abord rédiger des rapports sur la nature des ordres discutés et les envoyer au Pape. Puis on les convoquerait à Rome, où ils se réuniraient au Palais du Vatican et tiendraient douze sessions, dans lesquelles ils se communiqueraient les rapports qu'ils auraient dû précédemment envoyer séparément, et discuteraient à fond tous les points qui y seraient contenus. Le Pape

leur ferait communiquer tout ce qu'on connaissait, tout ce qu'on pourrait découvrir, de documents ayant quelque rapport avec leur sujet, soit dans les archives du Vatican, soit dans celles du Saint-Office. Après avoir ainsi échangé leurs vues, ils devaient formuler leurs conclusions, et les matériaux ainsi accumulés seraient envoyés aux Cardinaux constituant le Conseil suprême du Saint-Office. Ceux-ci, après s'être formé chacun son jugement personnel, devraient dans une session solennelle de *Feria Quinta*, l'exposer au Saint-Père présidant en personne. Il appartiendrait alors au Pape lui-même, après avoir prié Dieu, de décider s'il y aurait lieu de publier ou de différer la sentence définitive. — Telle fut exactement la marche qu'on suivit. Elle aboutit à un jugement unanime des Cardinaux du Conseil suprême sur les deux propositions qu'on leur soumettait, à savoir : que « la question avait « déjà été tranchée par le Saint-Siège en pleine « connaissance de cause, et que cette nouvelle dis- « cussion et ce nouvel examen n'avaient servi qu'à « mettre mieux en lumière la sagesse et le soin avec « lesquels cette décision avait été prise ». En conséquence, Léon XIII, après s'être réservé un intervalle de prière et de réflexion, décida, comme il nous le dit dans sa bulle, que la matière était en soi claire et qu'il n'y aurait point de bon effet à différer l'annonce de l'unique sentence possible. La bulle fut donc publiée le 13 septembre 1896.

La bulle « Apostolicae curae » (1896). — Cette bulle, nous l'avons noté, suit dans sa composition une marche peu ordinaire, — sans doute pour répondre aux exigences de ceux qui, n'étant pas catholiques, ne se contenteraient pas de la simple autorité du Siège Apostolique pour s'incliner devant son jugement. Elle expose donc en grand détail les raisons sur lesquelles ce jugement se fonde, ce qui est certainement un précieux avantage pour les apologistes qui ont à défendre au tribunal de la raison chrétienne cet acte du Saint-Siège.

Le ton pastoral affectueux qui règne d'un bout à l'autre de ce document témoigne des sentiments dans lesquels il a été écrit. Léon XIII désire ardemment faire entendre au peuple anglais que ces décisions sont celles qu'il a été contraint de prendre par ses devoirs envers la vérité; et qu'elles sont en même temps une lumière qui, si on voulait y prendre garde, pourrait reconduire les errants à l'ancienne unité — à cette unité qui leur avait jadis été si chère et que, disait-on au Pape, ils désiraient si vivement voir renaître. Cette bulle devrait être lue et relue attentivement par tous ceux qui prennent intérêt à cette question sacrée de la réunion des Eglises; il faut nous borner ici à en résumer les idées principales. Elle considère d'abord la coutume établie et les prescriptions du Saint-Siège à l'égard des ordres anglicans, ainsi que les origines et l'autorité de cette coutume. Dans ce but, elle relate ce qui a été fait sous Marie Tudor par le Cardinal Pole agissant en vertu des pouvoirs qu'il tenait de Jules III, et expose comment ses actes furent ensuite ratifiés par Paul IV, que l'évêque Thirlby, dépêché vers lui par le Cardinal, avait mis au courant de tout. Nous n'avons pas à reprendre toute cette histoire : qu'il nous suffise d'inviter le lecteur à comparer notre récit avec celui de la bulle : il verra par lui-même s'ils sont d'accord entre eux. Disons-en autant de ce qui suit sur l'usage, datant des règlements de Pole, de réordonner sans condition les convertis précédemment ordonnés à l'anglicane. La persistance de cet usage, dit la bulle, atteste en quel sens ont de tout temps été entendus ces règlements de Pole et l'approbation que leur conféra Paul IV. Léon XIII passe ensuite à la reprise de l'enquête par le Saint-Office en deux occasions, à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe; et ici il insiste sur les motifs qui ont fondé les sentences portées alors contre les ordres anglicans. Les documents de ces enquêtes, déclare-t-il, établissent que le nouveau jugement ne se fonda aucunement sur la légende de la *Tête de cheval*, ni sur l'omission dans le rite d'Edouard VI de la tradition des instruments, ni même sur les circonstances de la consécration de l'Archevêque Parker en 1559, mais uniquement et entièrement sur l'insuffisance de la forme employée soit dans cette cérémonie, soit dans toutes les autres ordinations anglicanes, forme qui a été « comparée « à cette occasion avec celles qu'on a recueillies dans « les divers rites d'Orient et d'Occident ».

Arrivée là, la bulle conclut que seule une connaissance imparfaite des documents dont elle a exposé l'existence et le caractère pouvait permettre à des auteurs catholiques de compter encore la présente controverse parmi celles que l'Eglise catholique n'avait pas encore tranchées. Néanmoins le Saint-Père, « dans son désir ardent de porter secours aux « hommes de bonne volonté en leur montrant la plus « grande considération et charité », avait voulu qu'on refît à nouveau un examen soigneux de ce rite anglais d'ordination, qui constituait le centre du débat. Dans le paragraphe suivant, la bulle déclare donc quelle est la nature du Sacrement de l'Ordre, et puis applique les principes énoncés à l'Ordinal d'Edouard VI, faisant ainsi ressortir ses multiples déficiences. Elle répète ce qui avait déjà été noté et jugé deux siècles plus tôt, au temps où s'examinaient les deux cas dont nous avons parlé. Mais elle ne se borne pas à répéter : elle explique et développe, avec toute la clarté et la précision qu'on pouvait demander à un jugement qui devait apporter sur une matière si débattue une décision définitive. Ici encore, c'est le texte même de la bulle qu'il faudrait étudier attentivement ; mais dans cet article nous nous contenterons d'en résumer l'argumentation.

Pour tous les rites sacramentels en usage dans l'Eglise, Léon XIII distingue entre leurs parties essentielles et leurs parties cérémonielles. Les sacrements de la Loi nouvelle, étant des signes sensibles et efficaces de la grâce invisible, doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient. Cette signification doit être contenue dans l'ensemble de leur rite essentiel, c'est-à-dire dans la synthèse de leur matière et de leur forme; mais elle est principalement exprimée par leur forme, puisque la matière est dans le rite sacré l'élément indéterminé en lui-même et déterminable par les paroles qui l'accompagnent; et cela est spécialement clair dans l'ordination, où la matière est l'imposition des mains qui par soi ne signifie rien de défini, puisqu'elle sert pour des ordres divers et même pour la confirmation. Or dans l'Ordinal anglican la forme qui doit signifier le deuxième ordre du clergé et qui est : « *Reçois le Saint-Esprit* », n'exprime certainement pas « le saint « ordre du Sacerdoce, ni sa grâce et sa puissance, « qui est principalement celle de consacrer et d'offrir « le vrai corps et le vrai sang du Christ Notre-Sei- « gneur (Conc. de Trente, Sess. XXIII, can. 1), dans « ce sacrifice qui n'est pas la simple commémoration « du sacrifice offert sur la croix ». La bulle n'ignore pas du reste l'addition : « *pour l'office et l'œuvre de prêtre*, etc., introduite en 1661 ; mais, déclare-t-elle, il n'y a pas en tenir compte puisque, quelle que puisse être sa valeur intrinsèque, elle est venue en tout cas cent ans trop tard. Cependant les Anglicans ont apporté un autre argument : c'est que si les mots : « *Reçois le Saint-Esprit...* » sont en eux-mêmes trop

peu déterminés, ce défaut se trouve réparé par d'autres prières qui, dans la même cérémonie, indiquent expressément qu'il s'agit de conférer la prêtrise. A cela la bulle répond que, de ces autres prières ellesmêmes, les auteurs du rite nouveau ont délibérément banni « tout ce qui spécifie la dignité et l'office de la « prêtrise dans le rite catholique ». On ne peut donc considérer comme suffisante pour le sacrement une forme qui omet ce qu'elle devrait essentiellement exprimer. De même pour le rite de consécration épiscopale : non seulement il lui manque, pour accompagner l'imposition des mains, une forme qui indique le nom ou la nature propre de l'épiscopat, mais cette omission ne peut être suppléée par la prière *Dieu Tout-Puissant* qui précède, parce que de celle-ci les Réformateurs ont enlevé les mots qui dénotaient le *Summum Sacerdotium*; sans compter que, l'épiscopat étant la plénitude du sacerdoce, il serait inconcevable qu'il pût être conféré par un rite qui ne conférerait pas le sacerdoce lui-même.

Puis la bulle, élargissant le champ de ses considérations, examine les circonstances parmi lesquelles est né l'Ordinal anglican, et note que toutes les altérations faites dans le cérémonial ancien pour l'adapter aux erreurs nouvelles, — altérations dont nous avons noté et expliqué plus haut la nature et la portée, — eurent pour objet direct d'éliminer toute trace du sacerdoce et du sacrifice catholiques. Elle conclut que le rite ainsi constitué, « ab origine ducto « vitio si valere ad usum ordinationum minime po« tuit, nequaquam decursu aetatum, cum tale ipsum « permanserit, futurum fuit ut valeret ». Telle étant son origine, infère-t-elle encore, il est vain d'objecter que les mots pris matériellement pourraient s'interpréter en un sens catholique : « Nam semel novato « ritu quo nempe negetur vel adulteretur sacramen« tum Ordinis et a quo quaevis notio repudiata sit « consecrationis et sacrificii, jam minime constat « formula *Accipe Spiritum Sanctum*, qui Spiritus cum « gratia nimirum sacramenti in animam infunditur, « minimeque constant illa verba *ad officium et opus* « *presbyteri* vel *episcopi* , ac similia quae restant « nomina, sine re quam instituit Christus. » Enfin la bulle déclare en quel sens l'administration des Ordres anglicans est dite nulle par défaut d'intention de la part du ministre. L'Eglise ne juge de cette intention du ministre que dans la mesure où elle est extérieurement manifestée. « Jam vero cum quis ad « sacramentum conficiendum et conferendum mate« riam formamque debitam serio et rite adhibuit, eo « ipso censetur id nimirum facere intendisse quod « facit Ecclesia. Quo sane principio innititur doc« trina quae tenet esse vere sacramentum vel illud « quod ministerio hominis haeretici aut non bap« tizati dummodo ritu catholico conferatur. Contra « si ritus immutatur eo manifesto consilio ut alius « inducatur ab Ecclesia non receptus utque id repel« latur quod facit Ecclesia et quod ex institutione « Christi ad naturam attinet sacramenti, tunc palam « est non solum necessariam sacramento intentionem « deesse, sed intentionem immo haberi sacramento « adversam et repugnantem. »

Cet exposé, nous l'avons déjà observé et on peut s'en convaincre par le texte des documents relatifs aux décisions de 1704 (voir l'Appendice du P. Brandi), ne fait qu'affirmer à nouveau et expliquer les motifs qu'on jugeait depuis longtemps concluants. C'est pour ces motifs-là que, dans sa session de *Feria Quinta* du 16 juillet 1896, le Saint-Office, sous la présidence de Léon XIII, décida qu'il n'y avait aucunement lieu de modifier la pratique traditionnelle qui voulait qu'on ne tînt pas compte des ordres anglicans et qu'on réordonnât purement et simplement leurs titulaires. L'unique point qui restât à considérer, c'était si, pour éviter aux Anglicans une impression pénible, il valait mieux, comme le conseillaient certains, omettre de prononcer un jugement nouveau. Mais à la réflexion, le Pape vit qu'à tenir la décision secrète on n'aboutirait qu'à des malentendus. Bien des gens ne manqueraient pas d'en conclure que les commissions n'avaient pas trouvé d'arguments pour condamner ces ordres, et qu'on usait de diplomatie pour dissimuler la chose. Il décréta donc que le jugement serait publié, et il le fut par la Bulle *Apostolicae curae* et dans les termes suivants : « Itaque omni« bus Pontificum Decessorum in hac ipsa causa de« cretis usquequaque assentientes, eaque plenissime « confirmantes ac veluti renovantes, auctoritate « nostra, motu proprio, certa scientia pronunciamus « et declaramus ordinationes ritu anglicano actas, « irritas prorsus fuisse et esse, omninoque nullas. » Léon XIII termine ensuite sa bulle par une invitation très tendre adressée à tous les membres de l'Eglise anglicane et spécialement à son clergé, leur demandant d'accueillir cette décision dans le même esprit où elle a été prononcée, et de se tourner vers la communion du Siège apostolique qui les rappelle avec le cœur d'un père.

Accueil fait par les Anglicans à la bulle. La Responsio. — Ceux qui vivent à côté de ces représentants de la Haute Eglise anglicane prévoyaient bien qu'ils ne songeraient pas un instant à accepter cette décision pour ce que valaient les arguments proposés, mais chercheraient seulement à en défigurer le sens du mieux qu'ils pourraient. C'est ce qu'ils firent sans plus tarder, d'abord en de nombreuses publications et conférences privées, puis officiellement dans une lettre ouverte datée du 19 février 1897, communément appelée la *Responsio*. On ne pouvait espérer mettre d'accord toute la hiérarchie anglicane sur un texte à signer en commun, mais ceux qui étaient intéressés à la question réussirent à obtenir les signatures des deux Archevêques de Cantorbéry et d'York, — Temple et Maclagan, — pour une lettre composée par l'évêque Jean Wordsworth de Salisbury. L'adresse, qui prête un peu à sourire, porte : « Les archevêques d'Angleterre à tout le corps des évêques de l'Eglise catholique. » De ce long document nous donnerions volontiers une analyse, s'il était possible d'y trouver une suite d'idées à analyser. Mais en réalité, il se borne à accumuler les déformations captieuses de tout ce que, suivant ses auteurs, Léon XIII aurait dit ou omis de dire; et il montre que ses auteurs ont fait du contenu réel de la bulle tout au plus une étude bien superficielle. En outre, on y suppose implicitement que le Pape, ayant à déterminer pour sa propre Eglise la méthode à suivre pour admettre dans son clergé des convertis munis d'ordres anglicans, aurait dû prendre pour base de sa décision, non point la doctrine catholique sur le sacerdoce et les rites aptes à le conférer, mais la doctrine protestante qui seule se recommande à nos critiques anglicans... Ceux que tenterait une étude d'ensemble de cette polémique n'ont qu'à se procurer le texte de cette lettre : elle a été publiée en latin et en anglais. Après l'avoir lue, ils ne seront probablement pas beaucoup plus fixés qu'avant sur les idées précises que les auteurs ont voulu y mettre; bien moins encore le seront-ils sur la doctrine de l'Eglise anglicane; mais à défaut d'autre avantage, ils auront pu se convaincre qu'il y a vraiment peu d'espoir de faire jamais saisir aux autorités de ladite Eglise le sens des doctrines et des pratiques de l'Eglise catholique.

La « Vindicatio » des évêques catholiques anglais. — Les chefs des catholiques d'Angleterre comprenaient que, pour répondre à de pareilles mystifications, il devenait nécessaire de rédiger un nouvel exposé, tout à la fois moins technique en son langage et plus détaillé dans ses explications que n'était la bulle même, et dans lequel seraient présentées au public les raisons qui avaient fait condamner les ordres anglicans. Vers la fin de l'année 1897, parut une lettre signée par tous les évêques catholiques d'Angleterre et adressée aux deux archevêques anglicans. Cet écrit, qui a pour titre : *A Vindication of the Bull Apostolicae curae*, examine successivement les arguments contenus dans cette bulle. Il pèse en premier lieu les motifs extrinsèques qui militent pour le rejet des ordres contestés, ceux qui se tirent des décisions prises sous le règne de Marie Tudor par le Cardinal Pole d'après les directions de Jules III, et de la ratification que leur accorda ensuite Paul IV. Puis il donne les raisons qui firent condamner ces ordres par Clément XI à l'occasion du cas Gordon. Ensuite, passant à l'étude intrinsèque des raisons examinées par la Commission de 1896, la *Vindication* expose d'abord les principes dont celle-ci a dû s'inspirer, et qui dérivent de thèses doctrinales sur la Présence réelle, sur le Sacrifice de la Messe, sur le Sacerdoce, sur les éléments indispensables d'un rite d'ordination, sur l'intention du ministre. Puis elle énumère les défauts internes du rite d'ordination anglican ; lesquels proviennent soit de l'indétermination de la forme essentielle, soit du caractère général de l'Ordinal entier, formé en éliminant du vieux Pontifical tout ce qui y sentait la doctrine catholique du sacerdoce, soit enfin du manque d'intention dans le ministre : car celui qui emploie un semblable rite, doit être censé agir avec l'intention erronée que le rite lui-même exprime. Lorsqu'elle en vient en particulier à préciser la nature du second de ces défauts, la *Vindication* illustre la pensée de la bulle par des citations qu'elle emprunte à des écrivains contemporains de la Réforme et à toute une série de théologiens anglicans. Il en ressort clairement que la doctrine anglicane des cinq principes, dont la bulle s'est aidée pour juger l'Ordinal, diffère absolument de la doctrine catholique. Suivent huit Appendices où sont discutées diverses questions connexes, telles que l'*Instructio pro Armenis* d'Eugène IV, les formes essentielles d'ordination des principaux rites d'Orient et d'Occident, et les opinions de Cranmer, de ses collègues et des théologiens anglicans postérieurs sur la Sainte Eucharistie et le Sacrifice de la Messe.

La bulle déclarée « irréformable » par Léon XIII. — A peine la bulle *Apostolicae curae* aux mains du public anglican, on s'était mis à déclarer qu'il n'y fallait pas voir une décision définitive, et qu'avant longtemps le Saint-Siège se verrait forcé de changer de position. Cette idée, il est triste de le dire, fut aussi celle de quelques catholiques français qui prirent pour organe la *Revue anglo-romaine*. Leur attitude attira au Cardinal Richard, alors archevêque de Paris, une lettre de remontrances de Léon XIII, datée du 5 novembre 1896. Le Pape y déclare que son intention a été « de juger absolument et de trancher définitivement » le point en litige (*absolute judicare et penitus dirimere*), et qu'il l'a fait « avec un tel poids d'arguments, une telle clarté et « une telle autorité dans la forme, que nul homme « prudent et de bonne foi ne peut révoquer en dis- « cussion sa sentence, et que tous les catholiques « doivent accepter celle-ci avec pleine obéissance, « comme étant *perpetuo ratam, firmam, irrevocabilem* ». Pour des catholiques, un tel langage est décisif; et pour les autres, il devrait au moins les convaincre qu'ils ne peuvent jamais espérer voir le Saint-Siège abandonner la position ainsi adoptée.

Ce jugement sur les ordres anglicans, notons-le, ne porte pas sur un point de doctrine, mais sur un fait dogmatique. Si le Concile du Vatican n'avait pas été interrompu par la déclaration de la guerre franco-allemande, la définition de l'Infaillibilité aurait sûrement été complétée par une définition sur l'extension de son objet. En ce cas, la question des faits dogmatiques serait forcément venue en discussion ; et sans aucun doute aussi, le Concile aurait dû proclamer que l'infaillibilité s'étendait jusque-là : car un fait dogmatique est un fait si étroitement connexe avec un dogme, que le pouvoir de définir l'un deviendrait illusoire s'il n'incluait le pouvoir de définir l'autre. Au reste, ce point a déjà été précédemment défini par le Saint-Siège lui même en plusieurs occasions : l'exemple classique est celui de la bulle *Vineam Domini* de Clément XI, qui, en 1715, mit fin à la longue résistance des Jansénistes français. Ceux-ci avait été requis de souscrire à la condamnation que le Pape avait portée contre l'*Augustinus* de Jansenius, déclarant y trouver cinq propositions contraires à la doctrine catholique sur l'accord de la grâce et du libre arbitre ; mais ils avaient distingué entre la doctrine que le Pape voyait dans ces propositions et le sens qu'elles prenaient dans l'*Augustinus*, assurant qu'ils étaient prêts à signer la condamnation de la doctrine en elle-même, puisqu'ils admettaient le droit de l'Eglise à trancher une question de foi, mais que le Saint-Siège n'avait pas le pouvoir de décider si cette doctrine était ou non contenue dans les expressions de tel ou tel livre. Le motif que le Pape mit alors en avant pour exiger de tous un assentiment interne portant jusque sur le fait, c'était que le pouvoir de juger la doctrine en elle-même devenait purement illusoire dès qu'on le séparait du pouvoir de juger si cette doctrine était contenue dans les expressions de tel ou tel ouvrage. Il est inadmissible, concluait le Pape, de n'accorder au Saint-Siège, sur les questions doctrinales, que cette ombre d'autorité.

Cette condamnation de la thèse janséniste éclaire bien la position de ceux qui voudraient voir dans le rejet des ordres anglicans un acte étranger au domaine de l'infaillibilité pontificale, et donc susceptible d'être rapporté quelque jour : leur attitude est entièrement parallèle à celle qu'adoptèrent en face de la sentence de Rome les tenants de l'*Augustinus*.

Bibliographie. — A. *Ouvrages historiques sur la période de la Réforme en Angleterre, et ouvrages donnant le texte des documents essentiels.*

Gairdner (James). *Lollardy and the Reformation.* 3 vol. 1908.

Dixon (R. W.). *History of the Church of England, from the abolition of the Roman jurisdiction.* 4 vol. 1878...

Lingard (John). *History of England*, vol. V.

Haile (Martin). *Life of Reginald Pole.* 1900.

Burnet (Gilbert). *History of the Reformation.* Edition primitive en 1679. L'édition de Nicolas Pocock de 1865 est la meilleure. Elle comprend 7 vol., dont les 4 derniers donnent le texte des documents. Les notes de Pocock sont de grande valeur, étant l'œuvre d'un érudit des plus consciencieux.

Strype. *Memorials of Archbishop Cranmer.* 3 vol. 1693. L'édition d'Oxford de 1840 est la meilleure. Le troisième volume contient des documents.

Formularies of Faith put forth by authority during the reign of Henry VIII. Contient le texte des Articles de 1536, l'*Institution of a Christian Man* de 1537 (ou *Bishops' Book*) et la *Necessary Doctrine and Erudition of any Christian Man* de 1543 (ou King's Book).

The two Books of Common Prayers set forth by authority in the reign of Edward VI. Edition rédigée par Edouard Cardwell. Le texte de ces deux *Prayer Books* (de 1549 et de 1552) y est mis, en colonnes parallèles pour faciliter la comparaison. Un appendice donne aussi l'Ordre de Communion tel qu'il fut publié en feuillet séparé en 1548.

Cranmer. Œuvres. Edition de la Parker Society. Vol. I, Lettres; vol II, *Treatise on the Lord's Supper.*

Ridley. Œuvres.

Documentary Annals of the Church of England (1546-1716). Contient une collection d'Injonctions, de Déclarations, d'Ordres et d'Articles d'Enquête. Edité par Edward Cardwell. Oxford. 1839.

Ellis. *Original Historical Letters.* 1846. Sir Henry Ellis qui a publié cette collection était alors Bibliothécaire Principal au British Museum.

Wilkins. *Concilia Magnae Britanniae.* 4 vol. Contient le texte d'innombrables documents : décrets de conciles, bulles de papes, proclamations de rois, pièces officielles d'évêques, etc. Les vol. III et IV donnent ce qui concerne la période de la Réforme en Angleterre.

Stubbs. *Registrum sacrum.* 1858. Donne la succession des évêques anglais (des évêques catholiques jusqu'à la Réforme, des évêques protestants depuis lors), avec les noms de leurs consécrateurs.

Jacobs D.D. (Henry Eyster). *The Lutheran Movement in England during the reigns of Henry VIII and Edward VI.* Londres. 1892. Ce livre donne un utile exposé du parallélisme qui exista entre le mouvement Luthérien d'Allemagne et le mouvement qui en dériva en Angleterre. Les tendances d'abord toutes luthériennes du Protestantisme anglais ne devaient se modifier que vers la fin du règne d'Edouard VI, pour prendre alors une direction plutôt calviniste.

Zurich Letters. Original Letters. Parker Society. 1846-47. 1° et 2° Séries. Ces lettres témoignent des étroites relations épistolaires qui existaient entre les Réformateurs d'Allemagne et de Suisse et leurs amis d'Angleterre, parmi lesquels se trouvaient nombre d'ecclésiastiques haut placés.

Gasquet and Bishop. *Edward VI and the Book of Common Prayer.* 1890. C'est ce livre qui, après un examen soigneux de l'origine et des premiers temps du Prayer Book, établit de façon décisive sa parenté avec les *Kirchenordnungen* du Continent.

Richter. *Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts.* 1846. 2 vol. — Collection complète.

Kliefoth. *Die ursprünglichen Gottesdienstordnungen in den deutschen Kirchen lutheranischen Bekenntnisses.* 1867.

Daniel. *Codex Liturgicus Ecclesiae Lutheranae.* Vol. I. Contient le texte de la *Formula Missae* de Luther et d'autres *Kirchenordnungen.*

Luther. Œuvres. *Formula missae et communionis pro Ecclesia Wittenbergensi.* 1523. C'est le prototype auquel se conforment toutes les *Kirchenordnungen* Luthériennes parues ensuite. La *Deutsche Messe* de Luther était une traduction de cet écrit en langue vulgaire, avec quelques corrections sans importance au point de vue qui nous occupe.

Pia Consultatio Archiepiscopi Hermanni. (Une traduction anglaise de cet écrit parut à Londres en 1547 — évidemment en vue des innovations liturgiques qu'on projetait.) Cette *Consultatio* a été rédigée à Cologne en 1543, pour servir aux réformes liturgiques qu'introduisait alors à Cologne l'Archevêque Electeur, l'apostat Hermann de Wied. Elle a pour auteur Bucer. Elle a influencé en quelques points la nouvelle liturgie anglaise, spécialement dans la composition de ses rites secondaires.

Bucer (Martin). *Anglica Scripta.* Bâle. 1557. Parmi ces écrits se trouvent la *Censura*, critique du texte du *Prayer Book* de 1549 et le *De ordinatione legitima ministrorum revocanda*, qui ont une importance particulière pour déterminer le caractère de la revision liturgique accomplie sous Edouard VI : la Censura a influé sur le remplacement du premier *Prayer Book* par le second, quant au *De ordinatione*, il y a toutes les raisons de croire que le rite d'ordination, qu'il esquissait, fut le modèle qu'adoptèrent, avec très peu de corrections, les auteurs du nouvel Ordinal. Sur ce dernier point voir aussi trois articles du *Tablet*, janvier à juin 1896 (pp. 48, 84, 204).

Maskell. *The ancient liturgy of the Mass in the church of England according to the uses of Sarum, York, Bangor and Hereford*, 1852.

Maskell. *Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae.* 3 vol. 1852. Les variétés anglaises du rite d'ordination sont données dans le 2° volume.

Brightman. *The English Rite.* 2 vol. 1515.

Wakeman. *Introduction to the History of the Church of England.* 1914.

Frere W. H. *New History of the Book of Common Prayer.* 1901.

Frere. W. H. *The Marian Reaction* S. P. C. K. 1896.

Ordines Anglicani. Expositio historica et theologica. 1896. — Rapport rédigé au nom de la Commission nommée par le cardinal Vaughan pour étudier la question des ordres anglicans à l'époque où quelques amis français de Lord Halifax avaient sollicité l'intervention du Pape. Ce rapport, dû au chanoine Moyes, à Dom F. A. Gasquet O. S. B. (maintenant cardinal) et au R. P. David Fleming O. S. F., expose systématiquement les faits historiques et les principes théologiques qui concernent la question controversée; et nous pouvons connaître par là ce que dut être l'exposé présenté ensuite par les membres anglais de la Commission nommée par Léon XIII.

Documenta ad Poli legationem spectantia. Rome. 1896.

Barnes, Mgr Stapylton. *The Popes and the Ordinal.* 1896. Collection de documents touchant la question des ordres anglicans, avec une introduction.

Brandi (S. M.), S. J., 1898. *Roma e Cantorbery.* Commentaire de la Bulle *Apostolicae curae.* II. Examen de la Réponse des Archevêques anglicans. — Cet ouvrage est d'un auteur en relations étroites avec les autorités romaines et leurs archives.

B. *Ouvrages de controverse théologique traitant la question des ordres anglicans du point de vue catholique.*

Kellison. *Survey of the new Religion.* Douai. 1603.

Holywood. *De investiganda vera et visibili Christi Ecclesia.* 1604.

Fitzherbert. *Supplement to the discussion of Barlow's Answer.* 1613.

Fitzsimon. *Britannomachia ministrorum.* Douai. 1604.

Champney. *De vocatione ministrorum.* Paris. 1616. C'est, avec certaines additions, la traduction latine d'un traité anglais précédemment publié en Angleterre.

Morinus. *De Sacris Ordinationibus.* 1655. (Ce livre ne mérite pas le nom d'ouvrage de controverse, mais

nous le mentionnons parce que depuis le temps de sa publication tous les arguments tirés des conditions essentielles de validité d'un rite d'ordination ont dû forcément s'inspirer de lui.)
Talbot (Peter), S.J. (plus tard Archevêque de Dublin). *The Nullity of the prelatical clergy*. 1657.
Constable (John), S.J. *Clerophiles Alethes*. Vers 1714.
Renaudot. Mémoire écrit pour la « Véritable croyance de l'Eglise catholique » de l'Abbé Gould. Reproduit aussi dans la dissertation de Courayer. Paris. 1720.
Le Quien. Nullité des ordinations anglicanes. (Réfutation de la Dissertation de Courayer.) 2 vol. 1725.
Williams (John), Canon. *Letters on Anglican Orders*. 1859. Voici le jugement qu'en porte le Chanoine Estcourt : « On ne peut se fier à son livre pour une seule assertion. L'auteur avait certainement de bonnes intentions, mais c'était absolument incompétent pour sa tâche. »
Kenrick (Peter), Archbishop of Saint-Louis. *The validity of Anglican Orders examined*. 1841.
Raynal, Canon, O. S. B. *The Ordinal of Edward VI*. 1870.
Estcourt (E. E.), Canon of Birmingham. *The question of Anglican Ordinations discussed*. 1873. Le livre du chanoine Estcourt est l'un des meilleurs qui aient été écrits du côté catholique. L'auteur s'est pourtant laissé tromper sur un point par une erreur d'Antoine, qui cite comme un décret du Saint-Office même un *Votum* d'un consulteur du Saint-Office traitant de certaines ordinations abyssiniennes, lequel fut rejeté par Clément XI le 10 avril 1704. (Voir ce qu'en rapporte Franzelin, dans Brandi, *Roma e Cantorbery*, App. XXIII.)
Hutton (A.H.). *The Anglican Ministry*. 1879. Ouvrage précédé d'une préface de John Henry Newman.
Smith (Sydney, F.). *Reasons for rejecting Anglican Orders. Catholic Truth Society*. 1896.
Moyes (J.), Canon. Trente et un articles sur les ordres anglicans, dans le *Tablet*, février à décembre 1895. Ces articles n'ont jamais été réunis en volume, mais ils sont très précieux, en raison surtout de l'examen soigneux qu'on y trouve des questions soulevées par les bulles de Jules III et de Paul IV, comme aussi par les lettres officielles et la manière de procéder du cardinal Reginald Pole.
The Vindication of the Bull Apostolicae curae. 1898. Lettre signée par S. E. Cardinal Vaughan et les évêques catholiques d'Angleterre et adressée aux archevêques anglicans de Cantorbéry et d'York. L'occasion en fut la lettre dite *Responsio* que les deux archevêques anglicans avaient adressée, sous la date du 19 février 1897, à « tout le corps des évêques de l'Eglise catholique ». Cet écrit expose sous une forme plus accessible les raisonnements de la bulle *Apostolicae curae* et la défend contre les idées étranges que s'en étaient formées les prélats protestants.
C. *Ouvrages de controverse écrits au point de vue anglican.*
Mason (Francis). *Vindication of the Ordinations of the Church of England*. 1613. Ce fut la première défense systématique des ordres anglicans, et ce fut aussi le premier ouvrage qui fit connaître le fait de la cérémonie de Lambeth et la part qu'y avaient prise Guillaume Barlow et les trois évêques qui l'assistaient. Une deuxième édition latine augmentée d'additions qui font allusion aux réponses opposées à la première édition par Champney et d'autres, parut à Paris en 1633.
Bramhall. Œuvres. Edition primitive de ses œuvres réunies. 1677. Edition avec notes et préface du Révérend A. W. Haddan, 1842-1845. Le troisième volume contient la discussion sur les ordres anglicans.
Prideaux (Humphrey). *The validity of the Orders of the Church of England*. 1688.
Burnet (Gilbert, A.). *Vindication of the Ordinations of the Church of England*. 1677.
Courayer. Dissertation sur la validité des ordinations anglicanes. 1724. — Défense de la Dissertation sur les ordinations anglicanes. 1725. — Courayer publia encore en 1732 sur le même sujet un troisième écrit intitulé : Le supplément aux deux ouvrages... Une traduction anglaise de ces trois livres a paru en 1844, enrichie de notes précieuses par le Reverend A. W. Haddan. C'est la meilleure édition à consulter.
Elrington. *The Validity of the Englisch Ordinations established*, 1818.
Haddan (A. W.). *Apostolic Succession in the Church of England.*
Lee (F. G.). *Validity of the Orders of the Church of England*, 1869.
Bailey (T.G.). *English Orders and Papal Supremacy*. 1871. Donne le texte de nombreux statuts et d'autres documents, dont quelques-uns sont utiles.
Denny (Edward). *Anglican Orders and Jurisdiction*. 1893.
Denny (E.) et Lacey (T.A.). *De Hierarchia Anglicana*. Préface par l'évêque Jean Wordsworth de Salisbury. 1895.
Lacey et Puller (Les Révérends T. A. — et F. W.—). *De re Anglicana*. Publié à Rome et distribué parmi les cardinaux durant le temps de l'enquête papale de 1896 sur la question des ordres anglicans.
Responsio ad Literas Apostolicas Leonis Papae XIII, directa ad totum corpus episcoporum Catholicorum ab archiepiscopis Ecclesiae Anglicanae. 1897.

SYDNEY F. SMITH, S. J.

ORIGÉNISME. — Depuis dix-sept siècles, le nom et l'œuvre d'Origène sont l'objet de discussions passionnées. Nul ne conteste son génie; mais ce génie aventureux, de son vivant et après sa mort, n'a cessé de provoquer l'enthousiasme des uns, l'indignation des autres, et parfois des mêmes juges, passant d'un extrême à l'autre, comme saint Jérôme. L'Eglise ne pouvait se désintéresser de ces conflits. Elle s'est vue amenée à flétrir la mémoire d'Origène, et cette flétrissure lui a été reprochée comme une injustice envers l'un de ses plus glorieux enfants, comme un outrage à des Pères illustres qui s'honorent de tenir Origène pour leur maître. Il y a donc lieu de rechercher ici dans quelle mesure Origène a donné prise aux anathèmes de l'Eglise et quelle est au juste la portée de ces anathèmes. Nous aurons trois parties :

I. *Aperçu historique sur l'origénisme.*
II. *Les doctrines origénistes.*
III. *Conclusions.*
Bibliographie.

I. Aperçu historique. — Né vers 184, fils du martyr Léonide, d'abord auditeur de Clément d'Alexandrie, puis, à moins de dix-huit ans, son successeur à la tête du Didascalée, Origène demande à l'enseignement des lettres profanes et sacrées les ressources nécessaires pour faire vivre six frères plus jeunes. Sa ferveur chrétienne ignore toute espèce de crainte. Un jour, les païens le saisissent, lui rasent la tête, et, le conduisant au temple de Sérapis, l'obligent de présenter des palmes aux adorateurs du dieu. « Recevez ces palmes, dit Origène à tout venant, non en l'honneur de l'idole, mais en l'honneur

du Christ. » Pour mettre à couvert sa réputation, dans les délicates fonctions de catéchiste, il s'inflige une mutilation volontaire. Lui-même fréquente l'école philosophique d'Ammonius Saccas, le père de l'éclectisme. Après une période d'extrême activité enseignante, il commence d'écrire à l'âge de trente-trois ans. Un ami opulent, Ambroise, ramené par lui de l'hérésie à la vraie foi, met à sa disposition des secrétaires et toutes les facilités d'une production littéraire intense. Lors du sac d'Alexandrie par Caracalla (215), il fuit à Césarée de Palestine : les évêques l'invitent, quoique laïque, à expliquer l'Ecriture sainte au peuple dans les églises. Blâmé pour ce fait par son évêque Démétrius, Origène rentre à Alexandrie et reprend son enseignement. A l'âge de quarante-cinq ans, au cours d'un voyage, en passant par Césarée de Palestine, il reçoit de l'évêque l'imposition des mains sacerdotale. Démétrius d'Alexandrie voit dans ce fait une grave atteinte à ses propres droits. Deux conciles s'assemblent coup sur coup à Alexandrie : Origène est déposé de son rang sacerdotal, excommunié. Retiré à Césarée de Palestine, durant plus de vingt ans encore il enseigne avec éclat. Il confesse la foi dans les tourments lors de la persécution de Dèce, et meurt sous Gallus, à Tyr, âgé de soixante-neuf ans (253). — Voir Eusèbe, *H.E.*, VI et VII, I; saint Jérôme, *De viris illustribus*, LIV et LXII; saint Epiphane, *Haer.*, LXIV, I, Photius, *Biblioth.*, cod. CXVIII.

Après une carrière traversée par bien des orages, Origène repose en paix durant cent vingt ans. Le surnom d'Ἀδαμάντιος — l'homme de fer — traduit l'admiration des contemporains pour la trempe indomptable de son esprit et de son caractère. Sa gloire, propagée de son vivant par des disciples enthousiastes, tels que saint Grégoire Thaumaturge, saint Firmilien de Césarée, saint Denys d'Alexandrie, sera encore célébrée par des hommes tels que saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile. Quelques notes discordantes se font bien entendre ; mais les critiques de saint Méthode d'Olympe ou de saint Eustathe d'Antioche sont amplement couvertes par les éloges du martyr Pamphile et d'Eusèbe de Césarée. Alexandrie surtout veille jalousement sur la gloire d'Origène, depuis que son disciple Denys est monté sur le siège patriarcal (247-8). Tour à tour Théognoste, Piérius, Didyme le commentent au Didascalée; le patriarche Théophile lui emprunte des armes pour combattre l'anthropomorphisme des moines de Scété. L'Orient vit de sa pensée; un traducteur infatigable, saint Jérôme, entreprend de le révéler à l'Occident.

Tout change de face le jour où saint Epiphane, évêque de Salamine en Chypre, entre en lutte avec Jean patriarche de Jérusalem, qui, après avoir prêté aux hérétiques ariens et macédoniens une oreille indulgente, ne cachait pas sa sympathie pour les rêveries origénistes (394). Un premier avertissement, donné à Jean par celui qu'on nommait en Orient « le père des évêques », fut mal accueilli. L'ordination sacerdotale de Paulinien, frère de saint Jérôme, accomplie par Epiphane dans un monastère de Palestine sur lequel Jean prétendait avoir des droits, envenima la querelle. Bientôt saint Jérôme, puis Théophile patriarche d'Alexandrie, se rangèrent aux côtés de l'évêque de Chypre. Rufin d'Aquilée, après avoir essayé de soutenir en Palestine la cause de l'origénisme, partait pour l'Occident où il espérait trouver des appuis (397). Le pape Sirice ne lui était pas très opposé ; mais son successeur Anastase (399-401) allait se prononcer avec la plus grande énergie contre Origène.

Il existe trois lettres du pape Anastase relatives à l'origénisme. La première est adressée à Simplicien, évêque de Milan; la seconde, après la mort de Simplicien (15 août 400), à son successeur Venerius; la troisième à Jean de Jérusalem. On trouvera la première et la troisième, *P.L.*, XX, p. 51-80 (la première également parmi les lettres de saint Jérôme, *P. L.*, XXII, 772-774; la troisième également parmi les œuvres de Rufin, *P.L.*, XXI, 627-632); la seconde n'a été éditée que de nos jours [*Bibliophile belge*, t. VI, p. 123-129 (1871); texte meilleur dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. IV, p. 1-12 (1899)]. A Simplicien, Anastase signale le danger de l'origénisme, qui lui a été dénoncé par Théophile d'Alexandrie; il déclare condamner « Origène et ses blasphèmes ». *P.L.*, XXII, 774 : *Theophilus, frater et coepiscopus noster, circa salutis commoda non desinit vigilare, ne Dei populus per diversas Ecclesias, Origenem legendo, in magnas incurrat blasphemias... Quidquid est fidei nostrae contrarium ab Origene quondam scriptum, indicavimus a nobis esse alienum atque punitum... Quaedam capitula blasphemiae... nos non solum horruimus et iudicavimus, verum et si qua alia sunt ab Origene exposita, cum suo auctore pariter a nobis scias esse damnata.* A Venerius, Anastase rappelle la lettre précédente et le presse d'en porter les prescriptions à la connaissance des évêques. Quant à Jean de Jérusalem, détaché de l'origénisme et complètement retourné, il avait consulté le pape pour savoir si Rufin ne méritait pas d'être condamné avec Origène, dont il s'était fait le traducteur. Le pape s'en remet à la conscience de son correspondant. Si, en traduisant Origène, Rufin s'est proposé de livrer ses erreurs à l'exécration du peuple chrétien, il faut louer son zèle. Si au contraire il s'en est fait le complice et le promoteur, on ne peut l'excuser. Provisoirement, le pape veut l'ignorer ; à lui de se faire absoudre, s'il peut. IV, *P. L.*, XXI, 630 A : *Discere hoc loco libet quid agat in romanam linguam ista translatio. Approbo si accusat auctorem et execrandum factum populis prodit, ut iustis tandem odiis teneatur quem iamdudum fama constrinxerat. Si vero interpres tantorum malorum consensum praestat et legenda prodit in populos, nihil aliud sui opera laboris exstruxit nisi ut propriae velut mentis arbitrio haec quae sola, quae prima, quae apud catholicos christianos vera fide iam exinde ab Apostolis in hoc usque tempus tenentur, inopinatae titulo assertionis everteret...* — VI, p. 632 : *Itaque, frater carissime, omni suspicione seposita, Rufinum propria mente perpende si Origenis dicta in latinum transtulit ac probavit, nec dissimilis a reo est qui alienis vitiis praestat assensum. Illud tamen tenere te cupio, ita haberi a nostris partibus alienum ut quid agat, ubi sit, nec scire cupiamus. Ipse denique viderit ubi possit absolvi.*

En Orient, la lutte allait se prolonger quelques années. Elle mit aux prises saint Epiphane et Théophile d'Alexandrie avec saint Jean Chrysostome, élevé, le 26 février 398, sur le siège patriarcal de Constantinople. Théophile avait autrefois goûté les doctrines origénistes. Mais à la suite de démêlés avec les moines d'Egypte, un revirement s'opéra dans son esprit. Des rivalités existaient entre les moines de Nitrie, généralement imbus d'idées origénistes, et les moines de Scété, inclinant, dans un sens diamétralement opposé, à une hérésie grossière, celle des anthropomorphites. Théophile crut donner satisfaction à ces derniers en les excitant contre leurs rivaux. Les monastères origénistes furent détruits. Plusieurs moines fugitifs, parmi eux les quatre célèbres « Longs frères », cherchèrent un refuge à Constantinople. Sous la seule inspiration de la charité chrétienne, Chysostome les accueillit sans,

d'ailleurs leur rendre la communion de l'Eglise, que le patriarche d'Alexandrie leur avait ôtée. Mais il écrivit à Théophile pour obtenir leur réconciliation. Théophile, qui jalousait Chrysostome et avait vu de mauvais œil son élévation sur le siège de Constantinople, s'estima lésé par la protection donnée aux moines de son obédience. Par l'initiative de Théophile et d'Epiphane, et avec l'appui de l'impératrice Eudoxie, qui ne pardonnait pas à Chrysostome la liberté de son langage contre les mœurs de la cour, un concile s'assembla à Constantinople. Chrysostome se vit attaqué comme fauteur d'origénisme. Il trouva d'ailleurs un appui dans un groupe nombreux d'évêques, entre lesquels on distinguait le vénérable Théotime, évêque de Tomes. Epiphane repartit pour Chypre et mourut en arrivant au port. Mais les ennemis du patriarche de Constantinople s'assemblaient, sous la présidence de Théophile, dans un faubourg de Chalcédoine (Conciliabule du Chêne, août 403). Chrysostome y fut condamné. Exilé par l'empereur, puis rappelé l'année suivante pour quelques mois, il mourut au cours d'un nouvel exil (14 septembre 407).

Le point délicat, dans le jugement à porter sur le mouvement origéniste, fut toujours l'interprétation du Περὶ ἀρχῶν. Cet ouvrage, qui s'intitulerait bien : « Principes de la science de la foi », composé par Origène probablement entre sa trente-cinquième et sa quarantième année, n'était pas destiné au grand jour. L'indiscrétion d'un ami, Ambroise, le livra au public. Plus tard, dans une apologie personnelle adressée au pape Fabien, Origène devait se plaindre amèrement du procédé. Nous pouvons bien l'en croire : le chrétien loyal qu'était Origène n'aurait pas, de sang-froid, lancé dans l'Eglise un écrit aussi téméraire, aussi troublant. D'après ses déclarations expresses, il convient d'y voir, non l'expression réfléchie de sa croyance chrétienne, mais une rêverie de métaphysique religieuse, où des points d'ailleurs fort graves sont soumis à un doute méthodique par le penseur qui cherche sa voie.

Malheureusement, pour juger le *Periarchon*, nous ne possédons qu'une traduction latine, due à la plume souvent arbitraire de Rufin, qui, dans sa préface, avoue s'être permis çà et là de corriger la doctrine d'Origène sur la Trinité d'après la doctrine constante de ses autres écrits; d'éclaircir d'autres passages, toujours d'après Origène lui-même. La traduction de Rufin fut exécutée en 398, après son retour d'Orient. Son infidélité fut bientôt remarquée à Rome; Pammaque et Oceanus prièrent saint Jérôme de donner une autre version, conforme à l'original. Cette version, faite en 401, a péri, sauf une cinquantaine de fragments qui permettent d'en apprécier le très grand mérite et de redresser, sur des points délicats, les entorses données au sens par Rufin. Nous disposons, en outre, de deux grands fragments grecs, sauvés par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, qui les insérèrent dans leur Philocalie; et de quelque trente menus fragments, conservés pour la plupart grâce aux anathèmes de Justinien. Ces reliques ont été, de nos jours, recueillies et mises en œuvre par une critique plus que jamais rigoureuse. Ed. P. Koetschau, dans *Origenes Werke*, t. V, Leipzig, 1913.

Evagre du Pont et Didyme l'aveugle, morts avant la fin du IVe siècle, n'étaient pas entrés dans l'orbite de ces luttes. Nous retrouverons plus tard ces illustres disciples d'Origène associés aux condamnations qui atteignirent la mémoire de leur maître.

Après la mort de Rufin (410), l'origénisme subit une éclipse. Néanmoins, peu après le commencement du Ve siècle, on constate l'existence de foyers origénistes en Espagne : Paul Orose les signale à saint Augustin, qui écrit (415) : *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*.

Quelques-unes des tendances de l'origénisme devaient se retrouver dans l'hérésie pélagienne. Au milieu du Ve siècle, l'historien Socrate donne encore à Origène des éloges emphatiques. Antipater, évêque de Bostra en Arabie, compose contre Origène un livre destiné à une grande vogue; mais il faut descendre jusqu'au VIe siècle pour assister à une renaissance de l'origénisme. Cette renaissance se produisit dans les monastères de Palestine.

Sur la controverse origéniste avant le concile de Nicée, voir : pour l'attaque, saint Méthode (éd. G. N. Bonwetsch, *Methodius*, Leipzig, 1917); — pour la défense, saint Pamphile, martyr, *Apologia pro Origene* (Pamphile, martyr sous Dioclétien en 309, avait composé en prison une apologie d'Origène en cinq livres, auxquels Eusèbe de Césarée en ajouta un sixième; seul, le premier livre s'est conservé, dans la traduction latine de Rufin, *P. G.*, XVII); Eusèbe, *H. E.*, VI.

Sur l'âpre controverse qui éclata à la fin du IVe siècle, voir : pour l'attaque, saint Epiphane, *Haer.*, LXIV, *P. G.*, XLI, 1068-1200; plus, deux lettres conservées en latin, *Epp.*, LI et XCI du recueil de saint Jérôme; saint Jérôme (d'abord favorable), *Epp.*, XXXIII, LXI, LXII, LXIII, LXXXI, LXXXII, LXXXIV, LXXXV, LXXXVI, LXXXVIII, XCVII, XCIX, CXXIV, CXXVII, CXXXIII, *P. L.*, XXII; *Contra Ioannem Hierosolymitanu, ad Pammachium; Apologiae adversus libros Rufini libri III*, *P. L.*, XXIII; Théophile d'Alexandrie, huit lettres (ou fragments de lettres) en latin, dans le recueil de saint Jérôme, LXXXVII, LXXXIX, XC, XCII, XCVI, XCVIII, C, CXIII; dans le même recueil, lettre de pape Anastase, XCV; lettres diverses, LXVII, LXXX, LXXXIII, XCIII, XCIV; saint Augustin, *Epp.*, XL, 6, 9 (dans le recueil de saint Jérôme, LXVII); *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, *P. L.*, XLII, 669-678; — pour la défense, Rufin, *Apologiae in S. Hieronymum libri II*; *Apologia altera ad Anastasium papam*, *P. L.*, XXI; en outre, *Ad libros Origenis de Principiis praefatio*, *P. G.*, XI; *Epilogus in Apologeticum S. Pamphili martyris, seu De adulteratione librorum Origenis*, *P. G.*, XVII.

Peu après le commencement du VIe siècle, le feu de l'origénisme couvait dans les monastères de Palestine soumis à l'obédience de saint Sabas. Il paraît avoir été allumé par un moine syrien nommé Etienne Bar Sudaili, qui avait dû séjourner dans les monastères d'Egypte, et, avec des éléments empruntés les uns à Origène, les autres à la Gnose, d'autres à la Kabbale, s'était composé une sorte de panthéisme nihiliste. Expulsé d'Edesse à cause de sa doctrine, il trouva un refuge dans un monastère voisin de Jérusalem et y répandit quelques-unes de ses idées. En l'année 514, la Nouvelle Laure, près de Jérusalem, possédait un groupe origéniste, dominé par l'influence d'un certain Nonnos († 547). Une autre figure marquante de la secte est Léonce de Byzance, vraisemblablement distinct de l'illustre théologien de même nom, son contemporain. Découverts et chassés par l'abbé Agapet, les origénistes de la Nouvelle Laure s'installèrent à proximité, épiant l'heure favorable pour reprendre pied dans le monastère. Ils y réussirent après la mort d'Agapet, en 520. Cependant le vénérable saint Sabas commençait à s'inquiéter de leurs agissements. En l'année 531, il se rendait à Constantinople, emmenant avec lui Léonce de Byzance. Celui-ci en profita pour faire profession ouverte d'origénisme. Sabas l'expulsa aussitôt, et dans une audience de l'empereur Justinien, saisi, dit-on, d'un mouvement prophétique, promit au prince l'honneur de déraciner les

trois hérésies d'Arius, de Nestorius et d'Origène. De retour en Palestine, il mourait nonagénaire (5 décembre 532).

Après la mort de saint Sabas, l'origénisme fit de rapides progrès. Il eut pour promoteurs principaux Domitien, higumène du monastère Martyrios, et Théodore Askidas, diacre de la Nouvelle Laure. Ces deux moines vinrent à Constantinople et, en affichant un grand zèle pour le Concile de Chalcédoine, appuyés par le patriarche Eusèbe, réussirent à gagner la faveur impériale. Domitien fut élu évêque d'Ancyre en Galatie, Théodore de Césarée en Cappadoce (vers 537). D'ailleurs ils ne quittèrent guère la cour, s'occupant d'y protéger les intérêts de l'origénisme.

Dans les laures de Palestine, la lutte était plus vive que jamais. L'abbé Gélase, deuxième successeur de saint Sabas (537), déployait une grande énergie : quarante moines origénistes furent chassés du cloître de saint Sabas. Ils se réunirent à la Nouvelle Laure, citadelle de l'origénisme. Pierre, patriarche de Jérusalem, cherchait à concilier les partis. Mais Ephrem, patriarche d'Antioche, se prononça nettement contre les origénistes et les anathématisa dans un synode d'Antioche (été 542). Bientôt une députation palestinienne allait à Constantinople porter plainte contre les enseignements de la secte. Inviter l'empereur Justinien à se constituer juge de la foi, c'était le prendre par son faible; d'autre part, le patriarche Ménas ne demandait qu'à battre en brèche l'influence gênante de Théodore Askidas. L'empereur et le patriarche se mirent donc d'accord pour porter un coup décisif à l'origénisme. Vers janvier 543, parut un édit impérial où la question doctrinale est abordée de front (Voir Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, t. IX, p. 488 D-533 D). Les opinions origénistes y sont exposées, et condamnées par l'Ecriture et les Pères. Ordre est donné au patriarche de réunir tous les évêques et higumènes de passage à Constantinople (ἐνδημοῦντας), et de les inviter à condamner par écrit Origène et sa doctrine. La même lettre a été adressée à Vigile patriarche de Rome, et à tous les autres évêques et patriarches, nommément à ceux d'Alexandrie et d'Antioche. Suit une liste de vingt-quatre citations plus ou moins textuelles du Περὶ ἀρχῶν, à titre de pièces justificatives; puis dix propositions (κεφάλαια) à souscrire. Nous traduirons ici ces dix anathématismes: — Mansi, t. IX, 533; Denzinger-Bannwart [11], 203-211.

1. Si quelqu'un dit ou tient que les âmes humaines préexistèrent à l'état d'intelligences et de saintes puissances; que, s'étant dégoûtées de la contemplation divine, s'étant gâtées et par là refroidies dans l'amour de Dieu, elles furent pour cette raison appelées âmes et, pour leur châtiment, plongées dans des corps; qu'il soit anathème.

2. Si quelqu'un dit ou tient que l'âme du Seigneur préexista et fut unie au Dieu Verbe avant l'incarnation et la naissance virginale; qu'il soit anathème.

3. Si quelqu'un dit ou tient que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ fut d'abord formé dans les entrailles de la sainte Vierge, et qu'ultérieurement le Dieu Verbe, avec l'âme préexistante, s'y unit; qu'il soit anathème.

4. Si quelqu'un dit ou tient que le Verbe de Dieu s'est fait semblable à tous les ordres célestes, chérubin avec les chérubins, séraphin avec les séraphins, en un mot, qu'il s'est fait semblable à toutes les puissances supérieures; qu'il soit anathème.

5. Si quelqu'un dit ou tient qu'à la résurrection les corps des hommes se relèveront sous la forme sphérique, s'il nie que nous nous relèverons dans l'attitude droite, qu'il soit anathème.

6. Si quelqu'un dit que le ciel, le soleil, la lune, les astres et les eaux au-dessus du ciel sont des puissances animées et matérielles; qu'il soit anathème.

7. Si quelqu'un dit ou tient que le Seigneur Christ, dans le siècle à venir, sera crucifié pour les démons, comme il le fut pour les hommes; qu'il soit anathème.

8. Si quelqu'un dit ou tient que la puissance de Dieu est bornée ou qu'elle a créé seulement ce qu'elle pouvait embrasser; qu'il soit anathème.

9. Si quelqu'un dit ou tient que le châtiment des démons et des hommes impies est temporaire et prendra fin quelque jour, ou bien qu'il y aura une restauration des démons ou des hommes impies; qu'il soit anathème.

10. Anathème à Origène, surnommé Adamantios, qui a émis ces propositions, et à ses dogmes abominables, maudits et criminels, ainsi qu'à toute personne qui les approuverait, les défendrait ou oserait jamais en quelque mesure les faire siens.

Tout l'épiscopat oriental souscrivit ces anathématismes, le pape Vigile les souscrivit aussi, au témoignage de Cassiodore qui, vers 544, écrivait dans son *De institutione divinarum litterarum*, I, *P. L.*, LXX, III D : *Hunc (Origenem) licet tot Patrum impugnet auctoritas, praesenti tamen tempore et a Vigilio papa viro beatissimo denuo constat esse damnatum.*

Au lendemain de la σύνοδος ἐνδημοῦσα de 543, l'origénisme pouvait sembler frappé à mort. Mais la souplesse de Théodore Askidas atténua le coup. Avec tous les évêques présents à Constantinople, il signa les dix anathématismes; Domitien d'Ancyre signa également; et leur position à la cour fut plus forte que jamais.

Théodore ne tarda pas à prendre une revanche en détournant la théologie agressive de l'empereur vers la condamnation de Théodore de Mopsueste, assez généralement réputé ennemi de l'origénisme. Avec l'appui de l'impératrice Théodora, on réussit à persuader à Justinien que le sûr moyen de réconcilier tous les monophysites avec le concile de Chalcédoine était d'abattre les restes de l'hérésie nestorienne, par la condamnation de Théodore et de ses écrits, de la lettre du Persan Ibas à Maris, enfin des écrits de Théodoret contre les douze anathématismes de saint Cyrille. C'est la fameuse affaire des *Trois chapitres* — trois groupes d'écrits répréhensibles, mais non formellement hérétiques.

Peu après l'acte de 543 contre l'origénisme, parut un nouvel acte impérial contre les Trois chapitres. Le texte ne nous a pas été conservé. Mais nous savons qu'il déplut fort aux patriarches Ménas de Constantinople, Zoïle d'Alexandrie, Ephrem d'Antioche, Pierre de Jérusalem. En somme, Théodore Askidas avait atteint son but, qui était de mettre ses adversaires en fâcheuse posture. Pourtant tous se décidèrent à signer le texte impérial, Pierre de Jérusalem sous la menace de déposition. Le pape Vigile résista plus longtemps. Mandé à Constantinople, où il arriva le 25 janvier 547, il lutta pendant six ans et demi, avant de donner au décret conciliaire de 553 contre les Trois chapitres une approbation soigneusement limitée.

Sur la question origéniste, le pape fit moins de difficultés. Il avait souscrit les dix anathématismes de 543; il souscrivit également les quinze anathématismes de 553, dont il nous reste à parler.

L'effervescence origéniste en Palestine alla croissant au cours des années 543-553. Les origénistes de la Nouvelle Laure, forts de l'appui de Théodore Askidas, ne cessaient de molester les moines de la Grande Laure; un jour ils donnèrent l'assaut à l'hospice des pèlerins, et il y eut mort d'homme. Dans sa détresse, l'abbé de la Grande Laure, Gélase, se tourna vers l'empereur. Il partit pour Constantinople; mais, découragé par l'accueil qu'il y trouva, rebroussa chemin. Vers le même temps, février 547, un origéniste nommé Georges pénétrait dans la Grande Laure à main armée, et prenait possession de l'higuménat. Une persécution s'ensuivit; les orthodoxes durent

quitter la place, parmi eux le vénérable Jean Hésychaste, âgé de 93 ans. Ce jour-là même, Nonnos mourut subitement. Après sept mois, l'abbé Georges était expulsé par les siens et la paix rentrait au monastère. On vit alors le parti origéniste se scinder en deux camps. Ceux de la Nouvelle Laure étaient traités par ceux de la Grande Laure d'*ἰσόχριστοι*, parce que leur doctrine tendait à effacer la distance infinie qui sépare le Christ des créatures : c'étaient les radicaux de l'origénisme. A d'autres on donnait les noms — plus obscurs pour nous — de *πρωτοκτίσται* et de *τετραδῖται*. Au milieu de ces luttes, un rapprochement se produisit entre les orthodoxes et les origénistes modérés : les uns et les autres convinrent d'unir leurs forces contre le parti extrême. L'abbé Conon, higumène de la Grande Laure, et l'abbé Isidore, higumène de la Laure de Firminios, se rencontrèrent sur la montagne de Sion ; Isidore renonça solennellement à la doctrine origéniste de la préexistence des âmes. En septembre 552, tous deux prenaient le chemin de Constantinople, pour présenter à l'empereur leurs communes doléances contre les origénistes irréductibles. Au mois d'octobre, Pierre, patriarche de Jérusalem, mourait ; les gens de la Nouvelle Laure, en voulant lui donner un successeur de leur choix, achevèrent de tout brouiller et d'indisposer l'empereur contre l'origénisme. Le crédit de Théodore Askidas baissait décidément. Conon et ses compagnons firent agréer de l'empereur, pour le siège de Jérusalem, Eustochios, économe de l'Eglise d'Alexandrie, alors présent à Constantinople. Vers le commencement de janvier 553, Eustochios partit pour prendre possession de son siège ; de Palestine, il envoya des évêques et des higumènes pour le représenter au Concile général, qui allait se réunir au sujet de l'affaire des Trois chapitres.

Les délibérations du Ve concile sur les Trois chapitres occupèrent huit sessions, du 5 mai au 2 juin 553. Les Actes, qui nous sont parvenus dans une ancienne traduction latine, ne font aucune mention de délibérations conciliaires relatives à Origène ; mais à deux reprises, dans les discussions de la Ve session et dans les anathématismes définitifs (Mansi, t. IX, 272 D et 384 B, anath. 11), le nom d'Origène est prononcé sous un anathème. Il n'est pas douteux que le Ve concile ait eu à s'occuper d'Origène ; mais le nom d'Origène ne figurait pas au programme officiel de la convocation, faite seulement en vue de l'affaire des Trois chapitres. Aussi l'examen de la question origéniste, fait, pour ainsi dire, hors cadre, vraisemblablement durant les mois de mars et d'avril, ne prit-il pas, aux yeux des contemporains, comme il n'avait pas dans l'intention de Justinien, toute l'importance qu'avait le débat sur les Trois chapitres. Quoi qu'il en soit, c'est au Ve concile qu'appartiennent les quinze anathématismes publiés au XVIIe siècle par Pierre Lambeck. Ils furent souscrits par les Pères de concile, puis par tous les évêques d'Orient, à l'exception du seul Alexandre évêque d'Abyla, qui, pour ce fait, fut déposé. Comme pour les anathématismes de 543, la sanction du pape Vigile paraît avoir été demandée et obtenue. Nous traduirons encore cette série d'anathématismes, en faisant observer la très grande différence qui existe entre eux et ceux de 543.

Τῶν ἁγίων ρξέ πατέρων τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας πέμπτης συνόδου κανονες δεκαπέντε.

Publiés pour la première fois par P. Lambeck, *Commentar. de augustissima Bibl. Caesarea Vindobon.*, Liber VIII, p. 435-438, Vindobonae 1679, ces canons ont été reproduits par diverses collections conciliaires ; voir Mansi, IX, p. 396-400. On les trouvera notamment chez Denzinger-Stahl, *Enchiridion*6, n. 187 à 201. Une collation très soignée de l'unique manuscrit (*Vindobonensis Caesareus* hist. 7) a été exécutée par G. Pfeilschifter à l'intention de Fr. Diekamp, et publiée par celui-ci dans ses *Origenistische Streitigkeiten*, p. 90-96. Le texte de Lambeck (et de Denzinger) était parfois inintelligible ; celui de Diekamp l'amende très heureusement. Comme les *Origenistische Streitigkeiten* sont accessibles à peu de lecteurs, on nous saura sans doute gré d'emprunter à cette publication les variantes essentielles à l'intelligence du texte. — Can. 2, *αὐτὰς*, ms. *αὐτὸν*, Diekamp, *αὐτοὺς*. — Can. 6, *θνητός, θνητόν*, ms. ; Diekamp : *γενητός, γενητόν*. — Can. 7, *ἐλεήσαντά φασι γενομένην*. ms., Diekamp : *ἐλεήσαντα τὴν ὥς φασι γενομένην*. — Can. 14, avant *ταυτότης*, ajouter : *καὶ*.

1. Si quelqu'un défend la fabuleuse préexistence des âmes et en conséquence la monstrueuse restauration ; qu'il soit anathème.

2. Si quelqu'un dit que tous les êtres raisonnables furent produits à l'état d'intelligences incorporelles et immatérielles, sans nombre et sans nom, ne faisant qu'un par l'identité d'essence, de puissance et d'énergie et par l'union au Dieu Verbe et la connaissance ; que s'étant dégoûtées de la contemplation divine, elles déchurent chacune à proportion de son inclination en bas, et revêtirent des corps plus ou moins subtils et reçurent des noms, attendu qu'il y a, entre les puissances supérieures, des différences de noms et de corps ; que par suite les unes devinrent chérubins, les autres séraphins, les autres principautés, puissances, dominations, trônes et anges et autres ordres célestes, sous divers noms ; qu'il soit anathème.

3. Si quelqu'un dit que le soleil, la lune et les astres, appartenant à la même unité des êtres raisonnables, sont devenus ce qu'ils sont par déchéance ; qu'il soit anathème.

4. Si quelqu'un dit que les êtres raisonnables, s'étant refroidis dans la charité divine, furent revêtus de corps grossiers comme les nôtres et reçurent le nom d'hommes ; que les plus pervertis furent revêtus de corps froids et ténébreux et sont appelés démons ou esprits du mal ; qu'il soit anathème.

5. Si quelqu'un dit que de la condition d'ange ou d'archange on peut déchoir à la condition d'âme, de la condition d'âme à celle de démon ou d'homme, et que de celle d'homme on peut revenir à celle d'ange ou de démon, enfin que chaque ordre céleste est composé en totalité d'êtres supérieurs ou d'êtres inférieurs, ou encore partie d'êtres supérieurs, partie d'êtres inférieurs ; qu'il soit anathème.

6. Si quelqu'un dit que la race des démons a une double origine, recrutée en partie d'âmes humaines et en partie d'esprits supérieurs déchus ; qu'une seule intelligence, de toute l'unité primitive des êtres raisonnables, persévéra immuablement dans l'amour et la contemplation de Dieu, devint Christ et Roi de tous les êtres raisonnables, s'éleva au-dessus de toute nature corporelle, du ciel, de la terre et de tous les intermédiaires ; qu'ainsi le monde, renfermant les éléments primordiaux de sa substance : sec, humide, chaud, froid, et l'exemplaire d'après lequel il fut formé, prit naissance ; que ce n'est point la très sainte et consubstantielle Trinité qui forma le monde et en est l'auteur ; mais que l'esprit ouvrier, préexistant au monde et lui donnant l'être, est l'auteur du monde ; qu'il soit anathème.

7. Si quelqu'un dit que le Christ, dont il est écrit qu'il existe en forme de Dieu, uni au Dieu Verbe avant tous les temps, s'est en ces derniers jours anéanti en se faisant homme, que le Christ ayant pris en pitié les éléments multiples déchus de la même unité, et voulant les réhabiliter, a passé par toutes leurs conditions, revêtu divers corps et pris divers noms, se faisant tout à tous, ange parmi les anges, puissance parmi les puissances, et ainsi parmi tous les autres ordres ou genres d'êtres raisonnables s'est transformé à la mesure de chacun ; qu'ensuite il a participé comme nous à la chair et au sang et s'est fait homme parmi les hommes ; au lieu de reconnaître que le Dieu Verbe s'est anéanti en se faisant homme ; qu'il soit anathème.

8. Si quelqu'un conteste que le Dieu Verbe, consubstantiel au Dieu Père et Saint Esprit, fait chair et homme, une des personnes de la Sainte Trinité, soit proprement Christ, et pas seulement au sens large à cause de l'intelligence qui s'est anéantie, qui est unie au Dieu Verbe et (seule) proprement appelée Christ ; s'il prétend que

celui-là est par celle-ci Christ, et celle-ci par celui-là Dieu; qu'il soit anathème.

9. Si quelqu'un dit que ce n'est pas le Verbe de Dieu incarné, d'une chair animée par une âme raisonnable et intelligente, qui descendit aux enfers et remonta en personne au ciel, mais que c'est l'intelligence qu'en leurs blasphèmes ils appellent proprement Christ, produit par la contemplation de la Monade (divine), qu'il soit anathème.

10. Si quelqu'un dit que le corps du Seigneur ressuscité est éthéré et de forme sphérique; qu'il en sera de même des autres corps ressuscités; que le Seigneur le premier déposera son corps et que pareillement tous les corps s'en iront dans le néant; qu'il soit anathème.

11. Si quelqu'un dit que par le jugement à venir il faut entendre l'anéantissement des corps, et assigne comme dénouement à la fable (de ce monde) la nature immatérielle, en sorte que rien ne subsiste des éléments de la matière, mais l'intelligence nue; qu'il soit anathème.

12. Si quelqu'un dit que les puissances célestes et tous les hommes et le diable et les esprits du mal seront unis purement et simplement au Dieu Verbe, tout comme l'intelligence qu'ils appellent Christ et qui, existant en forme de Dieu, se serait anéantie, selon eux, et que le règne du Christ prendra fin; qu'il soit anathème.

13. Si quelqu'un dit qu'il n'y aura aucune différence entre le Christ et tout autre être raisonnable, soit pour l'essence, soit pour la connaissance, soit pour l'infinité de puissance et d'énergie; mais que tous seront à la droite de Dieu comme leur prétendu Christ, comme ils étaient dans leur fabuleuse préexistence; qu'il soit anathème.

14. Si quelqu'un dit que tous les êtres raisonnables seront réduits à l'unité par la disparition des hypostases et des nombres en même temps que des corps; que la connaissance des êtres raisonnables aboutira à la destruction des mondes, à l'abandon des corps, à la suppression des noms, qu'il y aura identité d'hypostases aussi que de connaissance et que, dans la fabuleuse restauration, il n'y aura que des intelligences nues, comme dans leur absurde préexistence; qu'il soit anathème.

15. Si quelqu'un dit que l'avenir des intelligences sera identique à leur passé, avant leur descente et leur chute, en sorte que le commencement réponde à la fin, et que la fin soit la mesure du commencement; qu'il soit anathème.

Sur les luttes origénistes du VIe siècle, notre meilleure autorité est CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, biographe de S. Sabas. Voir *Vita Sabae*, éditée par J.-B. COTELIER, *Ecclesiae graecae Monumenta*, t. III, p. 220-376, Paris, 1688; rééditée en grec, avec une traduction slave du XIIIe siècle, par N. POMJALOWSKIJ, S. Pétersbourg, 1890. Cyrille de Scythopolis († 558?) a jalonné de dates précises la carrière de saint Sabas († 5 décembre 532) et poursuivi l'histoire des luttes origénistes jusqu'à l'année 555, pour montrer l'accomplissement d'une parole prophétique attribuée à son héros. Il nous donne le moyen de reconstituer cette époque et, en particulier, d'opérer le discernement entre les deux séries de 9 (10) et de 15 anathématismes, dues à l'initiative de Justinien. La première est inséparable de la *Lettre à Ménas* qui la motive, lettre qui nous a été conservée par une tradition littéraire très ferme. Elle a été sanctionnée par le synode local de 543. La deuxième se donne expressément comme la pensée de 165 Pères du Ve concile; elle n'a rien de commun avec le patriarche Ménas, mort le 24 août 552, plus de huit mois avant l'ouverture officielle de ce concile; d'ailleurs elle coïncide très exactement avec une lettre de Justinien au Ve concile, qui nous a été conservée par le moine GEORGES HAMARTOLOS, historien du IXe siècle (*Chronicon*, IV, CCXVIII, *P. G.*, CX, 780 C-784 B; même texte chez CEDRENOS, *Historiarum Compendium*, *P. G.*, CXXI, 720 D-724 D. Juxtaposition des 15 anathématismes et de la lettre, chez DIEKAMP, *Origenistische Streitigkeiten*, p. 90-97).

Autrefois on tenait pour certain que le Ve Concile œcuménique avait délibéré sur Origène et l'avait condamné; d'autant que plusieurs conciles subséquents font allusion à cette condamnation et la renouvellent. Cette confiance fut ébranlée par la publication, que fit SURIUS, en 1567, des Actes du Ve concile, où l'on ne trouve pas trace de ces délibérations. Ces Actes font allusion (Ve session, MANSI, IX, 272 D) à un anathème récent, qui est expressément renouvelé (VIIIe session, anath. II, *ibid.*, 384 B). Mais comme on n'en voyait pas l'origine, on a parfois supposé que l'anathème remontait à l'année 543.

Cette solution, inaugurée par HENRI DE VALOIS, reprise par HEFELE, ne peut se soutenir, car le synode œcuménique de 553 est une tout autre personne morale que le synode local de 543. Les Actes portent, MANSI, IX, 272 D: *Necnon etiam Origenem et si ad tempora Theophili sanctae memoriae vel superius aliquis recurrerit, post mortem inveniet anathematizatum : quod etiam nunc in ipso fecit et vestra sanctitas et Vigilius religiosissimus papa antiquioris Romae.* Il faut donc nécessairement admettre qu'avant cette date une condamnation d'Origène par le même Ve concile était intervenue. Tout concourt à prouver que cette condamnation précéda l'ouverture officielle du concile, convoqué à propos des Trois chapitres (Ad. JÜLICHER, *Theol. Literaturzeitung*, 1900, p. 176, soutient le contraire; mais je ne puis le comprendre). C'est sans doute pour cette raison que les Actes officiels du concile, tout entiers relatifs à l'affaire des Trois chapitres (5 mai-2 juin 553), ne s'étendent pas sur l'origénisme : cette question a dû être liquidée en mars ou en avril, et comme elle n'avait pas figuré au programme officiel de la convocation, la décision ne fut pas enregistrée à titre de décret conciliaire; mais on ne laissa pas de solliciter l'approbation du pape Vigile, nous venons de le voir. Et c'est bien cet acte du Ve concile que confirment divers conciles subséquents : concile de Latran sous Martin I (649), can. 18, MANSI, X, 1157 B; VIe concile œcuménique (680), *Act.*, XVIII, MANSI, XI, 632 E; concile *in Trullo* (692), can. I, MANSI, XI, 937 C; VIIe et VIIIe conciles œcuméniques (787 et 870), MANSI, XI, 1038 E, XIII, 377 B et XVI, 180 DE. Le *Liber diurnus Pontificum Romanorum*, attestant le cérémonial usité à Rome durant la première moitié du VIIIe siècle, rapporte la formule d'une profession de foi dite par le pape lors de son sacre; après une allusion au Ve concile œcuménique, on lit (*P. L.*, CV, 49 B. — cf. éd. TH. SICKEL, Vindobonae, 1899) : *In hoc Origenes, cum impiis discipulis et sequacibus Didymo et Evagrio, et qui creatorem omnium Deum et omnem rationalem eius creaturam gentilibus fabulis posecuti sunt, aeternae sunt condemnationi submissi.*

Le fait d'une sentence rendue par le Ve concile œcuménique contre certaines doctrines d'Origène, contre sa personne et quelques-uns de ses plus illustres disciples, n'est pas seulement supposé par les grands conciles du VIIe, du VIIIe et du IXe siècles; il est garanti par des témoignages contemporains. Dès 557, CYRILLE DE SCYTHOPOLIS affirme que le Ve concile a frappé d'un commun anathème Origène et Théodore de Mopsueste, avec l'enseignement de Didyme et d'Evagre sur la préexistence des âmes et la restauration universelle. Il écrit, *Vita Sabae*, p. 374 : Τῆς τοίνυν ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς πέμπτης συνόδου ἐν Κωνσταντινουπόλει συναθροισθείσης, κοινῷ καὶ καθολικῷ καθυπεβλήθησαν ἀναθέματι Ὠριγένης τε καὶ Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας, καὶ τὰ περὶ προϋπάρξεως καὶ ἀποκαταστάσεως Εὐαγρίῳ καὶ Διδύμῳ εἰρημένα. On admettra difficilement que, si près des événements, la vérité historique ait été déformée par la tradition de Jérusalem. La tradition d'Antioche nous est rapportée par EVAGRE LE SCOLASTIQUE, témoin orthodoxe et véridique, qui avait dix-sept ans à

l'époque du concile et en résume l'histoire en homme qui a les Actes sous les yeux. Il raconte que les higumènes Euloge, Conon, Cyriaque et Pancrace ayant déposé des mémoires contre l'origénisme, Justinien saisit le concile de la question, en lui communiquant, outre ces mémoires, la lettre qu'il venait d'adresser à Vigile. De ces pièces, il résultait qu'Origène avait mêlé à la pure doctrine des Apôtres la démence des Grecs et des Manichéens. Le synode anathématisa Origène et réprouva ses adhérents. *H. E.*, IV, XXXVIII, *P. G.*, LXXXVI, 2, p. 2776-2777 A. Des témoignages à peine postérieurs, comme celui du chroniqueur latin VICTOR DE TUNNUNA, établissent que la différence mise apparemment par le concile entre la personne d'Origène et celle de ses principaux disciples, va s'oblitérant au VIIe siècle; elle n'existe plus pour saint SOPHRONE DE JÉRUSALEM (634), pour l'empereur Héraclius et autres. Le concile de Latran, en 649, efface toutes les nuances.

Comme pour la sentence de 543, la sanction du pape Vigile fut demandée pour la sentence de 553. On a vu plus haut que, d'après les Actes latins du concile, cette sanction fut obtenue (MANSI, IX, 272 D). Il n'y a pas lieu de révoquer en doute ce témoignage, consigné dans une version latine destinée à faire foi en Occident et où le mensonge, sur un tel fait, pouvait difficilement se glisser. Seulement il y a lieu de remarquer la date de cette sanction papale et d'en préciser la valeur. D'après le propre témoignage des Actes, la sentence contre l'origénisme fut soumise à la sanction papale avant les délibérations sur les Trois chapitres. De là vient sans doute que les successeurs du pape Vigile, PÉLAGE Ier, PÉLAGE II, saint GRÉGOIRE LE GRAND mentionnent l'œuvre du Ve concile sans faire aucune allusion à la condamnation de l'origénisme. Les quinze anathématismes (dont nous admettons l'authenticité) furent présentés au pape Vigile avant la sentence contre les Trois chapitres, et sans doute à un rang inférieur; cette question, n'ayant pas figuré au programme officiel des délibérations, resta plus ou moins en dehors de l'œuvre officielle du concile.

Concluons que le Ve concile œcuménique, à l'exemple du synode local de 543, s'occupa d'Origène; qu'il prononça un anathème, atteignant sa doctrine, sa personne et quelques-uns de ses disciples; que cet anathème reçut la sanction papale; qu'il fut renouvelé, pendant des siècles, par des conciles œcuméniques et par les papes en la profession de foi de leur sacre.

Quelle en est la portée? Avant tout, il faut distinguer la question de doctrine et la question de personnes. La question de doctrine est au premier plan, et les personnes ne tombent sous l'anathème que dans la mesure où elles sont supposées adhérer aux doctrines réprouvées; ni le Ve concile ni ceux qui lui firent écho n'ont prétendu définir qu'Origène avait adhéré à ces doctrines avec un esprit hérétique. Cette observation vaut *a fortiori* pour les disciples d'Origène, Evagre et Didyme, dont les doctrines seules furent primitivement mises en cause, et dont les personnes ne furent associées à l'anathème qu'ultérieurement, à une date difficile à préciser. Quant aux doctrines, ni l'œuvre du concile local de 543, ni même l'œuvre *extraconciliaire* du concile œcuménique de 553 n'a été transformée en définition de foi proprement dite par le seul fait d'une sanction papale dont la réalité même demeure enveloppée d'obscurité. Quoi qu'il en soit, le Ve concile œcuménique a prononcé contre Origène un anathème global et les conciles suivants l'ont répété.

Sur toute cette histoire, nous avons suivi de près le solide et instructif mémoire de Fr. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im VIten Jahrhundert und der Vte allgemeine Concil.* Münster i. W., 1899. Voir aussi F. PRAT, *Origène; le théologien et l'exégète*, p. LI-LX. Paris, 1907.

L'affaire des Trois chapitres semble bien avoir été un coup monté par Théodore Askidas pour conjurer la ruine de l'origénisme. La diversion manqua son but. Au lendemain du décret rendu par le Ve concile et de son acceptation moralement unanime par l'épiscopat oriental, l'origénisme palestinien avait vécu. Néanmoins les tendances origénistes étaient comprimées plutôt que mortes. L'histoire de leurs multiples renaissances déborde le cadre du présent article. On en trouvera quelques linéaments chez J. DENIS, *La philosophie d'Origène*, ch. X : Origène au VIe siècle et jusque dans les temps modernes.

Au regard de la postérité, Origène se présente avec un cortège imposant d'admirateurs. Ce sont, parmi ses disciples immédiats, saint Grégoire Thaumaturge, saint Denys d'Alexandrie, saint Firmilien de Césarée; puis les évêques Alexandre de Jérusalem et Théoctiste de Césarée en Palestine, qui lui ont conféré le sacerdoce; des Alexandrins comme Théognoste et Piérius; plus tard, saint Pamphile martyr, saint Victorin de Pettau, Eusèbe de Césarée; les grands Cappadociens, saint Basile le Grand et saint Grégoire de Nazianze qui compilent la Philocalie, saint Grégoire de Nysse qui s'assimile largement la pensée origéniste, Euzoïus de Césarée, Evagre du Pont; en Egypte encore, saint Athanase, saint Isidore de Péluse, Didyme; ailleurs, Tite de Bostra, Jean de Jérusalem à ses débuts, saint Jean Chrysostome, saint Théotime de Tomes, Pallade; des Latins comme saint Hilaire, saint Eusèbe de Verceil et saint Ambroise, qui s'enrichissent de ses dépouilles, Rufin surtout. Les adversaires sont plus rares, dans cette période primitive. On hésite à ranger parmi eux saint Pierre d'Alexandrie; mais il faut sûrement compter saint Méthode d'Olympe, saint Eustathe d'Antioche, saint Epiphane, saint Jérôme, Théophile d'Alexandrie; puis, aux confins de l'hérésie, Marcel d'Ancyre; au delà, Aétius, Apollinaire, Théodore de Mopsueste. « Etrange destinée que la sienne! Il s'éteint à Tyr, loin de sa patrie d'adoption, et ne peut pas même jouir en repos de l'exil qu'il s'est choisi. Il arrive aux portes du martyre sans pouvoir en cueillir la palme, comme Hippolyte, comme Lucien, dont le sang a lavé les erreurs. Maître des plus grands docteurs, il n'en a pas lui-même reçu l'auréole, et son nom reste à travers les siècles une pierre de scandale et un signe de contradiction. » F. PRAT, *Origène*, p. XXXIX.

II. Doctrines origénistes. — Dans cette exposition, nous prendrons tout d'abord pour guides les deux formulaires de Justinien.

En vain essaierait-on de faire coïncider la doctrine des 15 anathématismes de 553 avec celle des 10 anathématismes de 543. Sur quelques points sans doute il y a coïncidence; mais sur d'autres, la doctrine flétrie en 553 déborde largement la doctrine flétrie en 543. Les anathématismes de 543 s'adressent, dans l'ensemble, à la doctrine du *Periarchon;* ceux de 553 s'adressent à une autre doctrine, non plus immédiatement reçue d'Origène, mais directement puisée aux sources pythagoriciennes et platoniciennes. Avant de descendre au détail, nous montrerons par un tableau synoptique comment les erreurs dites origénistes se trouvent réparties dans ces deux documents. Elles peuvent se ranger sous dix-sept chefs; une première colonne contient les références aux anathématismes de 543, une deuxième colonne les références à ceux de 553; on voit aussitôt qu'une

très forte proportion appartient exclusivement à la deuxième série.

	543	553
1° προύπαρξις τῶν ψυχῶν	1.2.3.	1.2.3.4.13.
2° ἀπόψυξις τῶν λογικῶν καὶ εἰς σώματα κατάπτωσις	1.	2.3.4.
3° πεπλάσθαι τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου..., καὶ μετὰ ταῦτα ἑνωθῆναι	3.	
4° Χριστὸς διὰ πάντων.......	4.	7.
5° σφαιροειδῆ ἐγείρεσθαι τὰ σώματα...............	5.	10.
6° ἀστέρες ἔμψυχοι	6.	3.
7° Χριστὸς ὑπὲρ δαιμόνων σταυρωθησόμενος...........	7.	
8° πεπερασμένη ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις...............	8.	
9° πρόσκαιρος κόλασις ... ἀποκατάστασις	9.	1.14.15.
10° ἑνὰς πρώτη καὶ ἐσχάτη....		2.12.13.14.15
11° ἐξ ἀγγέλων δαίμονες καὶ ἄνθρωποι, καὶ πάλιν.........		5.
12° εἷς νοῦς ἀκίνητος Χριστός, δημιουργός		6.
13° οὐχ ὁ Θεὸς Λόγος ἐκενώθη ...		7.9.12.
14° ὁ Θεὸς Λόγος Χριστὸς καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως		8.
15° εἰς τὸ ἀνύπαρκτον χωρήσει ἡ τῶν σωμάτων φύσις.......		10.11.
16° ἑνοῦσθαι τῷ Θεῷ Λόγῳ ἀπαραλλάκτως πάντας καὶ πέρας ἔσεσθαι τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ		12.
17° Οὐδὲ μίαν ἕξει ὁ Χριστὸς πρὸς οὐδὲ ἓν τῶν λογικῶν διαφοράν.		13.

1° *La préexistence des âmes.*

Doctrine capitale dans la pensée d'Origène, qui ne voit pas moyen d'expliquer autrement la diversité des destinées entre les êtres raisonnables. Il admet que tous sortirent des mains de Dieu égaux en fait et en droit ; l'usage différent qu'ils firent de leur libre arbitre créa des titres à une inégale répartition des dons divins. Par cette hypothèse on sauve, en même temps que la justice divine, l'unité spécifique de la race humaine, méconnue par les gnostiques. Voir, parmi beaucoup d'exemples, *Periarchon*, II, VIII, où la question de l'âme est étudiée dans toute son ampleur ; *ibid.*, IX, 6, KOETSCHAU, p. 170, 12-17 : *Qua ratione neque Creator iniustus videbitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit, neque fortuita uniuscujusque nascendi vel felicitas vel infelicitas putabitur, vel qualiscumque acciderit illa condicio, neque diversi creatores vel diversae naturae credentur animarum.* — HUET, *Origeniana*, l. II, c. II, q. 6, 4° ; CAPITAINE, *De Origenis ethica*, Appendix I. — Une idée si étrangère à la révélation chrétienne ne devait pas s'implanter sans protestation. Dès le commencement du IVe siècle, à Alexandrie, on voit qu'elle était battue en brèche pas saint PIERRE, le patriarche martyr. RADFORD, *Three teachers of Alexandria*, p. 73-76.

2° *Refroidissement des âmes, entraînant leur chute dans des corps.*

Idée intimement liée à la précédente : pour s'être refroidies dans l'ardeur de la contemplation et de l'amour divin, les pures intelligences se sont vues liées à des corps plus ou moins grossiers : l'âme est essentiellement la substance intelligente déchue, liée à un corps et en travail de relèvement. Le nom grec de l'âme, ψυχή, exprime précisément cette idée de refroidissement : *ψυχή a refrigescendo*, traduit Rufin. Voir encore *Periarchon*, II, VIII, 3. — HUET, *Origeniana*, II, II, q. 6, 5°.

3° *Le corps du Christ formé antérieurement à son union à l'âme.*

En général, selon la doctrine d'Origène, les corps préexistent aux âmes qui viennent les animer. Il applique ce principe spécialement aux corps célestes, *Periarchon*, I, VII, 4. 5. Il l'applique également au corps humain (*ibid.*). A cette loi générale, le corps du Christ ne fait pas exception. Cela ressort de divers textes sur l'Incarnation, tels que *Contra Celsum*, I, XXXII, XXXIII. KOETSCHAU, t. I, p. 84.

4° *Le Christ parcourant les divers ordres célestes, se faisant tour à tour semblable à chacun d'eux.*

D'après cette idée, répandue dans toute l'œuvre d'Origène, le Christ, avant l'Incarnation, aurait apparu chérubin aux chérubins, séraphin aux séraphins, et ainsi à tous les ordres célestes, se faisant successivement tout à tous, avant d'apparaître homme aux hommes. Voir *In Gen.*, *Hom.*, VIII, 8, *P. G.*, XII, 208 A ; *In Mt.*, t. XV, VII, *P. G.*, XIII, 1292 A ; *In Ioan.*, t. I, XXXIV, *P. G.*, XIV, 81 (Preuschen, p. 39) ; *In Rom.*, l. I, IV, *P. G.*, XIV, 848 A ; cf. *Contra Celsum*, VIII, LIX, *P. G.*, XI, 1605 C (Koetschau, p. 276). Origène s'inspire ici d'une idée très répandue dans l'exégèse des Pères anténicéens, qui croyaient reconnaître la personne du Verbe divin, dans les anges des théophanies bibliques ; d'ailleurs il y ajoute du sien, en supposant que cette transformation du Fils de Dieu fut durable et qu'elle eut pour but l'éducation des esprits célestes. — HUET, *Origeniana*, II, II, q. 3, 23.

5° *Les corps ressusciteront sous forme de sphères.*

Cette idée bizarre, reprochée par Justinien aux moines origénistes de Palestine, ne se rencontre pas dans les écrits d'Origène, qui l'exclut même assez nettement. *Periarchon*, II, X, 2 et III, VI, 1. Mais on a pu la déduire de l'assimilation qu'il établit entre les corps glorieux et ceux des anges (car il admet que les anges ont des corps). Voir *In Mt.*, t. XVII, XXX, *P.G.*, XIII, 1569. Par ailleurs, il se représente les corps célestes sous forme de sphères, *De oratione*, XXXI, *P. G.*, XI, 552 B. Mais l'assimilation des corps glorieux aux anges vise leur nature éthérée et lumineuse, non leur forme, et il serait déraisonnable de la presser, vu l'indécision manifeste d'Origène en cette matière. — HUET, *Origeniana*, II, II, q. 9, 9 ; REDEPENNING, *Origenes*, t. II, p. 463-464.

6° *Les astres animés.*

Doctrine affirmée *Periarchon* I, VII ; II, IX, 7, et supposée dans un grand nombre de passages appartenant aux autres écrits d'Origène. Ainsi, *In Ioan.*, t. I, XVII, *P. G.*, XIV, 52 C (Preuschen, p. 21, 21) : Καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ ἡλίου ἐν σώματι καὶ πᾶσα ἡ κτίσις, περὶ ἧς ὁ ἀπόστολός φησι (*Rom.*, VIII, 22). Cette doctrine, qu'Origène ne présente pas comme de foi (*Periarchon*, prooemium, 10 : De sole autem et luna et stellis, utrum animantia sint an sine anima, manifeste non traditur), mais qu'il affirme énergiquement comme liée à la foi, peut être considérée soit en elle-même, soit dans ses relations avec l'ensemble du système origéniste. En elle-même, c'était une opinion libre. Héritée des anciens philosophes grecs, Thalès, Pythagore, Platon..., elle trouva bon accueil, non seulement à Alexandrie, où Philon et Clément la soutinrent avant Origène, mais en beaucoup d'autres lieux et chez nombre de Pères. Saint AUGUSTIN la tient pour permise (*Enchiridion*, LVIII ; *Contra Priscillianistas et Origenistas*, VIII, 11), et saint THOMAS répétera le

jugement de saint Augustin. Considérée dans ses relations avec l'ensemble du système origéniste, l'hypothèse de l'animation des astres apparaît liée à la conception générale de la préxistence des âmes, et ceci est grave. Car si les astres sont, au même titre que les corps humains ou peu s'en faut, des prisons d'âmes, le contrecoup va se faire sentir dans plusieurs parties de la doctrine catholique. D'autre part, Origène méconnaît la pensée de saint Paul touchant le gémissement de la créature, attendant la révélation des enfants de Dieu. Saint Paul a réellement en vue le gémissement de la création matérielle, non un gémissement d'âmes. — HUET, *Origeniana*, II, II, q. 8.

7° *Le futur crucifiement du Christ pour les démons.* Cette imagination déplorable ne se trouve pas sans doute partout où on a cru la découvrir (ainsi *In Lev.*, *Hom.*, I, 3, *P. G.*, XII, 408 D, Origène exprime seulement cette belle idée que le sang répandu au Calvaire a coulé sur l'autel céleste; voir la note de Delarue redressant Huet, *P. G.*, XVII, 827). Mais il semble difficile de ne pas la reconnaître, *Periarchon*, IV, XIII (XXV) (*P. G.*, XI, 398, 399, et mieux Koetschau, p. 344, 345). Ici la version de Rufin nous fait défaut, probablement parce que le passage lui parut inguérissable; mais elle est avantageusement suppléée par celle de saint JÉRÔME, *Ep.*, CXXIV, 12, *P. L.*, XXII, 1071; cf. aussi THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, *Ep. synodica*, *ibid.*, XCII, 4, *P. L.*, XXII, 767; *Ep.* I *paschalis*, *ibid.*, XCVI, 10, p. 781. Cette imagination compléterait celle qu'on a examinée ci-dessus, sous 4°. — Voir pourtant les observations de HUET, *Origeniana*, II, II, q. 3, 23-25.

8° *La puissance divine bornée.*

Origène admet que Dieu a créé des êtres raisonnables en nombre fini, autant que sa pensée en pouvait embrasser — car la puissance de Dieu est finie comme sa pensée. De même, il créa de la matière autant qu'il en pouvait ouvrer. *Periarchon*, II, IX, I. — HUET, II, II, q. I, 1-3, a omis ce texte.

9° *Pas de peines éternelles. L'universelle restauration.*

Si la préexistence des âmes est le principe des erreurs origénistes, la restauration universelle — ἀποκατάστασις — en est le couronnement. Ce mot appartient à la langue du N. T. Il désigne, *Act.*, III, 21, cette restauration de la création visible par laquelle doit s'ouvrir la vie céleste, dans un ciel et une terre renouvelés, *Apoc.*, XXI, 1-5. Mais sous la plume d'Origène, ce mot paraît prendre une acception inédite et désigner la restauration universelle des créatures raisonnables dans leur pureté originelle. A la fin des temps, toute purification des âmes par la captivité dans les corps étant achevée, elles seront réintégrées dans la condition de purs esprits. Telle est la conception que l'on rencontre ou que l'on entrevoit à diverses reprises, *Periarchon*, I, VI, 1, 2, Koetschau, p. 79-82; I, VIII, 4, p. 102; II, X, 8, p. 182, 183; III, V, 7, p. 278, 1-23; III, VI, 3, p. 284, 3-10; III, VI, 6, p. 287, 21-288, 7; III, VI, 8, p. 289, 23-33. Voir en outre *In Lev.*, *Hom.*, VII, 2, *P. G.*, XII, 479 C-480 A; *In Mt.*, t. XV, XXVII, *P. G.*, XII, 1336 B; *In Ioan.*, l. I, XVI; Preuschen, p. 20, 8-14; *Contra Celsum*, V, XV; VIII, LXXII, *P. G.*, XI, 1201 D; 1624-1625 (Koetschau, t. II, p. 16; 288, 289).

Origène ne peut se défendre de rêver un triomphe complet de la grâce et de la miséricorde. Il sait pourtant que les pécheurs ressusciteront pour le châtiment, et semble parler de feu éternel, *Periarchon*, II, X, 3, 4, Koetschau, p. 176, 17-177, 2; du châtiment éternel, αἰώνιος κόλασις, *Contra Celsum*, VII, XXVI, *P.G.*, XI, 1332 B (Koetschau, t. II, p. 96, 16). Le feu vengeur est allumé pour chaque homme par ses propres péchés. L'ardeur d'une passion tyrannique en donne quelque idée lointaine. Mais ici le coupable est immunisé contre l'action destructive du feu. Ce feu sévira jusqu'à ce que la justice divine soit satisfaite et l'ordre rétabli. Les mots αἰών, αἰώνιος paraissent n'avoir pour Origène qu'une valeur relative. Parfois il se défend de prendre parti sur la question de l'éternité des peines, qui ne lui semble pas clairement tranchée par l'Ecriture. Ainsi, commentant *Mt.*, XXII, II, *In Ioan.*, l. XXVIII, VII (Preuschen, VIII, p. 398, 10-18). — HUET, *Origeniana*, II, II, q. 11, 17, 26; CAPITAINE, *De Origenis ethica*, app. II.

10° *La monade divine, principe et fin de toute existence.*

Doctrine nettement panthéiste, qui sans doute fut professée au VIe siècle et imputée à Origène par des disciples compromettants, mais que nous ne saurions retrouver dans ses ouvrages. Il s'en montre fort éloigné quand il examine *ex professo* la question de la nature de l'âme, *Periarchon*, III, IV. Après avoir écarté la trichotomie platonicienne et même la dichotomie de son maître Clément, il se montre disposé à admettre que l'âme est simple, d'ailleurs sollicitée en haut et en bas par des attraits contraires, qui donnent l'illusion d'une multiplicité substantielle. Mais il se refuse à admettre qu'elle est de nature divine; le terme ὁμοούσιος appliqué par Héracléon à l'âme, comparée à Dieu, lui paraît absurde et impie, *In Ioan.*, t. XIII, XXV. Saint JÉROME s'en est souvenu en écrivant à Marcellinus et Anapsychia sur l'origine de l'âme, *Ep.*, CXXVI, I, *P. L.*, XXII, 1085 : il n'a garde de confondre la doctrine d'Origène avec celle des stoïciens, qui font de l'âme une portion de la substance divine. Cependant le même saint Jérôme, écrivant à Avitus, *Ep.*, CXXIV, 14, p. 1071, 1072, reproche à Origène d'avoir dit que tous les êtres raisonnables sont « en quelque sorte » de même substance; il veut bien reconnaître que ce correctif « en quelque sorte » atteste chez Origène la préoccupation d'écarter une doctrine impie, et pourtant ne le juge pas pur de tout panthéisme. — Le problème de la destinée de l'âme ramène la même incertitude et la même diversité dans l'interprétation donnée à la pensée d'Origène. Il enseigne que le bien suprême de la créature raisonnable consiste dans l'union à Dieu par la connaissance et l'amour. De ce principe, qu'il emprunte à saint Jean et à saint Paul (*Ioan.*, XVII, 24, 21; I *Cor.*, XV, 28), il conclut à une absorption progressive de toutes les puissances de l'âme dans la divinité; quand cette absorption sera complète, l'âme entièrement purifiée, alors l'assimilation de la créature au Créateur atteindra son terme; Dieu sera tout en tous. Le corps lui-même sera spiritualisé, glorifié, investi d'une splendeur dont les astres ne donnent qu'une idée lointaine : car les astres passeront, le corps glorifié ne passe plus. A la fin, la mort lâchera sa proie (I *Cor.*, XV, 26); le corps sera immortalisé en restant lui-même. Idées largement développées *Periarchon*, III, VI, et souvent reprises ailleurs. On les retrouve dans un traité ascétique, tel que l'*Exhortatio ad Martyrium*, XLVII, où il décrit l'ascension de l'âme vers la région de l'intelligible pur et vers Dieu qui surpasse toute intelligence. On les retrouve dans une œuvre exégétique tel que l'*In Ioannen*, l. I, XVI (Preuschen, p. 20, 10-12) où il assigne comme terme à l'ascension de l'âme la contemplation de Dieu : τὸ θεωρητικόν, εἰς ὃ καταλήγειν οἶμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ ἀποκαταστάσει. Les origénistes du VIe siècle ne rêvèrent pas seulement d'assimilation par la contemplation et l'amour, mais d'un écoulement proprement dit de toute existence en Dieu. Il est sûr que le principe origéniste, d'après lequel, en toute chose, la fin doit répondre au commencement, *Periarchon*, I, VI, 2, Koetschau, p. 79, peut mener jusque-là, si l'on commence par admettre le panthéisme au point de départ

du système. Mais nous ne l'y avons pas trouvé; on a vu qu'un censeur impitoyable comme saint Jérôme ne l'y trouvait pas, dans ses heures d'équité. Ce principe origéniste, du cycle formé décrit par la création, revient par exemple *In Ioan.*, l. XIII, xxxvii, fin, Preuschen, p. 263; *Contra Celsum*, VIII, lxxii, sans les conséquences panthéistes qu'on en tire abusivement. — Huet, *Origeniana*, II, ii, q. 6, 3 et q. ii, 9 (dans ce 2e passage, plus dur que dans le 1er, et peut-être inconséquent). Ici, et ailleurs encore, s'applique la remarque suggestive de Redepenning, *Origenes*, t. II, p. 319 : Nirgend ist sein system minder abgerundet und loser zusammengeschlossen als an diesen Ausgangspunkten, in der Lehre von den ersten und letzten Dingen; zum Beweise, dass er nicht von diesen Punkten her, sondern aus der Mitte herausbante, wobei sich zuletzt, gleichsam in der Peripherie des Ganzen, unzulanglich erwies, was in seinen Anfangen genügend gefasst schien.

11° *Les anges devenant démons ou hommes, et vice versa.*

Conséquence de la doctrine générale d'Origène sur la déchéance et le relèvement des êtres raisonnables. Le principe de la déchéance des esprits célestes au rang d'hommes est posé *Periarchon*, I, vi, 2 (Koetschau, p. 81; texte grec conservé par Justinien, ap. Mansi, IX, 528; version latine en saint Jérôme, *Ep.*, cxxiv, 3, *P. L.*, XXII, 1061). Le principe du relèvement des démons au rang d'hommes, *Periarchon*, I, vi, 3 (Koetschau, p. 83; texte grec, Justinien, ap. Mansi, IX, 529; latin, saint Jérôme, *ibid.*, 1062). Le principe général de la migration des êtres raisonnables à travers toute l'échelle, des anges aux démons et des démons aux anges, paraît avoir été formulé plus complètement *Periarchon*, I, vii, 5 (texte rétabli par saint Jérôme, *Ep.*, cxxiv, 4, *P. L.*, XXII, 1062, 1063). Tous ces textes ont été plus ou moins mutilés ou supprimés par Rufin. — Huet, *Origeniana*, II, ii, q. 5, 11; q. 6, 17.

12° *L'âme du Christ, seule victorieuse de toutes les épreuves, investie de la fonction créatrice.*

Fatal contre-coup de la doctrine de la préexistence des âmes, dans la christologie. Comme toutes les âmes, l'âme du Christ préexistait à la création matérielle; *a fortiori* préexistait-elle à l'Incarnation. L'ardeur incomparable avec laquelle cette âme s'attacha au Verbe divin lui mérita le privilège de l'union divine et fit d'elle le nœud de l'Incarnation. Dès lors, l'élévation de l'humanité du Christ au rang divin apparaît comme la récompense de mérites acquis, non comme l'effet d'une pure initiative divine; et la carrière du Christ commence bien en deçà de l'Incarnation. *Periarchon*, II, vi, 3-5; *Contra Celsum*, I, xxxii, xxxiii, Koetschau, p. 84. — Huet, *Origeniana*, II, ii, q. 3, 6.

13° *Ce n'est point le Dieu Verbe qui s'est anéanti, mais l'âme du Christ, unie au Verbe. Ainsi faut-il entendre Phil.*, ii, 7.

Commentant le texte de l'Apôtre *Phil.*, ii, 7, Origène s'est montré dépendant des théories alexandrines sur les intermédiaires divins. Il paraît supposer que, dans l'œuvre de l'Incarnation, l'âme du Christ accomplit une médiation nécessaire, le Verbe divin ne pouvant s'unir directement à la matière; voir *Periarchon*, II, vi, 3. Cette idée a été durement relevée par Théophile d'Alexandrie, qui semble ne l'avoir pas bien comprise et la dénature par son commentaire, *Ep. Paschalis* ii, inter hieronymianas xcviii, 14, *P. L.*, XXII, 802. Le 7e anathématisme de 553 fait écho à Théophile. — Huet, *Origeniana*, II, ii, q. 3, 8.

14° *Le Dieu Verbe n'est pas appelé Christ proprement, mais abusivement.*

Ce grief touche de près au précédent. Dans la mesure où il est fondé, Origène aurait méconnu la *communicatio idiomatum* et parlé en nestorien. En pleine discussion des Trois chapitres, une telle accusation ne pouvait manquer de se produire. Mais il est douteux qu'Origène y ait donné prise. — Voir Huet, *Origeniana*, II, ii, q. 3, 16.

15° *La création matérielle retombera dans le néant.*

Encore une conséquence de la théorie origéniste sur les épreuves des âmes. Si la création matérielle n'a d'autre raison d'être que de servir à leur purification, il est naturel qu'elle retombe dans le néant, une fois cette purification achevée. Encore faut-il distinguer entre la création purement matérielle et les corps unis à des esprits. La création purement matérielle doit être anéantie, selon Origène; les corps unis à des esprits ne retomberont pas dans le néant, mais seront transformés et participeront à la nature des esprits. En somme, Origène affirme la conservation de la matière après la résurrection; mais la raison qu'il en donne est tout à fait inattendue : c'est qu'il estime une certaine matière indispensable à l'existence des êtres immatériels. L'idée d'un pur esprit, autre que Dieu, est étrangère à sa métaphysique, ou n'y entre qu'à titre d'hypothèse invraisemblable. *Periarchon*, II, i, 1; ii, 1, 2; iii, 3; x, 1, 8. Donc les corps ressuscitent, du moins pour aussi longtemps que les intelligences créées ont besoin d'un support; Origène ne les conçoit pas autrement. Mais le jour où ces intelligences viendront à se perdre en Dieu, selon le rêve origéniste, qu'adviendra-t-il de ces corps? On ne le voit pas bien, et certains passages donneraient à entendre que ces supports provisoires des âmes retomberont dans le néant. *Periarchon IV*, xxxvi (Koetschau, p. 361, d'après Justinien, ap. Mansi, IX, 532) : Ἀνάγκη μὴ προηγουμένην τυγχάνειν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν, ἀλλὰ ἐκ διαλειμμάτων ὑφίστασθαι διά τινα συμπτώματα γινόμενα περὶ τὰ λογικὰ δεόμενα σωμάτων, καὶ πάλιν τῆς ἐπανορθώσεως τελείως γινομένης εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀναλύεσθαι ταῦτα, ὥστε τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι. — Huet, *Origeniana*, II, ii, q. 9; q. 12, 2, 3.

16° *Tous les êtres raisonnables — anges, hommes, démons — seront enfin purement unis à Dieu, et le règne du Christ prendra fin.*

Le rêve du salut universel hante perpétuellement l'esprit d'Origène. Il n'y met qu'une exception absolue : le diable refusera à jamais de se convertir à Dieu, *In Rom.*, l. VIII, ix, *P. G.*, XIV, 1185 B : *Istius autem qui de caelo cecidisse dicitur, nec in fine saeculi erit ulla conversio.* Et dans sa lettre apologétique à ses amis alexandrins, il s'indigne qu'on ait pu lui prêter l'assertion contraire : c'est une folie manifeste. Cf. saint Jérome, *Apol. Adversus libros Rufini*, II, xviii, *P. L.*, XXIII, 440 sqq. L'exception concernant le diable, fût-elle unique, suffirait à mettre en échec le principe origéniste d'après lequel toute créature fait retour à son état initial. Il est vrai que le diable, comme tel — c'est-à-dire comme déchu — n'est pas créature, il est tout entier son œuvre, *In Ioan.*, l. II, vii, P. *G.*, XIII, 136 (Preuschen, xiii; p. 69, 5). Mais cette considération vaudrait pour toute autre créature qui se détourne de Dieu. *Periarchon*, I, vi, 3, il traite la question d'ensemble, et tout d'abord formule une distinction. Certains démons sont tombés si bas et opposent une telle résistance aux forces d'en haut, qu'il faut, ce semble, entièrement désespérer de leur salut. Mais, en dehors de ces grands coupables, il y a, pour des démons subalternes, chance de parvenir au rang d'hommes; et même, absolument parlant, tout être raisonnable peut, à force de purifications, s'élever de degrés en degrés, jusqu'à atteindre l'héritage céleste. Une fois tous les élus parvenus à ce rendez-vous

suprême, la médiation du Christ ne trouve plus à s'exercer. Qu'alors le règne du Christ prenne fin, le Christ rentrant tout le premier au sein de Dieu et tous y rentrant avec lui, ce peut être dans la logique du système, à supposer certaines déformations initiales. Mais nous ne trouvons pas cette conséquence expressément déduite dans ses écrits et nous ne voyons pas qu'elle lui ait été reprochée par les ennemis acharnés qu'il comptait à la fin du IVe siècle. Pourtant cette génération connaissait l'hypothèse d'après laquelle le règne du Christ prend fin à la consommation : saint CYRILLE DE JÉRUSALEM le signale comme ayant fait récemment son apparition en Galatie, *Catech.*, XV, 27, *P. G.*, XXXIX, 909 A : allusion manifeste à l'hérésie de Marcel d'Ancyre. Il ne songe pas à y associer Origène. Si elle fut dénoncée au VIe siècle, c'est moins par le fait d'Origène que des origénistes palestiniens. — HUET, *Origeniana*, II, II, q. 3, 30 et q. 11, 24, 25.

17° *Le Christ confondu dans la foule des êtres raisonnables.* — Si l'on pose en fait que le terme de l'évolution cosmique est l'évanouissement de toute personnalité au sein de la monade divine, si le Christ tout le premier va s'y perdre et les créatures après lui, la conséquence est fatale. Mais cet aboutissement panthéiste est-il imputable à Origène? Nous avons vu (sous 10°) des raisons de reculer devant une conséquence aussi extrême. Le panthéisme origéniste est éclos au VIe siècle.

Si maintenant on se réfère à notre tableau synoptique, on se rendra compte qu'il y eut, au milieu du VIe siècle, plus d'un origénisme, et l'on discernera mieux les divers courants.

L'appellation de Πρωτοκτίσται ou de Τετραδῖται, qui, comme on l'a vu, désignait certains origénistes, paraît trouver son explication plausible dans le 6e anathématisme de 553. Voici l'étrange christologie visée par cet anathématisme :

Une seule intelligence, de toute l'unité primitive des êtres raisonnables, persévéra immuablement dans l'amour et la contemplation de Dieu, devint Christ et Roi de tous les êtres raisonnables, s'éleva au-dessus de toute nature corporelle, du ciel, de la terre, et de tous les intermédiaires. Ainsi le monde, renfermant les éléments primordiaux de sa substance, sec, humide, chaud, froid, et l'idée d'après laquelle il fut formé, prit naissance ; ce n'est point la très sainte et consubstantielle Trinité qui forma le monde et en est l'auteur; mais l'esprit ouvrier, disent-ils, préexistant au monde et lui donnant d'être, est l'auteur du monde.

D'après cette conception — que confirment les anathématismes 7 et 8 —, le Christ n'est pas Dieu au sens strict, mais le premier des esprits créés. La fonction créatrice à l'égard du monde est exercée, non par la Trinité divine, mais par le Christ, qui prend ainsi rang — lui quatrième — au-dessus de la création. Cette double condition, de *Première créature* et de *Quatrième personne quasi-divine*, rend bien compte de ces deux appellations que les auteurs anciens n'ont pas pris la peine de nous expliquer.

Quant à l'appellation d'Ἰσόχριστοι, désignant des origénistes plus radicaux, elle traduit la conception répandue dans les anathématismes 12, 13, 14, 15, d'après laquelle, tout devant faire retour à la monade primitive, toute distinction s'effacerait entre le Christ et les autres êtres raisonnables; l'égalité la plus parfaite dans l'anéantissement de toute personnalité serait le terme de l'évolution cosmique. Conception nettement panthéiste, sinon nihiliste, qui dépasse en impiété la précédente; le sixième siècle avait le sentiment très net de cette différence.

Outre ces deux recueils d'anathématismes qui ont, au regard de l'Eglise, une valeur officielle, nous possédons encore une formule de rétractation imposée à un origéniste impénitent. Cet origéniste était THÉODORE DE SCYTHOPOLIS, l'évêque de cette même ville palestinienne d'où est sorti le biographe de saint Sabas; la rétractation qui lui fut imposée dut coïncider, à quelques semaines près, avec les délibérations de Ve concile sur l'origénisme; car elle paraît dater du commencement de l'année 553. Le « libelle de Théodore » comprend douze anathématismes : sur ce nombre, 9 reproduisent presque mot pour mot les 9 premiers anathématismes de 543 ; les 3 autres sont nouveaux, ce sont les 4e, 11e et 12e; ils ont d'ailleurs leurs pendants parmi les 15 anathématismes de 553 : ce sont les 12e, 13e et 11e. Donc, de toute manière, le libelle de Théodore est une formule de transition; dans la table de concordance en 17 articles que nous avons dressée ci-dessus, il pourrait être distribué sous les numéros 1° — 9°; 15° — 17°. La doctrine abjurée par Théodore était, en somme, celle des *isochrists*. On trouvera son libelle, *P. G.*, LXXXVI, I, 232-236. Cf. DIEKAMP, *Origenistische Streitigkeiten*, p. 125-128.

A côté de la lettre de Justinien à Ménas, renfermant 24 citations textuelles d'Origène, l'*Ep.*, CXXIV de saint Jérôme, *Ad Avitum*, par ses 27 extraits traduits du *Periarchon*, offre une base solide pour la critique du système origéniste.

La double liste d'anathématismes dressée par ordre de Justinien reflète les préoccupations du sixième siècle. D'autres siècles ont formulé contre Origène d'autres accusations. Au début du quatrième siècle, PAMPHILE le martyr ramène à neuf chefs le réquisitoire qu'il se propose de réfuter; *P. G.*, XVII, 578 sqq.

1. Origène aurait enseigné que le Fils de Dieu est inengendré.

2. Il aurait enseigné, selon les rêveries valentiniennes, que le Fils de Dieu a été produit par voie de projection.

3. Par une erreur toute contraire, il aurait enseigné, avec Artémas ou Paul de Samosate, que le Christ Fils de Dieu est pur homme et non Dieu.

4. Par une nouvelle contradiction (la méchanceté est aveugle), il aurait enseigné que les faits attribués au Sauveur n'ont qu'une vérité d'apparence et d'allégorie, non d'histoire.

5. Il aurait admis deux Christs.

6. Il aurait absolument nié la vérité des récits de faits sensibles rapportés dans les diverses parties de l'Ecriture touchant de saints personnages.

7. Sur la résurrection des morts et le châtiment des impies, il aurait — chose particulièrement grave — nié les supplices infligés aux pécheurs.

8. Quelques-uns incriminent ses écrits ou ses opinions touchant la condition de l'âme et l'économie du salut.

9. Enfin on le livre à tous les mépris pour avoir enseigné la *métensomatose*, c'est-à-dire le passage d'âmes humaines, après la mort, dans des animaux muets, serpents, bêtes de somme ou autres, et pour avoir attribué à des animaux muets une âme raisonnable.

Un autre réquisitoire, en quinze articles, est dressé par l'apologiste anonyme d'Origène que PHOTIUS analyse, *Bibl.*, col. CXVII, *P. G.*, CIII, 396.

III. — Conclusions

1. *Genèse des idées origénistes.* — Comment expliquer la genèse de ces idées ? Origène va nous y aider en exposant, dans le prologue du *Periarchon*, que la révélation venue de Dieu ne dispense pas l'homme

de réfléchir, d'analyser et d'organiser sa croyance. *Praefat.*, III, Koetschau, p. 9 :

Il faut savoir que les saints apôtres, prédicateurs de la foi du Christ, ont sur quelques points enseigné très clairement tout ce qu'ils crurent nécessaire à tous, même à ceux qui montraient peu d'empressement pour l'acquisition de la divine science, abandonnant l'analyse de la doctrine à ceux qui mériteraient les dons excellents de l'Esprit et recevraient particulièrement la grâce de la parole de la sagesse et de la science par le même Esprit. Sur d'autres points, ils se bornèrent à énoncer le fait, omettant le comment et le pourquoi, afin de donner aux esprits studieux et épris de sagesse occasion de s'exercer et de faire fructifier leurs dons naturels ; à ceux, dis-je, qui se prépareraient à recevoir dignement la sagesse.

Là-dessus, il entreprend de dresser d'une part le catalogue des vérités de la foi, clairement enseignées par les Apôtres, d'autre part celui des points où la réflexion est appelée à réaliser des progrès. L'un et l'autre catalogue nous présenterait quelques sujets d'étonnement. Ne nous y arrêtons pas, mais allons de suite jusqu'au bout de l'ouvrage, pour en ressaisir tout le dessein. Les articles de ces deux catalogues y reparaissent constamment, développés et enchevêtrés.

La préoccupation de supplémenter la révélation divine authentique par la recherche scientifique, caractérise l'attitude d'Origène, croyant et penseur. Il n'est pas de croyant plus soumis à tout ce qui lui paraît porter le cachet de la parole venue d'en haut; il n'est pas non plus de penseur plus audacieux, là où il croit entrevoir une conquête possible pour le travail de l'intelligence.

Or une série de graves problèmes, suggérés par les contrastes et les conflits de la vertu et du vice, du bonheur et de la souffrance, de l'esprit et de la matière, sollicitait son âme religieuse. Au cours du siècle précédent, la gnose s'était attaquée à ces mêmes problèmes, et avait prétendu les résoudre par des constructions vertigineuses, où quelques matériaux chrétiens se mêlaient à beaucoup de mythologie. La réaction, sobre et sensée avec saint Irénée, se fit plus inventive avec Origène : au christianisme authentique dont il puisait la formule dans les Écritures, le maître du Didascalée s'avisa de superposer un système nouveau d'hypothèses. Vingt fois prises et reprises dans tout le *Periarchon,* avec plus ou moins d'outrance, ces hypothèses peuvent se ramener aux suivantes :

1° Dieu a créé des esprits ; il les a créés tous égaux ;

2° Les différences qui, de fait, existent entre eux, procèdent uniquement de l'usage différent qu'ils ont fait de leur libre arbitre ;

3° De la même source procède également l'association plus ou moins stable de ces esprits à des corps plus ou moins parfaits : corps éthérés ou aériens, corps humains, corps plus grossiers encore ; la matière n'a été créée qu'en vue des esprits, soit pour les enchaîner et les assujettir à diverses épreuves, soit tout simplement pour les soutenir dans l'existence ;

4° L'établissement de tel esprit dans un certain degré de perfection ou de déchéance n'a rien de définitif : tous restent essentiellement capables de progrès ou de déclin ; tous peuvent, à travers une longue série d'épreuves, soit s'élever au plus haut, soit tomber au plus bas ;

5° Ces transformations dépassent le cadre du monde présent ; elles s'échelonnent sur une série indéfinie de siècles et de mondes, où les mêmes esprits peuvent remplir successivement les rôles les plus divers : anges, hommes, démons.

Quel degré de consistance prirent, dans l'esprit d'Origène, ces hypothèses ? Comment un croyant si ferme et un penseur si pénétrant a-t-il pu s'en accommoder ? S'il en percevait l'aboutissement, que penser de son christianisme ? Et s'il ne le percevait pas, que penser de son génie ?

Ces questions, posées de tout temps, ont reçu de tout temps des réponses fort différentes. Chaque siècle, sans excepter le nôtre, a eu ses apologistes d'Origène, résolus à sauver malgré tout l'auteur du *Periarchon.* Chaque siècle aussi a eu ses critiques, acharnés à le flétrir. Il semble qu'Origène ait pris soin de décourager les premiers, en protestant contre l'indiscrétion qui avait livré au public une pensée trop peu mûre pour voir le jour. Et il semble qu'il ait répondu, en quelque mesure, aux seconds, en se dégageant partiellement, dans ses écrits les plus achevés, du réseau d'hypothèses qu'il avait ourdi dans une heure de fièvre métaphysique.

Dès la première page du *Periarchon*, il écrivait, *Praefat.*, II, Koetschau, p. 8, 27, 28 : « On ne doit tenir pour vérité que ce qui ne s'écarte en rien de la tradition de l'Église et des Apôtres. » Cette déclaration, qu'il n'a jamais perdue de vue, permet de réduire à leur juste valeur les rêveries plus ou moins ésotériques auxquelles il eut le tort de s'abandonner.

2. *Doctrine sur Dieu.* — La doctrine sur Dieu échappe, en grande partie, à ces influences perturbatrices. Au sommet de l'échelle des êtres, Origène reconnaît et adore le Dieu absolument spirituel, un en trois personnes. Il repousse les concepts grossiers que des exégètes maladroits prétendaient avoir puisés dans l'Écriture même. Si l'Écriture, pour nous donner quelque idée de Dieu, recourt à certaines métaphores : *lumière, feu, souffle,* nous ne devons pas être dupes de l'image matérielle, mais pénétrer jusqu'au sens spirituel que le contexte justifie. D'ailleurs, l'essence divine est au-dessus de toute conception, et les images empruntées aux créatures n'en procurent jamais qu'une idée rudimentaire et lointaine. Il faut éliminer de cette idée toute sorte de composition : Dieu est absolument simple. L'âme se révèle aussi indépendante de la matière en ses opérations propres. C'est pourquoi elle peut approcher de Dieu, d'autant plus qu'elle est plus pure. Dieu est, par nature, invisible, c'est-à-dire qu'il ne tombe pas sous les yeux du corps : en ce sens, on peut et on doit dire que le Fils ne voit pas le Père, que l'Esprit-Saint ne voit pas le Fils. Néanmoins, les personnes de la Trinité se connaissent d'une connaissance spirituelle, et les cœurs purs ont — proportion gardée — le privilège de voir Dieu.

Immuable en son éternité, mais non pas inactif, car l'inaction répugne à une nature si bienfaisante, Dieu crée incessamment. Que l'on remonte par delà le point initial de ce monde, on rencontre Dieu existant, donc déjà créant. Impuissant à comprendre l'éternité, sinon d'après le type d'une durée successive, l'auteur du *Periarchon* se refuse à admettre un commencement absolu dans l'œuvre divine, et le voilà déroulant des séries de mondes à l'infini.

Océan de lumière intellectuelle, Dieu est pourtant limité comme puissance de connaître, par suite aussi comme puissance de produire. La raison qu'Origène en donne est que toute connaissance implique distinction et limitation. Donc, sous peine de ne rien concevoir du tout, Dieu n'a pu concevoir les êtres qu'en nombre fini ; ceux qu'il a conçus, il les a réalisés, mais il n'en pouvait réaliser sans mesure.

Les trois personnes de la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, sont éternelles. Cette affirmation, maintes fois répétée, suffit à mettre un abîme entre le Créateur et ses œuvres même les plus parfaites. Par ailleurs, Origène insiste volontiers sur la prérogative du Père, seul inengendré ; dans son insistance, il pourrait sembler méconnaître la dignité du

Fils et du Saint-Esprit, car il lui arrive de les mentionner avec les créatures et, pour ainsi dire, au même rang. Mais les termes dont il use pour désigner leurs processions, les relèvent jusqu'à la divinité. Génération du Verbe, image du Dieu invisible, de qui il procède par la connaissance et l'amour; non pas image grossière, à la façon d'une statue, mais image parfaite, comme un Fils, Verbe divin lui-même dégagé de toute matière. Procession de l'Esprit-Saint : en quoi elle diffère de la procession du Fils, c'est là, dit Origène, un de ces mystères que l'Écriture ne nous dévoile pas. Bien qu'il attribue aux trois personnes divines une même science, il leur assigne trois sphères d'action distinctes et, pour ainsi dire, concentriques : au Père, toute la création, comme auteur de l'être; au Fils, les seules créatures raisonnables, comme Verbe; à l'Esprit-Saint, les seuls justes, comme auteur de la sanctification.

Cette attribution, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, de sphères d'action inégales, devait heurter l'orthodoxie du quatrième siècle, mise en éveil par la lutte contre l'arianisme. Au reste, ce n'était pas le seul côté par où Origène sembla favoriser l'hérésie. Mentionner le Fils parmi les œuvres de Dieu, au premier rang, pouvait paraître inoffensif, car le langage biblique autorise cette hardiesse; pourtant, elle ne devait point passer inaperçue dans le *Periarchon*. Origène s'avise-t-il de dire que le Fils ne voit pas le Père, aussitôt saint Epiphane et saint Jérôme lui jettent l'anathème; pourtant, il n'entend qu'exclure une vision corporelle. Après avoir affirmé que l'opération de Dieu est limitée par sa puissance de connaître, et avoir rangé dans l'objet de cette connaissance le Fils même, il se demande si Dieu est connu du Fils comme lui-même se connaît. Il laisse la question en suspens, mais enfin il impute au Fils quelque sorte d'infériorité, puisqu'il veut qu'on prenne en rigueur la parole évangélique : « Mon Père est plus grand que moi. » Rufin, qui a entrepris de corriger la doctrine trinitaire du *Periarchon* d'après les autres écrits d'Origène, s'est bien gardé de traduire ce passage, sans doute parce qu'il désespérait de le sauver. Par ailleurs, Origène affirme énergiquement l'éternité des trois personnes divines; il l'affirme en des termes qui sont la contradictoire exacte d'une proposition capitale d'Arius.

Le moins qu'on puisse dire de cet enseignement sur la Trinité est que, pour l'excuser, il faut nécessairement l'entendre avec indulgence. La doctrine sur l'Incarnation est entachée d'un vice plus indiscutable; nous le retrouverons en rappelant la théorie d'Origène sur la destinée des âmes.

3. *La destinée des créatures raisonnables.* — L'hypothèse initiale, de la création d'âmes toutes égales entre elles, s'inspire d'une réaction salutaire contre la conception gnostique des trois catégories d'âmes: âmes *pneumatiques* (ou spirituelles), orientées par leur nature même vers la vertu et le salut; âmes *hyliques* (ou matérielles), orientées vers le vice et la perdition; entre deux, âmes *psychiques*, capables de s'orienter par elles-mêmes dans un sens ou dans l'autre.

Réaction d'ailleurs excessive, car, si elle corrige efficacement l'immoralité du concept gnostique, c'est au prix d'une restriction arbitraire apportée au souverain domaine de Dieu, toujours maître de ses dons, soit dans l'ordre de la nature soit dans l'ordre de la grâce, et libre de les départir plus ou moins largement à qui bon lui semble, sans devoir de compte à personne. Cette restriction arbitraire implique encore une idée fausse : celle d'un droit objectif qu'aurait la créature, même inexistante, à être établie dans un certain degré de perfection. En réalité, Dieu ne doit à aucune créature quoi que ce soit, sinon les moyens nécessaires pour tendre à la fin qu'il lui a marquée.

Liée à cette première hypothèse, la suivante, qui explique par l'exercice du libre arbitre toute la différenciation des créatures raisonnables, dénote une louable intention de rendre hommage à l'initiative de la volonté créée; mais d'emblée elle dépasse le but, en méconnaissant la diversité essentielle des êtres, diversité expressément affirmée par l'Ecriture et d'ailleurs irréductible dans le champ de notre expérience. La foi proteste contre ce remaniement arbitraire du plan divin, et la raison y dénonce une infiltration étrangère. Car l'idée de rattacher à une vie antérieure la condition présente des âmes n'a pas germé toute seule dans le cerveau d'Origène : encore qu'il prétende ne relever ici que de la Bible, il subit inconsciemment quelque réminiscence platonicienne.

Réminiscence particulièrement inacceptable dans le domaine de la christologie. Après avoir posé comme loi universelle que chaque âme fait à elle-même sa destinée, Origène y assujettira même le Dieu-homme. Une fidélité intégrale à toutes les indications du bon plaisir divin a mérité à l'âme du Christ l'honneur incomparable de l'union avec le Verbe. Elevée jusque-là pour prix de sa vertu, elle assuma librement une chair sans tache, afin d'opérer notre Rédemption ; pour elle seule, la vie terrestre n'impliqua nulle déchéance, mais libre condescendance Mais voici une chimère plus extravagante encore : l'âme du Christ aurait préludé à son incarnation terrestre par une série de métamorphoses célestes, se faisant tour à tour chérubin avec les chérubins, séraphin avec les séraphins, pour visiter les divers ordres des puissances supérieures.

L'hypothèse de la préexistence des âmes se complique d'une autre hypothèse non moins ruineuse, touchant la raison d'être de la matière. Poser en principe que la matière est requise pour corriger les écarts du libre arbitre, et qu'en outre tous les esprits créés ont besoin d'un support matériel, c'est renverser les barrières qui séparent l'angélologie de l'anthropologie; c'est encore introduire, dans le domaine même de l'anthropologie, un trouble profond. Car, par là, on réduit le composé humain à n'être plus une nature digne de ce nom, mais un produit de rencontre, dont l'élément principal peut se dégager des liens du corps, soit pour monter plus haut, soit pour tomber plus bas et pour former, avec d'autres éléments matériels, d'autres unions, peut-être éphémères, peut-être violentes. L'identité de la personne, fondement de toute psychologie et de toute morale, périclite, ainsi que le dogme de la résurrection, à travers la série des transmutations possibles. D'autant que l'imagination du théologien ne recule pas toujours devant l'idée d'une lointaine métempsycose.

Il faut d'ailleurs savoir gré à Origène d'avoir proclamé la suprématie de l'esprit et affirmé que la matière existe pour lui. Parmi les conceptions plus ou moins risquées qu'il greffe sur cette doctrine spiritualiste, plusieurs ne lui sont pas personnelles. Telle la conception des âmes des astres. Après une brillante fortune dans l'antiquité profane et sacrée, cette idée séduira encore des scolastiques, et saint Thomas l'accueillera dans la Somme. Telle encore la conception des corps des anges. Il estime que nul esprit créé ne saurait se passer absolument de corps, seulement, ces corps seront plus ou moins grossiers, selon le degré de déchéance encouru par les esprits. Il n'appartient qu'à la divine Trinité de dominer toute matière.

Plus grosse de conséquences est l'hypothèse qui supprime le terme définitif assigné à toute vie humaine, récompense pour la vertu, châtiment pour le crime, et y substitue la perspective d'autres migrations possibles à travers d'autres existences. Si l'ange peut encore déchoir soit au rang d'homme soit au rang de démon, si Judas ou Satan peut s'élever au rang de séraphin, tout vacille dans les conclusions que nous tirons de l'Ecriture; il n'y a plus rien d'assuré dans l'œuvre de Dieu.

Origène trace d'ailleurs d'excellents tableaux des épreuves terrestres de l'humanité. Il montre, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, l'homme aux prises avec les puissances ennemies. Sollicité d'un côté par les esprits du mal, de l'autre par Dieu et ses anges, l'homme demeure libre. Ses fautes ne procèdent pas toutes de tentations extérieures, car il porte en lui-même des instincts très prompts à se dérégler et dont le démon exploite la complicité. Contre tous les assauts il est assisté par la grâce divine; il ne tient qu'à lui de vaincre, comme Jacob assisté par l'ange, comme Job dont Dieu soutint la patience.

Le cadre ouvert par Origène peut accueillir, entre bien d'autres idées, celle du péché originel; mais cette idée n'y occupe aucune place de choix. Et par le rôle discrétionnaire qu'il assigne au libre arbitre, il s'engage dans les voies de l'hérésie pélagienne.

Puisque l'exercice du libre arbitre trouve dès cette vie une sanction dans la destinée propre à chaque âme, ce monde présente comme une première ébauche du jugement divin. Origène croit à la réalité du jugement; il affirme aussi la résurrection des corps. Les uns renaîtront spiritualisés, immunisés par la gloire contre toute corruption; les autres seront livrés en proie à la souffrance, qui s'acharnera sur eux pour les torturer sans les détruire. Aux justes, Dieu destine des biens ineffables; non pas ces biens grossiers que rêvent quelques-uns, lisant l'Ecriture, comme les Juifs, avec des yeux de chair, mais des biens spirituels : connaître les choses et les raisons des choses, voir tout dans la lumière de Dieu, avec un regard d'autant plus perçant que l'âme est plus pure. Aux damnés, le feu vengeur allumé par leurs propres péchés. Condamnée à l'ignorance et rivée à la matière, l'âme souffrira jusqu'à ce que les jours de sa purification soient achevés. D'ailleurs, après une expiation convenable, tous, hommes et anges, peuvent reprendre leur rang. Ils semble même que cette réhabilitation soit réservée à tous pour le dernier jour. Selon la conception origéniste, l'entrée des créatures raisonnables en ce monde fut une descente, une déchéance, du milieu invisible et éternel où elles furent créées, vers les réalités sensibles. Après que chacune de ces créatures raisonnables eut, par son libre arbitre, fait sa propre destinée, vers la fin des temps, comme tout, hommes et anges, faiblissait, le Fils de l'homme vint en personne réparer le monde par l'exemple salutaire de son obéissance. Sa soumission volontaire est le principe de la nôtre; par des voies de persuasion, dont le secret appartient à Dieu, elle nous subjugue et nous conduit à ses fins. Le souverain bien, pour la créature raisonnable, consiste dans le retour à l'auteur de son être. Une fois l'évolution cosmique achevée, la terre renouvelée sera comme le vestibule du ciel pour les élus, qu'elle préparera aux suprêmes révélations. Ils pénétreront dans le ciel et Dieu sera tout en tous.

Ce dénouement suppose que Dieu aura pu remettre plusieurs fois au creuset ses élus pour les parfaire. Appelée par l'hypothèse des épreuves successives, l'hypothèse de la pluralité des mondes est requise pour fournir à cette sotériologie grandiose le cadre qu'elle demande. Combinée avec l'interprétation spirituelle des Ecritures, dont le quatrième livre du *Periarchon* développe la théorie, elle produit des pages d'un souffle puissant, dont le malheur est de ne répondre à rien de réel.

Origène distingue trois sens des Ecritures, répondant aux trois éléments de l'homme : le corps, l'âme et l'esprit. (Voir ci-dessus article Exégèse par A. Durand, t. I, 1823; surtout F. Prat, *Origène*, livre II) Volontiers il négligera le corps, c'est-à-dire le sens matériel, pour s'attacher à l'âme et à l'esprit, c'est-à-dire aux sens les plus élevés. Ainsi se débarrassera-t-il de tous les textes gênants. Dès lors qu'il les juge peu convenables à la sagesse ou à la majesté de Dieu, il se croit autorisé à les prendre au sens spirituel, et ce principe d'exégèse le mène fort loin.

Après avoir montré dans l'Israël selon la chair — dans le peuple juif — la figure de l'Eglise, Israël selon l'esprit, il élargit cette conception et nous invite à considérer encore selon l'esprit les peuples voisins d'Israël. Pourquoi eux aussi, comme Israël, n'auraient-ils pas leur type céleste? Et pourquoi, aussi bien que l'Israël terrestre, ne seraient-ils pas quelque tribu exilée du ciel pour des fautes commises dans une existence antérieure, et attendant ici-bas que le mystère de son expiation soit consommé? Et pourquoi telle page de l'Ecriture, dont le sens nous échappe, ne serait-elle pas, selon le sens spirituel, l'histoire céleste, soit passée, soit à venir, de quelqu'un de ces peuples mystérieux? Pourquoi enfin l'histoire du Christ, y compris la Passion, ne serait-elle pas la préface d'un évangile éternel, l'image terrestre d'une rédemption meilleure qui doit s'accomplir dans le ciel, pour la ruine des puissances célestes du mal? Celui qui aime la vérité ne s'arrêtera pas aux mots; il s'efforcera de percer le voile des réalités sensibles, pour pénétrer les mystères spirituels.

Ainsi le cycle se ferme : selon le programme tracé dès le premier livre, l'état définitif de la créature reproduit l'état initial.

4. *Le fond de l'origénisme.* — Il faut s'arracher à la poésie de ces rêves, pour demander : l'esprit d'Origène s'est-il, en définitive, reposé dans une pensée ferme, et quelle est cette pensée?

Avant tout, on lui doit cette justice que, s'il énonce des idées insoutenables, il ne met à les soutenir aucune opiniâtreté. Au contraire, il ne se lasse pas de redire que c'est là spéculation pure, tâtonnements dans un domaine mal exploré, où il se résigne d'avance à quelques faux pas, la vérité ne progressant qu'à ce prix. S'il ne le dit pas encore plus souvent, et s'il s'oublie parfois à présenter comme vérité acquise ce que, l'instant d'avant, il énonçait avec toute sorte de précautions, on peut croire qu'il agit ainsi par crainte de fatiguer son lecteur, ou plutôt parce que, en la droiture de son âme, il considère comme bien entendu que l'on ne prendra pas cela trop en rigueur. Rien n'est plus facile que de glaner chez Origène les éléments d'un anti-Origène. De là les tentatives d'apologie si souvent renouvelées en faveur du grand Alexandrin. Ses disciples immédiats, instruits par son exemple à donner aux choses leur valeur propre, se sont attachés à ce qu'il y avait de plus durable dans son enseignement, et leur attitude prouve que les échos du Didascalée répétaient autre chose que les excentricités du *Periarchon*.

Au déclin du quatrième siècle, Rufin, préoccupé de rendre cet ouvrage acceptable à l'Occident, y distingua deux parts : il retoucha les pages relatives

à la Trinité, en s'inspirant des autres écrits d'Origène; il laissa le reste à peu près intact. Ce traitement ne devait pas suffire à désarmer la critique; et aujourd'hui nous inclinons à croire que les plaies auxquelles Rufin porta remède n'étaient pas les plus profondes. La controverse arienne est passée, volontiers on excuse chez un Père du IIIe siècle des incohérences de langage qui, au siècle suivant, ont dû faire scandale. Origène a d'ailleurs trop souvent affirmé la coéternité, la parfaite égalité, et en somme la consubstantialité des trois personnes divines, pour qu'on puisse, à un degré quelconque, le tenir pour un ancêtre d'Arius. Mais le souci d'inculquer, en regard du polythéisme, la prérogative du Père, source de la divinité, devait fatalement se traduire alors par des énoncés peu précis, tranchant la procession du Fils et de l'Esprit-Saint jusqu'à paraître impliquer une réelle infériorité. Il nous en coûte moins aujourd'hui de faire crédit à Origène sur la doctrine de la Trinité, et d'admettre que sa pensée, pour imprécise qu'elle soit, vaut mieux que son expression. Telles ces ébauches de maîtres, où le même détail a été repris vingt fois : les traits s'entre-croisent, cherchant diversement la vérité de l'image; on ne saisit la résultante que dans un certain recul. Avec un magnifique optimisme, l'artiste a laissé subsister tout le faisceau dans l'œuvre définitive, sans prendre garde aux maladroits qui, en isolant un trait, prendront le change sur l'ensemble.

Plus délicat est le jugement à porter sur la doctrine concernant les créatures. A lire le *Contra Celsum* ou les traités exégétiques, on goûte souvent le plaisir d'une admiration sans mélange, tant la pensée se déroule opulente et saine. De loin en loin quelques détails surprennent, quelques doutes surgissent, mais qui paraissent négligeables devant une si réelle plénitude de sens chrétien. L'impression change si l'on quitte l'œuvre d'Origène pour les *Origeniana* de Huet : cette vaste compilation, où sont cataloguées et classées méthodiquement les assertions d'Origène, oblige à reconnaître que, durant toute sa carrière, les principales chimères du *Periarchon* ne cessèrent de hanter son esprit. On ne les reconnaîtrait pas toujours si l'on n'était averti, d'autant qu'elles sont parfois comme voilées. Le christianisme vrai et traditionnel, dont vivait Origène, devait nécessairement l'amener à restreindre ses horizons et à surveiller sa pensée. De ces vastes ensembles où nous l'avons vu prodiguer les siècles et les mondes, il retient surtout l'idée d'une Providence attentive à parfaire ses élus, à travers les vicissitudes de la vie présente. Il lui arrive d'enfermer nettement la destinée humaine dans ses limites réelles et de lui assigner, pour terme définitif, soit l'éternelle vue de Dieu, soit l'éternelle réprobation. Surtout il repousse l'idée d'une conversion du diable, et s'indigne qu'on puisse lui imputer une telle folie. Mais il n'a pas abjuré pour autant l'hypothèse de la préexistence des âmes, et caresse encore le rêve du salut universel. Comme il faut désespérer de l'accorder parfaitement avec lui-même, il faut également renoncer à prononcer sur l'ensemble de son œuvre une sentence toute d'éloge ou toute de blâme. Le loyal et vaillant Athanase, qui s'en inspire souvent sans s'y asservir, le sage Didyme, qui le commente et le ramène à l'orthodoxie, paraissent en somme les juges les plus équitables, aussi bien que les plus qualifiés, du grand Alexandrin.

Le geste de Sisyphe, roulant persévéramment un rocher vers une cime inaccessible, symbolise assez bien l'effort du penseur autodidacte que fut Origène, pour amener son bloc d'hypothèses jusque sur les hauteurs commandées par sa foi. Effort voué à un échec certain. La postérité ne peut se défendre d'admirer l'énergie du géant, mais elle constate la folie de l'entreprise.

Au VIe siècle, les assertions les plus capiteuses du *Periarchon* montèrent au cerveau de quelques moines palestiniens. Telle fut alors la fermentation malsaine des esprits que l'origénisme parut dégénérer en panthéisme émanatiste. Les textes retenus par le filtre de Justinien ne montrent Origène responsable de ces excès que si on les glose; mais on comprend que l'Eglise ait jugé nécessaire d'endiguer le flot menaçant. De là les anathèmes conciliaires qui associent le nom de « l'impie Origène » aux noms des Arius, des Nestorius et des Eutychès. Ces anathèmes visent l'œuvre, dont une partie méritait une telle disgrâce. L'homme demeure grand par le génie et plus encore par le cœur.

La conclusion dogmatique est très bien dégagée par Mgr FREPPEL, *Origène*, t. II, p. 428 :

Nous tenons pour un fait certain que l'auteur du *Periarchon* a été condamné par quatre conciles généraux, et tous les efforts que l'on tentera pour obscurcir cette vérité historique ne serviront qu'à la mettre mieux en lumière. C'est de la mauvaise critique que de vouloir se tirer d'embarras en supprimant les pièces du procès, et en traitant d'apocryphe tout ce qui contrarie une thèse préconçue. En pareil cas, il faut savoir accepter franchement les données de l'histoire, au lieu d'ébranler la certitude du témoignage par des négations peu mesurées. L'essentiel, c'est de bien fixer le sens des jugements rendus contre Origène par les pouvoirs de l'Église. Sur ce point, la maxime de Huet restera comme le vrai mot de la question : « Si l'on entend par hérétique un homme qui erre sur un dogme de la foi, il est impossible de ne pas appliquer à Origène cette qualification; mais si l'on veut désigner par là celui qui manifeste l'intention de persévérer dans son erreur, lors même qu'elle aurait été réprouvée par l'Eglise, qui oserait dire pareille chose d'Origène ? » C'est dans le premier sens, et nullement dans le second, que les conciles ont condamné l'auteur du *Periarchon*. Car il est évident qu'un homme ne peut pas devenir plus hérétique après sa mort qu'il ne l'était pendant sa vie. Or, de son vivant, Origène n'avait pas songé un instant à rompre la communion avec l'Eglise.

BIBLIOGRAPHIE. — On ne cherchera pas ici une bibliographie complète d'Origène, que fourniraient d'autres recueils; mais seulement l'indication des principaux ouvrages à consulter pour l'appréciation des doctrines origénistes. On peut nommer, selon l'ordre des temps : Sixte de Sienne, O.P., dans sa *Bibliotheca sacra* (Venise, 1566 : renouvelle la tentative paradoxale de Rufin, *De adulteratione librorum Origenis*, pour rejeter sur des faussaires malveillants la responsabilité des écarts doctrinaux d'Origène). — G. Genebrard, O. S. B., éditeur d'Origène, Paris, 1574. — P. Halloix, S. J., *Origenes defensus*, Leyde, 1648 fol. Apologiste outrancier d'Origène. — P. D. Huet, évêque d'Avranches, *Origeniana*, Rouen, 1668, fol. Ce vaste travail, exempt de parti pris pour ou contre Origène, demeure fondamental pour l'étude détaillée de la doctrine. Il a été reproduit par Delarue dans son édition d'Origène, 1733-1759; on le trouvera dans Migne, *P. L.*, XVII, avec des notes empruntées pour une part à l'évêque anglican Georges Bull, *Defensio fidei Nicaenae*, Oxford, 1685-1688, qui estime l'enseignement d'Origène pleinement conforme à la foi de Nicée, et à Dom P. Maran, *Divinitas Domini Nostri Jesu Christi manifesta in Scripturis et Traditione*, Venise, 1746. — E. R. Redepenning, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*. Bonn, 1841 et 1846, 2 in-8. Travail objectif, d'un protestant qui a longuement étudié Origène. — Al. Vincenzi, *In S. Gregorii*

Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, cum appendice de actis synodi Vœcum. Rome, 1864-1865, 4 in-8°; un 5° volume a paru, 1869. La plus outrancière des apologies d'Origène. — E. Freppel, *Origène. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant les années 1866 et 1867*. Paris, 1868, 2 in-8°. Œuvre de grand sens et de large équité. — J. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884 (Sur ce mémoire couronné par l'Institut, voir le rapport de A. Franck, *Mémoire de l'Acad. des sciences morales et politiques*, t. XV, p. 411-447 [1887]). — C. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886. — L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicaenischen Zeit*, Freiburgi B., 1896, IXter Abschnitt, p. 366-456. — G. Capitaine, *De Origenis ethica*, Münster i. W., 1898. — Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im Vten Jahrhundert und das Vte allgemeine Concil*, Münster i. W., 1899; voir les objections chronologiques de A. Jülicher, *Theologische Literaturzeitung*, 1900, p. 173-176, et la réponse de Diekamp, *Histor. Jahrbuch*, 1900, p. 743-757. — Ch. L. Feltoe, *Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904. — J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*. IIe partie : La querelle de saint Jérôme et de Rufin, p. 103-423. Paris, 1906. — F. Prat, *Origène ; le théologien et l'exégète*. Paris, 1907 : importante introduction sur « Origène et l'origénisme », pp. I-LXIII. — L. B. Radford : *Three teachers of Alexandria : Theognostus, Pierius and Peter*. A Study in the early history of Origenism and antiorigenism. Cambridge, 1908. — G. Grützmacher, *Hieronymus*. Eine biographische Studie, t. III, Kap. x, pp. 1-94 : Der origenistische Streit. Berlin, 1908. — G. Bardy, *Didyme l'aveugle*, ch. VIII : *Didyme et les controverses origénistes*. Paris, 1910.

A. d'Alès.

P

PAIX ET GUERRE. — I. Fondements du droit international chrétien. — A. *L'Evangile*. — B. *L'Eglise primitive*. — C. *Enseignement de saint Augustin*. — D. *Enseignement de saint Thomas d'Aquin*. — E. *Enseignement de Vitoria et de Suarez*. — F. *Enseignement actuel des Ecoles catholiques*.

II. Théorie catholique du droit de guerre. — A. *Juste guerre et justice vindicative*. — B. *Conduite des hostilités*. — C. *Dénouement des hostilités*. — D. *Théories contredites par la synthèse catholique*. — E. *La responsabilité des consciences dans une guerre injuste*. — F. *Vertu providentielle de la guerre*.

III. Théorie catholique de l'ordre juridique international. — A. *Sens et position de la question*. — B. *Chrétienté du Moyen âge*. — C. *Equilibre des Puissances*. — D. *Régime de la Sainte-Alliance*. — E. *Concert européen*. — F. *Solidarité d'intérêts du monde contemporain*. — G. *Œuvre des Conférences de la Haye (1899-1907)*. — H. *Sanctions internationales*. — I. *Œuvre du Traité de Versailles (28 juin 1919)*. — J. *Paix et Démocratie*. — K. *Paix et Nationalités*. — L. *Participation du Saint-Siège*. — M. *Conclusion*.

Indications bibliographiques.

I. — Fondements du Droit international chrétien

A. *L'Evangile*. — La doctrine morale de l'Evangile est un message de paix et de réconciliation. Au nom du Père qui est dans les cieux, la paix divine et surnaturelle est apportée au fond des âmes; une fraternité surnaturelle est établie entre tous les hommes, devenus, sans aucune distinction de races, les enfants adoptifs de Dieu. Des préceptes et des conseils d'une beauté sublime marquent les règles chrétiennes de la charité fraternelle, du pardon des injures, de l'amour des ennemis. La conséquence évidente d'une telle doctrine morale, dans un monde où elle serait observée comme elle devrait l'être, serait de faire régner la paix, la justice, la charité entre les divers peuples de la terre, comme entre les individus et les familles. Le genre humain, nonobstant la multiplicité légitime et nécessaire des nations et des langues, deviendrait une immense famille au sein de laquelle régnerait à jamais la fraternité du Christ.

Cette doctrine évangélique ne comporterait-elle pas, pour les disciples de Jésus-Christ, l'interdiction universelle et absolue de tout recours à la force des armes, la condamnation péremptoire de toute espèce de guerre, offensive ou défensive? Pas plus aux Etats et aux peuples qu'aux simples particuliers, il ne serait permis, en aucun cas, de tirer le glaive du fourreau, car *Quiconque fait usage de l'épée périra par l'épée* (*Matth.*, XXVI, 52). On ne pourrait donc pas parler d'un *droit chrétien de paix et de guerre*, puisque la paix serait seule légitime et que la guerre serait absolument proscrite, en toute hypothèse, par le Code divin de la morale chrétienne.

A différentes époques, pareille interprétation de l'Evangile fut soutenue par des sectes mystiques et illuminées. De nos jours, elle a été propagée par Tolstoï avec un succès prestigieux. Elle donne lieu à de singulières évocations de l'enseignement de Notre-Seigneur par les théoriciens de l'humanitarisme maçonnique, révolutionnaire et socialiste.

En réalité, l'interprétation dont nous parlons repose sur un énorme contresens, dont fait justice, non pas seulement la Tradition catholique, mais une saine exégèse rationnelle et critique des textes de l'Evangile. Le contresens consiste à transporter dans l'ordre social et politique les préceptes ou conseils d'ordre purement moral et religieux que donne Jésus-Christ pour la sanctification des âmes. Avec la même méthode, on exclura, au nom du Sermon sur la Montagne, la propriété, les tribunaux, tous les organes d'une société hiérarchique, non moins que la guerre et le service militaire. Mais on méconnaîtra, en même temps, la signification authentique et profonde du message évangélique, qui enseigne aux âmes le secret d'une rénovation morale et intérieure par le détachement, le sacrifice, tout en adaptant l'essor extérieur du royaume de Dieu ici-bas aux exigences raisonnables et hiérarchiques de la société humaine, aux conditions mêmes de la vie présente. Le langage et l'attitude de Notre-Seigneur font clairement comprendre qu'il tenait pour légitime, pour nécessaire, de respecter les institutions et les lois de l'ordre social, de rendre à César ce qui est à César, tout en réservant à Dieu seul le domaine mystérieux et plus élevé qui n'appartient qu'à Dieu.

Le recours éventuel à la force des armes, et, par conséquent, l'existence des institutions militaires, compte parmi les nécessités raisonnables qui, dans les conditions de la vie présente, peuvent s'imposer

à la société civile en vue du bien commun. L'Evangile de Jésus prétend tellement peu contredire cette vérité qu'il admet positivement la légitimité morale de la profession même des armes. Ainsi que l'ont remarqué tous les commentateurs catholiques, lorsque Jean-Baptiste, plus rigoureux cependant que le Sauveur pour imposer à ses disciples la rupture avec le monde, est interrogé par des soldats de l'Empire romain sur ce qu'ils doivent faire en vue d'obéir à Dieu, il ne leur répond pas : « Déposez votre épée, quittez le service de César, interdisez-vous de répandre le sang humain en aucune circonstance. » Mais il leur prescrit simplement, dans l'exercice normal de leur métier des armes, les lois universelles de l'honnêteté morale. « Abstenez-vous de toute violence et de toute fraude et contentez-vous de votre solde » (*Luc*, III, 14).

Ceux-là commettent vraiment une lourde méprise qui croient découvrir dans l'Evangile, fût-ce dans le Sermon sur la Montagne et dans le précepte spirituel de l'amour des ennemis, une réprobation absolue de la guerre et de la profession des armes, ou encore la réprobation absolue des tribunaux et de la profession de magistrat.

B. *L'Eglise primitive.* — La question a été méthodiquement étudiée par des érudits impartiaux (en dernier lieu, Mgr Batiffol, M. Vacandard, M. Vanderpol), et les conclusions de leur enquête ne laissent place à aucun malentendu. Pendant les trois premiers siècles de l'Eglise, bon nombre de chrétiens servirent dans les armées romaines, sous les Césars païens, quoiqu'ils n'y fussent commenément astreints par aucune obligation légale. Les chrétiens qui se crurent tenus en conscience d'abandonner l'état militaire ou de n'y pas entrer ne furent jamais qu'une très faible minorité. Lorsque les Pères de l'Eglise détournent les chrétiens d'adopter la profession des armes, c'est pour leur conseiller un genre de vie qui favorise davantage la pratique de la piété et de la perfection surnaturelle. C'est plus spécialement pour leur éviter certains périls graves d'idolâtrie ou d'apostasie qui pouvaient se présenter dans les légions de la Rome païenne, surtout aux époques de persécution. Mais ce n'est aucunement parce qu'une incompatibilité radicale existerait entre la profession du christianisme et la légitimité de toute participation éventuelle à la guerre ou la légitimité de toute espèce de recours à la force des armes.

Origène, à vrai dire, s'avance assez loin dans cette voie. Il ne formule pourtant pas de thèse universelle et absolue. Tertullien lui-même, devenu montaniste, quand il déclare, avec son emportement habituel, qu'un chrétien ne peut sans forfaiture choisir la carrière militaire, Tertullien ne tire pas argument du précepte évangélique de l'amour des ennemis et du pardon des injures, mais de telle ou telle coutume alors en usage dans les armées romaines, coutume que Tertullien considère (très à tort, d'ailleurs) comme entachée d'idolâtrie (cf. Adh. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, p. 414, 416, 420, 477).

Le seul écrivain ecclésiastique dont les œuvres nous soient connues et qui, dans l'antiquité chrétienne, ait formellement soutenu la thèse de la réprobation absolue de la guerre et du métier des armes, au nom de la vérité chrétienne et catholique, est précisément un auteur réputé pour ses inexactitudes, ses exagérations, ses surenchères de doctrine. Il s'agit de Lactance. Son opinion, contraire à la doctrine couramment admise et pratiquée de son temps, ne manifeste pas plus la croyance authentique de l'Eglise que, par exemple, vers 1830, quelque violente brochure de La Mennais en faveur de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Enfin, lorsque l'Empire fut gouverné par des Césars chrétiens, lorsque disparut, pour les officiers et soldats, la question des coutumes païennes, la question du péril spécial d'idolâtrie ou d'apostasie, tout désaccord disparut également au sujet du droit des chrétiens à embrasser la profession des armes : droit qui suppose manifestement la légitimité possible, la licéité morale de l'état de guerre en certaines circonstances.

Du reste, les docteurs des premiers siècles ne furent pas amenés à discuter en détail les problèmes qui font, pour nous, l'objet du Droit international chrétien, ni les conditions qui pouvaient rendre une guerre légitime devant la conscience des chrétiens. Mais le fait de ne pas regarder comme illicite le métier militaire en tant que tel, équivaut à reconnaître qu'il pourra devenir, dans tel ou tel cas déterminé, honnête et juste d'avoir recours à la force des armes. L'Eglise primitive, nul ne le conteste, avait en particulière horreur l'effusion du sang. Elle ne tenait cependant pas toute guerre pour nécessairement coupable.

C. *Enseignement de saint Augustin.* — Dans plusieurs de ses écrits, notamment dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin aborda certains problèmes de droit naturel, de philosophie morale et sociale, que, nous l'avons dit, les autres Pères de l'Eglise n'avaient généralement pas eu lieu de traiter avec quelque ampleur : et, particulièrement, le problème de la paix et de la guerre. Les principales considérations émises par le grand docteur doivent être indiquées ici : car, sur la guerre comme sur tant d'autres sujets, les idées de saint Augustin ont fourni la moelle, la substance des meilleures théories doctrinales qui, plus tard, furent méthodiquement élaborées par les maîtres de la pensée catholique au Moyen Age et dans les temps modernes.

La matière comporterait de riches développements, que l'on trouvera dans l'étude de M. Paul Monceaux sur *Saint Augustin et la Guerre*. Contentons-nous d'analyser un fragment de la *Cité de Dieu* (livre XIX, chapitres VII, XII, XIII et XV. *P. L.*, tome XLI, col. 634, 637, 640, 643), où l'on trouve les doctrines les plus fondamentales et les indications philosophiques les plus suggestives. Il sera loisible de ramener à quatre chefs l'enseignement de saint Augustin à propos de la paix et de la guerre :

D'abord, il y a des guerres qui sont justes. Ce sont celles qui tendent à réprimer, de la part de l'adversaire, une entreprise coupable. *Iniquitas partis adversae justa bella ingerit gerenda sapienti.*

Mais la guerre doit être considérée comme un remède extrême, auquel on ne recourt qu'après avoir reconnu l'évidente impossibilité de sauvegarder autrement la cause du bon droit. Fût-elle juste, en effet, la guerre détermine tant et de si affreux malheurs, *mala tam magna, tam horrenda, tam saeva*, qu'on ne peut s'y résigner que contraint par un impérieux devoir.

Quant au but légitime de la guerre, ce ne sera pas précisément la victoire, avec les satisfactions qu'elle apporte. Mais ce sera la paix dans la justice. Ce sera le rétablissement durable d'un ordre public dans lequel chaque chose soit remise à sa juste place. Tout le monde connaît les admirables définitions que saint Augustin, dans ce passage, nous donne de la paix et de l'ordre : *Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum, sua cuique loca tribuens, dispositio.*

Enfin, les malheurs de la guerre constituent ici-bas l'un des châtiments du péché. Même quand la défaite humilie ceux qui avaient pour eux le bon droit, il faut regarder cette douloureuse épreuve comme voulue de de Dieu pour punir et purifier le peuple des fautes dont lui-même doit s'avouer coupable. *Omnis victoria,*

cum etiam malis provenit, divino judicio victos humiliat, vel emendans peccata, vel puniens.

Cette dernière allégation est toute proche de ce qu'il y a de juste et de résistant dans les vues audacieuses de Joseph de Maistre sur la vertu providentielle et expiatrice de la guerre. Quant aux idées de saint Augustin sur les conditions morales de la légitimité de la guerre, elles seront à la base des enseignements que donneront, à propos du droit de paix et de guerre, les théologiens et philosophes scolastiques.

Dans ce domaine, les idées de saint Augustin sont des vues de droit naturel, de philosophie rationnelle, dont on retrouve les éléments chez certains sages du paganisme, notamment chez Cicéron, mais qui, chez le grand docteur chrétien, prennent une cohérence, une noblesse, une lucidité nouvelles, dans le rayonnement de la vérité catholique. Le R. P. Marcel Chossat (*La Guerre et la Paix d'après le Droit naturel chrétien*, p. 66, 67) montre avec justesse la continuité de la doctrine, depuis l'antiquité jusqu'à l'âge moderne, par une chaîne de transmission fidèle dont saint Augustin fut le plus brillant anneau. Il s'agit du concept de *juste guerre* : « Au troisième livre *De la République*, Cicéron s'applique à réfuter cette opinion que l'injustice est nécessaire au gouvernement de l'Etat. Bien au contraire, conclut-il, la République ne fleurit et ne prospère que par la justice. Les actes de l'Etat n'échappent pas à la loi morale, ils doivent respecter toujours la loi naturelle. Pour être permise, la guerre doit être juste. Et c'est de ce troisième livre *De la République* que saint Augustin et Isidore de Séville ont tiré leurs célèbres définitions de la « juste guerre », que recueillit le *Décret* de Gratien et que s'approprièrent tous les théologiens, de saint Thomas d'Aquin à Suarez, et, à leur suite, Grotius. »

D. *Enseignement de saint Thomas d'Aquin.* — Saint Thomas d'Aquin, dans la partie de la *Somme théologique* où il étudie les vertus chrétiennes, la *Secunda Secundae*, est amené à traiter des actes et des pratiques contraires à la vertu théologale de charité : notamment de toutes les formes de luttes, de discordes publiques ou privées. C'est ainsi qu'il aborde le problème de la guerre, auquel il consacre un chapitre entier, la *question* quarantième.

L'article premier est le plus intéressant de tous : car il contient la doctrine de saint Thomas sur le fond même du problème, c'est-à-dire sur la licéité morale de la guerre. Comme toujours, l'article est d'une extrême brièveté, mais d'une profondeur et d'une précision de doctrine, d'une netteté de langage vraiment digne du Docteur angélique.

Saint Thomas énonce les trois conditions qui rendent légitime en conscience le recours à la force des armes :

1° Que la guerre soit engagée, non par de simples particuliers ou par quelque autorité secondaire (ceci contre les *guerres privées* de l'époque féodale), mais toujours *par l'autorité qui exerce dans l'Etat le pouvoir suprême ;*

2° Que la guerre soit *motivée par une cause juste ;* c'est-à-dire que l'on combatte l'adversaire à raison d'une faute proportionnée qu'il ait réellement commise (d'où le problème de la *juste guerre* dans les cas où apparaît l'impossibilité certaine de donner aux conflits internationaux une solution pacifique qui satisfasse aux stricts exigences du droit) ;

3° Que la guerre soit conduite *avec une intention droite ;* c'est-à-dire en faisant loyalement effort pour procurer le bien et pour éviter le mal dans toute la mesure du possible (d'où le problème de la conduite de la guerre, avec les règles que lui impose la morale chrétienne, et le problème de la *juste paix*).

Ces trois principes, posés nettement par saint Thomas, seront commentés avec ampleur dans les écoles de théologie catholique, surtout par deux grands docteurs espagnols du seizième siècle, François de Vitoria et François Suarez, qui étudieront les applications multiples, fécondes, souvent délicates de la doctrine de saint Thomas.

A la même doctrine de saint Thomas, une confirmation, indirecte mais éclatante, est donnée, d'autre part, dans les bulles pontificales, dans les décrets conciliaires du Moyen Age, à propos de la *paix de Dieu*, puis de la *trêve de Dieu*, ainsi que du règlement pacifique et arbitral des conflits entre royaumes. Documents qui, par leur concordance, traduisent la pensée authentique de l'Eglise, l'esprit général de son enseignement, au sujet des questions morales concernant le droit de paix et de guerre. On discerne par là plus nettement combien, dans ses lignes essentielles, la doctrine constante des écoles théologiques mérite le nom de théorie *catholique* de la juste paix et de la juste guerre. La pratique des Papes et des Conciles corrobore et accrédite l'enseignement des docteurs, dont saint Thomas met lui-même en relief les trois principes fondamentaux.

E. *Enseignement de Vitoria et de Suarez.* — Le Dominicain François de Vitoria (†1549) fut le principal initiateur du mouvement de renaissance philosophique et théologique à l'Université de Salamanque et dans toutes les Espagnes au temps de Charles-Quint. Le traité *De Jure Belli*, qui fait suite au traité *De Indis*, eut pour occasion le grave cas de conscience soulevé par les guerres et les conquêtes des Espagnols dans les Indes occidentales : dès les premières lignes du *De Jure Belli*, François de Vitoria indique clairement la position du problème. L'ouvrage précédent a établi que le seul titre au nom duquel les Espagnols puissent raisonnablement acquérir et conserver leur domaine colonial des Indes est le *droit de la guerre*. Il convient, à présent, d'examiner en quoi consiste ce *droit de la guerre*, quelle en est la valeur morale et à quelles conditions il peut s'appliquer légitimement. Le principe de la licéité de la guerre et l'étude de chacune des trois conditions formulées par saint Thomas constituent la matière essentielle de l'ouvrage. La première partie est intitulée : *Quelques questions principales*. La deuxième partie est consacrée aux problèmes concernant *la guerre juste*, et la troisième partie examine *les choses permises dans une guerre juste*.

Nonobstant quelques vues contestables, quelques thèses vieillies, le *De Jure Belli*, de François de Vitoria est un excellent manuel de droit public chrétien au sujet de la paix et de la guerre. Il mérite de rester ou de redevenir classique dans les écoles de théologie catholique.

A son tour, le Jésuite François Suarez († 1617), l'illustre théologien contemporain des règnes de Philippe II et de Philippe III d'Espagne, qui résuma les doctrines de l'ancienne scolastique dans une synthèse lumineuse et puissante, a exposé méthodiquement les principes du droit de paix et de guerre d'après la morale catholique. Sans parler des chapitres substantiels qui touchent à ce problème dans le second livre *De Legibus*, la dissertation *De Bello* se trouve dans le traité des vertus théologales, *De Fide, Spe et Caritate*, où l'auteur commente la *Secunda Secundae* de saint Thomas.

La critique des différentes solutions philosophiques et théologiques est conduite ici, comme partout chez Suarez, avec autant de loyauté que d'ordre et de solidité. Le *De Bello* de Suarez doit être rapproché du *De Jure Belli* de son devancier Vitoria. Les deux traités diffèrent quant à la physionomie et

aux allures, quant à la manière d'envisager telle question complexe. Mais, sur le fond des choses, la théorie est parfaitement identique. Désormais, l'enseignement philosophique et théologique se trouvera, au sujet du droit de paix et de guerre, fixé *ne varietur*, à peu près intégralement. Cette question demeurera l'une de celles où l'on observera le moins de divergences appréciables entre théologiens ou canonistes catholiques des différentes écoles.

L'unique problème doctrinal qui demeura, quelque temps encore, débattu entre docteurs catholiques fut de savoir si une guerre ne pourrait pas être objectivement juste des deux côtés à la fois et si le droit des belligérants ne pourrait pas être alors rattaché à la justice commutative plutôt qu'à la justice vindicative. Nous aurons lieu de constater plus loin que, malgré l'autorité de Molina et de Tanner, l'opinion de Vitoria et de Suarez demeura incontestablement prépondérante, chez les docteurs catholiques, sur ce point comme sur tous les autres.

Dans le domaine du droit public chrétien, le nom de Suarez garde une autorité exceptionnelle. Le R. P. Chossat n'a pas eu tort de reproduire le témoignage significatif de Paul Janet, dont l'*Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale* contient l'appréciation suivante : « L'écrivain [du seizième siècle] dans lequel on peut le mieux étudier le mouvement intérieur de la scolastique depuis le treizième siècle, le plus grand nom de l'Ecole dans la théologie, la philosophie, le droit naturel et politique est le Jésuite Suarez. Sa méthode, ses autorités, ses opinions, tout nous prouve qu'il s'est attaché à suivre la tradition beaucoup plus qu'à innover... Ses principes sont élevés et profonds. Il ne paraît pas se servir de la science comme instrument de domination. C'est un homme d'*école* et non de *parti*. Il représente la grande tradition du Moyen Age. Il en a la droiture, la sincérité, la passion logique. C'est le digne élève de saint Thomas d'Aquin. »

F. *Enseignement actuel des Ecoles catholiques.* — Au dix-neuvième siècle, l'enseignement du droit chrétien de la paix et de la guerre, avec une théorie de l'Ordre juridique international, fut donné par le Jésuite Taparelli d'Azeglio dans son grand *Essai théorique de Droit naturel*.

La Collection des Actes du Concile du Vatican (Schneeman et Granderath) contient un *postulatum* adressé au futur Concile par quarante Pères qui demandent la définition des principes de la morale chrétienne sur le droit de paix et de guerre. Un autre *postulatum*, rédigé à Constantinople par le synode patriarcal des Arméniens unis, se rapporte au même projet, auquel est adjoint le plan d'un tribunal de justice internationale dont la direction appartiendrait au Saint-Siège (Colonnes 861 à 866).

Les préoccupations résultant de l'état de *paix armée* et des menaces de guerre universelle qui en étaient la conséquence, les tentatives d'organisation juridique internationale et le travail de codification des lois de la guerre qui s'accomplirent aux deux Conférences de *La Haye*, en 1899 et en 1907, ramenèrent un certain nombre de catholiques, ecclésiastiques et laïques, du vingtième siècle à l'étude méthodique des théories du droit de paix et de guerre élaborées par les grands théologiens du passé. L'enseignement doctrinal de saint Thomas d'Aquin, de François de Vitoria, de François Suarez sollicita de nouveau l'attention et la sympathie des esprits avides de principes fermes et de solutions cohérentes. La tradition, un peu oubliée, des doctrines catholiques du droit de paix et de guerre se renoua sans effort partout où le problème fut sérieusement abordé.

Ceux-là mêmes qui ne partagent pas toutes les tendances intellectuelles de M. Vanderpol rendent hommage aux services exceptionnels que rendit à la cause du Droit international chrétien ce travailleur modeste et consciencieux. M. Vanderpol traduisit en langue française tous les principaux textes des théologiens et canonistes du Moyen Age et du seizième siècle dans un recueil paru en 1911. Puis, il publia, en 1912, une solide étude sur *La Guerre devant le Christianisme*, avec traduction française intégrale du *De Jure Belli* de François de Vitoria. C'est pareillement à l'initiative de M. Vanderpol qu'est due l'apparition du volume *L'Eglise et la guerre*, datant de 1912 et contenant huit études substantielles, parmi lesquelles nous citerons : *Les Premiers Chrétiens et la guerre*, par Mgr Batiffol ; *Saint Augustin et la guerre*, par M. Paul Monceaux ; et, tout particulièrement, la *Synthèse de la Doctrine théologique du Droit de guerre*, par M. Tanquerey. Le problème de la licéité morale de la guerre était résolu par M. Tanquerey dans les termes mêmes qu'avaient adoptés Vitoria et Suarez. Au sujet des règles morales à observer dans la conduite de la guerre, M. Tanquerey adhérait chaleureusement aux conventions internationales de La Haye, où il reconnaissait, à juste titre, une exacte et heureuse interprétation des principes du droit naturel, en harmonie avec les conditions matérielles et morales de la civilisation contemporaire.

Durant la grande guerre de 1914-1918, ce même problème du droit chrétien de la paix et de la guerre fut étudié avec plus d'ampleur, approfondi avec plus de méthode, par un plus grand nombre de théologiens catholiques, qui, vu les circonstances, trouvèrent un accueil beaucoup plus attentif dans des milieux beaucoup plus étendus. Nous signalerons à la bibliographie : le R. P. Marcel Chossat et d'autres rédacteurs des *Etudes*, le R. P. Chiaudano, le R. P. Janvier, le R. P. Pègues, M. l'abbé Michel, M. l'abbé Rivière, M. l'abbé Charmetant, M. l'abbé Rouzic, M. le chanoine Gaudeau, et nous nous garderons bien d'omettre le vénérable évêque de Nice, Mgr Chapon. Par ses écrits publics des jours de guerre, par sa correspondance avec les autorités allemandes d'occupation en Belgique, le cardinal Mercier donna aux thèses catholiques du droit de paix et de guerre une illustration magnifique.

Aux théologiens de profession, il faut joindre un jurisconsulte laïque de grande autorité, M. Louis Le Fur, auquel nous sommes redevables d'un excellent ouvrage de philosophie du droit intitulé : *Guerre juste et juste paix*. D'ailleurs, les positions doctrinales demeurèrent identiques à celles des travaux publiés avant 1914, identiques aux thèses de François de Vitoria et de François Suarez, fondées elles-mêmes sur les traditions de saint Augustin et de saint Thomas, sur les principes immuables du droit naturel. L'immutabilité du droit naturel explique la conformité remarquable de la théorie des docteurs catholiques sur la paix et la guerre avec les conceptions juridiques des plus sages parmi les théoriciens non catholiques du droit international. Ces derniers, généralement, sont tributaires du grand ouvrage *De Jure Belli et Pacis* dédié au roi Louis XIII par le protestant hollandais Hugo Grotius, qui, sur beaucoup de points capitaux, s'inspire des mêmes principes que Vitoria et Suarez : les règles de la droite raison que Dieu a profondément gravées dans la nature de l'homme et la nature des choses ; et ce droit naturel, éclairé à son tour par la longue expérience de la sagesse antique et de la sagesse chrétienne.

D'autre part, les enseignements et les démarches du Pape Benoît XV, durant toute la grande guerre, ont nettement orienté le travail des théologiens catholiques vers le problème de la solution pacifique et arbitrale des conflits internationaux et, plus généralement, vers le problème de l'organisation juridique internationale. Les projets ambitieux de « Société des Nations », lancés par divers groupements étrangers ou hostiles au catholicisme, adoptés avec éclat par le président Woodrow Wilson, projets qui ont trouvé leur formule, plutôt médiocre, dans le traité de Versailles, du 28 juin 1919, remettaient en honneur, tout en la défigurant, une conception chère à la Papauté romaine, la conception de ce système catholique du Moyen Age où Auguste Comte salua un jour « le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine ». Benoît XV ne manqua pas de s'inspirer des glorieuses traditions historiques du Saint-Siège. Il réclama la substitution d'un régime de droit au régime de l'équilibre matériel des forces politiques et militaires. Il revendiqua l'arbitrage obligatoire, la réduction générale et proportionnelle des armements, la constitution d'une cour internationale de justice, munie de sanctions appropriées à sa tâche. Il convia, par le fait même, les docteurs des Ecoles catholiques à étudier tout ce que contiennent d'utile, de viable les projets et systèmes actuels de « Société des Nations », pour faire écarter les chimères et les utopies malfaisantes, pour faire appuyer les solutions heureuses et fécondes, pour montrer surtout combien le succès d'une telle entreprise exigera la puissance morale de l'idée religieuse et le concours maternel de l'Eglise du Christ.

Après avoir exposé la *théorie catholique du Droit de guerre*, il nous faudra donc exposer la *théorie catholique de l'Ordre juridique international*. C'est la réunion de ces deux synthèses doctrinales, théorie de la guerre et théorie de la paix, qui constituera, dans sa complexité harmonieuse, le *Droit international chrétien*.

II. — Théorie catholique du Droit de guerre

A. *Juste guerre et justice vindicative*. — D'après la théorie traditionnelle des docteurs catholiques, la guerre ne pourra être moralement honnête et licite qu'au nom de la justice vindicative. Le recours légitime à la force des armes devra toujours avoir pour but de repousser (ou de prévenir) une injuste agression, de faire échec à une entreprise gravement coupable et d'en punir les auteurs.

Il faut donc qu'il y ait eu, de la part de l'adversaire, violation grave et certaine d'un droit authentique et certain.

Il faut, en outre, que l'adversaire se soit obstinément refusé à terminer le conflit d'une manière équitable par les voies pacifiques : négociations directes et amiables, médiation d'une tierce puissance, arbitrage international.

Mais, lorsque les choses en sont venues à ce point, la puissance provocatrice se trouve sujette aux répressions de la justice vindicative. S'il existe une cour internationale de justice, armée du droit d'arbitrage obligatoire, munie de sanctions internationales, la guerre accomplie par les Etats qui se conformeront, contre la puissance provocatrice, aux arrêts de la Cour internationale aura indubitablement le caractère d'une exécution militaire par autorité de justice.

Mais, en l'absence d'une autorité temporelle dont les Etats rivaux seraient eux-mêmes justiciables, c'est-à-dire si la Cour internationale n'existe pas ou n'est pas en mesure de fonctionner, la puissance provocatrice devient, par le fait même de son crime contre le droit d'autrui, *ratione delicti*, justiciable de la puissance injustement provoquée; les chefs temporels de la nation qui a subi l'injustice deviennent légitimes représentants de Dieu pour punir la coupable et lui imposer une juste réparation de la faute commise.

L'Etat (ou le groupe d'Etats) *qui a juste guerre* sera donc en droit de repousser par la force des armes l'injuste agression de l'adversaire : *Vim vi repellere omnia jura permittunt.* Il sera en droit également, pourvu qu'il dispose de forces lui donnant des chances très sérieuses de succès, de prendre lui-même l'offensive armée sur le territoire de la puissance adverse qui lui a causé un injuste dommage et s'est refusée persévéramment aux réparations pacifiques.

Au pouvoir suprême de la nation gravement et obstinément lésée, s'appliquera en toute rigueur, à l'égard de la puissance coupable, le texte fameux de saint Paul sur le droit de glaive et la justice vindicative : *Ce n'est pas en vain que le prince porte l'épée, étant ministre de Dieu pour tirer vengeance de celui qui a fait le mal et pour le punir* (*Rom.*, xiii, 4).

B. *Conduite des hostilités.* — Une fois les hostilités engagées, celui *qui a juste guerre* pourra user en sûreté de conscience des moyens habituels de violence et de contrainte destinés à réduire l'adversaire, à briser sa force d'attaque et de résistance, à lui imposer les conditions et réparations conformes aux exigences de la justice. Mais ce droit de nuire à l'ennemi en guerre ne saurait être illimité. Il y a des violences que leur inutilité ou leur cruauté, leur déloyauté ou leur immoralité interdit rigoureusement de jamais employer, quelque graves qu'aient été les crimes de la puissance adverse. Les violences directes et sanglantes de la bataille doivent être épargnées à la population non combattante et employées exclusivement contre les armées ennemies, qu'il importe de repousser ou de détruire, de capturer ou de désarmer. Les destructions matérielles ne doivent jamais dépasser ce qu'exigent rigoureusement les opérations militaires, au lieu de ravager méthodiquement le pays et d'y multiplier les désastres irréparables. A un titre tout spécial, il faut épargner les institutions et les monuments de l'art, de la charité, de la religion.

Ces différentes obligations morales, concernant la conduite de la guerre, se fondent sur le droit naturel, en même temps que sur l'esprit de charité chrétienne. Mais la mesure exacte des choses permises ou défendues subira quelques variations d'après les temps et lieux, les coutumes et les mœurs, l'état de la civilisation. De nos jours, le problème est résolu par décision contractuelle. Tous (ou presque tous) les Etats de l'ancien et du nouveau monde sont signataires des conventions internationales de La Haye (1907), qui déterminent avec une précision, une lucidité, une sagesse remarquables les lois de la guerre sur terre et sur mer; les moyens licites et illicites de nuire à l'ennemi ; les égards dus à la population civile, aux blessés, aux prisonniers, aux monuments religieux et artistiques; les règles du droit des gens au sujet des parlementaires, au sujet de l'occupation des territoires ennemis, au sujet de la cessation ou de l'interruption des hostilités. La stricte observation de ce règlement international est à la fois une obligation tirée du respect des contrats, et une obligation tirée du respect de la loi morale, de l'honnêteté naturelle, dont le contrat n'est ici que la déclaration juridique et l'adaptation précise aux circonstances concrètes.

Lorsque l'on voudra pousser plus loin, dans de futures conventions internationales, le discernement

des moyens licites et illicites de nuire à l'ennemi, un principe de droit naturel qui serait de nature, non pas à trancher tous les cas litigieux, mais à suggérer bon nombre de solutions fermes et utiles, nous paraît être le principe suivant : *est illicite l'emploi de tout moyen de destruction qui ne peut produire que par accident un résultat militaire.* Fondée sur la nature des choses, cette règle interdirait le bombardement aérien des centres de population civile, ou leur bombardement par pièces à très longue portée, car de tels bombardements ne peuvent habituellement atteindre que la population non combattante, et n'atteindront que par exception fortuite les seuls objectifs qu'il soit légitime de bombarder: casernes, ouvrages fortifiés, dépôts de munitions ou de ravitaillement militaire. La règle susdite est toute voisine de celles dont s'inspirèrent manifestement les rédacteurs des conventions de La Haye. Puisque la guerre demeure toujours une perspective possible, il y aura lieu d'en reviser et d'en perfectionner les lois contractuelles, à la lumière des expériences tragiques de la grande guerre.

Le principe des *représailles* est pareillement conforme aux exigences du droit naturel, si toutefois l'on entend le terme de *représailles* dans la rigueur limitative de sa signification juridique. Les *représailles* sont des actes de violence, interdits par les *lois ordinaires* de la guerre, que pourra employer, *au cours même des hostilités*, le belligérant *qui a juste guerre*, pour contraindre, grâce à une terreur salutaire, l'autre belligérant à *cesser désormais* de commettre les *graves violations* du droit de la guerre dont il s'est rendu *notoirement et obstinément coupable*. En de telles conditions, les *représailles* deviendront moralement licites, mais ne pourront jamais consister dans l'emploi de n'importe quel moyen de nuire à l'ennemi, sans en excepter les plus cruels ou les plus immoraux. Certaines choses demeurent défendues en toutes circonstances par la loi naturelle comme par l'esprit chrétien. Mais, au nombre des choses que prohibent à bon droit les *lois ordinaires* de la guerre, il en est plusieurs, comme l'emprisonnement de telle catégorie d'otages ou la destruction de tel monument civil, qui ne violent pas, de soi, les exigences absolues de la morale et qui peuvent devenir temporairement légitimes, à titre de *représailles*, pour faire cesser des abus ou des scandales pires encore (Cf. Louis Le Fur, *Des représailles en temps de guerre*, Paris, 1919).

Avec les *représailles*, qui ont lieu durant les hostilités, il ne faut pas confondre les *sanctions*, qui, dans la conclusion d'une juste paix, devront correspondre aux plus énormes violations du droit commises pendant la guerre. Si les auteurs vraiment responsables de ces crimes peuvent être identifiés avec certitude, nul doute que de telles sanctions constituent la revanche de la loi morale, selon les exigences manifestes de la justice vindicative.

C. *Dénouement des hostilités.* — Lorsque l'Etat (ou le groupe d'Etats) *qui a juste guerre* aura remporté la victoire sur la puissance adverse, il lui imposera une paix conforme au droit.

Non pas en écrasant l'ennemi vaincu et en lui appliquant jusqu'aux dernières limites la loi du plus fort, mais en restaurant *la tranquillité de l'ordre.*

Les droits du vainqueur dans une juste guerre peuvent se résumer ainsi : reprendre à l'adversaire tout ce que celui-ci a usurpé indûment; imposer des réparations matérielles pour les destructions accomplies et des sanctions pour les crimes commis; exiger une contribution financière pour indemnité des lourdes dépenses de la guerre; prendre possession de certaines forteresses et de certains territoires, à titre de châtiment pour les violations du droit et à titre de garanties contre de nouvelles tentatives belliqueuses et injustes. On rétablira ainsi chacun et chaque chose à sa juste place par une juste paix.

La théorie catholique du droit de paix et de guerre ne recule pas devant cette conception du dénouement de la guerre par voie de justice vindicative. Vitoria, Suarez et les autres théologiens ne réprouvent indistinctement ni toute espèce d'*annexion* ou de *conquête*, ni, à plus forte raison, toute espèce d'*indemnité*. Le belligérant coupable et vaincu subira, par autorité de justice, des contraintes pénales plus ou moins analogues à celles que subirait un particulier justement condamné par les tribunaux pour lésion grave du droit d'autrui. De même que le particulier serait légitimement privé, par sentence du juge, de quelque chose de sa fortune ou de ses droits individuels, de même, le belligérant coupable et vaincu sera légitimement puni d'amende, et, par quelque aliénation de territoire, subira une légitime atteinte à son « droit (normal) de disposer de lui-même ». Par rapport à ce droit, et dans la mesure équitablement prescrite, il sera juridiquement *forclos*, selon l'heureuse expression de Mgr Landrieux, évêque de Dijon.

L'esprit de charité chrétienne interviendra, d'ailleurs, pour prescrire la modération dans l'usage de la victoire, pour en limiter les conséquences aux résultats politiques ou économiques rigoureusement nécessaires à la restitution de l'ordre et du droit, pour exclure les exigences abusives ou superflues qui causeraient sans nécessité des haines irrémédiables et prépareraient de nouvelles causes de guerre pour l'avenir.

La paix chrétienne est une œuvre de justice, mais non pas une œuvre de vengeance. Elle ne saurait être confondue avec une consécration païenne de tous les caprices orgueilleux et de toutes les convoitises rapaces de la force victorieuse.

D. *Théories contredites par la synthèse catholique.* — Il ne sera pas besoin d'expliquer comment la théorie catholique du droit de paix et de guerre exclut toutes les conceptions du recours à la force des armes où la guerre est considérée comme ayant sa raison d'être en elle-même et sa justification dans la victoire, indépendamment de la justice de la cause. Conceptions qui sont la négation formelle ou équivalente de la sainteté du droit. *La force prime le droit;* ou encore : *la force engendre le droit;* ou même : *la force manifeste le droit;* autant de sophismes détestables qui érigent la loi du plus fort en règle suprême des rapports entre les peuples et qui méconnaissent l'essence de la moralité, au point de proposer à la société civile le même idéal qu'à une bande de brigands.

Une autre conception, pourtant moins inadmissible au premier abord, est pareillement interdite aux gouvernants de l'Etat par les règles théologiques du droit de guerre. C'est la conception qui fait du recours à la force des armes un moyen juridique de dirimer une question litigieuse. Deux nations, par exemple, sont divisées par un grave conflit d'intérêts politiques ou commerciaux. De part et d'autre, le droit est douteux, le différend se prolonge, s'envenime. On ne parvient à tomber d'accord sur aucune solution pacifique. La guerre est alors déclarée, avec cette clause, tacitement acceptée chez les deux adversaires, que la question de droit sera définitivement tranchée par la force des armes au profit du vainqueur. Il n'est pas douteux que cette conception, dérivée du paganisme antique, ait été souvent admise avec une entière bonne foi dans beaucoup de pays chrétiens.

Les théologiens catholiques, avec François de Vitoria et François Suarez, présentent les guerres entre-

prises d'après ce principe comme des guerres objectivement injustes, et injustes des deux côtés à la fois. C'est que la guerre est, de par sa nature même, essentiellement inapte à trancher une question de bon droit, essentiellement inapte à dirimer une question litigieuse en montrant qui avait raison et qui avait tort. Bien plus, la guerre est tout autre chose qu'une solution inoffensive, comme pourrait être le tirage au sort ou une partie d'échecs. La guerre déterminera nécessairement des ruines, des violences, l'abondante effusion du sang humain. La guerre est un fléau d'ordre physique et d'ordre moral. Il serait donc insensé, il serait coupable de déchaîner volontairement pareil fléau pour mettre un terme à un mal beaucoup moins grave, tel que l'absence de règlement d'une question de politique internationale dans laquelle les droits en présence sont branlants et douteux. Nul pouvoir humain ne peut honnêtement, licitement, recourir au terrible moyen de la guerre sans y être contraint par un impérieux devoir de justice. Ce principe moral est tenu à bon droit pour évident s'il s'agit de sacrifier une seule vie humaine. Nous ne pensons pas qu'on puisse le tenir pour moins obligatoire ou moins clair s'il s'agit de sacrifier, par la guerre, tant de milliers de vies humaines et de causer le malheur de tant d'innocents.

Quelques docteurs catholiques, avec Molina et Tanner, sans admettre la funeste théorie que nous venons d'exclure, ont cru cependant qu'une guerre pouvait être objectivement juste des deux côtés à la fois. Dans ce cas, le droit de guerre, chez l'un et l'autre belligérant, se rattacherait à la justice commutative et non plus à la justice vindicative. Et voici comment. Par hypothèse, tel Etat possède des droits authentiques et légitimes sur un territoire qui est, de fait, occupé par une autre puissance. Mais cette autre puissance estime de bonne foi être elle-même en droit authentique et légitime de conserver le territoire. On recourt finalement à la force des armes. L'Etat qui possède le territoire en litige prétend faire usage du droit de légitime défense et *repousser* une agression injustifiée. La puissance adverse combat pour *recouvrer*, au nom de la justice commutative, la province qui lui appartient, mais non pas pour *châtier*, en vertu de la justice vindicative, un détenteur de mauvaise foi, présentement coupable d'une faute grave. De la sorte, la guerre serait, de part et d'autre, objectivement légitime, comme un procès où chacune des deux parties agirait de bonne foi et où chacune des deux thèses se réclamerait d'apparences sérieuses ou d'arguments plausibles. Cette conception diminuerait le nombre des guerres objectivement injustes et augmenterait le nombre des belligérants qui combattraient dans des conditions conformes aux exigences du droit.

Néanmoins, l'ensemble des théologiens catholiques paraît avoir écarté ce point de vue et demeure fidèle intégralement à la tradition de François de Vitoria et de François Suarez. Même dans l'hypothèse qui vient d'être décrite, il semble que la guerre ne sera objectivement juste que d'un seul côté. Il faut admettre, en effet, que la puissance qui entendait recouvrer le territoire n'aura pas déclaré la guerre sans avoir tenté, d'abord, de faire aboutir sa revendication par des moyens pacifiques : négociations directes, ou plutôt procédure arbitrale. Si les titres produits par la partie plaignante établissent vraiment que son droit sur la province est authentique et certain, l'autre Etat cesse, par le fait même, d'être détenteur de bonne foi, il est tenu d'obtempérer à une revendication reconnue légitime, ou, tout au moins, de se prêter à une composition équitable. S'il n'y consent pas, il se rend coupable d'une injustice grave, et la guerre qui s'ensuivra sera formellement injuste de son côté. Au contraire, si les titres produits par la partie plaignante ne démontrent chez celle-ci qu'un droit contestable et douteux, le doute devra profiter au possesseur, *melior est conditio possidentis*, et la partie plaignante ne pourra, sans se rendre elle-même coupable d'une injustice grave, déclarer la guerre pour recouvrer par la force le territoire contesté. Dans l'un et l'autre cas, la guerre sera juste de la part de l'un des deux belligérants et objectivement injuste de la part de son adversaire.

La vérité de la doctrine paraît exiger que l'on maintienne le principe de saint Augustin : *Iniquitas partis adversae justa bella ingerit gerenda sapienti*; principe répété en termes plus catégoriques par saint Thomas : *Requiritur causa justa; ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur.* Ce qui revient à dire, avec François de Vitoria, et François Suarez, que toute guerre juste est, objectivement parlant, une mesure de justice vindicative, déterminée par une faute grave de l'adversaire.

E. *La responsabilité des consciences dans une guerre injuste.* — On ne peut méconnaître la complexité des problèmes de droit international ni l'étrange, la déconcertante diversité d'aspect qu'ils prennent selon qu'ils sont envisagés d'un côté ou de l'autre de chaque frontière. Il ne faut pas nier qu'en bien des cas deux Etats rivaux ont recouru à la force des armes avec la profonde conviction, de part et d'autre, de repousser une provocation injuste, d'obéir à une nécessité impérieuse, d'avoir pour soi le bon sens et le bon droit. Bref, la guerre pourra souvent paraître légitime des deux côtés à la fois si l'on examine, non plus la valeur objective des motifs de rupture, mais l'estimation subjective, psychologique et morale de chacun des deux adversaires au sujet de la guerre qu'il provoque ou qu'il subit. Cette considération de fait sera d'une haute importance pratique aux yeux du moraliste.

Le cas de conscience sera, d'ailleurs, beaucoup plus difficile à résoudre pour les gouvernants ou les législateurs qui ont le terrible pouvoir de décréter le recours aux armes que pour les officiers et soldats conviés à prendre les armes en vertu de leurs obligations militaires.

Officiers et soldats exécuteront leur consigne, prendront part à la guerre dans l'intention droite d'agir en vue du bien commun et de se dévouer jusqu'au sang pour leur patrie. Officiers et soldats présumeront raisonnablement que les gouvernants qui leur enjoignent de prendre les armes obéissent eux-mêmes à des motifs justifiés, impérieux; motifs dont l'autorité compétente, surtout en des circonstances aussi redoutables, n'est pas tenue de rendre compte à ses inférieurs. Des cas tout à fait exceptionnels de flagrante et monstrueuse injustice dans la déclaration ou la conduite de la guerre pourront seuls retirer à la conscience du combattant l'excuse subjective de la bonne foi.

Nous parlons de la bonne foi de l'officier ou du soldat dans la participation normale aux opérations militaires : car la bonne foi pourra devenir impossible et la conscience pourra dicter (quel qu'en soit le risque tragique) le refus catégorique d'obéir, s'il s'agit d'actes de cruauté, d'injustice ou d'immoralité, qui seraient prescrits par une évidente violation des lois de la guerre, du droit international, de la morale publique et privée. Ici, la conscience individuelle de l'officier ou du soldat deviendra *juge beaucoup plus directement responsable* que dans l'appréciation des causes générales et de la légitimité morale de la guerre elle-même.

Quant aux chefs d'Etat et aux législateurs, ils auront la très grave obligation de conscience de ne jamais provoquer la guerre et de ne jamais se prononcer en faveur de la guerre, tant qu'ils n'auront pas acquis (à tort ou à raison), après mûr examen, la conviction sérieuse et réfléchie que la puissance adverse s'est rendue coupable, contre leur patrie ou les alliés de leur patrie, d'une violation grave et certaine du droit, et que, par l'échec des moyens d'accommodement amiable, la guerre est devenue le seul moyen possible d'en obtenir réparation. C'est la disposition que le Docteur Angélique réclame (du belligérant *qui a juste guerre*) sous le nom d'*intention droite*.

Les règles théologiques imposent donc aux hommes d'Etat l'impérieux devoir moral de ne pas se demander uniquement, à l'heure d'engager une guerre, s'ils disposent de forces assez importantes pour avoir chance de la terminer avec succès, mais de se demander, avec une rigueur plus grande encore, s'ils ont un motif assez grave, assez décisif, pour légitimer devant Dieu cette effroyable extrémité qu'est l'effusion du sang humain par la guerre.

F. *Vertu providentielle de la guerre*. — Toutes les explications doctrinales sur les conditions de la juste guerre ne suppriment pas le problème philosophique posé devant les âmes qui réfléchissent par l'existence même d'un fléau tel que la guerre. C'est l'un des aspects les plus troublants du problème plus général de l'existence du mal physique et moral sur la terre.

Comment le Dieu très bon et très saint laisse-t-il s'accomplir d'aussi affreuses catastrophes? S'il ne peut les empêcher, où est sa toute-puissance? Si, pouvant les empêcher, il les permet néanmoins, où donc est sa sagesse, où donc sa bonté?

Les philosophes chrétiens répondent à juste titre que, si Dieu permet ici-bas le mal, sous quelque forme et à quelque degré que ce puisse être, Il ne le permet que comme une épreuve miséricordieuse et salutaire, toujours en vue d'un bien d'ordre plus élevé. Qu'il s'agisse des cruautés sanglantes de la guerre, ou qu'il s'agisse de la maladie et de la mort, de la peste et de la famine, des crimes et des scandales, de chacune des douleurs et de chacune des hontes de la condition présente, toutes ces choses font partie de notre épreuve morale d'ici-bas. Epreuve dont l'amertume constitue précisément la noblesse et la grandeur. Epreuve qui nous oblige à opter entre la raison et les sens, entre le devoir et le caprice, entre le bien et le mal. Epreuve qui pose le sacrifice plus ou moins douloureux, plus ou moins tardif, des biens périssables de la terre pour condition méritoire à la conquête des vrais biens spirituels dont la valeur est impérissable. Epreuve austère et sublime qui, dans l'ascension laborieuse vers l'immortalité, fait monter l'âme humaine par les défilés sombres vers les sommets glorieux : *per angusta ad augusta*.

Sur cette solution philosophique du problème, la doctrine révélée de Dieu projette une lumière plus intense. Les trois dogmes du péché originel, de la Rédemption par le Christ et de la communion des saints aident à mieux discerner à la fois la raison d'être, la vertu méritoire et surnaturelle, le caractère fécond et divin de notre épreuve morale. Le dogme du péché originel nous apprend que les douleurs et les désordres de notre condition présente résultent d'une déchéance primitive, causée par la désobéissance même de l'homme à l'égard de son Créateur et de son Père. Le mystère de la Rédemption nous permet de transfigurer notre épreuve par l'union avec le sacrifice du Calvaire et par l'expiation libératrice de nos péchés publics et privés. Le dogme de la communion des saints nous enseigne la réversibilité sur les pécheurs des œuvres saintes accomplies par les justes et l'offrande magnanime des souffrances imméritées des justes pour le salut des coupables. Les catastrophes douloureuses d'ici-bas prennent alors une valeur privilégiée pour aider les âmes croyantes dans la marche vers l'éternelle lumière par la voie royale de la Croix.

Mais ce qui est vrai de chacune des calamités de la vie présente devient plus spécialement vrai de l'effusion du sang humain par la guerre. Quelque criminelles que puissent être, en effet, les passions qui ont rendu nécessaire l'appel à la force des armes et qui trouvent dans la guerre elle-même tant d'occasions détestables de s'assouvir, il ne faut pas nier que la guerre peut posséder une valeur toute privilégiée d'expiation et souvent aussi de régénération morale et sociale.

Il y a une magnifique part de vérité dans les considérations brillantes, audacieuses et paradoxales que JOSEPH DE MAISTRE met dans la bouche de son sénateur russe au septième Entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. La guerre atteint, en effet, une horreur tragique, l'épreuve de la guerre prend une extension, se répercute par de lointains et douloureux contre-coups qui n'apparaissent pas au même degré dans les autres calamités publiques. La liberté humaine joue dans la guerre un rôle autrement considérable que dans n'importe quelle catastrophe plus ou moins analogue. La guerre met directement en action des sentiments très nobles, très profonds et très généreux de l'ordre moral ; elle les exalte, les surexcite jusqu'à leur énergie la plus intense.

Voilà pourquoi la guerre crée une atmosphère où l'œuvre de Dieu peut s'accomplir avec une exceptionnelle splendeur; où la ferveur religieuse peut retrouver toute sa puissante fécondité; où peuvent s'épanouir, sous l'action intérieure de la grâce divine, les hautes vertus chrétiennes qui sauvent les âmes et transfigurent les peuples.

C'est donc très particulièrement dans la guerre que se réalise l'expiation rédemptrice des fautes commises par les individus et les sociétés. Justes et pécheurs subissent ensemble la cruelle mais sanctifiante épreuve, et la dette plus lourde des coupables est acquittée au centuple par le religieux héroïsme des meilleurs d'entre leurs frères. C'est encore dans la guerre et par la guerre que les nations (si elles savent comprendre et veulent profiter) peuvent recueillir les bienfaits divins d'une providentielle épreuve; et, grâce à la pratique de l'effort et du sacrifice, grâce à de viriles leçons de sens patriotique et de discipline hiérarchique, trouver le secret de leur grandeur et de leur régénération à venir.

La méditation du croyant ne s'égare pas quand elle discerne, au milieu des horreurs tragiques de la guerre, l'exercice de la miséricorde divine et l'accomplissement d'un admirable dessein d'amour.

III. — Théorie catholique de l'Ordre juridique international

A. *Sens et position de la question*. — La doctrine à la fois rationnelle et chrétienne du droit de guerre suppose essentiellement que la guerre est légitime lorsqu'elle devient le seul moyen possible de défendre ou de restaurer le droit injustement violé. Mais, avant que le recours à la force des armes soit rendu indispensable, il faut que tous les moyens de résoudre équitablement le conflit par des voies pacifiques aient été d'abord employés avec le désir loyal d'aboutir, et que, par suite de l'obstination coupable de l'un des adversaires, les solutions amiables aient été

irrémédiablement inefficaces et inopérantes. Avant d'admettre l'éventualité de la guerre, on est strictement tenu en conscience de faire tout le possible pour régler le conflit grâce aux tractations diplomatiques, à la médiation des tierces puissances ou à l'arbitrage international. Telle est, nous l'avons dit plus haut, la condition requise, en vertu de la nature même des choses, pour que l'un des belligérants puisse avoir ensuite *juste guerre*.

Un problème d'importance souveraine sera donc celui de l'organisation des rapports internationaux, pour la solution pacifique des conflits qui surgiront entre les différents Etats. Comment peut-on concevoir, et, historiquement, de quelle manière chercha-t-on à réaliser une procédure quelque peu efficace pour le maintien de la paix et la sauvegarde permanente du droit parmi les peuples? La question mérite examen, soit pour apprécier avec justice les institutions du passé, récent ou lointain, soit pour préparer dans l'avenir, aux règles du droit international et à la paix du monde entier, de meilleures garanties. C'est le problème fondamental en matière de Droit chrétien de la paix. C'est le problème de l'Organisation juridique internationale.

Il convient de passer en revue les solutions qu'il a reçues à travers les siècles depuis l'époque où la dislocation de l'Empire romain, sous la poussée des invasions barbares du cinquième siècle de notre ère, marqua pour jamais le terme de cette *Paix romaine* qu'avaient saluée avec amour l'Antiquité païenne et l'Antiquité chrétienne. Des nations et des cités indépendantes, souvent ennemies les unes des autres, toujours rivales, portées aux sanglantes querelles d'ambition politique ou d'intérêts matériels, auront peu à peu succédé à l'unité majestueuse de cette organisation romaine et méditerranéenne qui soumettait à un seul gouvernement et à une seule législation tous les peuples, occidentaux ou orientaux, du monde alors connu et civilisé. Désormais, il n'y avait plus d'Empire universel. Pourrait-on cependant faire surgir, entre les peuples divers, quelque unité nouvelle, d'ordre moral, social, juridique, pour sauvegarder la paix du droit, la tranquillité de l'ordre, conformément aux principes de la morale et à l'esprit du christianisme?

B. *Chrétienté du Moyen Age*. — L'Europe chrétienne du Moyen Age, particulièrement au douzième et au treizième siècle, réalisa un effort mémorable d'organisation juridique internationale pour le règne de la paix selon les exigences du droit. L'organisation demeura toujours précaire et inachevée. Son efficacité ne fut jamais que partielle et relative. L'histoire n'enregistre cependant aucune tentative du même ordre qui ait abouti à des résultats d'une aussi haute valeur morale et sociale. Auguste Comte déclare très noblement, au tome cinquième du *Cours de Philosophie positive* (édition de 1867, p. 231), qu'il voudrait communiquer à tous « la profonde admiration dont l'ensemble de ses méditations philosophiques l'a depuis longtemps pénétré envers cette économie générale du système catholique du Moyen Age, que l'on devra concevoir de plus en plus comme formant jusqu'ici le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine ».

Le système reposait sur la collaboration étroite, sur la compénétration, mais non pas sur l'identité ou la confusion, de la hiérarchie spirituelle et de la hiérarchie temporelle ; l'Eglise catholique romaine et l'Europe féodale.

Le pouvoir ecclésiastique, exercé par le Pape et les évêques, le pouvoir séculier de l'Empire, des royaumes, des seigneuries et des cités, demeurent distincts en droit et en fait. Mais ils se compénètrent intimement. Les princes et les magistrats civils sont admis comme tels, et avec honneur, à une collaboration qui ne paraîtrait pas aujourd'hui compréhensible à beaucoup d'actes et de délibérations concernant les affaires de l'Eglise. Les hauts dignitaires ecclésiastiques et religieux sont, en même temps, des seigneurs féodaux exerçant des prérogatives de suzeraineté séculière. La Papauté romaine unit à son pouvoir direct sur les matières religieuses un pouvoir indirect sur les matières civiles où la conscience est engagée *ratione peccati* et, en outre, un grand nombre de prérogatives de suzeraineté féodale. D'où résulte, pour le Saint-Siège, une haute magistrature de suprême arbitrage, connexe avec sa mission spirituelle et acceptée par le droit public de la société chrétienne.

De même que les assemblées politiques accordent une large part à l'élément ecclésiastique, les assemblées conciliaires accueillent les représentants du pouvoir séculier. Maint concile du Moyen Age prononce sur des questions que, de nos jours, nous regarderions comme appartenant plutôt à la compétence d'un Congrès diplomatique.

Les décrets des Papes et des Conciles font peu à peu prévaloir dans le droit public de chacune des cités, de chacun des royaumes de l'Europe chrétienne, un certain nombre de règles uniformes qui tendent à mettre un peu d'ordre et de justice dans la vie internationale.

L'arbitrage ou la médiation des Papes ou des hauts dignitaires ecclésiastiques empêchera ou abrégera, par des moyens de droit, bon nombre de conflits sanglants. La proclamation du principe de la *paix de Dieu*, puis l'institution (beaucoup plus réelle et efficace) de la *trêve de Dieu*, la réglementation du droit d'asile et des immunités ecclésiastiques, parviendront indubitablement à restreindre les calamités de la guerre, à en exempter certains temps, certains lieux, certaines catégories de personnes et de biens, au nom de la législation commune qui s'impose à toutes les puissances de la Chrétienté.

L'influence de l'Eglise ennoblira et humanisera le métier même de la guerre, en lui donnant, par la chevalerie, une consécration religieuse avec un très haut idéal moral, celui que développe éloquemment saint Bernard dans l'admirable *Liber ad Milites Templi*. Les croisades pour la libération du Tombeau du Christ et des peuples chrétiens de l'Orient seront les guerres, déclarées justes en leur principe, où les Papes et les Conciles convieront les princes et les peuples catholiques en leur enjoignant de faire trêve à leurs discordes intestines.

Lorsque les droits de la religion et de la morale, lorsque les lois communes qui protègent l'ordre et la paix de la société chrétienne auront été l'objet de transgressions scandaleuses et obstinées, les Papes et les Conciles disposeront de sanctions spirituelles universellement redoutées, l'excommunication et l'interdit, et même, si la chose devient indispensable à la restitution de l'ordre, de sanctions temporelles, comme l'appel adressé au suzerain du coupable ou à d'autres princes catholiques. Appel qui leur enjoindra, par devoir de conscience religieuse, de se faire les exécuteurs d'une juste sentence et de tirer l'épée pour l'œuvre sainte de la revanche du droit.

N'oublions pas les conditions historiques où se développa le système catholique et médiéval de législation internationale, de magistrature internationale et de sanctions internationales pour la sauvegarde de la justice et du droit parmi les peuples. La Chrétienté comprenait exclusivement l'Europe centrale et occidentale : le schisme byzantin lui avait ravi l'Europe orientale, et l'on ignorait alors plus ou moins

complètement toutes les autres parties du monde. Non seulement le domaine géographique de la Chrétienté était relativement restreint, mais les populations qui l'habitaient à cette époque constituaient ensemble une même unité morale et sociale, dont le monde contemporain, malgré tant de causes puissantes d'unification, est loin d'offrir l'équivalent.

Il y avait, entre tous les peuples de la Chrétienté médiévale, unité complète de croyances religieuses et d'obédience ecclésiastique. L'influence du catholicisme dirigeait les consciences, pénétrait profondément la vie individuelle et collective, tendait à former chez tous les peuples chrétiens, nonobstant leurs diversités multiples, un ensemble d'aspirations identiques, nous dirions volontiers *une âme semblable*. On professait le même dogme, on participait aux mêmes sacrements, on obéissait à la même autorité religieuse. Partout, les écoles théologiques, philosophiques, juridiques ou littéraires, partout la législation même de la cité temporelle et la législation de la cité spirituelle parlaient la même langue universelle, la langue de l'Eglise, qui colportait en chaque pays les mêmes formules, les mêmes concepts, les mêmes directions de la pensée. Dans ce milieu relativement homogène, une organisation sociale, commune à tous les peuples, avec un pouvoir international d'ordre législatif, judiciaire et coercitif, put se constituer (à quelque degré) et apporter au droit public de l'Europe chrétienne mainte garantie précieuse.

Et pourtant, combien l'efficacité du remède demeura partielle et relative! Combien de fois l'intervention des Papes et des Conciles ne fut-elle pas impuissante à empêcher l'horrible effusion du sang! Combien de fois l'intervention de la Papauté romaine en faveur de la morale et du droit ne rencontra-t-elle pas la rébellion insolente, armée, longtemps victorieuse, des princes ou des peuples prévaricateurs! Que l'on consulte simplement la table des matières d'une histoire de l'Eglise ou de l'Europe à la plus belle époque du Moyen Age, au douzième et au treizième siècle : et l'on verra le nombre de guerres fratricides entre peuples chrétiens que ne parvint pas à conjurer l'organisation catholique de la Chrétienté médiévale...

En un mot, l'histoire de la Chrétienté nous paraît deux fois instructive : et par les magnifiques institutions que l'Eglise fit naître et grandir pour la sauvegarde de la paix conforme au droit, et par le caractère précaire et imparfait des résultats qu'elles obtinrent, nonobstant un ensemble exceptionnellement heureux de conditions morales et sociales pour favoriser leur succès. On peut en conclure à la fois combien est enviable et combien est difficile à réaliser, surtout dans un monde agrandi et divisé de croyances non moins que d'intérêts, l'établissement *efficace* d'une législation internationale, d'une magistrature internationale et de sanctions internationales.

C. *Equilibre des Puissances.* — Quand le développement politique des grands Etats modernes eut brisé les cadres féodaux et internationaux de la Chrétienté du Moyen Age, et surtout quand le protestantisme eut déchiré l'unité de croyances religieuses et d'obédience ecclésiastique qui avait fondé l'unité morale et juridique de l'ancienne Europe chrétienne, la formule politique qui, peu à peu, fut dégagée et adoptée pour règle suprême des relations internationales fut le principe fameux de l'Equilibre des Puissances.

Conception dont l'histoire indique la portée originelle. L'Equilibre européen fut, en effet, consacré par les traités de Westphalie, qui terminèrent la guerre de Trente ans (24 octobre 1648). Les puissances catholiques et protestantes coalisées contre les Habsbourgs avaient obéi chacune à des motifs particuliers en prenant part au conflit durant les périodes palatine, danoise, suédoise et française. Mais tous les belligérants de cette coalition avaient pour objectif commun de faire échec à la suprématie européenne de la puissante Maison d'Autriche-Espagne qui, par l'accumulation de ses domaines et de ses héritages politiques, pouvait imposer éventuellement ses exigences dictatoriales à n'importe quel Etat de l'Europe. On était en face d'une puissance dominatrice qu'il fallait combattre, qu'il fallait désormais contenir, balancer, *équilibrer*, en vue de garantir la sécurité de tous.

Cette préoccupation donnera naissance au système politique de l'Equilibre européen. Pour sauvegarder l'indépendance de chacun des Etats de l'Europe, on ne devra permettre à aucun d'entre eux de posséder une prépondérance telle qu'il ne puisse être facilement contenu par les autres puissances, dans le cas d'une entreprise ambitieuse ou abusive de sa part. C'est l'aspect initial et négatif du système. La théorie s'achèvera dans la suite et prendra le caractère d'une règle positive. Les principaux Etats de l'Europe sont censés représenter, par eux-mêmes ou par le groupement de leurs alliances, des forces à peu près équivalentes, qui s'équilibrent, se balancent mutuellement, se font contrepoids. L'équilibre des forces étant le gage de la paix européenne et de la sécurité de chaque Etat, aucune rupture de cet équilibre ne saurait être tenue pour admissible. A tout accroissement extérieur de la puissance d'un grand Etat européen, devra correspondre une extension équivalente de chacun des autres grands Etats, de manière à conserver moralement intacte la balance et la proportion des forces respectives.

Telle sera la conception qui régira le droit international de l'Europe durant le dix-septième, le dix-huitième et le dix-neuvième siècle. De même que la politique d'équilibre se sera exercée en faveur de la France et de ses alliés aux traités de Westphalie contre la prépondérance de la Maison d'Autriche, elle s'exercera plus tard à l'encontre de la suprématie française sous le règne personnel de Louis XIV. La politique de l'équilibre interviendra dans chacune des coalitions européennes qui seront dirigées contre la Révolution française, contre Napoléon Ier et dans les divers remaniements territoriaux qui correspondront à chaque traité de paix au lendemain de chaque coalition. La politique de l'équilibre aura pareillement son rôle dans les partages de la Pologne, puis, beaucoup plus récemment, dans les partages successifs de certaines fractions de l'Empire ottoman, dans plusieurs partages de domaines coloniaux et dans la répartition des zones d'influence en Afrique et en Extrême-Orient. A la veille de la grande guerre de 1914, le système qui était censé protéger la paix européenne, en contrebalançant la force de la Triple-Alliance par la force (tenue pour équivalente) de la Triple-Entente, constituait une application mémorable de la politique d'équilibre, inaugurée en 1648 aux traités de Westphalie.

Le système peut être considéré, soit comme une recette politique, soit comme la règle souveraine du droit public. Dans le premier cas, on dira : la *politique* de l'équilibre; dans le second cas : le *principe* de l'équilibre.

La *politique* de l'équilibre est une recette qui a manifestement sa raison d'être depuis la disparition de l'édifice social et juridique de la Chrétienté du Moyen Age. Recette qui fut souvent dictée par des considérations impérieuses de nécessité ou de sécurité politique. Recette qui pourra garantir à l'ordre européen d'appréciables avantages, dès lors qu'elle

sera complétée, ennoblie par le respect de considérations supérieures de droit et de justice. L'équilibre réel des forces peut rendre longtemps difficiles certains attentats contre la paix internationale. Il peut donner à l'Europe et au monde quelques gages de tranquillité précieuse dans le labeur séculaire et le développement historique de chaque peuple.

Mais que l'on n'aille pas ériger cette recette politique en doctrine juridique, sous le nom de *principe* de l'équilibre. Que l'on n'érige pas en maximes de droit public les solutions empiriques données en 1648 aux problèmes européens par les négociateurs des traités de Westphalie. Peu de théories juridiques méconnaîtraient aussi radicalement les caractères essentiels du droit, que la théorie d'après laquelle l'équilibre des puissances aurait la valeur d'une règle adéquate, d'un principe qui se suffirait à lui-même: en un mot, deviendrait la formule souveraine de l'ordre international.

Non seulement l'équilibre des puissances pourra ne donner à la paix européenne que des garanties précaires, souvent fallacieuses (l'histoire des premières années du vingtième siècle suffirait à illustrer cette vérité); mais ce système, dès lors qu'il ne serait plus conditionné dans ses applications par le respect absolu de principes d'ordre plus élevé, pourra servir de prétexte à des réglementations parfaitement abusives ou absurdes. Il pourra même servir de justification prétendue à mainte iniquité monstrueuse.

Les Etats qui se sont, à diverses reprises, partagé l'ancien royaume de Pologne par quotités proportionnelles ont commis ce détestable attentat en respectant avec une correction édifiante le *principe* d'équilibre. Dans chacun des congrès tenus depuis trois siècles par les puissances européennes, il serait facile de relever les innombrables échanges, trocs, marchandages de provinces et de populations, accomplis en contradiction avec le bon sens ou avec la morale et le droit, pour appliquer le *principe* sacro-saint de l'équilibre politique de l'Europe et du monde.

Le caractère immoral du *principe* d'équilibre, considéré comme règle suprême du droit des gens, apparaît à ce résultat constant que les frais des opérations compensatoires décrétées par les diplomates des grands Etats sont inévitablement supportés par les puissances plus faibles. Dans cette voie perverse, les tractations internationales prennent quelque analogie avec les exploits d'une bande de brigands, dès lors que ce sont des brigands de haut vol qui exercent leur art avec les formes exquises de la courtoisie diplomatique.

Le *principe* d'équilibre portera donc toutes les mêmes tares indélébiles que les diverses *morales de l'intérêt*. Comme elles, ce principe dénaturera le caractère essentiel du devoir et du bien. Comme elles, il justifiera de scandaleuses violations de la justice et du bon sens, il autorisera de cyniques marchandages au détriment des faibles ou des maladroits, il sera l'excuse apparente et décorative des entreprises odieuses de la raison du plus fort. En un mot, faire de l'Equilibre des puissances la règle suprême des tractations internationales, ce sera ériger un droit prétendu qui sera la négation du droit.

D. *Régime de la Sainte-Alliance.* — Le traité qui porte réellement le nom de *Sainte-Alliance* est un pacte de caractère purement moral et d'allure mystique, par lequel les souverains de Russie, d'Autriche et de Prusse, auxquels presque tous les autres souverains de l'Europe allaient marquer leur adhésion, prenaient, en date du 26 septembre 1815, l'engagement mutuel de s'inspirer dans leur gouvernement des doctrines évangéliques de paix, de justice et de charité sous l'égide du Sauveur des hommes, Jésus-Christ, Fils de Dieu. Ce pacte servit ensuite de symbole pour désigner l'organisation permanente que les monarques de la Restauration donnèrent à la politique européenne par les travaux du Congrès de Vienne et les traités de 1815. Nous désignerons donc, sous le nom usuel de régime de la Sainte-Alliance, le statut et le directoire européen organisé par les diplomates des grandes puissances victorieuses au lendemain de la chute de Napoléon Ier.

L'Angleterre, l'Autriche, la Prusse et la Russie avaient contracté, le 1er mars 1814, la promesse réciproque de poursuivre « dans un parfait concert » leur guerre de coalition contre la France impériale, jusqu'à ce que « les droits de la liberté de toutes les nations » aient obtenu leur sanction légitime. Aucun des quatre Etats alliés ne négocierait séparément avec l'ennemi. Aucun ne déposerait les armes « avant que l'objet de la guerre, mutuellement convenu et entendu, n'eût été atteint ». La paix ne serait conclue que d'un commun accord entre les quatre puissances contractantes, et, dans le futur traité, celles-ci aviseraient aux moyens de « garantir à l'Europe et de se garantir mutuellement le maintien de la paix » ; elles aviseraient notamment à se prémunir « contre toute atteinte que la France voudrait porter à l'ordre de choses résultant de cette pacification ». Après bien des péripéties, ce pacte devait avoir, au moins en partie, la réalisation qu'avaient désirée ses auteurs.

En effet, le dernier des traités de 1815, celui du 20 novembre, décide que les quatre confédérés de l'alliance de Chaumont, Angleterre, Autriche, Prusse, Russie, demeurent unis d'une manière permanente pour veiller à la stabilité de l'ordre de choses établi en Europe par les récents protocoles et pour décider les interventions diplomatiques ou militaires que les circonstances rendraient opportunes. L'article 6 prévoit même la périodicité des congrès européens : « Pour... consolider les rapports intimes qui unissent aujourd'hui les quatre souverains pour le bonheur du monde, les hautes parties contractantes sont convenues de renouveler à des époques déterminées, soit sous les auspices immédiats des souverains, soit par leurs ministres respectifs, des réunions consacrées aux grands intérêts communs et à l'examen des mesures qui, dans chacune de ces époques, seront jugées les plus salutaires pour le repos et la prospérité des peuples et pour le maintien de la paix de l'Europe. »

Les congrès d'Aix-la-Chapelle (1818), de Troppau (1820), de Laybach (1821) et de Vérone (1822) seront l'exécution normale de ce dispositif du traité de Paris, organisant un directoire européen, qui aura pour méthode la politique d'intervention et pour programme la sauvegarde de l'ordre public en Europe.

Quel ordre public ? En théorie, le statut européen est censé avoir pour base et pour règle idéale le principe de la *légitimité*, c'est-à-dire le respect des gouvernements consacrés par la tradition historique de chaque pays. En pratique, il aura pour objet le maintien des traités de 1815, interprétés eux-mêmes selon les convenances politiques des puissances dirigeantes.

Du point de vue de l'organisation des rapports entre Etats, ce régime du directoire européen, au temps de la Sainte-Alliance, est l'institution politique et juridique qui, dans toute l'histoire de l'Europe moderne, se rapproche davantage du système permanent de juridiction et de sanctions internationales

que l'on instituera, cent ans plus tard, sous le vocable de Société des Nations. La seule différence essentielle réside dans le principe juridique à sauvegarder : *légitimité des gouvernements* ou *droit souverain des peuples*. L'organe directeur sera constitué, en 1815, par le groupe des grandes puissances européennes à l'exclusion de toutes les autres. Il sera constitué, en 1919, par la délégation de la totalité des grandes et petites puissances, mais avec voix prépondérante pour les quelques grands Etats qui auront conduit la coalition victorieuse.

Le directoire européen de la Sainte-Alliance aura une existence éphémère. Le régime est trop fragile pour résister au choc brutal des événements contraires. Les interventions répressives seront fréquemment abusives ou incohérentes : elles nuiront à la popularité du régime jusque chez les partisans de la Restauration européenne. En 1818, l'admission de la France de Louis XVIII, représentée par le duc de Richelieu, dans le directoire européen détendra la solidarité politique qui avait longtemps existé, contre la France elle-même, entre les confédérés de l'alliance de Chaumont. Puis, la diversité des problèmes qui se poseront en chacun des pays de l'Europe manifestera peu à peu l'antagonisme profond des intérêts, des sympathies, des aspirations politiques de l'Angleterre, de l'Autriche, de la Prusse, de la Russie, pour ne pas parler de la France, dès lors qu'un extrême péril commun ne les rassemble plus dans une entreprise commune et urgente.

Le désaccord s'accusera, au sein du directoire européen, à propos de l'opportunité de chaque intervention diplomatique ou militaire, et quelquefois à propos du principe lui-même des solutions de droit que requiert telle ou telle affaire pendante. En pareil état de cause, le directoire européen cesse d'être et de pouvoir être le régulateur permanent de la politique internationale en Europe. A plus forte raison, cessera-t-il de régir les affaires européennes quand la Révolution de juillet en France, la proclamation de l'indépendance de la Belgique, l'insurrection de la Pologne auront porté, dès 1830, un coup mortel à l'œuvre politique et diplomatique des traités de 1815. Puis, les événements qui se succéderont de 1848 à 1871 vont constituer l'unité italienne et l'unité allemande et créer (bien avant les traités de 1919) une Europe toute différente de celle qu'avaient organisée les hommes d'Etat de la Sainte-Alliance.

Mais le régime européen de 1815 demeure une expérience utile. Car il nous montre comment peut fonctionner un système de juridiction et de sanctions internationales. Il nous montre aussi comment le système peut s'affaiblir et se dissoudre quand les circonstances politiques viennent à détendre, puis à briser l'étroite union qui avait d'abord rassemblé, contre un ennemi commun et redouté, le faisceau des puissances dirigeantes.

N'oublions pas les leçons que suggère aux hommes du XXe siècle l'histoire diplomatique de la Sainte-Alliance.

E. *Concert européen*. — Après 1830, il ne sera plus question du directoire européen de la Restauration, celui de 1815 et de 1818. Mais, dans bon nombre de circonstances graves, les principales puissances de l'Europe se concerteront de nouveau pour adopter en commun et imposer à autrui des résolutions collectives qui, sans répondre à un système cohérent et déterminé d'organisation politique, deviendront les formules officielles et successives du droit international. Ce sera le *Concert européen*, tel qu'on le connut de 1830 à 1914.

Au temps de la Sainte-Alliance, existait une organisation internationale qui était censée répondre elle-même à certains principes permanents de droit public : politique d'intervention pour le maintien de la légitimité en Europe. Le concert européen, après 1830, prétendra bien sauvegarder la paix et l'équilibre entre les Etats européens, mais uniquement par des solutions de fortune, si l'on peut dire : en d'autres termes, par des compromis variables et empiriques au milieu des forces et des prétentions rivales. Plus de règle permanente, bonne ou mauvaise. Nous parlons sans aucune ironie en remarquant que le concert européen fut dépourvu de tout ce qui aurait ressemblé à une boussole.

Le principe de la légitimité cesse d'être l'axe du droit public. Mais on ne lui substitue aucun principe ferme comme règle directrice. Tantôt le concert européen ratifiera, encouragera ou tolérera certaines applications du principe des nationalités; tantôt il comprimera, au contraire, ce mouvement des nationalités renaissantes vers l'indépendance et l'unité nationales; et alors il agira en vertu de considérations tirées de l'équilibre européen ou des convenances souveraines des puissances assez fortes pour imposer à autrui leurs exigences politiques. La politique d'équilibre, nous l'avons précédemment établi, ne constitue pas un principe juridique et s'accommode des interprétations les plus contradictoires, dès lors que n'existe aucune règle supérieure pour en diriger les applications diplomatiques. On s'en aperçoit lorsque l'on considère les diverses solutions données par le concert européen aux conflits internationaux du dernier siècle.

Le principe d'intervention semblera, au premier abord, partager la disgrâce de la légitimité monarchique et de l'ordre européen de 1815. On voudra lui substituer le principe de non-intervention qui interdirait à chaque Etat de se mêler des affaires litigieuses des autres puissances, *res inter alios acta*, et consacrerait l'éparpillement européen, l'individualisme international. Ce principe aurait eu pour conséquence logique de supprimer le rôle et l'existence même du concert européen. De fait, la constitution de l'unité italienne et celle de l'unité allemande se sont accomplies comme si le concert européen n'avait pas existé. Mais la conception contraire continua de subsister et de régir une partie des actes importants de la vie internationale. Chaque congrès ou chaque conférence par où s'affirma le concert européen supposait, chez les hautes parties contractantes, le droit (réel ou prétendu) d'intervenir diplomatiquement ou militairement dans les affaires litigieuses que l'on voulait résoudre. Le règlement d'un grand nombre d'affaires européennes ou extra-européennes, ottomanes et balkaniques, africaines et asiatiques, par le concert des grandes puissances, constitua un indiscutable retour au principe d'intervention. Les résultats territoriaux de certaines guerres, par exemple en 1878 (Bulgarie), en 1897 (Grèce), en 1913 (Macédoine et Albanie) furent modifiés profondément par l'intervention comminatoire de puissances qui n'étaient cependant pas belligérantes et qui agissaient par le moyen et sous l'estampille du concert européen. Avec un incomparable éclectisme, la diplomatie contemporaine admet à la fois le droit d'intervention et le principe de non-intervention, sans qu'on puisse discerner comment s'accomplit la synthèse des deux méthodes.

Le concert européen est, non pas un véritable organe de direction, mais, en quelque mesure, un organe régulateur de la vie internationale. D'abord il procède cérémonieusement à l'enregistrement officiel de certains faits accomplis. En outre, il peut ménager les amours-propres, arrondir les angles,

dans les cas où quelque puissance doit subir un échec ou une déception politique : au lieu d'obtempérer à l'*ultimatum* impérieux d'un Etat rival, cette puissance obtempérera aux suggestions amiables et courtoises du concert européen.

De par sa nature même, le congrès ou la conférence diplomatique aura une tendance marquée aux solutions conciliatrices, équilibristes, qui sauvegarderont quelque temps la paix européenne et pourront empêcher les griefs mutuels de devenir inexpiables. La propension habituelle du concert européen sera plutôt défavorable au vainqueur qui a le tort de trop grandir, et, par conséquent, de mettre en péril la sécurité d'autrui. Le concert européen sera, par destination, le rempart de l'équilibre européen : à cet égard, il rendra parfois d'appréciables services.

Néanmoins, le concert européen, pas plus que l'équilibre européen, ne constitue vraiment une garantie efficace et suffisante de l'ordre moral et juridique parmi les Etats souverains. Il faut qu'une règle supérieure soit reconnue, qui mesure les applications légitimes de la politique d'équilibre et dirige fermement les décisions du concert européen. Sans quoi le concert européen pourra homologuer, en ses protocoles solennels, les plus énormes violations du droit, de même que la politique d'équilibre pourra s'en accommoder avec une olympienne sérénité. Ce qui frappe dans la série des protocoles diplomatiques élaborés (en 1840, 1841, 1856, 1867, 1878, 1905, 1913) par le concert européen est le caractère contradictoire de leur dispositif en des matières d'importance considérable (intégrité de l'Empire ottoman, émancipation des nationalités danubiennes ou balkaniques). Visiblement, le concert européen subit l'action des influences prépondérantes et variables, il consacre avec une égale inconscience des principes opposés, il est dépourvu de toute conception permanente et cohérente qui soit, à ses yeux, la formule objective du droit.

Le recrutement du concert européen ne désignerait guère cette institution pour être l'organe d'un ordre juridique conforme aux exigences supérieures de la morale. Le concert européen est constitué, en effet, par le syndicat des grandes puissances qui s'adjugent la direction suprême des affaires internationales à l'exclusion des autres Etats et en obligeant ceux-ci à suivre, bon gré mal gré, leurs décisions impératives autant que cérémonieuses. Fondé sur la distinction entre grandes et petites puissances, le concert européen a pour résultat de soumettre habituellement les petits Etats aux caprices des grands et de mesurer les conquêtes territoriales ou les développements politiques des puissances de deuxième zone d'après les intérêts, les convenances et les calculs des puissances de première zone. L'horrible *imbroglio* des affaires balkaniques est imputable, pour une part sérieuse, au concert européen, par lequel les grandes puissances exercent leur tutelle collective sur les petits Etats considérés comme des enfants mineurs ou des fils prodigues. Les puissances de deuxième zone, n'ayant pas voix au chapitre et n'ayant pas la force suffisante pour désobéir au syndicat des puissances de première zone, n'ont qu'à subir avec une humble résignation les amertumes de leur destinée, quel que soit le déni de justice dont elles puissent être victimes. Leur revanche, à certains jours, sera de profiter des querelles des grands Etats et de provoquer dans la charpente de l'édifice européen quelque formidable incendie.

Concluons que le concert européen n'offrait aux Etats et aux peuples ni règle permanente d'ordre juridique, ni ferme garantie du droit de tous. Des transformations importantes et profondes étaient hautement désirables dans les organes, les méthodes et les sanctions du droit des gens.

F. *Solidarité d'intérêts du monde contemporain.* — Si le monde contemporain offre le spectacle de compétitions politiques ou économiques dont la gravité, la complexité, l'âpreté même surpassent celles de tous les différends analogues qu'ait enregistrés l'histoire, on doit avouer que les conditions générales de la civilisation moderne tendent à créer entre les peuples une certaine uniformité d'existence, une dépendance et une pénétration d'intérêts qui étaient inconnues jusqu'à ce jour et qui ont leur inévitable contre-coup dans la vie internationale.

Uniformité d'existence par suite de la rapidité toute nouvelle des moyens de transport et d'information, par suite également de la facilité des échanges commerciaux. Dans tous les pays de l'Europe, dans tous les Etats de l'ancien et du nouveau monde, y compris l'Australasie et l'Extrême-Orient, l'habitation, le vêtement, la nourriture, les affaires, la vie publique, la presse, les distractions, les sports présentent, malgré la différence profonde des climats, des races, des croyances, des idées, une ressemblance de plus en plus générale, grâce à la diffusion de plus en plus étendue des mêmes usages extérieurs, des mêmes besoins sociaux, des mêmes engouements et des mêmes fantaisies.

A l'uniformité relative d'existence matérielle, correspond la solidarité, ou, comme on dit volontiers, l'interdépendance économique. Les exigences complexes de la consommation, de même que le développement de l'industrie et les applications de la science, font que tous les pays du monde, quel que soit leur éloignement géographique, ont plus ou moins besoin les uns des autres pour l'échange de leurs matières premières ou de leurs produits manufacturés. Une crise industrielle ou commerciale survenant à San Francisco, à Melbourne, à Hong-Kong, aura sa répercussion, peut-être fort grave, sur le marché de Bristol, de Marseille, de Hambourg.

A plus forte raison, un blocus réciproque que, dans une grande guerre, chacun des deux groupes de belligérants tâchera, selon ses moyens, de faire subir au groupe ennemi aura pour effet, dans le monde entier, même durant la période qui suivra la cessation des hostilités, de causer une perturbation profonde, une rupture douloureuse de l'équilibre économique.

On ne peut méconnaître la multiplicité des liens créés entre les peuples par la solidarité commerciale, par l'interdépendance agricole et industrielle, non moins que par l'uniformité croissante du cadre extérieur de la vie.

Aussi, durant la dernière période du XIXe siècle et et les quatorze premières années du XXe, les conditions nouvelles dont nous parlons avaient-elles déterminé un progrès digne de mémoire dans le droit international, tant privé que public.

Ce sont des conventions adoptées par dix, vingt, trente puissances de l'ancien et du nouveau monde qui ont établi un régime de concordance entre les lois respectives des différents pays pour assurer partout le respect de droits et d'intérêts identiques. On trouvera une copieuse énumération de ces conventions internationales dans les articles 282 à 295 du traité de Versailles (28 juin 1919). Conventions postales, télégraphiques, radio-télégraphiques; conventions concernant les chemins de fer, la navigation, les douanes et péages; conventions prohibant le travail de nuit pour les femmes (1906), réprimant la traite des blanches (1904, 1910), et le colportage des écrits pornographiques (1910), concernant le

procédure du mariage, du divorce, de la tutelle des mineurs (1902, 1905, 1909). Il faut y joindre les conventions relatives à la propriété industrielle (1883, 1891, 1900), à la propriété littéraire et artistique (1886, 1908), et beaucoup d'autres protocoles internationaux du même ordre. Bien plus, en 1910, deux conférences diplomatiques ont élaboré l'unification internationale du droit, c'est-à-dire l'adoption par chacune des parties contractantes d'un texte législatif rigoureusement uniforme en matière de lettres de change, de billets à ordre et, en matière de droit maritime, à propos de l'assistance et du sauvetage. Uniformité des lois répondant à l'uniformité des usages et des intérêts, des besoins et des mœurs.

Au même ordre de tendances et de préoccupations se rattache, dans la zone plus périlleuse du droit de paix et de guerre, l'œuvre juridique des deux conférences de La Haye, réunies en 1899 et en 1907, grâce à la très noble initiative du tsar Nicolas II.

G. *Œuvre des Conférences de La Haye (1899 et 1907)*. — Nous avons parlé plus haut de la remarquable codification, opérée à La Haye, des règles internationales de la guerre sur terre et sur mer, des droits et devoirs de la neutralité, des lois concernant les prisonniers de guerre et des lois concernant l'occupation militaire du territoire ennemi. Codification pleinement conforme aux principes et à l'esprit du Droit international chrétien. Il faut maintenant analyser l'œuvre juridique des conférences de La Haye en vue du règlement pacifique des conflits internationaux par les voies de médiation et d'arbitrage; en d'autres termes, l'état de l'organisation juridique internationale à la veille de la grande guerre de 1914.

La convention pour le règlement pacifique des conflits internationaux détermine la procédure qui régira la médiation ou les bons offices d'une tierce puissance (même au cours des hostilités), afin d'amener un accord équitable entre les parties en litige : une ouverture en ce sens ne pourra jamais être considérée par aucun belligérant comme un acte peu amical. La même convention organise une cour permanente d'arbitrage, composée de représentants de toutes les puissances contractantes, au jugement de laquelle pourront être soumis de bonne foi les litiges internationaux. La cour désignera les juges constituant le tribunal d'arbitrage qui dirimera pacifiquement le conflit par les moyens de droit. C'est un premier pas dans la voie des garanties juridiques de la paix entre les peuples.

De 1899 à 1914, une douzaine d'affaires litigieuses furent soumises à la cour permanente d'arbitrage de La Haye, qui sut faire agréer, dans chacun des cas, une solution équitable et pacifique. Parmi les questions à résoudre, il y en avait deux, tout au moins, qui motivaient de réelles inquiétudes pour la paix européenne : l'arbitrage de 1912, entre la France et l'Italie, à propos de la saisie des vapeurs *Carthage* et *Manouba*, et surtout l'arbitrage de 1909, entre la France et l'Allemagne, à propos des déserteurs de Casablanca.

Dans les cas de ce genre, de même que dans les litiges de droit international privé, chaque Etat comprend et admet sans trop de peine l'immense avantage que lui assure l'observation d'un code international de règles juridiques, et, en particulier, le recours loyal à une procédure d'arbitrage. On sera vraiment trop heureux d'éviter le risque formidable d'une guerre européenne en acceptant de bonne grâce une solution conciliatrice, rendue possible par l'existence même d'institutions tutélaires du droit international.

Mais l'affreuse expérience de 1914 nous apprend où s'arrête l'efficacité de la garantie. Quand il s'agira de conflits politiques ou économiques dans lesquels de puissantes nations croiront (à tort ou à raison) qu'un redoutable danger menace leur sécurité, leurs intérêts, leur honneur, ce ne sera plus à la sagesse d'autrui et aux garanties juridiques de l'arbitrage qu'elles accepteront de recourir. D'autres instincts plus profonds, depuis l'instinct de conservation jusqu'aux ambitions et aux calculs des gouvernants, jusqu'aux exigences économiques, aux aspirations et aux passions nationales des peuples, imposeront quelquefois le recours implacable à la force des armes, contrairement aux stipulations les plus claires, mais un peu platoniques, d'un droit international qui possède des *juges*, mais qui, jusqu'à présent, ne possédait pas de *gendarmes*.

Dans le domaine international comme dans le domaine civil, il n'y a pas de *loi* véritable s'il n'existe pas de *sanctions* pour la défendre. Toute règle qui impose une contrainte onéreuse sera inévitablement et scandaleusement violée si l'on ne peut mettre, en temps utile, la force au service du droit.

Le problème capital, en matière de règlement pacifique des conflits internationaux, est le problème des sanctions. Faute d'avoir trouvé des sanctions efficaces, on rendra illusoires les plus belles conventions d'arbitrage dans les circonstances où, de fait, éclatent les grandes guerres, c'est-à-dire quand des causes profondes opposent, entre peuple et peuple, la violence des passions ou l'âpreté des intérêts.

La question des sanctions du droit international est elle-même connexe avec la question de l'arbitrage obligatoire, si l'on tient compte des conséquences qui résultent logiquement de l'introduction de l'arbitrage obligatoire dans le code contractuel des Etats civilisés.

L'Acte final de la deuxième conférence de La Haye (18 octobre 1907) contient, en faveur de cette réforme, une déclaration catégorique dont nul n'a le droit de méconnaître l'importance : « La Conférence est unanime à reconnaître le principe de l'arbitrage obligatoire. » Elle espère que ce principe pourra se traduire un jour par des obligations formelles et juridiques pour tous les Etats du monde civilisé. Elle formule également un vœu unanime en faveur de la réduction générale et proportionnelle des armements et charges militaires qui pèsent si lourdement sur les nations contemporaines.

Quant à la cour permanente d'arbitrage international de La Haye, sa compétence ne s'étendrait qu'aux litiges qui lui seraient librement déférés par les Etats en conflit. L'arbitrage n'était que facultatif. Les puissances contractantes ne prenaient ellesmêmes aucun engagement de recourir à la procédure de médiation ou d'arbitrage. Elles se contentaient de déclarer que la chose leur paraissait *utile et désirable* et que le recours aux solutions juridiques serait appliqué *en tant que les circonstances le permettraient*. Le fonctionnement des commissions internationales d'enquête n'était même prévu que pour les litiges internationaux *n'engageant ni l'honneur ni des intérêts essentiels et provenant d'une divergence d'appréciation sur des points de fait*. Evidemment, l'écart était considérable entre la théorie et la pratique, entre la *thèse* et l'*hypothèse*.

Comme pour mieux souligner le contraste, la conférence de 1907 juxtaposait au document constitutif de la cour permanente d'arbitrage établie à La Haye le projet d'une future *Cour de Justice arbitrale*, qui serait compétente de plein droit pour évoquer d'ellemême à sa barre chacun des conflits internationaux dont, une fois pour toutes, la connaissance lui aurait été déférée par stipulation préalable et contrac-

tuelle. On préfigurait ainsi l'organisation juridique de l'arbitrage obligatoire.

Pourquoi les diplomates et jurisconsultes rassemblés à La Haye durent-ils se résigner à un tel écart entre l'amplitude avouée de leurs désirs et le caractère modeste et limité des réalisations accomplies?

Parce que plusieurs plénipotentiaires avaient reçu de leur gouvernement consigne impérative de refuser leur adhésion à toute organisation effective et actuelle de l'arbitrage obligatoire. La réforme n'était pourtant réalisable que moyennant l'adhésion *unanime* des principaux Etats de l'Europe et du monde. Or, sur quarante et une puissances qui intervinrent dans les tractations de 1907, à La Haye, touchant l'arbitrage obligatoire, il y en eut trente-trois qui donnèrent leur suffrage au projet et huit qui, pour différents motifs, refusèrent de contracter en ce sens aucun engagement formel. La liste des huit puissances dissidentes est curieuse à relire aujourd'hui: Allemagne, Autriche-Hongrie, Bulgarie, Turquie, auxquelles il faut joindre la Grèce et la Roumanie, et même (ce qui déconcerte davantage) la Belgique et la Suisse. Bizarres rencontres de l'histoire diplomatique! Ainsi fut mis en échec le projet concernant l'arbitrage obligatoire. Pas d'arbitrage concevable s'il n'existe, à la base de l'institution, un accord unanime déterminant les obligations et engagements réciproques.

A vrai dire, on peut se demander si les trente-trois puissances qui eurent le mérite d'appuyer cette motion de leur suffrage se rendaient compte exactement de ce que comportait, pour devenir une réalité sérieuse, l'institution de l'arbitrage obligatoire. On en doute discrètement quand on constate que nul projet de *sanctions internationales* ne fut adjoint au projet de *Cour de Justice arbitrale*. Quelle efficacité aurait un texte prescrivant l'arbitrage obligatoire, à l'égard d'une puissance qui, en raison des ambitions de ses chefs ou des passions nationales de son peuple, contreviendrait délibérément aux règles du droit international, refuserait de soumettre le litige à la Cour de Justice arbitrale (ou d'en accepter les arrêts): en un mot, ferait appel abusivement et injustement à la force des armes? Le cas n'était pas même prévu. Alors, comment prétendre que, légalement et juridiquement parlant, l'arbitrage fût obligatoire? Existe-t-il une *obligation* effective et légale, s'il n'existe pas de *sanction* effective et légale?

Par suite de l'absence d'un système cohérent de sanctions internationales, le projet d'arbitrage obligatoire, tel qu'auraient voulu l'adopter trente-trois (sur quarante-et-une) des puissances représentées à la conférence de La Haye en 1907, ne serait pas demeuré beaucoup moins platonique, pas beaucoup moins inopérant, *dans les cas réellement graves de danger de guerre*, que le régime plus timide d'arbitrage facultatif qui put seul réunir l'unanimité des plénipotentiaires et constituer la règle officielle du droit international.

Il faut donc reconnaître que, si remarquable qu'elle fût sans contredit, l'œuvre juridique des deux conférences de 1899 et de 1907 demeurait essentiellement *inachevée*.

Ce seront les terribles expériences de la grande guerre de 1914-1918 qui imposeront enfin à tous les esprits sérieux la nécessité absolue d'organiser des sanctions internationales pour donner une valeur réelle à un système quelconque d'arbitrage obligatoire.

H. *Sanctions internationales.* — L'autorité la plus haute qui ait revendiqué cette transformation décisive du droit international est l'autorité du Pontificat romain par le Message historique du 1er août 1917, où le Pape Benoît XV offrait à tous les belligérants sa Médiation diplomatique. Il faut citer les paroles mêmes du Pontife:

Le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force morale du droit; d'où un juste accord de tous pour la réduction simultanée et réciproque des armements, selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante au maintien de l'ordre public en chaque Etat; puis, en substitution des armées, *l'institution de l'arbitrage*, avec sa haute fonction pacificatrice, *selon des normes à concerter et des sanctions à déterminer contre l'Etat qui refuserait, soit de soumettre les questions internationales à l'arbitrage, soit d'en accepter les décisions.*

Les diverses sanctions concevables sont réductibles à trois espèces distinctes: sanctions morales, économiques et militaires.

Les *sanctions morales* consisteraient dans la flétrissure publique que la juridiction suprême d'arbitrage international infligerait à toute puissance qui aurait gravement violé les prescriptions du droit international et, en particulier, qui aurait fait appel à la force des armes au lieu de recourir à la justice arbitrale ou d'obtempérer à la sentence régulière de la cour d'arbitrage. Les mœurs des pays civilisés pourront donner comme conséquence à cette flétrissure publique certaines exclusions portées dans la vie sociale et mondaine contre les représentants de l'Etat provocateur, certaines *mises en quarantaine* qui auraient quelque analogie avec l'excommunication ecclésiastique.

Les *sanctions économiques* consisteraient dans la rupture aussi complète que possible des relations commerciales avec les puissances violatrices du droit et condamnées à cette peine par jugement de la cour suprême d'arbitrage. Malgré des infractions considérables et inévitables, par désobéissance avouée ou fraude tolérée, un *blocus* économique, même très imparfait, qu'il soit continental, maritime ou sous-marin, détermine de graves embarras de toute espèce pour le pays qui en est l'objet, surtout quand il s'agit d'une nation en état de guerre et ayant comme telle à opérer au dehors des achats exceptionnels. Si donc l'arrêt de la cour d'arbitrage, traduisant la réprobation morale du monde civilisé contre les puissances violatrices de la paix et du droit, détermine contre elles un certain *boycottage* économique, réduit (s'il ne tarit pas totalement) leurs importations et leurs exportations dans un pareil moment, la sanction économique deviendra redoutable. A côté des risques ordinaires de la guerre, les Etats qui auront contrevenu aux règles de l'arbitrage devront, en outre, subir un dommage sensible d'ordre matériel, touchant à leur bourse et à leur ravitaillement.

Le dommage pourra quelquefois atteindre les proportions d'une catastrophe. La perspective de ce péril supplémentaire rendra moins enviable le recours injustifié à la force des armes. Grâce à une sanction effective sur le terrain économique, une garantie sérieuse, parfois même une garantie très puissante, aura été donnée au règlement pacifique des conflits entre Etats rivaux. Un progrès authentique aura été réalisé par le droit international.

Après les sanctions économiques, les *sanctions militaires*. La cour suprême d'arbitrage aurait le droit de requérir juridiquement l'intervention armée de certains Etats non encore mêlés au litige, pour précipiter la défaite de la puissance qui aurait déchaîné la guerre en contrevenant aux obligations du droit international. Ce serait alors une sorte d'exécution par autorité de justice. L'homme d'épée deviendrait (dans toute la force du terme)

ministre de Dieu pour le bien, ministre de Dieu pour tirer vengeance de celui qui fait le mal.

Dans l'hypothèse d'une réduction générale et proportionnelle des armements, opérée sous le contrôle rigoureux des commissions internationales, la guerre à prévoir n'aurait pas les extensions formidables et désastreuses de celle qui vient de bouleverser le genre humain tout entier. Les forces militaires de chaque nation seraient exactement limitées à une fraction déterminée de ce qu'elles étaient sur le pied de paix à la veille de la grande guerre de 1914 : et cette diminution considérable des effectifs, accomplie partout à la fois, selon une proportion et une méthode identiques, permettrait de libérer désormais les peuples contemporains de la charge exorbitante du service militaire obligatoire universel et de la charge non moins exorbitante et ruineuse de nos budgets militaires en temps de *paix armée* (sans parler de ceux du temps de guerre). Les effectifs à prévoir pour l'application éventuelle des sanctions militaires du droit international ne seraient donc pas analogues à ceux de la mobilisation géante que le monde vient de subir, mais nous ramèneraient probablement à ceux des armées européennes du XVIIe et du XVIIIe siècle.

Quoi qu'il en soit des effectifs de l'avenir, l'institution juridique de sanctions militaires comporterait, pour certaines puissances, l'obligation de prendre part à la guerre, uniquement pour obéir à la cour d'arbitrage et pour sauvegarder le droit international. Ce serait la consécration inattendue, mais péremptoire, de l'enseignement doctrinal de Pie IX, réprouvant, dans l'allocution consistoriale *Novos et ante*, du 28 septembre 1860, et dans la proposition soixante-deuxième du *Syllabus*, le principe (alors sacro-saint) de *non-intervention*. Le nouveau droit public de l'Europe et du monde comporterait, au contraire, le *devoir d'intervention*.

Cette menace d'intervention armée de plusieurs puissances non mêlées au litige, qui, sur requête de la juridiction internationale, viendraient combattre les puissances violatrices du droit et précipiter leur défaite, pourra faire reculer les gouvernements et les peuples qui seraient portés à tenter quelque entreprise injuste contre le bien d'autrui et contre la paix du monde. Dans la tendance réfléchie des Etats contemporains à envisager favorablement de telles perspectives, on doit saluer un noble espoir de progrès pour le droit international, en conformité avec la morale chrétienne et les traditions catholiques.

Néanmoins, ne tombons pas dans l'illusion enfantine de ceux qui croiraient à la certitude de la paix universelle et perpétuelle, parce que tous les Etats du monde auraient promulgué, pour la sauvegarde du droit international, un système cohérent de sanctions morales, économiques ou militaires. Du fait que le Code pénal serait magistralement rédigé ou que la police et la gendarmerie seraient supérieurement organisées, on aurait quelque naïveté à conclure que, désormais, il ne pourrait plus jamais se commettre, et même se commettre impunément, ni vol ni assassinat. Les passions humaines seront toujours les passions humaines. Dans l'ordre international plus encore que dans le gouvernement intérieur de chaque pays, les sanctions du droit demeureront, en bien des cas, inopérantes et seront appliquées d'une manière plus ou moins gravement défectueuse.

Les *sanctions morales*, nonobstant leur incontestable valeur, n'arrêteront pas toujours une grande puissance belliqueuse qui veut à tout prix déclarer la guerre et qui se croit assez forte pour réussir dans son injuste entreprise. Bien plus, si l'injustice vient à obtenir l'immorale consécration du succès, l'opinion d'une grande partie des hommes et des peuples applaudira au succès et ne manquera pas de donner un tout autre nom à l'injustice triomphante.

Les *sanctions économiques* seront excellentes, pourvu que leur application soit sérieuse et générale. Or, il est à craindre qu'elles soient souvent l'objet de contraventions désastreuses. Il existe aujourd'hui entre les peuples une si étroite solidarité dans le domaine économique, que la cessation des rapports commerciaux avec un Etat dont on est le client ou le fournisseur (pour des échanges importants) constituera, en bien des cas, un dommage matériel et financier non moins nuisible à la puissance qui rompt les rapports qu'à l'Etat provocateur que l'on voudrait punir. Ce sera donc réclamer un bien gros sacrifice, au nom de la justice internationale, que de notifier aux Etats fournisseurs et clients notables de la puissance violatrice du droit l'obligation juridique de cesser leurs importations commerciales chez les ressortissants de cette puissance et d'arrêter par des mesures prohibitives l'exportation des produits agricoles et industriels de la nation frappée d'interdit. L'arrêt de la cour d'arbitrage qui édicterait pareille mesure ne se heurterait-il pas à la désobéissance formelle, ou simplement au mauvais vouloir de plusieurs d'entre les gouvernements qui auraient à en urger le plus sérieusement l'exécution ? La fraude, tolérée ou encouragée avec plus ou moins d'effronterie, ne risquera-t-elle pas de rendre illusoire l'application, si juste et si désirable, des sanctions économiques de l'ordre international ?

Et que dire des *sanctions militaires ?* Plus encore que pour les sanctions économiques, on peut se demander si elles ne supposent pas, chez les gouvernants de la cité temporelle, un zèle bien pur et bien généreux pour la sainteté du droit. Certains exemples récents n'encourageraient qu'à demi l'espérance de voir les Etats du monde contemporain se transformer en chevaliers de la première Croisade.

Il est vrai que plusieurs grandes puissances du nouveau monde sont entrées en guerre contre l'Allemagne, durant l'année 1917, avec la préoccupation dominante de faire triompher les principes de la justice et les règles du droit international. Toutefois, aucune des interventions armées dont nous parlons ne se serait vraisemblablement produite si les Etats-Unis et autres Républiques des deux Amériques n'avaient subi de lourdes pertes matérielles par le fait de la guerre sous-marine, n'avaient eu à venger la mort d'un grand nombre de leurs nationaux, n'avaient été bafoués dans leur honneur national par l'attitude de l'Allemagne devant leurs protestations énergiques et réitérées. Ces puissances entrèrent en guerre après avoir été cruellement provoquées.

Le régime des sanctions internationales exigerait cependant que chacun d'entre les Etats fût disposé à intervenir par les armes quand bien même il n'aurait été victime lui-même d'aucun dommage ni d'aucune offense. La suprême juridiction internationale devrait pouvoir obtenir de chaque puissance dont l'intervention semblerait requise par le bien commun, qu'elle acceptât de courir les risques, toujours onéreux, toujours redoutables, de la guerre sur terre ou sur mer, pour défendre et restaurer le droit. A en juger par ce que nous apprend l'histoire et par les événements politiques et internationaux du temps présent, pareille chevalerie ne peut être attendue avec certitude, et dans la généralité des cas, de la part des gouvernements de ce monde : ils ont coutume de s'inspirer, avec un moins transcendant idéalisme,

des calculs utilitaires de l'égoïsme sacré. Aussi, l'efficacité des sanctions militaires du droit international nous paraît-elle, non pas purement et simplement irréelle, mais quelque peu problématique.

Rien n'autorise à prédire le retour de l'âge d'or et à croire que les hommes de demain vont être essentiellement différents de ceux d'hier, essentiellement meilleurs. Les poètes seuls ont le droit de s'écrier :

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

Les mêmes passions profondes du cœur humain font qu'à toutes les époques les conditions morales de notre épreuve terrestre demeurent substantiellement identiques, mais à des degrés divers, tant pour les sociétés que pour les individus. Ce n'est pas en ce monde que sera jamais réalisée la paix universelle et perpétuelle.

Et pourtant, il faut multiplier, avec méthode et persévérance, les garanties du droit international. Il faut rendre aussi sérieuses que possible les sanctions morales, économiques, militaires du droit des gens. Elles pourront avoir leur efficacité au moins partielle : efficacité répressive en certains cas, efficacité préventive en d'autres cas. Ce sera déjà un résultat d'une grande valeur pour le maintien de la paix en ce monde et la sauvegarde de la justice chrétienne parmi les peuples.

Jamais on ne libérera le genre humain de la mort et de la maladie. Personne n'aura le droit d'en conclure qu'on doive regarder comme impossible ou inutile toute espèce de progrès de la médecine et de la chirurgie.

I. *Œuvre du Traité de Versailles* (*28 juin 1919*). — Les vingt-six premiers articles de ce traité ont pour objet « le pacte qui institue la Société des Nations ».

La Société des Nations aura pour membres originaires les trente-deux Etats (anciens ou nouveaux) qui furent en guerre contre l'Austro-Allemagne, auxquels sont invités à se joindre immédiatement les treize Etats demeurés neutres durant la grande guerre. La majorité des deux tiers de ces quarante-cinq puissances sera requise pour l'admission ultérieure de l'Allemagne, de ses alliés et des Etats nés ou à naître de la décomposition de l'ancien Empire de Russie, dès lors que ces diverses puissances auront fourni les garanties nécessaires.

L'action de la Société s'exerce par trois organes essentiels : une Assemblée, un Conseil, un Secrétariat permanent.

Dans l'Assemblée générale, dont la périodicité n'est pas déterminée, chaque puissance disposera d'une seule voix et ne pourra compter plus de trois représentants.

Le Conseil, qui se réunit au moins une fois par an, se compose normalement de neuf membres. Cinq d'entre eux seront les délégués respectifs des « principales Puissances alliées et associées » (Etats-Unis, Empire britannique, France, Italie, Japon), qui remplissent exactement aujourd'hui le même rôle que, dans l'élaboration des traités de 1815 et dans le directoire européen de la Sainte-Alliance, jouèrent les quatre grands Etats par lesquels avait été conduite la coalition contre Napoléon Ier (Angleterre, Autriche, Prusse, Russie). Aux cinq représentants des puissances dirigeantes, seront juxtaposés, dans le Conseil exécutif de la Société des Nations, quatre représentants des autres Etats, sur désignation de l'Assemblée générale. Provisoirement, les quatre puissances qui auront ainsi un représentant au Conseil seront la Belgique, le Brésil, l'Espagne et la Grèce. Sauf en matière de procédure, où la majorité suffira, toutes les décisions de l'Assemblée et du Conseil devront être prises à l'unanimité des suffrages. La première réunion de l'Assemblée et la première réunion du Conseil auront lieu sur la convocation du président des Etats-Unis d'Amérique.

Le Secrétariat permanent est établi au siège de la Société, c'est-à-dire à Genève. Il aura pour chef un secrétaire général nommé par le Conseil avec l'approbation de la majorité de l'Assemblée. Tous les bureaux internationaux déjà constitués, toutes les commissions de contrôle international déjà en exercice seront désormais rattachés à cette organisation nouvelle, qui centralisera la totalité des institutions officielles d'ordre international du monde contemporain. Les représentants et agents de la Société des Nations jouiront des privilèges et immunités diplomatiques. Les bâtiments et terrains occupés par les services et les réunions de la Société seront inviolables, en vertu du privilège d'exterritorialité dont jouissent pareillement les ambassades, légations et consulats.

La Société des Nations reconnaît que « le maintien de la paix exige la réduction des armements nationaux au *minimum* compatible avec la sécurité nationale et avec l'exécution des obligations internationales imposées par une action commune ». La formule est volontairement un peu élastique et un peu vague, mais le principe est posé. Quant à l'application, que le Conseil de la Société des Nations doit préparer, et dont les modalités seront soumises à l'examen et à la décision des diverses puissances, elle apparaît encore comme assez lointaine et légèrement problématique. La rédaction de l'article 8 du traité, qui concerne ce problème délicat, laisse une impression plutôt confuse. Au sujet de la réduction des armements et de la fabrication du matériel de guerre, on discerne que tout reste à étudier et à résoudre, avec des difficultés peut-être inextricables, d'autant que le traité admet la nécessité de « tenir compte de la situation géographique et des conditions spéciales de chaque Etat ». Du moins, les Etats participant à la Société des Nations prennent-ils l'engagement réciproque « d'échanger de la manière la plus franche et la plus complète tous renseignements relatifs à l'échelle de leurs armements, à leurs programmes militaires, navals et aériens et à la condition de celles de leurs industries susceptibles d'être utilisées pour la guerre ». Faute de toute réalisation actuellement possible, les puissances contractantes se donnent ou se promettent ainsi un témoignage de bon vouloir. N'en diminuons pas, mais n'en exagérons pas non plus l'importance.

Les Etats compris dans la Société des Nations « s'engagent à respecter et à maintenir contre toute agression extérieure l'intégrité territoriale et l'indépendance politique présente de tous les membres de la Société ».

Le Conseil de la Société des Nations, en présence de toute menace de guerre, même si elle n'affecte directement aucun membre de la Société, devra se rassembler pour aviser aux mesures qui seraient propres à sauvegarder efficacement la paix du monde.

S'il s'élève, entre des Etats participant à la Société des Nations, un différend susceptible d'entraîner une rupture, ils s'engagent à le soumettre, soit à la procédure d'arbitrage, soit au jugement du Conseil de la Société. L'arbitrage sera exercé par la juridiction que pourront choisir les parties en litige ou par la juridiction « prévue dans les conventions antérieures ». La cour permanente d'arbitrage international constituée à La Haye, en 1899 et en 1907, n'est donc pas supprimée. L'article 14 du traité prévoit cependant la création d'une « Cour permanente de Justice internationale », dont la compétence

paraît devoir être plus étendue que celle de la juridiction actuellement existante à La Haye.

L'arbitrage devient obligatoire en ce sens que chacune des puissances contractantes se déclare tenue, nous l'avons dit, de déférer le conflit, soit à une juridiction d'arbitrage, soit au Conseil lui-même de la Société des Nations. Les mêmes Etats conviennent également « qu'en aucun cas ils ne doivent recourir à la guerre avant l'expiration d'un délai de trois mois après la sentence des arbitres ou le rapport du Conseil ». Ce rapport devra être établi dans les six mois à dater du jour où le Conseil aura été saisi du différend.

Lorsqu'il y aura eu sentence arbitrale, « les membres de la Société s'engagent à exécuter de bonne foi les sentences rendues et à ne pas recourir à la guerre contre tout membre de la Société qui s'y conformera. Faute d'exécution de la sentence, le Conseil propose les mesures qui doivent en assurer l'effet ».

Lorsque c'est le Conseil de la Société des Nations qui aura charge de dirimer le litige, les solutions adoptées par le Conseil seront formulées dans un rapport. « Si le rapport du Conseil est adopté à l'unanimité, le vote des représentants des parties ne comptant pas dans le calcul de cette unanimité, les membres de la Société s'engagent à ne recourir à la guerre contre aucune partie qui se conforme aux conclusions du rapport. » Mais quand l'unanimité n'est pas obtenue, ou quand le Conseil reconnaît que le différend porte sur une question laissée à la compétence exclusive de l'une des parties, les méthodes de solution pacifique sont épuisées ; la guerre pourra légitimement survenir après un délai de trois mois. « Les membres de la Société se réservent le droit d'agir comme ils le jugeront nécessaire pour le maintien du droit et de la justice. »

Dans l'hypothèse où l'Assemblée générale aurait été saisie du différend, l'autorité décisive reconnue à un vote de l'unanimité du Conseil sera reconnue à un vote de l'Assemblée réunissant le suffrage des neuf Etats représentés au Conseil et la pluralité des autres (à l'exclusion, en chaque cas, des représentants des parties).

L'article 16 énumère les sanctions internationales à édicter contre tout membre de la Société des Nations qui aura recours injustement à la guerre, au lieu de se conformer aux procédures arbitrales et pacificatrices des articles précédents. La puissance violatrice du statut international est, par le fait même, « considérée comme ayant commis un acte de guerre contre tous les autres membres de la Société ».

Voici les sanctions économiques : tous les Etats participant à la Société des Nations s'engagent à rompre immédiatement avec la puissance provocatrice « toutes relations commerciales ou financières, à interdire tous rapports entre leurs nationaux et ceux de l'Etat en rupture de pacte et à faire cesser toutes communications financières, commerciales ou personnelles entre les nationaux de cet Etat et ceux de tout autre Etat, membre ou non de la Société ». La formule est péremptoire. Nous avons dit pourquoi il est douteux que la réalité puisse toujours répondre intégralement à une formule aussi absolue.

Voici maintenant les sanctions militaires : « Le Conseil a le devoir de recommander aux divers gouvernements intéressés les effectifs militaires, navals ou aériens par lesquels les membres de la Société contribueront respectivement aux forces armées destinées à faire respecter les engagements de la Société. » Le paragraphe suivant insiste sur les diverses formes de coopération que peuvent et doivent se prêter les diverses puissances de la Société des Nations au cours de la lutte commune contre la puissance violatrice du droit. En outre, l'Etat en rupture de pacte pourra être exclu de la Société des Nations par vote unanime du Conseil : ce sera une sanction morale, en même temps que juridique, une manière d'excommunication.

Ce qui est défectueux dans l'énoncé des sanctions militaires est l'imprécision des mesures prévues pour l'exécution armée par autorité de justice. Tout devra être décidé après que l'injuste agression aura déjà eu lieu, quand l'adversaire sera entré en campagne, sans aucune organisation préalable et permanente des contingents militaires dont pourra disposer la Société des Nations. En de telles conditions, la sécurité promise au droit de tous et à la paix du monde semblera précaire et même un peu dérisoire. C'est à bon droit que la délégation française aurait voulu faire subir à ce dispositif une transformation sérieuse. Mais, sous l'influence du président Wilson, l'amendement proposé par les délégués de la France fut malheureusement écarté par la Conférence de la Paix. On doit marquer ici l'une des plus inquiétantes lacunes du traité de Versailles.

L'article 17 prévoit le cas d'un conflit où l'un des Etats en litige n'appartiendrait pas à la Société des Nations, et même d'un conflit où aucun des deux adversaires ne lui appartiendrait. Une procédure juridique est instituée pour aboutir, fût-ce en pareille hypothèse, à un règlement pacifique dont les méthodes seraient analogues à celles des procédures envisagées précédemment.

L'article 22 donne au problème de la Société des Nations tout un ensemble d'extensions absolument imprévues. La Société des Nations reçoit la tutelle passablement épineuse de tous les anciens domaines coloniaux de l'Allemagne et de tous les territoires soustraits à la juridiction de l'Empire ottoman. Cette tutelle comprendra trois degrés inégaux selon le degré de civilisation et de développement social des populations indigènes. Mais par qui sera exercée, en fait, la tutelle dont la Société des Nations reçoit, en principe, l'investiture? Elle sera « déléguée à certaines puissances *développées*, qui, en raison de leurs ressources, de leur expérience ou de leur position géographique, sont le mieux à même d'assumer cette responsabilité et qui consentent à l'accepter : elles exerceraient cette tutelle en qualité de *mandataires* et au nom de la Société ».

Les mandataires adresseront à la Société des Nations leur rapport annuel sur l'accomplissement de la gestion politique qui leur est confiée. Le rapport sera soumis à une commission compétente qui devra donner elle-même au Conseil de la Société « son avis sur toutes questions relatives à l'exécution des mandats ».

En réalité, cette institution des *mandats* coloniaux de la Société des Nations paraît bien être une fiction diplomatique pour accorder les résultats tangibles et politiques de la grande guerre avec l'idéologie wilsonienne. Diverses puissances victorieuses reçoivent la souveraineté ou le protectorat de territoires conquis sur l'Allemagne ou sur l'Empire ottoman. Toutefois, comme il est entendu que l'ère des annexions, des conquêtes et des impérialismes est close pour jamais, la tutelle de tous les domaines à régir est dévolue nominalement à la Société des Nations, qui est censée déléguer elle-même à titre précaire, le fardeau de sa propre tâche aux puissances partageantes. C'est un nouvel exemple, d'ailleurs assez piquant, qui s'ajoute à la liste déjà longue des euphémismes plus ou moins hypocrites où excella toujours la diplomatie internationale.

La théorie du mandat n'est, d'ailleurs, pas sans

inconvénient possible. Elle donne au Conseil de la Société des Nations le droit d'interférer dans le gouvernement du pays protégé en rappelant au mandataire qu'il a, non seulement des comptes à rendre, mais encore des consignes à recevoir. L'article 23 énumère précisément un certain nombre de principes à suivre dans l'exercice du mandat colonial. Si jamais il prend fantaisie à tel ou tel membre du Conseil de provoquer des incidents de ce genre, on verra reparaître, au milieu de l'aréopage des puissances dirigeantes, les contestations irritantes, voire insolubles, auxquelles ont souvent donné lieu dans le passé les contrôles internationaux, répondant à des situations mal définies. Or, rien ne serait plus périlleux que de semblables conflits pour les destinées d'un organisme naissant, comme la Société des Nations, auquel tant de tâches redoutables et laborieuses sont déjà dévolues.

Résumons-nous. La Société des Nations, instituée par le traité de Versailles, est une tentative utile et méritoire d'organisation juridique internationale. Elle marque un progrès sur l'œuvre des conférences de La Haye dans la voie où étaient engagées les études et les réformes du droit international, à la lumière de tragiques catastrophes. Elle édicte (en principe) la réduction générale et proportionnelle des armements. Elle rend obligatoire, en cas de conflits internationaux, le recours aux solutions pacificatrices. Elle établit un système juridique de sanctions internationales contre les violateurs de la paix et du droit parmi les peuples. De même que la cour d'arbitrage de La Haye, la Société des Nations instituée en 1919 s'adapte aux cadres existants de l'ordre international et compose son Assemblée générale et son Conseil directeur de délégués diplomatiques de chacune des puissances souveraines ayant adhéré au pacte constitutif. Elle ne prétend pas constituer, selon la stupide chimère que francs-maçons et socialistes exaltent sous le nom de Société des Nations, un *sur-Etat*, un gouvernement universel superposé aux gouvernements nationaux, avec un Parlement international élu au suffrage universel des hommes et des femmes par tous les peuples du monde. Les règles du bon sens n'ont pas été enfreintes.

Par contre, la rédaction du pacte de 1919 est défectueuse et confuse. Elle parait traduire en français un texte anglais et formule certainement une pensée, une conception anglo-saxonne. On n'y retrouve pas l'admirable ordonnance logique, la lucidité française des textes de La Haye, rédigées principalement par Louis Renault. Si l'on veut aller au fond des choses, on devra constater que la procédure de règlement pacifique des conflits internationaux est étrangement compliquée, peu conforme aux exigences de la psychologie des peuples qui, dans l'exaspération de leurs passions nationales, ont envie de recourir aux violences guerrières. Aucune mesure pratique n'est prescrite ni même suggérée pour accomplir sans tarder la réduction générale et proportionnelle des armements : on se contente d'annoncer que des commissions internationales vont étudier les voies et moyens. La formule des sanctions économiques est tellement sommaire et absolue qu'elle dit trop pour être praticable. La formule des sanctions militaires dit, au contraire, beaucoup trop peu et ne fournit au maintien de l'ordre international aucune assurance actuelle et consistante : le fait est d'une telle évidence que, le jour même où fut signé avec l'Allemagne le traité de Versailles, l'Angleterre et les Etats-Unis ont reconnu la nécessité de signer un autre traité avec la France pour garantir celle-ci contre une agression possible de la puissance allemande. Contraste qui n'est pas sans ironie et constitue le plus significatif des aveux. Les prescriptions du texte de 1919, relatif à la Société des Nations, ressemblent un peu à des étiquettes décoratives qu'on aurait collées sur des caisses restées vides. Il y a encore du travail pour l'avenir... *Fata viam invenient.*

On voit donc que la Société des Nations, telle que l'a organisée le traité de Versailles, mérite à la fois des éloges pour l'effort méritoire qu'elle réalise et de sérieuses critiques pour l'affligeante médiocrité du résultat obtenu. Médiocre en sa rédaction, médiocre en son dispositif, grevé d'une lourde et dangereuse hypothèque par l'invention bizarre des mandats coloniaux, le pacte constitutif de la Société des Nations porte en lui-même bien d'autres causes de fragilité que celles qui se rencontrent fatalement, sur un pareil terrain, dans les grands échafaudages internationaux.

Plus loin, nous marquerons les lacunes de l'œuvre du traité de Versailles au point de vue religieux et catholique.

J. *Paix et Démocratie.* — Beaucoup de prophètes croient pouvoir prédire au statut international de 1919 une merveilleuse longévité, en raison du triomphe universel de la Démocratie, qui rendrait à peu près impossible désormais le recours aux violences de la guerre.

Quelle est la valeur de cette prédiction?

Le terme de démocratie désigne l'organisation politique qui accorde à l'ensemble des citoyens, ou à leurs représentants élus, un rôle prépondérant dans la confection des lois et dans le contrôle des actes du pouvoir. Il ne parait pas douteux que cette tendance triomphe aujourd'hui, mais à des degrés divers, dans le régime gouvernemental, républicain ou monarchique, parlementaire ou plébiscitaire, de tous les pays du monde. Voyons dans quel rapport se trouve la démocratie avec la stabilité de la paix entre les peuples.

Le régime démocratique ne favorise pas les guerres longuement prévues et préparées. Il assure une influence dominante sur la marche des affaires à la masse des petites gens, préoccupés avant tout de leur tranquillité immédiate et fort étrangers par nature aux lointains calculs de haute politique qui pourraient multiplier les occasions de conflits et de guerres. En outre, l'organisation démocratique de l'Etat se prête beaucoup moins que l'organisation autocratique et aristocratique au développement de la puissance militaire. Comparez la France et l'Allemagne en 1914. La prépondérance universelle de la démocratie constituera donc souvent un obstacle d'efficacité réelle à la folie des armements, à l'entraînement excessif de quelques-uns vers les aventures guerrières.

Toutefois ne concluons pas trop vite à l'incompatibilité radicale de la guerre défensive, et même offensive, avec le régime démocratique.

Si les démocraties demeurent étrangères aux calculs de haute politique qui sont propres aux dynasties et aux patriciats, les peuples démocratiques ont cependant, comme les autres, leur instinct national avec ses passions ardentes, ses aspirations profondes, ses susceptibilités irritables. Les peuples démocratiques possèdent, comme les autres, la préoccupation acrimonieuse de leur intérêt commercial ou industriel, qui se heurte à la concurrence économique ou à la politique douanière de certains peuples rivaux.

Que survienne une circonstance qui exaspère les intérêts menacés, qui provoque la colère de la foule ou exalte l'enthousiasme national : et, malgré

tous les pactes et protocoles de la Société des Nations, la démocratie révoltée bouillonnera et déferlera en tempête, poussera d'impétueuses clameurs de guerre, menacera et débordera ses gouvernants temporisateurs, improvisera la guerre nationale, avec toutes ses inexpériences, mais avec toutes ses inexpiables fureurs. On acceptera les lourdes charges de la levée en masse, on votera les crédits militaires, on réclamera des canons et des munitions. Puis, on se battra intrépidement, poussé par la même passion profonde qui, sous tous les régimes, rend possible l'exaltation et l'abnégation farouches des jours de guerre.

Néanmoins, dans ces brusques soulèvements populaires d'enthousiasme guerrier, n'y aurait-il pas quelque chose d'artificiel, qui répondrait à un plan concerté, non par la démocratie elle-même, mais par des groupes riches et influents qui (pour un motif ou pour un autre) seraient intéressés à susciter la guerre et à y précipiter le peuple entier? L'hypothèse est de toute vraisemblance; à une condition toutefois : c'est que les hommes qui poussent à la guerre et exploitent plus ou moins artificiellement telle et telle circonstance favorable, puissent faire appel à une anxieuse préoccupation d'intérêt matériel ou moral, à une réelle et ardente passion de haine ou d'enthousiasme, qui couve déjà dans l'âme du peuple et qui, brusquement exaspérée, jaillisse de la foule anonyme comme une flamme puissante pour tout embraser autour de soi.

Quant au fait même de l'initiative concertée de quelques personnalités résolues, tirant adroitement parti de telle occasion opportune, en vue de porter à leur paroxysme les aspirations ou les fureurs de la multitude, on ne peut guère s'en étonner. Rien de moins anormal dans les mœurs politiques de la démocratie.

Au cours de la grande guerre, telle fut la méthode suivie par la minorité belliqueuse qui détermina la violente commotion populaire d'où résulta l'intervention armée de l'Italie en 1915. Telle fut la méthode encore que suivit le groupe dont le principal membre était Lord Northcliffe, propriétaire du *Times* et du *Daily Mail*, et qui arracha aux résistances du parlementarisme britannique l'organisation sérieuse du comité de guerre et le vote du service militaire obligatoire et universel. Telle fut la méthode suivie avec un art plein de nuances par le président Wilson pour rallier peu à peu l'unanimité morale de l'opinion américaine à l'idée de la guerre avec l'Allemagne et appuyer sa politique de chef d'Etat belligérant sur l'adhésion réfléchie du peuple des Etats-Unis.

Ce sont là des exemples empruntés aux démocraties policées du nouveau monde ou de la vieille Europe. Nous nous abstenons de parler des jeunes démocraties nées du démembrement de l'Empire russe : ni leur politique intérieure ni leurs rapports mutuels ne suggèrent, à coup sûr, l'image radieuse de la paix perpétuelle...

Que l'on ne considère donc pas l'éventualité de la guerre comme nécessairement exclue par le triomphe, même généralisé, du régime démocratique dans le monde contemporain.

K. *Paix et Nationalités.* — Une autre espérance de paix universelle et perpétuelle est fondée un peu prématurément sur le triomphe du principe des nationalités, que voudraient consacrer à jamais les négociateurs des traités de 1919 dans leurs statuts territoriaux d'Occident et d'Orient.

L'erreur incontestable des diplomates européens de 1815 avait été de s'inspirer presque uniquement des méthodes de la politique d'équilibre, sans se préoccuper de ce que pouvaient être les âmes, les traditions, les aspirations de la plupart des peuples dont ils avaient disposé souverainement. On n'avait guère consulté d'autre règle que les convenances ou les caprices, les calculs ou les ambitions des grands Etats. Le résultat fut une construction artificielle et fragile, que renversèrent de fond en comble les poussées violentes du sentiment national au dix-neuvième siècle.

Aujourd'hui, ne peut-on pas espérer la disparition de ces causes douloureuses de discordes entre peuples et peuples, maintenant que la paix du monde prend pour formule l'application universelle du principe des nationalités, avec proclamation du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » ?

La raison de tenir pour douteuse pareille conception optimiste de l'avenir, est que le principe des nationalités est fort loin de constituer une cause nécessaire de paix. Il restera toujours beaucoup plutôt une occasion de querelles internationales du caractère le plus irritant.

On se tromperait lourdement si l'on croyait reconnaître dans le principe des nationalités une règle claire, certaine, incontestable, du droit public, et surtout une règle à laquelle devraient être universellement sacrifiées toutes les autres considérations morales, historiques ou juridiques qui peuvent intervenir raisonnablement dans la détermination des frontières ou la distribution des souverainetés.

M. Henri Hauser n'a pas eu tort d'écrire en 1916 : « Le principe des nationalités, qui est la base de la guerre actuelle, est le type de ce qu'on peut appeler *une fausse idée claire.* » Au premier abord, en effet, on admet sans peine que les groupes de population formant *une nationalité* distincte doivent normalement posséder une organisation politique qui leur soit propre : indépendante ou autonome. Mais rien n'est plus difficile à déterminer avec précision que ce qu'il faut entendre, dans la réalité historique et concrète, par *une nationalité.*

Aucun des signes proposés comme caractéristiques ne concorde avec la totalité des exemples connus. Chacune des formules imaginées par les apôtres du système vient se heurter à des contradictions éclatantes. Ni la religion, ni la race, ni le cadre géographique, ni la langue même ne constituent le support nécessaire et distinctif de la *nationalité.*

Les théoriciens actuels invoquent un principe spirituel, un phénomène de conscience nationale, un *vouloir-vivre collectif.* Notion qui a sa haute valeur, mais qui comporte des applications essentiellement mouvantes et donnera toujours lieu à des applications ligitieuses.

Le fait permanent, incontestable, est que les antagonismes politiques fondés sur les aspirations contradictoires des nationalités rivales (chacune réclamant comme sien tel rameau de population, tel territoire, tel littoral) ont un caractère de violence et d'âpreté beaucoup plus inexpiable encore que les antagonismes fondés sur les ambitions des dynasties ou des impérialismes.

Pour ne citer que des peuples éloignés des frontières de la France, nous défions les hommes d'Etat [ces lignes sont écrites au mois d'août 1919] de jamais trouver une formule de paix qui élimine définitivement, au moyen du principe des nationalités, toutes les causes profondes de conflits nationaux existantes aujourd'hui : entre les Italiens et les Yougo-Slaves, entre les Albanais et les Hellènes, sur la côte orientale de l'Adriatique ; entre les Autrichiens, les Hongrois, les Yougo-Slaves, les Roumains et les Bulgares dans le bassin du Danube ; entre les Grecs, les Yougo-Slaves, les Bulgares et les Ottomans

dans la Thrace et la Macédoine ; entre les Polonais et les Tchéco-Slovaques en Haute-Silésie ; entre les Polonais et les Ruthènes en Galicie et en Ukraine ; entre les Allemands, Polonais, Lettons, Finlandais, Lithuaniens, Grands-Russiens et Petits-Russiens aux confins du monde slave, du monde germanique et du monde scandinave. Et ne disons rien de la liquidation de l'Empire ottoman d'Asie.

La conférence de la Paix (où les calculs de grandes puissances ne sont, d'ailleurs, pas très différents de ce qu'ils furent en 1815) s'évertue à trouver des solutions pacificatrices. Elle s'aperçoit que le travail est un peu ardu. Et une chose, tout au moins, est unanimement reconnue comme indubitable : c'est que le nouveau statut international fera beaucoup de mécontents; peut-être même aboutira-t-il à mécontenter tout le monde à la fois. Nul ne le conteste : après comme avant la signature des traités de paix avec l'Autriche, la Hongrie, la Bulgarie, la Turquie et les anciens vassaux de l'Empire russe, il y aura des doléances amères, des réclamations tenaces, des agitations plus ou moins impétueuses, fondées sur des interprétations ou applications contradictoires du principe des nationalités.

Trêve aux formules fallacieuses ! Le principe des nationalités pose encore plus de problèmes qu'il n'en résout. Il tend à passionner les conflits plutôt qu'à les apaiser. Il répand à travers le monde les semences de guerres futures. Il apporte un obstacle redoutable au succès de l'œuvre de paix et d'organisation juridique internationale que voudrait légitimement garantir la Société des Nations.

L. *Participation du Saint-Siège.* — Pour procurer à l'ordre juridique international, que menacent tant de périls, une garantie de durable stabilité, il faut lui donner une haute et souveraine consécration d'ordre moral et religieux dans la conscience des peuples.

On peut et on doit faire pénétrer de plus en plus profondément dans les idées, dans les mœurs, dans les préoccupations générales du monde contemporain le principe du règlement pacifique et arbitral des conflits entre les puissances, la notion, l'estime, le respect des règles du droit des gens, avec leurs lois et sanctions internationales. On doit faire régner, dans les rapports mutuels des peuples, les préceptes de la morale divine, avec l'esprit de justice et de charité. On n'opposera évidemment pas, de la sorte, une barrière infranchissable aux entreprises audacieuses et injustes, dont la possibilité (même après la réduction générale et proportionnelle des armements) réclamera toujours que les nations restent en mesure de repousser la force par la force et de mettre la force au service du droit. Mais on pourra, faute de mieux, créer un état d'esprit, une ambiance, une atmosphère, qui favorise l'œuvre de la Société des Nations, et qui rende pratiquement plus difficiles, plus rares, plus dommageables à leurs propres auteurs les violations graves de la loi des nations.

Or, pour parvenir à un tel résultat, le concours du Pontife de Rome est le plus enviable et le plus indispensable de tous.

Plus que personne au monde, le Pape est désigné pour être le messager, l'arbitre, le législateur de la paix et du droit parmi les nations. Il a pour mission religieuse d'être le Pasteur universel des âmes. Il garde le dépôt de la doctrine évangélique de paix, de justice et de charité. Les écoles théologiques dont il est le suprême docteur, donnent, depuis de longs siècles, un enseignement lumineux, cohérent, sur le droit de paix et de guerre. Les institutions du catholicisme lui permettent d'agir profondément sur la formation morale et intellectuelle, sociale et spirituelle, de plus de deux cents millions de consciences humaines. A travers les siècles, le nom de la Papauté romaine demeure associé, dans l'ordre du règlement arbitral des conflits entre les peuples, dans l'ordre même de l'organisation juridique internationale, à l'effort le plus magnifique et le moins inefficace qu'ait enregistré l'histoire.

En même temps que sa juridiction spirituelle, le Pontife de Rome possède une souveraineté temporelle, non plus *territoriale*, mais *personnelle*, qui, aujourd'hui même, est diplomatiquement et authentiquement reconnue en droit international. A ce titre, il est normal que les représentants diplomatiques du Pape viennent siéger dans les assemblées internationales où délibèrent les représentants diplomatiques de toutes les puissances contemporaines : surtout lorsque, comme dans la Société des Nations et la Cour suprême de justice et d'arbitrage international, l'objet de ces institutions est de garantir la paix dans la justice entre les nations. Objet tout particulièrement en rapport avec la mission distinctive, le rôle historique et les préoccupations constantes du Souverain Pontificat romain.

Non seulement le Pape commande à plusieurs millions de sujets spirituels dans chacun des Etats du monde entier, mais il n'est inféodé à aucun système d'alliances, à aucune combinaison politique, diplomatique ou économique. Il n'est étranger nulle part. En tous pays, les catholiques le reconnaissent pour leur Pasteur, leur Docteur et leur Père, tandis que les non-catholiques d'intelligence droite saluent dans sa personne une puissance morale dont l'autorité, sans égale ici-bas, est digne d'égards, de respect, voire de vénération.

Peut-on contester de bonne foi que le Pape soit, plus que personne, à sa juste place dans les assises diplomatiques et judiciaires de la Société des Nations?

Imaginons que Léon XIII ait été représenté à la première conférence de La Haye en 1899 et Pie X à la deuxième en 1907. Les règles tutélaires du droit international, telles qu'elles furent alors promulguées, auraient bénéficié du prestige moral et sacré que leur eût garanti la collaboration, l'adhésion personnelle du Pontife de Rome. Les articles essentiels des conventions de 1899 et de 1907, concordant parfaitement avec les règles théologiques du droit de paix et de guerre, auraient été vraisemblablement promulgués, synthétisés, commentés, à titre de normes obligatoires de la morale des nations, dans quelque document pontifical adressé à l'Eglise universelle. Les mêmes principes de la morale et du droit auraient été, en chaque pays du monde, inculqués à des millions de consciences croyantes par la prédication ecclésiastique, par l'enseignement théologique et catéchétique. C'est ainsi que l'ont été, depuis trente ans, les applications les plus importantes des doctrines traditionnelles sur la justice et la charité aux problèmes actuels du capital et du travail. Personne ne contestera que cette intervention de la Papauté dans le domaine social ait introduit, au milieu des redoutables péripéties de la guerre des classes, un puissant élément de pacification en vue du règlement équitable des questions ouvrières. Entre les nations rivales, de même qu'entre les classes sociales en conflit, le Pape doit apparaître comme le docteur des droits et devoirs de tous, le médiateur auguste de la paix de Dieu.

En matière de morale internationale, l'attitude adoptée par la Papauté romaine n'aurait probablement pas été sans provoquer, comme dans d'autres domaines, l'émulation des Eglises dissidentes et des groupements non chrétiens. De la sorte, il y aurait eu de hautes influences religieuses, intellectuelles

et sociales qui, partout à la fois, se seraient exercées le plus énergiquement possible, à faire connaître, comprendre, respecter et obéir le Code nouveau et contractuel de la loi des nations.

Il n'est donc pas chimérique de croire que la collaboration de Léon XIII et de Pie X aux deux conférences de La Haye aurait contribué, directement et indirectement, à rendre plus auguste et plus efficace cette grande œuvre de pacification fondée sur le droit. Il est bon de rappeler que le grand jurisconsulte Louis Renault fit libeller, à La Haye, le protocole du règlement pacifique des conflits internationaux de manière à rendre possible la collaboration ultérieure du Saint-Siège aux travaux de la cour permanente d'arbitrage international. A la formule qui prévoyait uniquement la convocation et l'admission des *Etats*, il fit intentionnellement substituer le terme de *Puissances*, parce que, depuis la chute du pouvoir temporel, la *Papauté* n'est plus un *Etat*, mais demeure indubitablement une *Puissance*.

Pour les mêmes motifs, nous considérons comme indispensable la participation du Saint-Siège à l'œuvre actuelle de la Société des Nations. Durant la grande guerre, Benoît XV a été l'apôtre infatigable et désintéressé de la paix, de la justice et de la charité entre les peuples en armes. Il a réalisé avec un incontestable succès un admirable effort pour atténuer partout les horreurs de la catastrophe en faveur des blessés, des prisonniers, des détenus civils, des populations envahies, des régions dévastées. Dans son message pacificateur du mois d'août 1917, il a solennellement formulé (avec plus de précision que ne l'avait encore fait le président Wilson) les principes essentiels de l'organisation juridique internationale, notamment le principe de l'arbitrage obligatoire, le principe des sanctions internationales, le principe de la réduction générale et proportionnelle des armements : bref, chacun des articles fondamentaux que les négociateurs du traité de Versailles devaient promulguer un peu plus tard dans le Pacte (assez médiocrement libellé) de la Société des Nations.

La collaboration effective de la Papauté romaine pourra donner aux nouvelles institutions juridiques de l'organisation naissante (et combien fragile !) quelque chose de l'autorité morale, du prestige et de la solidité qui leur seront absolument nécessaires et que nulle autre consécration ne suffirait à leur garantir.

La société contemporaine posséderait-elle et connaîtrait-elle trop de forces morales et sociales qui militent en faveur de l'ordre, de la justice, de la charité, du respect loyal de tous les droits ? Pourquoi la plus haute puissance morale et religieuse du monde entier, la messagère traditionnelle de la paix de Dieu, serait-elle la seule que l'on ne convierait pas ?

M. *Conclusion*

L'organisation juridique qui assurera par des lois et des sanctions internationales une garantie meilleure du maintien de la paix entre les divers peuples du monde a besoin d'être protégée contre les causes profondes qui tendront sans cesse à énerver son ressort et à désagréger ses institutions.

Il ne faut pas renouveler l'expérience du *Concert européen* depuis 1830, organe dépourvu de tout principe de direction, appareil enregistreur de solutions contradictoires, ni même du *Directoire européen* de la Sainte-Alliance, qui avait tiré toute sa solidité d'une coalition politique et guerrière et qui se disloqua peu à peu, lorsque les intérêts divergents s'affirmèrent entre les confédérés de la veille, après le danger disparu.

Il ne faut pas davantage faire du principe de l'*Equilibre des Puissances* la loi unique ou suprême de l'ordre international : ce qui serait commettre un sophisme désastreux.

Par contre, on ne devra jamais oublier la part de vérité que contient non pas le *principe*, mais la *politique* de l'équilibre. La balance ou l'équilibre des forces rivales est une « recette politique » fondée sur l'expérience, une considération raisonnable et prévoyante dont il serait téméraire de ne pas tenir compte. Un bon statut territorial est nécessaire pour mettre les puissances provocatrices dans la salutaire impuissance de troubler, selon leurs caprices de domination, la paix de l'Europe et du monde. Un certain équilibre maintenu entre les principaux Etats peut contribuer à rendre moins fragile l'organisation juridique internationale.

Mais cette légitime considération de l'équilibre devra toujours être coordonnée à d'autres considérations non moins nécessaires, subordonnée à des principes d'ordre plus élevé.

Sans trouver jamais de formule simple et adéquate qui résolve toutes les complexités du réel, il faudra faire droit aux « justes aspirations des peuples », tenir compte des *nationalités* renaissantes, comme aussi des *traditions* reconnues salutaires et légitimement consacrées par l'histoire. Toutes choses dont la synthèse réclame un grand effort mutuel de conciliation et d'équité. C'est le domaine des compromis, réclamés par l'intérêt général, et où s'exerce l'art diplomatique des grands négociateurs.

On aura surtout le devoir de conduire les tractations internationales d'après les règles imprescriptibles de la morale publique, telles notamment que la fidélité aux engagements, l'observation des contrats, le respect sincère du bien et du droit d'autrui : en un mot, le sens de la justice et de l'équité. Règle supérieure dont Dieu même doit être reconnu comme l'auteur et le garant suprême. Dans l'ordre international non moins que dans les autres domaines de l'activité morale, une même vérité suprême s'imposera au genre humain : *Si le Seigneur ne bâtit pas la maison, ceux-là travaillent en vain qui prétendent la construire.*

Quant à l'organisation juridique internationale, qui porte maintenant le nom de Société des Nations, sa tâche sera de découvrir les voies et moyens d'une *réduction générale et proportionnelle des armements*, pour libérer les peuples contemporains du poids exorbitant des charges militaires, sans que cette réforme salutaire aboutisse à aucune duperie périlleuse.

La Société des Nations devra travailler à rendre effective et viable la procédure des sanctions morales, des sanctions économiques, des sanctions militaires, qui protégeront, contre de coupables entreprises (toujours possibles), la paix des peuples et le droit de chacun. Dans ce domaine des *sanctions internationales*, tout est encore à étudier et à organiser. De là dépendra la valeur pratique du nouvel édifice.

Il est indispensable que la *collaboration de la Papauté romaine* apporte aux lois et sanctions internationales une garantie dont rien ne saurait compenser l'absence. Garantie fondée sur le prestige moral et religieux que pareil patronage vaudrait à l'œuvre de la Société des Nations devant des centaines de millions de consciences humaines.

Selon les enseignements que suggère l'exemple mémorable de la *Chrétienté du Moyen Age*, mais avec les adaptations que requiert l'état moral et social du monde contemporain :

une organisation juridique internationale, fondée sur des engagements contractuels permanents et réciproques entre puissances souveraines,

armée de sanctions morales, économiques, militaires,

accomplissant son œuvre avec le concours maternel de l'Eglise romaine,

tel serait le couronnement suprême de la doctrine catholique sur les devoirs mutuels des nations

et sur l'unité fondamentale du genre humain.

Le Code qui décrira et sauvegardera les droits et devoirs de tous les peuples du monde, enfants d'un même Père céleste, tenus aux mêmes règles efficaces de paix, de justice et de charité chrétienne, constituera le *Droit international chrétien.*

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES
(Publications contemporaines antérieures au 1er janvier 1920)

Agnelli et Cabiati. *Fédération européenne ou Ligue des Nations?* Paris. Giard et Brière, 1919, in-8°. — Arnaud d'Agnel (chanoine) *Benoît XV et le Conflit européen.* Paris. Lethielleux, 1916. 2 vol. in-16. — Batiffol (Mgr). *Les Lois chrétiennes de la Guerre* (*Correspondant*, 25 octobre 1914). — Batiffol (Mgr). *Les Premiers chrétiens et la Guerre*, dans le volume *L'Eglise et la Guerre*. Paris. Bloud. 1912, in-8°. — Bouloc (Enée). *Tu ne tueras point... Une nouvelle conception de la guerre et de la paix.* Paris. Payot. 1917, in-16. — Bourgeois (Léon). *Pour la Société des Nations.* Paris. 1910, in-8°. — Bourgine (E.). *La Société des Nations* (*Rev. du Clerg. fr.*, 15 octobre 1917). — Buisson (Brunhes, Aulard, Leroy, Ernest-Charles, Hennessy, Bourgeois). *Vers la Société des Nations.* Paris. Alcan. 1919, in-16. — *Bulletin des Droits de l'Homme.* Publication bimensuelle, consacrée depuis 1917 au mouvement de propagande humanitariste pour la Société des Nations (1, rue Jacob). — *Carnegie Endowment for International Peace.* Washington. 1914-1919. 6 vol. in-8°. — Chapon (Mgr). *La France et l'Allemagne devant la Doctrine chrétienne sur la Guerre*, dans le volume *L'Allemagne et les Alliés devant la conscience chrétienne.* Paris. Bloud. 1916, in-8°. — Chapon (Mgr). *La Guerre et la Paix : la Société des Nations et l'Idéal chrétien* (*Correspondant*, 10 avril 1919). — Charmetant (P.). *Catholicisme et Pacifisme* (*Rev. du Clerg. fr.*, 1er août 1917). — Chiaudano (Joseph). *La Guerra e l'Insegnamento della Scuola cattolica* (*Civilta Cattolica*, 1915). — Chossat (Marcel). *La Guerre et la Paix d'après le Droit naturel chrétien.* Paris. Bloud. 1918, in-16. — Clunet (Edouard). *Journal du Droit international.* Paris. Marchal et Gode. Recueil bimestriel. — Clunet (Edouard). *De l'état de la Vie juridique organisée.* Ateneo de Madrid. 1911. Broch. in-8°. — Cosentini. *Préliminaires à la Société des Nations.* Paris. Alcan. 1919, in-16. — Deploige (Mgr). *La Société chrétienne des Nations* dans *L'Utilisation de la Victoire* (*Revue des Jeunes*, 1919). — Dessaint. *La Société des Nations* (*Nouvelle Revue*, 15 décembre 1917). — Dupuis (Charles). *Le Principe d'Equilibre et le Concert européen.* Paris. Perrin. 1909. in-8°. — Duthoit (Eugène). *Aux confins de la Morale et du Droit public.* Paris. Gabalda. 1919, in-12. — Duval (Frédéric). *La Chrétienté du Moyen Age*, dans le volume *L'Eglise et la Guerre.* Paris. Bloud. 1912, in-8°. — Eichthal (Eugène d'). *Paix et Guerres internationales.* Paris. Boni, in-8°. — Fauchille (Paul). *Louis Renault. Sa vie, son œuvre (1843-1918).* Paris. Pedone. 1918, in-8°. — (*Ibidem :* collection de la *Revue générale de Droit international public.*) — Gaudeau (Bernard). *Les Lois chrétiennes de la Guerre*, dans le volume *La Guerre allemande et le Catholicisme.* Paris. Bloud. 1915, in-8°. — Gerosa (Pietro). *Sant' Agostino e la Decadenza dell' Impero romano.* Turin. 1916, in-8°. — Girardin (Emile de). *La Politique universelle.* Paris. Librairie nouvelle. 1855, in-12. — Gonthier (Charles). *Le Pape et la Société des Nations.* Lyon. 1919. Broch. in-16. — Goyau (Georges). *L'Eglise libre dans l'Europe libre.* Paris. Perrin. 1920, in-16. — Gratry. *La Paix.* Paris. Téqui. 1916, in-18. — Guyot (Yves). *Les Garanties de la Paix.* Paris. Alcan. 1918. 2 vol. in-16. — Hanotaux (Gabriel). *La Politique de l'Equilibre, l'organisation de la Paix.* Paris. Plon. 1912, in-16. — Hanotaux (Gabriel). *Le Traité de Versailles du 28 juin 1919.* Paris. Plon. 1919, in-8°. — Hennessy (Jean). *L'Organisation fédérale de la Société des Sociétés.* Paris. 1918. Broch. in-16. — Henrion (Ch.). *La Nation et le Droit des Gens.* Nancy. 1911, in-8°. — Hill (David Jayne). *La Reconstruction de l'Europe.* Paris. Payot. 1918, in-16. — (Hoïper Olof). *La Société des Nations* (*Correspondant*, 10 juin 1918). — Janvier (R.P.). *Droits et Devoirs des Belligérants*, dans le volume *L'Allemagne et les Alliés devant la Conscience chrétienne.* Paris. Bloud. 1916, in-8°. (Cf. *Carêmes de Notre-Dame*, 1915 et 1916.) — Julien (Mgr). *Une théorie catholique de la Société des Nations* (*Correspondant*, 25 juin 1919). — La Brière (Yves de). *Luttes de l'Eglise et Luttes de la Patrie* (Chap. I et IX). Paris. Beauchesne. 1916, in-8° écu. — La Brière (Yves de). *La « Société des Nations »?* Paris. Beauchesne. 1918, in-16. — Lanzac de Laborie (de). *La Société des Nations dans le Passé* (*Correspondant*, 25 août 1917). — Lapradelle (Geouffre de). *La Conception américaine de la Société des Nations* (Académie des Sciences Morales, 4 mai 1918). — Lavollé (René). *La Fin d'un Monde et la Société des Nations.* Paris. Alcan. 1919, in-16. — Lefèvre. *La Société des Nations. Etude de droit international* (courte brochure). Marmande. 1919. — Le Fur (Louis). *Des Représailles en temps de guerre.* Paris. Recueil Sirey. 1919. Broch. in-8°. — Le Fur (Louis). *Guerre juste et juste Paix.* Paris. Pedone. 1920, in-8°. — Leroy (Maxime). *L'Ere Wilson : la Société des Nations.* Paris. Giard et Brière. 1917, in-16. — Lointier (Fernand). *Par eux. Essai sur la Société des Nations.* Paris. Publins. 1919, in-4°. — Longevialle (Louis de). *Le Problème de la Paix durable* (*Rev. cath. des Inst. et du Droit*, 1917 et 1918). — Maistre (Joseph de). *Soirées de Saint-Pétersbourg. Septième Entretien.* — Mater (André). *La Société des Nations* (*Grande Revue*, novembre 1917). — Maurras (Charles). *Le Pape, la Guerre et la Paix.* Paris. Nouv. Libr. nat. 1917, in-16. — Mayence. *La Correspondance de S. E. le cardinal Mercier avec le Gouvernement général allemand pendant l'Occupation (1914-1918).* Paris. Gabalda. 1920, in-8°. — Michel (Abbé). *Problèmes théologiques du temps présent.* Paris. Beauchesne. 1918, in-16. — Milhaud (Edgard). *La Société des Nations.* Paris. Grasset. 1917, in-16. — Monceaux (Paul). *Saint Augustin et la Guerre*, dans le volume *L'Eglise et la Guerre.* Paris. Bloud. 1912, in-8°. — Muir (Ramsay). *Nationalisme et Internationalisme.* Paris. Payot. 1918, in-16. — Muller (Joseph). *Les Conditions internationales du Souverain Pontife et les Conférences de la Paix.* Fribourg (Suisse). 1916, in-8°. — Muller (Joseph). *Le Droit de Médiation de Paix des Etats neutres.* Fribourg (Suisse). Broch. in-8°. — Otlet (Paul). *Problèmes internationaux de la Guerre.* Paris. 1916. — Otlet (Paul). *Constitution mondiale de la Société des Nations.* Paris. Crés. 1917, in-18. — Pègues (R.P.). *Saint Thomas et la Guerre.* Paris. Téqui. 1917, in-16. — Pidoux (Chevalier). *L'Arbitre nécessaire de la Paix* (*Rev. cath. des Inst. et du Droit*, 1917). — Proudhon (Société). *Projet de*

Constitution internationale. Paris. 1918. (Plaquette.) — Renault (Louis). *Les deux Conférences de la Paix* de 1899 et de 1907. Paris. Rousseau. 1909, in-8°. — Renault (Louis). *La Guerre et le Droit des gens au vingtième siècle*. Paris. 1914. — Renault (Louis). *La Guerre et le Droit international*. Paris. 1915. — Renault (Louis). *De l'Application du Droit pénal aux Faits de guerre*. Paris. 1915. — Rivière (J.). *L'Eglise et le Problème de la Paix* (*Rev. du Clerg. fr.*, 1917 et 1918). — Rouzic (L.). *Théologie de la Guerre*. Paris. Bloud. 1914, in-16. — Scelle (G.). *Le Pacte des Nations et sa liaison avec le Traité de Paix*. Paris. Recueil Sirey. 1919, in-16. — Sertillanges (R. P.). *L'Eglise*. Tome II. Livre IV. Chap. 11 et 12. Paris. Gabalda. 1917, in-12. — Tanquerey. *Synthèse de la Doctrine théologique du Droit de Guerre*, dans le volume *L'Eglise et la Guerre*. Paris. Bloud. 1913, in-8°. — Taparelli d'Azeglio (R.P.). *Essai théorique du Droit Naturel*. Paris. Casterman. 1883, in-8°. — Tchernoff. *Les Nations et la Société des Nations dans la Politique moderne*. Paris. Alcan. 1919, in-18. — Théry (Gustave). *La Société des Nations* (*Revue cath. des Inst. et du Droit*, 1917). — Torquemada (Tomaso de). *La Société des Nations selon le Grand-Orient* (*Univers*, avril, mai 1918). — Touchet (Mgr). *La Paix pontificale*. Paris. Lethielleux. 1918. Broch. in-16. — Vacandard. *Etudes de Critique et d'Histoire religieuse*. Deuxième série. Paris. Gabalda. 1910, in-12. — Vanderpol (A.). *Le Droit de guerre d'après les théologiens et canonistes du Moyen Age*. Paris. Tralin. 1911, in-8°. — Vanderpol (A.). *La Guerre devant le Christianisme*. Paris. Tralin. 1912, in-16. — Woolf (L. S.). *Le Gouvernement international*. Paris. Giard et Brière, 1916. in-8°. — *World Peace Foundation* (Boston). Brochures intitulées : *League of Nations*. — Voir en outre l'article Patrie.

Yves de la Brière.

PANTHÉISME[1]. — Introduction. — Définition générale : le panthéisme des poètes et celui des philosophes. — L'essence du panthéisme : le panthéisme vulgaire et le panthéisme savant. — De la méthode à suivre dans la discussion du panthéisme : les deux tâches qui nous incombent. — Division de l'article.

Première partie : *EXPOSE DU PANTHÉISME*

A. — *Le panthéisme historique : deux systèmes types :*

I. — *Le panthéisme intellectualiste : Spinoza.*

a) L'existence de Dieu ; — *b*) les modes ; — *c*) les attributs ; — *d*) rapports des modes aux attributs ; — *e*) parallélisme des modes.

II. — *Le panthéisme dialectique : Fichte.*

Caractère des philosophies dialectiques ; — l'essence de la philosophie de Fichte.

B. — *Le panthéisme en général.*

Sa nature ; — sa relation avec la morale ; — sa relation avec la religion ; le modernisme immanentiste.

Deuxième partie : *RÉFUTATION DU PANTHÉISME*

A. — *Réfutation de l'argumentation panthéistique.*

1) Argument tiré de la notion d'être.
2) Argument tiré de la nécessité d'une opposition pour expliquer la conscience.
3) Argument tiré de ce que l'Infini ne peut se comprendre lui-même.
4) Argument tiré de ce que l'Infini doit être Tout.
5) Argument tiré de la notion de personne.

B. *Réfutation de l'assertion panthéistique.*

I. — D'un premier genre de réfutation.
(Argument tiré des caractères opposés du fini et de l'infini.)

II. — Réfutation plus générale.
(Argument tiré du fait de la responsabilité, comme impliquant la subsistence individuelle.)
a) Première forme de l'argument.
b) Autre forme du même argument.

III. — Remarques et explications.
1) L'argument contre le panthéisme et la possibilité de l'Incarnation.
2) Le même argument et la possibilité de la Trinité.

C. *Le panthéisme et l'orthodoxie.*

Bibliographie.

1. Du grec πᾶν θεός. Le mot *Panthéiste* a été introduit par John Toland (1670-1722) dans son ouvrage *Socinianism truly stated* (1705), mais le mot *Panthéisme* a été employé pour la première fois par son adversaire Fay, dans sa *Defensio religionis* (1709).

Définition générale du panthéisme. Le panthéisme des poètes et celui des philosophes

Le panthéisme peut être défini d'une manière générale et encore provisoire : la doctrine qui admet l'unité ou, ce qui revient au même, l'identité du monde et de Dieu.

Laissons de côté ce que nous appellerons le panthéisme des poètes. Nullement préoccupé de se prouver ni même de s'expliquer, le panthéisme des poètes, qui est celui de tous les rêveurs, ne vise guère qu'à s'exprimer. Il n'implique pas de théorie raisonnée ; il consiste dans le sentiment vague qu'une même poussée de vie anime l'homme et la nature, que toutes les essences sont fraternelles, qu'intimement lié dans ses parties l'univers fait un tout, et qu'il est *le Tout*.

On trouve des formules de ce panthéisme chez un grand nombre de poètes modernes, chez V. Hugo, Lamartine, Vigny, Leconte de Lisle, la Comtesse de Noailles. — Les vers suivants sont assez caractéristiques :

« Mon âme, abîme-toi dans le couchant vermeil...
Je suis en tout ; mon souffle est dans ce vent qui fuit ;
Mon sang déborde et coule aux veines de ces plantes,
Et j'entends mes vieux pleurs, dans ces sources dolentes ;
J'entends mon futur rire au chant de ces pinsons,
Et c'est ma chair qui va fleurir sur les buissons !
Victoire ! Je n'ai plus rien d'humain dans mon être.
L'âme de l'univers immense me pénètre
Comme le grain de sable et l'étoile des cieux ;
Je suis une parcelle intégrale des dieux :
Je me sens éternel et juste... etc... »

(Jean Rameau. *La Lyre haute*.)

Au regard de la raison, le panthéisme des poètes *n'existe pas*. On voudrait pouvoir dire qu'il n'existe pas non plus en lui-même et que c'est calomnier l'homme que le représenter pensant avec autre chose que sa pensée. Malheureusement ce panthéisme irrationnel existe, et des âmes en meurent. Seulement, comme il exerce son action non par le moyen d'arguments, mais à la manière d'un charme, par l'incantation de ses images, il n'est pas plus susceptible d'examen que de réfutation. On peut combattre son influence en opposant à sa fausse beauté la beauté réelle de la vérité ; quant à discuter avec lui, il ne saurait en être question : ce serait le sommer de fournir ses preuves, tout au moins d'énoncer avec précision ses thèses ; s'il le faisait, il ne serait plus lui-même : nous aurions en face de nous ce que nous appellerons *le panthéisme des philosophes*.

Celui-ci est dès lors le seul qui doive nous occuper.

Le panthéisme des philosophes se présente sous deux formes. L'histoire nous les révèle, mais on peut les déduire *a priori*. — En effet, la sorte d'unité dont l'affirmation constitue le panthéisme, peut être obtenue de deux manières : on peut ou ramener Dieu à la nature, ou ramener la nature à Dieu.

Suivant le sens dans lequel s'opère la réduction, elle a des portées bien différentes. Dans le premier cas, c'est la nature qui fixe l'attention ; c'est dans l'univers matériel qu'on voit la réalité par excellence. Dès lors, identifier Dieu au monde, c'est *abaisser* Dieu au niveau du monde : de ce point de vue, impossible d'avoir de Dieu une idée spirituelle... Mais si Dieu n'est pas conçu comme un esprit, il n'est pas conçu du tout. On peut garder le mot ; il n'a plus de sens. C'est donc par abus qu'un panthéisme obtenu de cette manière retient le nom de panthéisme ; il est à strictement parler un *athéisme*. Tel fut le monisme des stoïciens ; tel est encore, et nécessairement, tout matérialisme.

Dans le second cas au contraire, c'est au concept de Dieu que l'esprit s'attache. Défini pour lui-même, Dieu est considéré comme l'être absolu, l'être nécessaire, dont un caractère essentiel est la spiritualité. Dès lors, identifier le monde à Dieu, c'est *élever* le monde au niveau de Dieu... C'est peut-être nier le monde, au moins virtuellement ; ce n'est pas nier Dieu.

Ce panthéisme est le véritable panthéisme ; il est le panthéisme tout court ; il est très particulièrement le panthéisme moderne.

L'essence du panthéisme. Le panthéisme vulgaire et le panthéisme savant

Avant d'entreprendre l'étude de ce panthéisme, le seul qui nous intéresse, nous allons essayer d'en déterminer de plus près la signification.

Le panthéisme philosophique, disons-nous, est la doctrine qui ramène le monde à Dieu, qui identifie le monde à Dieu. Mais une telle prétention a-t-elle un sens ? Si on admet (comme selon nous peut le faire, et le fait en réalité, le panthéisme), le caractère matériel du monde et le caractère spirituel de Dieu, proclamer l'identité du monde et de Dieu, n'est-ce pas affirmer l'identité des contradictoires et, *par conséquent, ne rien dire ?*

Dans cette question, beaucoup pourraient être tentés de voir déjà une réfutation du panthéisme : cette question ne comporterait pas de réponse ; le panthéisme se condamnerait en se formulant. Pour nous, qui voulons ici nous en prendre non pas seulement à une erreur, mais à une « doctrine », cette question préalable ne saurait avoir qu'un effet, celui de nous amener à distinguer dans le panthéisme des philosophes un premier panthéisme que nous appellerons *le panthéisme vulgaire*, et un autre panthéisme qui sera à nos yeux *le panthéisme savant*.

Le panthéisme vulgaire est celui que la difficulté signalée prend au dépourvu, qui n'a pas dans ses principes mêmes de quoi lui faire face : ce panthéisme-là, très répandu, et qui mérite certainement qu'on le tue, n'a presque pas besoin qu'on le réfute.

Le panthéisme savant est celui qui se targue d'être en règle avec le principe de contradiction et qui, implicitement ou explicitement, a une réponse, au moins un essai de réponse, à la question. En fait, le panthéisme savant recourt pour s'expliquer (chez Spinoza explicitement, chez Fichte, Hegel, Schopenhauer implicitement) à la distinction de la nature et de la subsistence[1].

1. Le mot *subsistence* est employé ici pour désigner l'être qui s'appartient, qui a une existence à soi.

Deux thèses, qu'on trouverait à peu près textuellement chez Spinoza, rendent compte de sa position :

Première thèse : Dieu et le monde sont réellement distincts comme natures.

Seconde thèse : Le monde n'a pas de subsistence à part de Dieu ; il subsiste en Lui et par Lui. Dieu et le monde ne sont pas réellement distincts comme subsistants[1].

S'il y a dans l'énoncé du panthéisme ainsi présenté une contradiction, du moins elle n'est plus grossière ; le panthéisme en se formulant ne s'est pas détruit.

De la première thèse, il n'y a rien à dire : elle est nôtre. Toute l'erreur panthéistique est dans la seconde. L'opposition du Panthéisme et du Théisme véritable est ainsi très nettement marquée ; et le problème que nous avons à résoudre se pose ainsi : Y a-t-il un Subsistant unique, de nature spirituelle, en qui existe tout ce qui existe, ou y en a-t-il plusieurs ?

De la méthode a suivre dans la discussion du panthéisme. Les deux taches qui nous incombent

Quelle est la méthode dont il convient d'user pour tirer au clair une telle question ? — D'une manière générale, une thèse n'a que deux moyens de s'établir, elle le fait *a posteriori* ou *a priori*. — Le panthéisme peut-il étayer sa prétention sur l'expérience ? Y a-t-il songé ? Quand bien même on pourrait citer (et on le peut) une multitude de témoignages, semblant prouver que, dans une sorte d'extase, des âmes privilégiées ont pris conscience de leur identité avec Dieu, ce n'est pas sur des documents de ce genre, sur des révélations particulières, que l'on réussira jamais à fonder une doctrine digne de ce nom. Un panthéisme à base empirique ne saurait être rien de plus qu'un panthéisme pour le peuple. Aussi bien, aucun grand philosophe n'a pris le change. Ce n'est pas sur une expérience, même appelée « mystique », que s'appuient les théoriciens du panthéisme : c'est sur un raisonnement. Ils procèdent *a priori*. — Pour eux, établir le panthéisme, c'est essentiellement établir, non point ce fait : « le monde et Dieu ne font qu'un », mais cette nécessité : « il est impossible que le monde et Dieu ne soient pas un, il est impossible qu'il y ait deux subsistants ».

Pour réfuter le panthéisme il faudra donc commencer par nous placer sur son terrain. Nous aurons à miner ses arguments. Ce sera notre première tâche. Cette tâche accomplie, une conclusion ressortira : *il n'est pas démontré qu'une pluralité de subsistants soit impossible.* Cette conclusion est toute négative. Bien plus, non seulement elle est négative, mais elle laisse encore la porte ouverte à de nouvelles tentatives, à de nouveaux arguments : il faudra donc la compléter. Ce sera notre seconde tâche. Celle-ci consistera à établir directement la vérité contraire au panthéisme, en démontrant que « *le monde et Dieu sont deux Subsistants* ».

De même que nos adversaires, nous ne disposons pour cette démonstration que de deux méthodes, la méthode *a priori*, et la méthode *a posteriori*. La première est bien tentante. Est-elle possible ? Est-elle applicable ? — En l'espèce, elle ne saurait consister qu'en ceci : convaincre d'absurdité la formule même du panthéisme. Mais cela, pouvons-nous espérer le faire ? — « Plusieurs natures, un seul subsistant », telle est la formule du panthéisme ; pouvons-nous dire qu'en elle-même elle enferme une contradiction ? non, sans doute, car, s'il en était autrement, ce n'est pas seulement du panthéisme

1. On dirait, en adoptant la terminologie équivoque et malencontreuse de Spinoza : comme substances.

que l'impossibilité serait manifestée, mais encore de l'incarnation. Pour le catholique, il y a deux natures dans le Christ, et deux natures qui s'opposent, l'une composée et finie : la nature humaine, l'autre simple et infinie : la nature divine, mais il n'y a qu'un subsistant, la seconde Personne de la Trinité.

Ce cas particulier va nous aider à déterminer avec plus de précision encore le sens de la doctrine panthéistique. *Ce que la théologie affirme de l'âme et du corps de Jésus-Christ, le panthéisme l'affirme de tous les esprits et de tous les corps.* Dieu ne se serait pas incarné une fois, dans une nature d'homme, et librement; il serait incarné dans l'univers, et il le serait nécessairement, rien ne pouvant subsister qui ne soit divin, et Dieu ne pouvant rien produire qu'il ne le produise en soi-même. Or il faut reconnaître que, si l'incarnation de Dieu dans un corps a été une fois possible, son incarnation dans l'univers l'est aussi.

Dès lors, ce n'est pas, entre le panthéisme et nous, d'une question de droit qu'il peut s'agir, mais d'une question de fait. Il faut renoncer à le combattre par une argumentation *a priori*. Nous aurons seulement à montrer, nous appuyant sur des caractères certains de l'univers, que *ces caractères étant ce qu'ils sont, il est en conséquence impossible que l'univers soit divin.* — Pour se référer à ce que nous savons de notre monde, notre démonstration du dualisme n'en sera pas moins rigoureuse.

Division de l'article

Dans une première partie, nous exposerons la doctrine du panthéisme. Nous la décrirons d'abord sous la forme précise qu'elle a revêtue en deux systèmes que nous prenons pour types : celui de Spinoza et celui de Fichte [1] ; nous l'envisagerons ensuite en elle-même, dans ses traits généraux. (A. Le panthéisme historique ; B. le panthéisme en général.)

La seconde partie sera consacrée à la Réfutation ; et comme il ne suffit pas pour ruiner le panthéisme de montrer qu'il n'est pas prouvé, mais qu'il faut encore établir qu'il est faux, dans un premier chapitre, nous détruirons ses arguments, et dans un autre, sa thèse même. (A. Réfutation de l'argumentation panthéistique ; B. réfutation de l'assertion panthéistique.)

Première partie : EXPOSÉ DU PANTHÉISME

A. — Le panthéisme historique : deux systèmes types

I. — Le panthéisme intellectualiste. — Spinoza

Plus préoccupé du bien agir que du bien penser, Spinoza n'a construit une métaphysique que pour y appuyer une morale. Son ouvrage principal s'appelle *Ethique*. S'il y a donné à ses raisonnements une forme qu'il voulait être rigoureusement géométrique, c'est pour se justifier à lui-même une doctrine qu'il avait admise d'emblée, dès que, sous la pression d'une intense vie intérieure, il était arrivé à la concevoir. Mais ici les sources psychologiques du Spinozisme ne nous intéressent pas plus que ses sources historiques ; nous nous contenterons donc d'en développer les thèses essentielles, dans leur enchaînement, et sous la forme d'ailleurs la plus impersonnelle possible. Indépendamment de la critique qui en sera faite dans la partie de cet article consacrée à la Réfutation, nous signalerons, en cours de route, les vices d'argumentation et les erreurs fondamentales du système.

I. — *L'existence de Dieu.*

Les assises de la métaphysique spinoziste sont constituées par trois propositions :

Première proposition : *L'Etre est.* — C'est dans le fait de sa pensée, c'est dans sa pensée actuelle elle-même, que Descartes pensait trouver l'être. Détour inutile. L'existence de l'être n'a pas besoin d'être constatée pour être affirmée. Ce que Descartes disait du Parfait, que son existence est impliquée dans son essence, il faut, par un nouvel argument ontologique plus radical et plus profond, le dire de l'être. L'être (et le mot qu'emploie Spinoza est le mot équivoque de substance) l'être est, l'être existe ; cette proposition est évidente, car elle est tautologique. Dire : l'être est, c'est dire : l'être est être ; l'attribut ne diffère pas du sujet ; que peut-on exiger de plus ? Le contraire serait : l'être n'est pas ; proposition absurde qui se détruit elle-même. Ainsi, pour affirmer que l'être est, il n'y a pas à sortir de l'être ; l'être de l'être est l'être lui-même. Et d'ailleurs si l'être n'était pas, on ne pourrait jamais dire de lui qu'il fût, car on ne saurait rien lui attribuer qui ne soit lui-même [1].

1. Le système de Spinoza est sans conteste l'expression la plus franche et la tentative de démonstration la plus rigoureuse du panthéisme : c'est contre lui, dans la suite, que portera principalement notre effort. — Le système de Fichte implique essentiellement le panthéisme : c'est ce que nous montrerons ; mais à l'encontre de ce que l'on croit souvent, il n'en est pas une exposition directe. Ce système est d'ailleurs si complexe en lui-même, que ce sera assez pour le but que nous avons ici en vue, d'en faire saisir le sens général et la portée. — Nous ne dirons rien des systèmes de Schelling et de Hegel qui lui sont apparentés : c'est que, pour en présenter un aperçu qui fût *par lui-même* intelligible, il nous eût fallu entrer dans de longues considérations, totalement étrangères à la question du panthéisme, — ce que déjà nous n'avons pu complètement éviter à propos de Fichte. On trouvera sans doute, avec nous, que la place de tels « exposés » n'est pas dans ce dictionnaire.

1. Afin de serrer de plus près la lettre même de la doctrine spinoziste, établissons ici le raisonnement de Spinoza en nous appuyant, non plus sur le concept d'être, mais sur le concept équivalent de substance. Nous allons retrouver la même forme d'argumentation. Définissons la substance « ce qui est intelligible par soi », autant dire : « ce qui existe par soi ». De cette définition, arbitraire mais légitime comme toute définition nominale, il suit que, si la substance n'existe pas, elle n'existera jamais. Comment pourrait-il en être autrement? Créée, la substance connoterait un créateur, elle ne serait donc plus intelligible par elle-même, elle ne serait plus la substance dont nous parlons. — Jusqu'ici nous n'aurions rien à reprendre au dire de Spinoza : une fois admis le sens conventionnel du mot substance, le reste suit. Mais Spinoza ne se contente pas de la conclusion que nous venons de tirer. Pour lui, de ce que la substance est conçue comme « ce qui existe par soi », il s'ensuit qu'elle existe réellement. Poursuivons donc avec lui : Si la substance, telle que nous l'avons définie, n'existait pas, elle serait impossible, puisqu'il n'y a pas de milieu pour elle entre exister de toute éternité et n'exister jamais. Cela revient à dire que si la substance n'existait pas comme être, elle n'existerait même pas comme essence ; or, elle existe comme essence (son concept, en d'autres termes, n'est pas absurde) ; donc elle existe comme être.

En raisonnant de la sorte, Spinoza joue, sans le vouloir, sur le double sens des mots possible et impossible. Une chose peut être impossible parce qu'elle est contradictoire en elle-même (impossibilité intrinsèque), et elle peut être impossible, parce qu'il est impossible qu'elle ait jamais ce qui la ferait être (impossibilité extrinsèque). La substance que définit Spinoza est possible, accordons-le, mais d'une possibilité intrinsèque ; si elle n'existait pas, elle serait impossible, mais d'une impossibilité extrinsèque. Cette impossibilité ne détruit pas cette possibilité ; — on peut donc voir dans la substance une *essence* sans

Deuxième proposition : *L'Etre est infini.* — Cette proposition est également évidente et au fond également tautologique. Dire : « l'être est fini, l'être est imparfait », ce serait dire : l'être n'est pas purement et simplement; il est et n'est pas. Or on ne peut dire : l'être n'est pas ; mais seulement : l'être est. Donc l'être est infini [1].

Troisième proposition : *L'Etre est absolument unique* [2]. — S'il y avait un autre être, univoque à l'Etre, celui-ci communiquant dans le genre avec lui, *participerait* l'Etre au lieu d'être lui-même l'Etre, et il serait fini, ce qui est contre l'hypothèse. — Ainsi il n'y a pas d'êtres en dehors de l'Etre. Le mot être, appliqué aux choses multiples que nous présente l'expérience, n'est pas univoque, mais équivoque. Il en est de lui comme du mot chien appliqué à l'animal aboyant et à la constellation.

II. — Les Modes.

Que ferons-nous cependant de tout ce qui paraît exister, de ce que le sens commun appelle « les êtres », de tout ce qui nous entoure, et de nous-mêmes, considérés comme composés d'un corps et d'une âme ? Dire que tout cela n'est pas, ce serait aller contre l'évidence, car enfin une chose est, dès qu'elle est donnée... Les choses existent donc; mais, multiples, mobiles, finies et en ce sens contingentes, nous ne pouvons dire qu'elles sont l'Etre ; elles sont au contraire réellement distinctes de l'Etre, lequel est unique, immobile, infini, nécessaire. Reste donc qu'elles existent, mais dans l'Etre et par l'Etre, c'est à dire (pour donner à l'Etre son véritable nom) en Dieu et par Dieu, unique Subsistant. Ainsi se trouve expliquée la présence du monde en face de Dieu : dans le monde et par le monde, c'est encore Dieu qui existe sous une forme spatiale et temporelle, comme il existe en soi sous une forme d'éternité ; il est l'Etre unique, mais il a deux natures : une nature sans bornes, par quoi il est soi ; une nature limitée, par quoi il est l'univers.

Comment maintenant désigner les *choses*, si le mot être n'a pas de pluriel ? L'ancienne scolastique nous offre un mot assez approprié : elle appelait *mode* ce qui n'est ni ne peut être en soi mais est nécessairement dans un autre et par un autre. — Nous dirons que les choses sont *les modes de Dieu.*

Combien y a-t-il d'espèces de choses ? L'expérience nous en fait connaître deux, car, extérieure et intérieure, elle nous montre des corps et des esprits : il y a donc deux espèces de modes, l'*étendue* et la *pensée.*

III. — Les attributs.

Les modes vont nous aider à pénétrer plus avant dans la connaissance de Dieu. Nous savons déjà qu'étant infini et d'ailleurs n'étant qu'être, Dieu est nécessaire, simple, immuable, éternel, souverainement indépendant. Mais dire cela, ce n'est pas encore définir Dieu d'une manière positive, énoncer ce qu'il est en lui-même, exprimer sa nature, son essence. Aussi bien a-t-il une nature, une essence ? Strictement, non ; *il est* : son essence est d'être. Si l'être avait une essence, il serait limité. Pourtant nous ne pouvons nous empêcher de vouloir *concevoir* Dieu. Nous avons besoin de nous le représenter comme essence, car en tant qu'être il reste pour nous une abstraction. — Ce besoin est légitime, mais il faut ne le satisfaire qu'avec discernement : Nous pouvons prêter à Dieu *une essence*, mais à une triple condition :

1. — à condition d'affirmer que l'essence de Dieu ne se distingue pas de son être, qu'elle lui est formellement identique, qu'elle est donc seulement ce qui en exprime pour nous la richesse;

2. — à condition que, quelle que soit l'essence sous laquelle nous concevions Dieu, cette essence soit toujours infinie autant qu'elle peut l'être, c'est à dire infinie dans sa ligne. Toute autre « attribution » serait illégitime ;

3. — mais comme une essence, même infinie dans sa ligne, est toujours finie *simpliciter* par le fait même qu'elle est *une* essence, il faut encore ajouter : à condition d'*attribuer* à Dieu, non pas une seule essence, mais une infinité d'essences. La finitude des essences est alors corrigée par l'infinitude de leur nombre.

Afin de rejoindre la terminologie de Spinoza, désignons ces essences, ces natures, par le terme très significatif, après ce que nous avons dit, d'*attributs* ; nous pouvons alors définir Dieu : L'être dont est affirmable une infinité d'attributs finis infinis [1].

Mais quels attributs en particulier affirmerons-nous de Dieu ? car il est bien clair qu'autre chose est savoir que Dieu en a une infinité, autre chose pouvoir les nommer tous. Nous ne pouvons attribuer expressément à Dieu que les essences, les natures, les manières d'être, que nous connaissons ; or celles-ci, comme on a vu, sont au nombre de deux : il y a cette manière d'être, cette nature d'être, qui s'appelle *l'Etendue*, et cette nature d'être qui s'appelle *la Pensée*. Puisque Dieu a toutes les natures d'être, il a celles-là : Dieu est Etendue, dirons-nous, et il est Pensée ; ce sont là deux de ses attributs.

IV. — Rapports des modes aux attributs.

Les modes nous ont fait connaître les attributs, mais ils s'en distinguent. L'étendue qui est un mode est multiple, ce sont les corps, et cette étendue-là est réellement distincte de l'Etre divin, puisque l'Etre

---

voir en elle un *être*, — et l'argument de Spinoza ne porte pas. Au fond, il a le vice même de l'argument ontologique, dont il ne se distingue qu'en apparence.

1. Cette démonstration renferme une pétition de principe. On doit pouvoir dire : l'être est et n'est pas. Cette formule n'est inadmissible que s'il s'agit de l'être infini, de l'être qui n'est qu'être. Mais s'il existe un être fini (et un tel être est précisément ce qui est en question), c'est son caractère même d'être *composé d'être et de non-être* ; et ce caractère n'a rien de contradictoire en soi, car on ne dit pas que l'être fini en tant qu'il est n'est pas, mais qu'il n'est pas en tant que fini. — On reconnaîtra là l'affirmation pure et simple de ce que les scolastiques entendent par la fameuse distinction d'essence et d'être. Spinoza, qui l'exploite ailleurs, n'a pas vu qu'ici elle suffisait à ruiner son argument.

2. Cette troisième proposition est capitale ; c'est avec elle que nous entrons vraiment dans le panthéisme. La démonstration qui la soutient peut également se formuler en faisant appel à la notion de substance. — Posé, dirons-nous, la notion de Substance, celle-ci doit-être unique, car s'il y avait d'autres substances univoques à elle, elle ne serait pas *intelligible par soi*, mais par la notion générique de substance ; ou encore : il faudrait faire entrer dans sa définition ce par quoi elle diffère des autres, c'est-à-dire la définir en fonction des autres, à quoi par définition même elle répugne. — Nous touchons ici l'erreur radicale du Spinozisme : *elle consiste en ce qu'il méconnaît l'existence d'un moyen terme entre l'univocité et l'équivocité.* Le mot être ne saurait être univoque, s'appliquer exactement de la même manière à l'Infini et au Fini : Spinoza a raison ; mais il ne saurait non plus être équivoque : Spinoza a tort. — Avec St Thomas et la *philosophia perennis*, nous soutiendrons que le concept d'être rapporté à l'Infini et au Fini est un concept *analogue* ; ce qui suffit à ruiner l'argument principal, et même l'unique argument, du panthéisme.

1. Finis en tant qu'ils désignent *une* perfection ; infinis en tant que, cette perfection, ils l'épuisent.

est simple ; elle est réellement distincte par conséquent de l'attribut « Etendue », puisque cet attribut à son tour est identique à l'Etre et simple comme lui. Nous pouvons donc dire sans contradiction : *Deus est res extensa*, *Deus est omnino simplex*. — De même : autre est la pensée qui est un mode, autre la pensee qui est un attribut. La pensée qui est un mode est multiple, ce sont les âmes, et les âmes sont réellement distinctes de leur être, de l'Etre divin ; par contre, la pensée qui est un attribut est simple et unique comme l'Etre même.

Enfin les modes, ou choses particulières, peuvent être considérés de deux points de vue, en tant qu'ils sont tels ou tels, et en tant qu'ils existent, dans leur essence et dans leur existence.

Du premier point de vue, à titre d'idées (comme dirait Platon), d'essences logiques, les choses viennent nécessairement de Dieu. Sans doute Dieu n'a pas à les produire, puisqu'il n'est pas question de leur existence, mais il faut que Dieu en soit la raison et la source. Les choses comme essences, viennent de l'essence de Dieu, comme les propriétés du triangle viennent du triangle, c'est-à-dire par un processus logique. Elles sont le développement, l' « explication » de la nature divine : l'*un* pose le *multiple* qui l'exprime, comme une vérité pose l'infinie série de ses conséquences.

Maintenant, comme Dieu n'a pas qu'une seule essence, qu'une seule nature, qu'un seul attribut, mais qu'il en possède au contraire une infinité, et comme il doit y avoir autant d'espèces d'êtres finis, autant de modes, que d'attributs, il faut dire qu'en dehors de l'univers dont nous faisons partie, et qui n'est l'expression que de deux attributs divins, l'Etendue et la Pensée, il y en a une infinité d'autres dont nous n'avons aucune idée. — Si nous connaissions directement les attributs de Dieu, nous en déduirions les choses, les séries et types de choses, nous en dériverions par un processus logique tous les mondes existants; bien plus, comme un processus logique est un processus de nécessité, nous déduirions tout ce qui se passe et se passera jamais dans tous les mondes. Mais, des attributs de Dieu, nous ne savons rien *a priori*, nous remontons à eux par les modes qui nous les manifestent, et c'est pourquoi, pour le dire en passant, nous croyons, mais à tort, à la contingence[1].

Ce que nous venons de dire des choses en les considérant du point de vue de leur nature, il faut le dire aussi d'elles du point de vue de leur existence. Même sous ce rapport le monde doit venir de Dieu; il n'existe que parce que Dieu l'a produit dans l'être... Sans doute, il ne peut s'agir d'une action transitive, par laquelle Dieu poserait une existence en dehors de la sienne; nous avons vu que cela répugne; mais il reste que par un acte immanent Dieu donne aux choses d'exister, en les recevant en lui-même, en les soutenant par son Etre, en les animant de sa Vie. Pour autant, on dira tout de même que Dieu les crée, puisqu'il les fait être.

V. — *Parallélisme des modes.*

Faisons encore un pas. Les attributs de Dieu sont adéquatement distincts, car l'étendue est concevable sans la pensée, et réciproquement. Les séries qui découlent des attributs sont donc aussi distinctes entre elles. D'autre part, l'étendue, attribut de Dieu, n'est autre que Dieu même, et il faut dire la même chose de la pensée. En traduisant parallèlement des attributs parallèles, les séries modales traduisent donc *le même*... il doit y avoir dès lors une correspondance stricte entre chaque stade de leur développement : partout où il y a un corps il doit y avoir une âme : *Omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt;* et corps et âme doivent se développer d'une manière concordante, le corps exprimant à sa façon les états de l'âme, et l'âme les états du corps. Cet accord est ce qu'on appelle *l'union de l'âme et du corps;* la traduction des états de l'un par l'autre est ce qu'on appelle *perception*.

II. — Le panthéisme dialectique : Fichte

Sous le nom de panthéisme dialectique, on peut ranger les systèmes de Fichte, de Schelling et de Hegel. La démonstration du panthéisme n'est pas leur objectif direct; mais le panthéisme est essentiellement impliqué dans leurs prétentions et dans leurs résultats.

Ce que ces philosophes se proposent, c'est d'expliquer l'univers. Mais expliquer l'univers, c'est expliquer le Savoir, c'est expliquer la Pensée, car l'univers n'est rien, selon eux, qu'une représentation de la Pensée, dans la Pensée, pour la Pensée. — Quant à la Pensée même, elle est comme le lieu de tout ce qui est, ou mieux : l'unité formelle de tout ce qu'elle contient, par conséquent à la fois des pensées et des corps individuels. Mais alors expliquer la Pensée, c'est mettre en évidence l'unité de son contenu, c'est montrer que tous les éléments de l'univers sont tellement liés les uns aux autres qu'il suffit que l'un quelconque soit posé pour que le soient tous les autres.

Pour ce faire, la philosophie dialectique substitue aux éléments de l'univers tels qu'ils nous sont donnés dans l'expérience les idées ou concepts que nous pouvons y faire correspondre : c'est de ce monde logique, analogue à celui dont Platon doublait le monde réel, qu'elle s'occupe : unifier et déduire les êtres devient pour elle, unifier et déduire les idées, car l'être, c'est l'idée rendue visible, l'idée réalisée, — et l'idée, c'est l'être rendu intelligible, l'être rationnalisé.

Et comme il y a deux manières principales de chercher à enchaîner toutes les idées, il y a essentiellement deux sortes de Dialectique : l'une qui consiste à dériver toutes les idées d'un même principe, l'autre qui consiste à les ramener toutes à un même terme. — Le premier processus est celui de Fichte, le second celui de Hegel. Le processus de Schelling est intermédiaire. — Fichte part de l'Esprit, mais de l'Esprit impersonnel, et il descend de l'idée de l'Esprit aux idées des choses. — Hegel part de l'idée d'être, mais prise à son plus extrême degré de pauvreté, et remonte de synthèse en synthèse, en traversant toutes les idées, jusqu'à la synthèse dernière qui, prise en elle-même, est à la fois l'Unité de toutes les Idées, le Tout, et l'Esprit.

Nous ne suivrons pas les philosophies dialectiques dans leurs déductions, car il faudrait trop de développements pour rendre ces déductions intelligibles; aussi bien il importe peu, car, réduites même à ce qui en constitue le sens général et l'inspiration d'ensemble, ces philosophies laissent déjà voir leur caractère panthéistique, donnent le moyen de faire éclater leur vice intrinsèque. Il nous suffira de le

1. Le mot *contingence* a deux sens : il y a la contingence absolue, caractère de ce qui, considéré en lui-même, aurait pu ne pas être : de ce point de vue, le monde, pour Spinoza, est contingent, car (il le dit expressément) son essence n'est pas son existence; — et il y a la contingence relative, caractère de ce qui, considéré par rapport à sa cause, aurait pu encore ne pas être : de ce point de vue, le monde pour Spinoza, ni dans son ensemble ni dans ses détails, n'est contingent, car il découle nécessairement de Dieu.

montrer sur un exemple particulier en prenant pour type le système de Fichte[1].

1. *Idéalisme et dogmatisme.* — L'existence de l'univers implique à la fois et indissolublement un représenté et un représentatif, *la Chose* et *l'Esprit*. Expliquer l'univers, c'est expliquer ces deux éléments en rendant compte de l'un à partir de l'autre, et de cet autre à partir de soi. Qu'il faille essayer de dériver la Chose de l'Esprit et non inversement, c'est ce qu'on croit pouvoir établir par un certain nombre de considérations, mais ce qu'ici, pour abréger, nous supposerons acquis[2].

La doctrine qui part de l'Esprit pour expliquer l'univers, appelons-la *idéalisme* par opposition à celle qui part de la Chose et que nous appellerons *dogmatisme*.

Sous le nom de *choses* entendons non seulement les corps, mais tout ce qui est objet d'expérience, *tout ce qui est donné*, par conséquent les consciences individuelles elles-mêmes, lesquelles, en tant que perçues, sont des objets comme les autres et doivent être expliquées par l'Esprit. Et sous le nom d'*esprit*, entendons ce qui s'oppose à la chose, par conséquent ce qui n'est pas donné, mais *ce à quoi quelque chose est donné*, le Représentatif non représenté, le Moi sans non-moi, le Moi pur.

2. *La tâche de l'idéalisme.* — L'idéalisme ne peut se contenter d'énoncer cette proposition : l'Esprit a produit l'univers. — Ce serait présenter l'univers et sa relation à l'Esprit comme un fait. Mais dire qu'on est en face d'un fait, c'est dire qu'il n'y a rien à comprendre, qu'il n'y a qu'à « constater » : tout fait comme tel est toujours en marge de l'intelligible. Or, c'est, pense-t-on, l'essence de la mentalité proprement philosophique de vouloir tout comprendre et d'affirmer que tout doit pouvoir être compris; la philosophie ne connaît pas de « faits ». Loin donc de poser ce que l'on pourrait appeler *le fait de la création*, l'idéalisme va essayer de rattacher l'univers à l'Esprit par un lien *a priori*. En d'autres termes, il va s'efforcer de montrer que POSÉ L'ESPRIT ET SON ACTIVITÉ, L'UNIVERS S'ENSUIT, — et tel univers, composé de tels éléments, à savoir celui-là même qui, indépendamment de notre volonté, se déploie autour de nous dans l'espace et dont, à titre de réalités empiriques, nous sommes nous-mêmes une partie[3].

Du coup, la doctrine criticiste est dépassée. En faisant porter la connaissance *a priori* sur la seule forme de l'expérience, en renonçant à déduire la matière, c'est-à-dire le contenu, de la Représentation, Kant posait des limites à l'intelligibilité. La tâche que se donne Fichte est de supprimer ces limites.

3. *L'idéalisme et les sciences. Leur collaboration.* — Cette tâche, précisons-la, pour qu'on ne se trompe pas sur sa portée, en comparant la Philosophie ou Science des sciences (« Doctrine de la Science », Wissenschaftslehre) aux sciences particulières.

L'objet immédiat de la philosophie est fourni par les seules déterminations nécessaires de l'Expérience ou, ce qui est la même chose, par les productions nécessaires de l'esprit. Les sciences particulières se partagent ce qui tient à son activité libre. C'est la philosophie qui donne aux sciences particulières leur point de départ, leur communique la nécessité et la généralité; et ces sciences pour se constituer n'ont qu'à féconder le résultat de l'activité intellectuelle en ce qu'elle a d'automatique par les produits de l'activité intellectuelle en ce qu'elle a de spontané. Par exemple, c'est en vertu d'un processus inconscient que l'Esprit se représente la Nature comme soumise à des lois; mais c'est par un processus dont il a l'initiative et la direction, c'est par une série d'expérimentations, que l'esprit arrive à déterminer les lois particulières auxquelles la Nature est soumise. — De même, c'est en vertu d'une nécessité interne que l'esprit (et entendons l'esprit en soi, l'esprit en général), c'est en vertu d'une nécessité interne que l'Esprit se représente l'espace; mais c'est parce qu'il le veut bien, qu'il découpe des figures dans cet espace et par là rend possible la géométrie; ainsi la géométrie tient sa forme, de l'espace qui est une construction nécessaire; et son contenu, des figures qui sont une construction arbitraire.

Par le moyen de la philosophie et des sciences particulières, l'esprit doit pouvoir retrouver l'univers, le reconstruire en pensée et par là même l'élever à l'intelligibilité. Quand il aura tout tiré de lui-même, l'esprit pourra dire qu'il a tout compris.

4. *Le panthéisme, principe et fin de l'idéalisme.* — Si l'existence de l'univers est une suite nécessaire de l'existence de l'Esprit, ce ne peut être que parce que l'Esprit a été contraint de le produire et de le produire tel qu'il est. Il nous faut donc concevoir l'Esprit comme soumis dans son activité à des lois rigoureuses, identiques d'ailleurs à sa nature même, et en vertu desquelles soient comme prédéterminées en lui toutes ses productions[1]. — Grâce à ces lois,

1. L'exposé qui suit est extrait d'un article plus étendu, paru dans les *Recherches de science religieuse*, janvier-mars 1919, sous ce titre : Le sens panthéistique de la Dialectique idéaliste chez Fichte. On l'a divisé en paragraphes et on l'a complété par des remarques critiques.

2. Cf. article cité.

3. Remarquons que dans ces lignes, le panthéisme est déjà virtuellement affirmé trois fois :

1/ — En ne voulant pas reconnaître l'existence de faits qui ne soient que des faits, l'idéalisme *décrète* l'impossibilité de toute contingence, car une réalité contingente est précisément une réalité dont on ne peut établir qu'elle *doit être* : elle est, mais elle aurait pu ne pas être. Or nier la contingence, c'est déjà virtuellement nier tout ce qui pourrait se distinguer de Dieu, c'est poser Dieu comme l'être unique, c'est affirmer le panthéisme.

2/ — En affichant la prétention de vouloir tout comprendre, en professant que notre pensée ne doit nulle part rencontrer de l'opaque, l'idéalisme fait secrètement de notre pensée *la mesure absolue de l'intelligible*, il la fait secrètement Dieu, et c'est encore affirmer le panthéisme. — Pour une pensée finie, il y aura toujours des faits, c'est-à-dire des vérités qui s'imposent à elle sans qu'elle voie pourquoi, car telles sont les vérités contingentes. Seule, la Pensée infinie ne connait pas de faits, car, même lorsqu'il s'agit des vérités contingentes, elle n'est pas le spectateur qui les constate mais la source qui les produit.

3/ — Enfin, en se proposant d'établir que l'existence de l'univers est une suite logique et nécessaire de celle de l'Esprit, c'est-à-dire de celle de Dieu, l'idéalisme postule déjà, au moins comme hypothèse, que l'univers est aussi nécessaire que Dieu même, qu'il fait partie de l'essence divine, ce qui est encore le panthéisme.

La première affirmation est réfutée, comme on le verra plus loin, par l'existence de la liberté, ou ce qui, en l'espèce, revient au même, de la contingence. — La deuxième, celle qui déifie notre pensée, est contredite par l'expérience, laquelle ne révèle que trop nos limites : l'on peut dire que le système de Fichte, lequel devrait prouver cette affirmation par son succès, contribue lui-même, par sa faillite, à la réfuter, — car il n'arrive pas à supprimer les faits. — Enfin, la troisième affirmation, celle qui pose la nécessité de la création, relève d'une réfutation *a priori*, car il est absurde et par conséquent impossible que la création soit nécessaire. (Voir le développement de ce dernier point dans la suite de cet article : col. 1325.)

1. Conception indispensable à l'idéalisme dialectique, et qui fait même le fond de sa doctrine : Dieu, selon lui, est contraint de produire le monde, de créer une *nature qu'il assume*; mais conception contradictoire, du moins pour qui se fait de Dieu une idée juste : si Dieu est souve-

et à condition de régler sur elles notre activité logique comme elles ont réglé son activité créatrice, il doit nous être possible de retrouver l'œuvre à partir de l'ouvrier. Nous sommes du moins en possession d'une méthode pour cette déduction. Mais comment découvrir les lois de l'esprit afin d'appliquer notre méthode?

On pourrait croire que la chose est facile. Ces lois ont dû forcément s'exprimer concrètement et comme se projeter dans les faits qu'elles conditionnent; l'Expérience étant leur œuvre doit nous parler d'elles : il n'y a donc, semble-t-il, qu'à les dégager de l'univers qui les réalise. — Travail analogue à celui qui consisterait à rechercher, dans les raisonnements tout faits d'une géométrie, les lois de l'esprit qui les a faits. Kant n'a pas eu d'autre but ni d'autre procédé lorsqu'il s'attachait à déduire les catégories. Mais cette manière de faire ne saurait nous contenter. On peut bien de la sorte mettre en évidence un certain accord entre l'esprit et la chose, mais on ne manifeste pas une dépendance. — Supposé d'ailleurs qu'on pût ainsi rattacher à l'esprit l'essence des choses, assurément on n'y peut rattacher leur existence. Des lois découvertes *a posteriori* peuvent bien en effet, à la rigueur, témoigner qu'une chose doit être telle ou telle, si elle est, mais non pas, absolument, qu'elle doive être. L'expérience des choses restera donc inexpliquée, elle sera acceptée comme une donnée, avec tous les caractères irrationnels de ce qui n'est qu'un fait : et cela est intolérable.

Pour assurer l'intelligibilité de l'Univers, les lois de l'Esprit doivent être saisies par nous dans leur source, en elles-mêmes, ou pour mieux dire (car une loi en soi est une contradiction dans les termes), dans l'Esprit qu'elles déterminent, en tant que cet Esprit agit sous leur contrainte.

Cela est possible, mais à une condition : c'est que notre esprit soit identique à l'Esprit, car alors notre activité logique coïncidant avec son activité créatrice, n'en étant pour ainsi dire que la doublure abstraite, nous n'aurons qu'à penser pour savoir, pour voir et saisir sur le vif, comment Il pense.

L'identité foncière de notre moi empirique, individué, personnel, et du Moi absolu, transcendant à toute multiplicité, — tel est le postulat fondamental de l'Idéalisme dialectique : sans lui, impossible d'avancer [1].

D'autre part, ce postulat a ceci de particulier que si, comme on croit pouvoir le montrer, il échappe à toute réfutation, il échappe aussi à toute preuve. Rien contre lui, rien sans lui; mais aussi rien pour lui. Sommes-nous dans une impasse?

Une simple remarque va nous faire sortir de cet embarras. Ce que nous demandons à ce postulat, ce n'est pas d'être une base pour une construction : il faudrait qu'il fût une certitude; mais, un point de départ pour une déduction : *il suffit qu'il puisse être une hypothèse.* S'il n'est pas absurde, il le peut. Or, nous avons supposé accordé qu'il ne l'est pas.

Comme hypothèse, ce postulat sans doute est en l'air; mais le succès lui donnera ou tort ou raison. L'épreuve sera sa preuve. Consentons que l'idéalisme

rainement indépendant, si on voit en lui ce qu'Aristote et la philosophie péripatéticienne appelaient un *Acte pur*, il est impossible de le soumettre à la nécessité de produire du fini, car, à ce compte, il ne se suffirait pas à lui-même, il ne serait pas souverainement indépendant, il serait acte pur et ne le serait pas. — C'est là à notre sens ce qui refute péremptoirement le panthéisme de Fichte.

1. Ici éclate le panthéisme jusqu'ici latent : par l'affirmation qu'on vient de lire, le moi humain se proclame expressément identique au Moi absolu, l'homme se fait Dieu.

reste en suspens non seulement quant à sa valeur, mais quant à sa possibilité même, jusqu'à la fin de la Déduction. Si celle-ci parvient à s'achever, si elle rejoint les choses à partir de l'esprit, si l'*a priori* recouvre l'*a posteriori*, si les idées viennent exactement se placer sur les faits, le succès même nous justifiera : le panthéisme comme hypothèse nous aura conduit au panthéisme comme vérité.

5. *Des lois de l'Esprit.* — Maintenant, notre hypothèse ne nous servirait de rien si par hasard, nous examinant nous-mêmes et les démarches de notre esprit, nous arrivions à découvrir que *notre esprit* n'a pas de lois, car, s'il n'a pas de lois, *l'Esprit* n'en a pas non plus et, si l'Esprit n'a pas de lois, le monde n'est pas nécessaire. Ce n'est pas seulement le moyen de la déduction qui nous échappe, c'est son objet même.

Heureusement pour l'idéaliste, le cas est irréel. Notre activité intellectuelle a des lois, elle ne produit pas ses concepts au hasard; libre de s'appliquer à ce qu'elle veut, elle n'est pas libre de penser comme elle veut. Tout le monde peut en faire l'expérience. Pour prendre un cas infiniment simple, essayons par exemple de nous représenter deux côtés d'un triangle et l'angle compris : Il ne tiendra pas à nous que surgisse dans notre conscience le troisième côté, déterminé en longueur et en direction, sans que nous y puissions rien changer. Il y a une logique de la Représentation, et elle est inflexible. — Que par ailleurs notre esprit produise aussi à propos des mêmes choses des idées qui, n'étant pas liées en système, n'offrent pas le même caractère de nécessité, c'est ce qu'on ne nie pas. Mais il suffit qu'il y ait pour notre esprit *un* mode d'activité qui échappe au libre arbitre, soit rigoureusement prédéterminé, pour que l'hypothèse d'une identité foncière entre notre esprit et l'Esprit ne soit pas vaine, et que la méthode de l'idéalisme puisse être essayée.

6. *Nature de la Dialectique.* — Cette méthode, comment la mettre en œuvre pratiquement? Comment, en fait, exploiter l'activité nécessaire, les lois inéluctables, de notre esprit?

Il ne faut pas songer à procéder de l'extérieur, comme si les lois de l'esprit pouvaient être connues en dehors de leur application ; c'est seulement en s'attachant à penser qu'on peut découvrir ce qui s'impose à penser. Le tout est donc de trouver un premier objet, à partir duquel, confié au jeu rigoureux de ses propres lois, notre esprit détermine (au sens du verbe allemand, *bestimmen*) un autre objet, puis, à partir de ce nouvel objet, encore un autre, et ainsi de suite, comme il lui suffit de penser l'essence du cercle pour en voir surgir les propriétés. S'il est réellement l'Esprit, *et si le panthéisme est la vérité,* il engendrera de la sorte et dans leur enchaînement nécessaire, tous les phénomènes objectifs dont se compose l'univers.

Qu'on ne se méprenne pas d'ailleurs sur le sens de cette reconstruction. Il s'agit d'une reconstruction tout idéale, toute logique, et qui n'a rien par conséquent d'une efficacité créatrice. L'opération que l'idéaliste exécute est analogue à celle du mathématicien qui reconstruit un nombre à partir de ses facteurs premiers ou qui retrouve le dessin d'une courbe par la vertu de son équation : déterminer *a priori* par des calculs l'existence et la marche d'une planète, ce n'est ni la *produire* ni la *mouvoir*. Ajoutons, pour achever d'éclairer le sens de la dialectique idéaliste, que si, dans la reconstruction de l'Expérience, *notre esprit* va, synthétiquement, d'un élément à l'autre, cela tient à sa nature, à sa structure, laquelle le force d'aller des parties au tout. Mais *l'Esprit* n'a pas ces procédés : il est au-dessus

du multiple sous toutes ses formes. — De là il suit que c'est une grave erreur d'interprétation de faire intervenir le temps dans le procès dialectique, comme si l'ordre de déduction était un ordre de genèse; la logique, une histoire; et l'idéalisme, une cosmogonie. Dans les hauteurs métaphysiques où se place l'idéalisme, le temps n'existe pas : on est au-dessus de lui. C'est en descendant que la dialectique, en cours de route, le rencontrera, c'est-à-dire l'engendrera logiquement et à sa place, comme un des éléments du Tout.

7. *Point de départ de la Dialectique.* — Poursuivons : il faut que le premier objet que s'assigne notre esprit ne soit pas différent du premier objet qu'a eu l'Esprit : autrement les deux activités auraient beau être foncièrement identiques et également nécessaires, leur développement (si l'on peut dire) ne coïnciderait pas. Quel sera-t-il donc?

On peut établir par trois voies différentes et dont la convergence est déjà significative, que ce premier objet ne peut être rien d'autre que l'Esprit lui-même.

1. — D'abord, l'essence même de notre entreprise consistant à essayer de rattacher l'Univers à l'Esprit, de rejoindre l'Univers à partir de l'Esprit, comment l'Esprit pourrait-t-il ne pas être notre premier objet?

2. — Ensuite, notre premier objet, celui dont la considération doit nous amener à poser tous les autres, ne pouvant lui-même être posé en vertu d'un autre, doit être un absolu. Autrement nous aurions au point de départ de la déduction un principe qui, devant être expliqué et ne l'étant pas, serait encore un fait, un pur fait, un donné sans donnant, quelque chose d'inintelligé : toute la déduction en serait irrémédiablement viciée. Mais être un absolu, c'est ne relever de rien, être posé en vertu de soi, être posé par soi. Or telle est la définition même, l'essence intime de l'Esprit. Nous allons y revenir.

3. — Enfin, l'objet premier de notre esprit ne peut, nous l'avons vu, être autre que l'objet premier de l'Esprit. Or l'Esprit étant par hypothèse ce qui est au principe de tout, l'origine à la fois effective et dialectique, l'origine en soi et l'origine pour nous, de l'Univers, il ne saurait avoir d'autre premier objet que lui-même. C'est nécessairement en fonction de soi qu'il pose nécessairement le reste.

8. *L'Esprit.* — Les raisonnements que nous venons de faire nous fixent un point de départ : ils ne nous le donnent pas. Nous savons que la dialectique doit partir de l'Esprit, mais encore faut-il avoir atteint l'Esprit pour en partir, et ce n'est certes pas dans l'expérience qu'il doit tout entière fonder, que nous pouvons espérer le saisir.

Par sa nature il ne relève que d'une intuition, mais d'une intuition pure et intellectuelle. Kant était fort opposé, semble-t-il, à toute intuition de ce genre, mais ce n'est qu'en apparence. L'intuition intellectuelle qu'il repoussait était une intuition séparée, et qui fût censée porter sur un être... Or, une telle intuition est, en effet, impossible; nous n'avons pas de connaissance objective qui soit pure d'éléments sensibles, et aucun être ne nous est donné que dans et par l'expérience, c'est-à-dire *comme une chose.* Mais rien n'empêche de concevoir une intuition intellectuelle qui, d'une part, ferait corps avec l'intuition sensible, en serait inséparable, n'en pourrait être dégagée que par abstraction, et qui, d'autre part, ne porterait pas sur un objet, sur un être, mais sur un acte.

Le kantisme est si peu hostile à une intuition de ce genre qu'il en suppose partout l'existence. Pour ne parler point de l'Analytique transcendantale qui est inintelligible sans elle, n'est-ce pas dans l'intuition d'un acte absolu que consiste pour Kant l'expérience du Devoir? On ne fait qu'expliciter la doctrine de la Critique en disant que, par la conscience de l'impératif moral, nous saisissons confusément, et projeté d'ailleurs sous la forme d'un idéal à réaliser, l'action catégorique et absolue qui ne pose pas un objet, mais se pose elle-même. Or nous savons que tel est l'Esprit. On arrive au même résultat par une autre voie.

Nous pensons l'Esprit, car nous pensons une pensée qui se pense, un sujet qui est son objet. Si nous n'arrivons pas à surmonter la dualité de la pensée pensante et pensée, ce n'est pas que l'unité de l'Esprit nous échappe totalement, c'est que notre pensée est finie; de là vient qu'ayant toujours besoin d'un objet à quoi s'opposer, elle le suscite dans l'effort même qu'elle fait pour se dépasser; le sujet n'est plus lui-même, il est objet quand il s'est atteint. — La pensée de la pensée, unité parfaite du sujet et de l'objet, est pour nous une limite, limite indéfiniment reculante, mais qui n'est telle que parce qu'elle est d'abord un principe; pour que la Pensée se cherche en nous, il faut qu'elle se soit trouvée en soi; notre effort même pour nous dépasser témoigne que l'idéal nous est immanent : nous connaissons l'Unité absolue puisque nous y tendons.

Enfin il y a une manière plus rigoureuse encore et plus technique de mettre en évidence le fait que nous portons en nous l'idée, et l'idée véritable, de l'Esprit.

Pour manifester ce que recèle en soi toute pensée, partons d'une proposition quelconque, mais absolument certaine, indiscutée et indiscutable; et demandons-lui de nous livrer, par une abstraction progressive qui la vide autant qu'il est possible de le faire de tout contenu déterminé, la vérité la plus générale qu'elle enferme, celle qu'enferme par conséquent toute proposition.

Pour abréger, partons de cette proposition déjà très épurée et que tout le monde accorde : A est A. — Entendons-nous bien : nous ne savons rien de A, et nous ne nous en préoccupons pas. Ce n'est qu'un symbole. Nous disons seulement que A est A, sans affirmer aucunement que A soit ou ne soit pas. Ce qui est posé par cette vérité, au degré d'abstraction où nous la prenons, ce n'est donc pas A, mais seulement *une certaine relation conditionnelle*, en vertu de laquelle il apparaît comme de toute évidence et nécessité que *si A est A, il est A.* — *La vérité est cette position conditionnelle elle-même.* Nous sommes déjà loin de A et nous n'avons plus à nous en occuper. Son rôle est fini.

Considérons maintenant cette « position conditionnelle ». Elle est elle-même — et c'est cela qui est remarquable — *absolument posée.* Elle ne dépend pas et ne peut pas dépendre d'une autre, elle est à elle-même sa propre vérité, elle est position absolue, auto-position. Si on demande en effet *pourquoi A est A s'il est A*, il n'y a qu'une réponse possible : *parce que s'il est A, il est A.* — Ainsi *cette vérité se pose et se garantit elle-même.* Mais une vérité qui se pose et s'engendre elle-même, n'est-elle pas comme le fantôme ou la projection logique de ce qu'on appelle parfois la « Vérité subsistante », c'est-à-dire l'Esprit?

Ainsi dans n'importe quelle proposition vraie nous voyons se profiler l'ombre de l'Esprit. C'est quand, à force d'abstraire, nous avons vidé de tout contenu l'une quelconque de nos vérités, que se manifeste à nous la Vérité pure et simple, ou plutôt la vérité de la vérité, c'est-à-dire l'Esprit. Quiconque pense et tire au clair ce qu'il pense, saisit par là même qu'il pense l'Esprit.

Au point où nous sommes arrivés, nous possédons

tous les éléments qui peuvent faire comprendre la nature, le sens exact, de l'idéalisme absolu ; en même temps, son caractère nettement panthéistique doit éclater aux yeux. Suivre l'idéalisme dialectique dans sa déduction n'ajouterait rien à ce que nous avons besoin de savoir[1].

9. *Résumé. L'essence de l'idéalisme absolu.* — Il nous reste, pour terminer cet exposé délibérément circonscrit, à en résumer brièvement les idées essentielles :

L'idéalisme, tel du moins qu'il nous apparaît, se présente avec un but nettement défini : établir qu'au moins en un sens le monde est Dieu, en établissant que poser Dieu, c'est nécessairement poser le monde. — Son point de départ est Dieu même en tant qu'Esprit, Action absolue, Unité parfaite, confusément présent à notre pensée; — sa méthode est de montrer que l'Esprit pense nécessairement le monde, et par là même nécessairement le produit en soi; — son procédé, de se substituer à l'Esprit et de refaire à partir de lui, *a priori* et en idée, ce qu'il est censé faire réellement et nécessairement.

Le procédé de l'idéalisme acquiert un sens, du fait qu'on pose en hypothèse l'identité de notre esprit et de l'Esprit, par conséquent de notre activité logique et de son activité productrice ; et l'hypothèse à son tour doit acquérir une vérité, du fait que le procédé réussit, que l'*a priori* rejoint l'*a posteriori*, et que des deux activités supposées foncièrement identiques les résultats, en effet, coïncident.

Le Panthéisme comme thèse, démontré par le succès d'une déduction fondée sur le Panthéisme comme hypothèse : en ces quelques mots tient, selon nous, l'essence de l'Idéalisme absolu.

B. — Le panthéisme en général

Sa nature. Résumé de ce qui précède — Quelque forme qu'il affecte, lorsqu'il cherche à se produire comme doctrine, le panthéisme philosophique consiste toujours en l'affirmation de deux thèses essentielles dont l'explication même varie à peine d'un système à l'autre : Dieu et le monde sont réellement distincts comme natures, il ne sont pas réellement distincts comme êtres. — Pour le réalisme spinoziste, il y a vraiment deux natures, la *natura naturans* ou nature increée, et la *natura naturata* ou nature créée. Dieu est en soi et il est en nous, il existe comme indépendant et il existe comme incarné; mais son incarnation dans le monde qu'il crée est rigoureusement nécessaire; cela, en un double sens : d'abord *hypothétiquement*, parce que, selon Spinoza, si Dieu crée, il doit assumer ce qu'il crée, rien ne pouvant subsister que dans et par l'Etre; ensuite *absolument*, parce qu'il ne peut pas plus dépendre de Dieu que le monde existe ou non, qu'il ne dépend des prémisses d'un syllogisme, qu'en sorte ou non leur conclusion.

Pour l'idéalisme allemand, qui ramène toute nature à la pensée ou, comme nous dirions plutôt, à la connaissance, Dieu est la Pensée qui pense, le monde est la Pensée pensée. Il n'y a qu'une Pensée, éternelle, infinie, mais cette pensée ne se saisit pas immédiatement comme telle; incapable de s'épuiser elle-même d'un coup, elle multiplie les réflexions partielles d'elle-même sur elle-même, et se produit ainsi, autant de fois, comme *conscience*. Nous naissons quand la Pensée se réfracte et se brise; nous sommes cette Pensée même, en tant qu'elle ne se comprend que partiellement. Ainsi, *distincts les uns des autres* dans la mesure même où nous sommes constitués par une connaissance exclusive, telle qu'est la connaissance sensible avec ses points de vue différents, nous sommes *un et identiques* dans la mesure où, par la raison, chacun de nous pense ce qui est pensé par tous : comprendre que 2 et 2 font 4 et comprendre qu'on le comprend, c'est (toujours d'après le panthéisme) au-dessus du temps et de l'espace se poser et se saisir comme Pensée une en soi et une en tous.

Sa relation avec la morale. — A première vue, il doit sembler que le panthéisme, en niant la responsabilité individuelle, en introduisant partout le déterminisme, rende superflue et même contradictoire la tentative d'instituer une morale. En fait, les panthéistes, Spinoza en tête, se sont préoccupés de formuler une règle des mœurs. Ils déduisent de l'identité même de l'homme avec Dieu des principes de conduite pour l'homme; ils disent, par exemple: « Ce que l'homme est en réalité, il doit tâcher de l'être aussi en apparence; abolissant par le renoncement, l'abnégation, la charité, ce qui le constitue à part des autres, chacun doit s'efforcer de s'identifier à tous, afin que, de plus en plus, la multiplicité des phénomènes reflète l'unité de l'être. »

Nous n'avons pas à exposer les morales inventées par le panthéisme. Que ces morales présentent beaucoup d'analogies avec celle que prêche la christianisme, cela peut expliquer la séduction qu'elles exercent sur des âmes généreuses; il n'y a rien là qui puisse accréditer le panthéisme : on sait que de prémisses fausses on peut légitimement conclure des propositions vraies. — Le parallélisme apparent des deux morales, panthéistique et chrétienne, s'explique d'ailleurs facilement : *du point de vue des conséquences et de l'interprétation pratique*, il n'y a pas grande différence entre ces deux affirmations que pourtant sépare un monde : l'homme doit faire le dieu (principe de la morale panthéistique), l'homme doit imiter Dieu (principe de la morale chrétienne).

Ce que nous voulons seulement noter ici, c'est la transposition radicale que le panthéisme est obligé de faire subir à la notion de morale, pour lui donner un sens. Il est clair que, le déterminisme étant posé, il devient impossible de parler d'une morale impérative. Proposer aux hommes un *devoir*, faire appel à leur bonne volonté, comme s'il dépendait d'eux d'être bons ou mauvais, c'est là ce qui est interdit au panthéiste. A la morale *impérative* il est dès lors amené à substituer une morale *purement normative*. Désormais, ce dont il s'agit, c'est uniquement de *définir ce qui est conforme ou non conforme à la raison*. Faire connaître l'idéal et, par l'intermédiaire de l'idéal, agir sur les volontés comme on agit sur un mobile, tel est le but de Spinoza, quand il rédige son Ethique. Ce faisant, il reconnaît deux fois l'existence du déterminisme, d'abord en s'avouant lui-même déterminé à écrire ce qu'il écrit pour le plus grand bien de ses semblables ; ensuite, en escomptant le déterminisme même pour les entraîner du côté de la raison. Ceux qui seront déterminés par l'idéal, c'est-à-dire ceux que l'éthique de Spinoza aura convaincus, seront heureux, et s'ils comprennent adéquatement cette éthique, ils seront même *déterminés à s'estimer heureux*. Les autres, sur qui le Bien est sans efficace, ne peuvent être tenus pour responsables de leur résistance, on ne doit pas les blâmer, mais on peut les mésestimer. Ou plutôt : quiconque comprend les véritables rapports des

1. Il doit être en effet apparu suffisamment, au cours de cet exposé et si l'on se reporte aux notes, que quoi qu'il en soit de la manière dont l'idéalisme exécute ou s'efforce d'exécuter son programme, il a déjà dans son but, dans ses postulats, dans sa méthode, de quoi le faire juger — et condamner.

choses sera *déterminé,* non à les blâmer, mais à les mésestimer; ils ont des natures d'esclaves, puisqu'ils subissent un autre attrait que celui de la raison.

On le voit, si le panthéisme échappe en morale à la contradiction, par trop forte pour être vraisemblable, de vouloir commander à qui ne peut obéir, ce n'est qu'en transformant radicalement la conception même de la morale. Sa morale n'en est pas une. Nous ne dirons donc pas : le panthéisme se détruit lui-même parce que, en contradiction avec ses principes, il enseigne une morale; mais nous dirons: il se détruit, parce qu'il détruit la morale.

Sa relation avec la Religion. — Le modernisme immanentiste. — Que de la thèse essentielle du panthéisme on puisse déduire une conception des rapports de l'homme avec Dieu et, en ce sens, une religion, rien d'étonnant ; mais cette religion doit forcément, on peut en être sûr *a priori,* être radicalement différente de la religion chrétienne, être totalement incompatible avec elle. — On a pourtant fait, ces derniers temps, un effort immense pour exposer la religion du panthéisme avec les formules de la religion chrétienne, on s'est livré à un travail de re-interprétation des dogmes, on a transposé et transformé les vérités de foi... Le résultat de cette laborieuse falsification a été une contre-façon blasphématoire de la religion révélée : et c'est le modernisme, c'est l'immanentisme.

Dieu, selon cette conception, est immanent à l'homme, non pas en ce sens qu'il lui donne d'être et d'agir, ce qui serait très orthodoxe, mais en ce sens qu'il est lui-même la substance et l'activité de l'homme. Nos pensées, suivant le modernisme, ne sont pas nôtres, ou elles ne le sont que dans le monde des apparences; elles procèdent d'une source subconsciente, elles viennent de notre Moi profond, qui est le Moi divin. — Par ailleurs Dieu, en nous, ne fait pas que disperser sa pensée à travers le prisme du temps, il cherche, malgré l'obstacle qu'il s'est donné, à se saisir lui-même comme Dieu, et, autant que possible, à s'expliquer comme tel lui-même à lui-même. Ce travail de Dieu en nous, cet effort de la divinité pour s'exprimer par nous est ce que, suivant l'immanentisme, on doit appeler *la Révélation.* Subconsciente la plupart du temps, étouffée et comme opprimée par la mase de concepts ou d'images qu'elle doit soulever pour se faire jour, elle réussit parfois à faire irruption dans la conscience; l'âme alors se sent envahie par un flot de pensées dont elle ignore la source, elle a l'impression que ce n'est pas elle qui pense, mais qu'on pense en elle et par elle... c'est *l'inspiration prophétique.*

Tout homme, d'après le Modernisme, porte en lui-même la Révélation; mais ce n'est pas en tout homme qu'elle devient consciente; et quand elle est devenue consciente, ce n'est pas en tout homme qu'elle parvient à se traduire assez pour devenir communicable. Un homme plus que tous a laissé à travers soi transparaître le Dieu, c'est Jésus-Christ. — Dieu, il l'était, mais comme l'est chacun de nous ; seulement nous le sommes sans le savoir, il l'a été en le sachant. Le message divin, il ne l'a point gardé pour lui, il a interprété à l'aide de symboles, d'images, d'allégories, l'Expérience dont il était le bénéficiaire. La valeur de son enseignement tient à ce qu'il exprime cette Expérience : voilà pourquoi il doit rester lettre morte pour qui ne porte pas en soi de quoi le comprendre et l'interpréter ; mais pourquoi aussi il est éminemment évocateur d'expériences, analogues à celle dont il procède.

A raison de sa richesse unique, transcendante, la Révélation du Christ a été reconnue par un groupe d'hommes pour le type et la norme de toute Révélation; on a consacré, canonisé, les formes sous lesquelles elle s'est produite : ce qui a créé une *orthodoxie.* Les expressions qui ont servi à traduire la Révélation par excellence ont dès lors, aux yeux de ce groupe (l'Eglise), constitué le critère de toutes les révélations ultérieures. C'est en vérifiant qu'elles peuvent se couler sans effort dans le moule des formules certainement inspirées, que les révélations privées s'assurent d'être véritables Révélations. Ainsi, du point de vue personnel, l'expérience, que le modernisme appelle mystique, cette expérience est tout : les mots qui la traduisent ne sont rien : mais du point de vue social, et par conséquent religieux, ce sont les mots qui importent, car ils restent le seul garant de l'authenticité des Révélations et de leur accord. Qui a émancipé l'esprit se doit d'être un conservateur intransigeant de la lettre.

Deuxième Partie : RÉFUTATION DU PANTHÉISME

A. — Réfutation de l'argumentation panthéistique

L'argumentation panthéistique, dépouillée de ce qu'elle doit chez les philosophes à l'esprit de système, et traduite dans la langue de tout le monde, peut se ramener à quelques chefs. Elle consiste en un certain nombre de raisonnements élémentaires qu'il nous suffira d'exposer et de réfuter pour faire apparaître sur quels fondements illusoires se dresse le panthéisme.

Premier argument

Exposé. — Il est impossible de concevoir l'être comme multiple, car lorsqu'on a dit : « l'être est », on a tout dit; et comme il n'y a pas de milieu entre l'être et le non-être, il faut que cela même qui semble, en raison de sa multiplicité, distinct de l'être, soit l'être ou ne soit pas. — Ou encore: Posé qu'il n'y a qu'une idée d'être, c.-à-d. posé l'*unité* à tous égards de cette idée, il s'ensuit son *unicité.* Qu'est-ce qui multiplierait l'être ? On conçoit que la matière prime multiplie la forme, car elle lui apporte quelque chose; mais à l'être on ne peut rien ajouter qui ne soit lui-même.

Réfutation. — Nous avons cherché à donner à l'argument panthéistique toute sa force ; c'est malgré nous, si sa faiblesse éclate aux yeux. Dire qu'en face de l'être pur et simple il n'y a que le non-être, c'est *poser* arbitrairement l'unicité de l'être, et la poser par simple affirmation, non par raison; car c'est la question, de savoir s'il faut tellement séparer l'être et le non-être qu'ils ne puissent entrer en composition. S'il répugnait à l'esprit de penser l'être autrement que comme être, le non-être serait en effet exclu définitivement de l'être. Mais s'il est possible, comme déjà le voulait Platon, de mélanger l'être et le non-être, de dire d'un être qu'*il est* ceci et qu'*il n'est pas* cela, l'alternative qu'on prétend nous imposer, *ou* d'identifier purement et simplement le multiple à l'être, *ou* de le reléguer au néant, cette alternative est illusoire. Il y a un moyen terme : en face de l'être qui est purement et simplement, il y a place pour l'être *qui est et qui n'est pas*, c'est-à-dire pour le Fini.

Aussi bien, nous concédons volontiers pour notre part, et bien que cela fasse discussion dans l'Ecole, que si l'on admet l'*unité* à tous égards de l'idée d'être, il faut admettre son unicité. Car si l'idée d'être est réellement et simplement une, elle est en effet immultipliable. Mais ce que nous nions absolument, et ce qu'on ne peut prouver, c'est que

l'idée d'être soit une comme on le dit. Elle est au contraire, en vérité, *simpliciter* multiple : il y a autant d'idées d'être que d'êtres et d'apparences d'êtres. L'unité que l'idée semble avoir, et qu'elle a en réalité quand nous pensons par elle plusieurs êtres, est *une pure unité d'analogie*, c'est-à-dire une unité proportionnelle (Voir la Théorie de l'Analogie, si importante pour la réfutation complète du panthéisme, à l'article Dieu [P. Garrigou-Lagrange], col. 1012 à 1016; cf. aussi article Agnosticisme [P. Chossat], col. 38 sqq.)[1].

Second argument

Exposé. — Il est impossible de concevoir Dieu sans le monde. Car si Dieu est, il est conscient; or nul être ne saurait être conscient, c'est-à-dire se saisir comme soi, sans se distinguer d'un autre, et même s'y opposer. Il n'y a nulle part de lumière si nulle part il n'y a de l'ombre. Pour se poser, il faut s'opposer. La réflexion ne peut s'opérer qu'en vertu d'un choc en retour; c'est en étant ramené à soi et comme rejeté sur soi après une rencontre avec l'Autre, que l'esprit peut arriver à s'atteindre. Immobile et simplement en soi, l'esprit serait inconscient. Le non-moi est nécessaire au moi pour qu'il se saisisse comme soi. Mais de là il suit que, s'il est absurde de concevoir Dieu comme ayant été à un certain moment inconscient, il est absurde de le concevoir comme ayant été à un moment sans le monde. Le monde est sa contrepartie nécessaire, la condition même de son existence. — Après cela, si l'on veut dire que le monde émane de Dieu, on le peut, mais à condition de signifier par là qu'il en résulte, non comme une création temporelle, mais comme une suite logique, essentielle; ce qui suffit au panthéisme.

Réfutation. — Cet argument repose sur une thèse absolument fausse, celle qui fait de l'existence d'un non-moi une condition d'existence pour le moi. Sans doute, et c'est là ce qui fait l'apparente force de la preuve, la réflexion chez nous ne s'éveille qu'à la suite d'un contraste, d'une opposition; elle est *repliement* et suppose au moins un certain effort d'expansion, une initiative contrariée. Ce sont là des données que la psychologie moderne a mises en bonne lumière et que nous ne songeons pas à rejeter. — Mais nous ne sommes pas pur esprit, et les conditions de l'éveil mental, *les conditions de la conscience chez une intelligence comme la nôtre, ne peuvent être légitimement regardées comme les conditions de la conscience en général.*

La véritable manière d'envisager les choses est exactement inverse. *A se placer au point de vue de l'esprit*, il n'y a pas à expliquer par un recours à quoi que ce soit d'autre que lui la conscience qu'il a de soi : elle se déduit immédiatement de ce qu'il est. L'esprit, étant simple par nature, est complètement et parfaitement identique à lui-même, à l'inverse du corps dont une partie n'est pas l'autre; or c'est tout un, de dire que l'esprit est identique à lui-même, qu'il est en soi, et de dire qu'il est *pour soi* [2].

— Qu'est-ce en effet que connaître ? — C'est posséder en soi l'intelligible comme tel. Or, qui possède mieux l'intelligible, que ce qui, étant soi-même intelligible, n'a rien d'interposé entre soi et soi, mais est parfaitement soi-même ? — Ainsi l'Esprit, tout esprit *en tant que tel*, est conscient de soi. — *Dès lors, s'il y a un problème, il est exactement inverse de celui que se proposait le panthéisme :* étant donné l'esprit *humain*, expliquer comment il se fait qu'il n'ait pas toujours et immédiatement conscience de soi. — C'est pour expliquer *l'inconscience* chez un moi spirituel, qu'il faut recourir à un non-moi, à quelque chose du moins qui s'oppose à l'esprit... En l'espèce, il ne serait pas bien malaisé de montrer que, si l'âme humaine est naturellement *endormie*, si elle a besoin d'être éveillée à la conscience d'elle-même, c'est parce que, à la différence de l'esprit pur, elle n'est pas complètement et parfaitement en soi, étant dans la matière et pour la matière.

Troisième argument

Exposé. — L'esprit infini ne peut, justement parce qu'il est infini, s'épuiser lui-même en se connaissant; force est donc de le concevoir ou comme progressant indéfiniment dans la conscience qu'il a de soi, ou comme prenant sur lui-même une multitude infinie de vues partielles. Si l'on choisit la première hypothèse, tout invite à voir dans l'évolution de notre univers l'évolution même de la conscience divine : on a de notre monde toujours en travail une vue intelligible dès qu'on y reconnaît l'effort d'un Dieu qui cherche indéfiniment à s'égaler ; le Multiple, qui est l'apparence, est rendu compréhensible, dès qu'on y voit l'expression développée de l'Un, qui est la réalité. — Si l'on opte pour la seconde hypothèse, on obtient une explication très claire de l'existence de moi multiples; un moi individuel n'est rien d'autre que l'Esprit en tant qu'il prend partiellement conscience de ce qu'il contient ; l'homme est la forme sous laquelle Dieu se connaît. Dans les deux cas (et ils ne sont pas nécessairement distincts), c'est le panthéisme.

Réfutation. — Un esprit qui n'a pas de soi-même une conscience immobile, qui doit se chercher, bien plus, qui est condamné à ne se jamais trouver complètement, un tel esprit, essentiellement entaché de « puissance », ne peut absolument pas être ce qu'on appelle un esprit infini. Un esprit infini est un esprit parfait, ou, ce qui revient au même, un Acte pur ; aucun progrès n'est intelligible dans ce qui n'est qu'Acte.

Si l'esprit parfait ne pouvait s'épuiser d'un coup en se connaissant, il ne faudrait pas, même alors, lui accorder du temps pour le faire, ni chercher un remède à son état : il vaudrait mieux déclarer que le concept d'esprit parfait est un concept contradictoire. Mais on ne le peut. En vérité l'esprit infini n'a pas de peine à se comprendre, car il est simple, et son acte de connaissance qui est lui-même, est nécessairement simple comme lui. L'infinité de perfection n'est pas l'infinité de quantité : *quand on a compris cela, de l'argument dont nous parlons, il ne reste rien.*

Il faut cependant prévoir une instance. Le panthéiste dira : en argumentant contre moi comme vous le faites, vous m'interprétez d'une manière simpliste. Loin de moi la pensée de mettre de la finitude au cœur de l'infini, de la puissance dans l'Acte pur ; mais vous admettez vous-même, sans croire vous contredire, que l'Infini a pu, en Jésus-Christ, se soumettre à un développement temporel, prendre de soi-même une connaissance successive; or, tout ce que je dis, c'est que l'incarnation de Dieu, non dans un homme mais dans *l'homme*, est essentielle à Dieu, est pour lui une nécessité, comme, selon vous, c'est une nécessité pour le Père d'engendrer le Verbe...

1. Nous traitons nous-même cette question dans le travail où nous reprenons, avec plus de développements, le sujet de cet article. Voir *Panthéisme*, Beauchesne, 1922.

2. « Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodam modo supra ipsam effunditur; *in quantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit.* »

La réplique est aisée : notre première réfutation garde toute sa valeur, car elle ne procède pas précisément de ceci, que Dieu ne pourrait se voir lui-même à travers une forme humaine et dans le temps; elle procède de ce principe certain, que *l'esprit parfait doit se suffire parfaitement à lui-même*. Qu'il puisse créer du fini et même l'assumer en le créant, en sorte que ce fini soit encore divin, nous ne voyons là rien de contradictoire; mais que Dieu se trouve *dans la nécessité de créer du fini* et dans la nécessité de l'assumer, sous peine, pour Lui, de n'être pas soi, voilà ce qui selon nous, de toute évidence, fait l'Infini fini, subordonne le Parfait à l'imparfait, entache de puissance l'Acte pur. — Il n'y a qu'une nécessité admissible en Dieu, c'est celle qui le lie à lui-même : les trois personnes de la Trinité étant la nature divine elle-même, une et indivisée, la nécessité pour Dieu d'être trine n'est pas une nécessité antérieure ou extérieure à Lui, elle est la nécessité pour Dieu d'être Dieu, et c'est tout.

Quatrième argument

Exposé. — L'infini n'est infini que s'il est tout. S'il y a quelque chose en dehors de l'infini, on pourrait l'ajouter à ce qu'il contient, on pourrait augmenter l'infini, ce qui est absurde.

Réfutation. — S'il suffisait qu'il existât un être fini et un être infini pour qu'on fût en droit de concevoir leur *somme*, l'argument précédent serait irréfutable, car il nous acculerait à cette alternative, ou d'admettre que l'Infini peut grandir, ou d'admettre qu'une somme peut n'être pas supérieure à chacune de ses parties. Mais s'il est impossible de parler de somme, si Dieu et le monde ne font pas *deux* êtres, l'argument tombe de lui-même. Or pour envisager la possibilité d'un rapprochement du Fini et de l'Infini sous la catégorie de nombre, on peut se placer à deux points de vue :

1° *Au point de vue réel.* — La question est alors celle-ci : puisque toute addition consiste en la répétition d'une unité, est-il possible de trouver pour le Fini et l'Infini un concept parfaitement propre qui valant pour l'un et pour l'autre, tienne lieu d'unité ? — Il semble que oui. Ce concept, n'est-ce pas le concept d'être? Mais c'est là une grosse erreur. Posé en effet que le mot *être* signifie le concept parfaitement propre à l'Infini, il faut trouver un autre mot pour désigner le Fini; car assurément le Fini n'est pas l'Infini, et si l'Infini est être, le Fini est non-être. Ainsi, à parler en prenant les concepts selon tout le sens qu'ils comportent objectivement, une seule affirmation est légitime : *Dieu est, le monde n'est pas.* Mais alors Dieu et le monde ne font pas *deux êtres*, et Dieu plus le monde c'est l'Infini plus zéro.

2° *Au point de vue abstrait.* — Ce n'est qu'en s'élevant par les degrés d'une proportion à un concept analogue qu'il est possible de trouver l'unité capable de représenter à la fois le Fini et l'Infini. Mais le nombre sous lequel on arrive alors à les ranger est un nombre abstrait, celui que l'Ecole appelle transcendantal. Or rapprocher le Fini et l'Infini dans un nombre abstrait n'a plus aucun inconvénient, n'entraîne aucune conséquence absurde; car le concept d'être, qu'on leur applique alors d'une manière commune, fait abstraction, *au sens explicite où on le prend*, des modes qui le réalisent; et ainsi ce n'est toujours pas le Fini comme tel qu'on ajoute à l'Infini comme tel.

De toute façon, la difficulté qu'on tire contre l'existence distincte du Fini et de l'Infini, de la conception de leur somme, cette difficulté n'existe pas; car une telle somme est inconcevable.

Cinquième argument

Exposé. — Un Dieu infini ne saurait être qu'impersonnel. Qui dit personne dit limitation et par conséquent finitude : une personne s'oppose à d'autres personnes, ou au moins à des choses : c'est un être recueilli en soi et qui se possède par exclusion du reste. Niez ce qui borne la personnalité, elle se répand sur tout et du coup s'évanouit; ce qui était personne devient impersonnel; or tel est nécessairement l'être sans borne, Dieu.

Réfutation. — Cette manière d'argumenter tend moins à démontrer le panthéisme qu'à établir l'athéisme. Un Dieu impersonnel est un Dieu qui n'existe pas, c'est l'humanité ou la nature; dans tous les cas, c'est une abstraction. Bien des gens qui se disent panthéistes ne sont en effet que des athées. Aussi cet argument ne nous intéresse qu'indirectement. — Toute son apparente force est en ceci, qu'il fait état de la finitude comme si elle était essentielle au concept de personne. Or il faut sans doute reconnaître que la finitude est un élément dont nous ne pouvons nous passer chaque fois que nous voulons nous représenter la personne humaine, la seule dont nous ayons une connaissance directe; mais c'est la question même, de savoir si le concept propre à la personne *humaine* est l'unique concept possible de la personne, ou si la perfection qu'il désigne ne répugne pas à se trouver quelque part, dégagée de toute imperfection; — en sorte qu'après avoir reconnu que Dieu ne saurait être une personne de la même manière que nous, on puisse encore dire qu'il est personne selon un mode *analogue* au nôtre[1].

Restreindre le concept de personne à sa signification univoque, c'est évidemment s'interdire d'en faire usage pour Dieu, mais en vertu d'une pétition de principe[1].

B. — Réfutation de l'assertion panthéistique

Nous avons à établir directement, positivement, la contradictoire de l'assertion panthéistique; il nous suffira pour cela de prouver que « l'homme n'est pas Dieu », car si l'homme n'est pas Dieu, l'univers dont l'homme fait partie ne l'est pas non plus.

D'un premier genre de réfutation. — L'entreprise est séduisante, de vouloir détruire l'assertion panthéistique en montrant non seulement qu'elle est *fausse*, mais qu'elle est en elle-même et de tout point de vue *absurde*. Il semble qu'en arrêtant le panthéisme au nom de la métaphysique, au lieu de l'arrêter au nom de l'expérience, on en triomphe plus complètement et qu'il soit mieux réduit en poussière si l'on a prouvé qu'il répugne à la Raison, que si l'on a seulement prouvé qu'il répugne aux Faits. De là, une manière de le réfuter qui consiste à montrer la *contradiction* où l'on tombe quand on identifie l'infini et le fini, le parfait et l'imparfait. — Cette manière de réfuter le panthéisme est excellente *contre un certain panthéisme*, le seul que connût le moyen âge; il la faut garder. Mais dirigée contre la forme plus subtile du panthéisme que nous avons

1. La philosophie arrive à démontrer que Dieu est personnel ; la foi nous renseigne davantage : elle précise qu'en Dieu il y a trois personnes. L'on peut dire sans aucune inexactitude : Dieu est personnel ; mais ce n'est qu'à la faveur d'une correction sous-entendue, et en usant d'un à peu près pour lequel il convient d'être indulgent, qu'on peut affirmer : «Dieu est personne » ou surtout « Dieu est une personne ».

appelée, en nous référant aux modernes, *le panthéisme des philosophes*, cette réfutation, sans perdre sa valeur, se trouve perdre son objet. On a vu que Spinoza distingue expressément la nature incréée et la nature créée, les « attributs » de Dieu et ses « modes ». Des remarques analogues doivent être faites au sujet de Fichte, et même de Hegel, dont il devrait être entendu une fois pour toutes qu'il n'a jamais soutenu l'identité des contradictoires. — Enfin, il faut prendre garde qu'à vouloir pousser la sorte d'argumentation dont nous parlons comme si, en tous cas, d'une distinction réelle de natures on pouvait conclure à une distinction réelle d'êtres, on ne va à rien de moins qu'à nier virtuellement le mystère de l'Incarnation. Dès qu'il s'agit de Jésus-Christ, nous sommes bien en présence d'un être qui concilie dans son unité le fini et l'infini, *d'un homme qui est Dieu* : c'est donc que l'homme-Dieu est possible; s'il est possible une fois, il est possible des millions de fois.

Conditions d'une réfutation plus générale

Elle devra consister à prouver directement que, contrairement à ce qu'affirme le panthéisme, l'homme et Dieu ont, en fait, des subsistences réellement distinctes; ou encore, ce qui revient au même, que *l'homme étant ce qu'il est, il est impossible qu'il soit Dieu.*

Pour être parfaitement exacte, la preuve que nous avons en vue devra de plus être telle que ne soit pas niée par elle l'absolue possibilité d'un être en plusieurs personnes (mystère de la Sainte Trinité) ou d'une personne en plusieurs natures (mystère de l'Incarnation). Autrement, elle porterait plus loin qu'il ne faut et trahirait un vice intrinsèque.

Vue générale de l'argumentation contre le panthéisme. — Le fait capital sur lequel on peut, comme sur une base sûre, édifier la doctrine du Théisme, est l'existence de la liberté, *telle qu'elle se manifeste en chacun de nous.*

Les hommes, dirons-nous, pris individuellement, sont libres, et cette liberté, en les rendant responsables, fait de chacun d'eux un « réel sujet d'attribution » par rapport à certains au moins de leurs actes. Or ce fait est inconciliable avec la thèse panthéistique. Cette thèse est donc fausse. — Bien plus : ce fait bien compris, rapproché de certaines autres vérités, implique la thèse théistique : cette dernière thèse est donc vraie.

Nous n'avons pas à prouver ici la *majeure* de cet argument; l'existence de la liberté et de la responsabilité individuelles est un fait qui a déjà été solidement établi ailleurs [1] (voir art. LIBERTÉ). La réfutation proprement dite est tout entière dans la *mineure* : c'est elle seule strictement que nous avons à démontrer; nous le ferons par un argument susceptible d'être présenté sous deux formes.

Première forme de l'argument

Posé la liberté en vertu de laquelle nos actes nous sont réellement imputables, — le panthéisme qui voudrait à la fois rester ce qu'il est et tenir compte de ce fait, n'a qu'une ressource : d'une part il doit, pour être fidèle à lui-même, ne point cesser d'affirmer que c'est Dieu et Dieu seul qui agit dans les créatures libres, soit A, B, C. Mais d'autre part, il doit, pour faire droit au fait en question, dire que si Dieu agit en A, c'est en tant qu'il est lui-même A; que s'il agit en B, c'est en tant qu'il est lui-même B; et ainsi de suite... Car *de la sorte seulement, on peut admettre que A, B, C soient, chacun pour soi, responsables.*

Maintenant, « être responsable » ou, en termes plus généraux, être par rapport à quelque acte « sujet réel d'imputation », qu'est-ce donc? C'est évidemment avoir été de cet acte le principe indépendant; celui qui a pris sur soi de le produire; qui, à ce titre et en ce sens, est *par soi* la cause qu'il est. Mais pour être cause *par soi*, il faut de toute nécessité avoir une existence *à soi* : car il ne saurait y avoir quelque indépendance dans l'agir où il n'y a nulle indépendance dans l'être. Cela revient à dire que, pour être « sujet d'imputation », la première condition est d'*être en soi*. Comme d'autre part, *être en soi*, ou avoir une existence à soi, est cela même que l'on appelle « subsister » (du moins lorsqu'il s'agit d'une subsistence absolue), la même vérité peut s'exprimer de la manière suivante : *tout sujet d'imputation est comme tel un subsistant.*

Nous pouvons continuer. Du fait qu'on reconnaît en A, B, C des auteurs responsables, des « sujets », on reconnaît donc aussi *qu'ils subsistent.* A est un subsistant, B est un subsistant, C est un subsistant... Mais on ne dit pas nécessairement, — du moins le panthéisme peut se flatter de le croire, — que A, B, C fassent ensemble *trois* subsistants. Pour rester lui-même, après avoir tenu compte du fait de la responsabilité individuelle, le panthéisme n'a encore qu'à dire : *Et ces trois qui subsistent sont en réalité le même subsistant, c'est-à-dire Dieu sous trois formes différentes.*

Après avoir mené le panthéisme à ce point, il nous faut donc le poursuivre et le pousser le plus loin possible dans ses propres voies.

Soit donc la thèse panthéistique telle qu'elle vient d'être obtenue.

Nous disons : de deux choses l'une,

OU BIEN,
en même temps qu'il le fait agir sous les apparences de l'homme, le panthéisme refuse à Dieu toute activité propre : Dieu immanent aux êtres A, B, C, n'agirait pas et ne pourrait agir en tant que Dieu; il n'agirait qu'en tant que A, B, C. — Mais alors, il faut dire que Dieu comme Dieu n'est pas un subsistant. Loin d'exister en lui-même, il n'existe qu'en A, B, C. En soi, il est une abstraction, ce qu'est l'Humanité à part des hommes. Et alors peu importe que les hommes soient un ou plusieurs subsistants; nous pouvons avoir affaire encore à un monisme [1], mais du panthéisme proprement dit il n'est plus question. *Il s'est détruit lui-même pour faire place à l'athéisme.*

OU BIEN, au contraire,
le panthéisme reconnaît à Dieu une activité propre en dehors de celle qu'il est dit exercer à travers les hommes; en ce cas le panthéisme ne peut plus se contenter de dire : « par rapport aux actes de A, c'est Dieu qui est sujet d'imputation, mais en tant qu'il est A », et ainsi de suite... Il doit ajouter : « Il y a des actes par rapport auxquels c'est encore Dieu qui est sujet d'imputation, *mais cette fois en tant qu'il est Dieu* ».

Du coup, Dieu lui-même, Dieu comme Dieu, apparaît comme l'un des sujets d'imputation et l'on peut dire avec vérité : « Dieu comme Dieu est subsistant. » Dès lors la question devient intéressante de savoir

1. Nous reprenons nous-même ce sujet dans le travail plus développé que nous consacrons au panthéisme (cf. *op. cit.*).

1. Ce monisme, on va d'ailleurs le rencontrer et le réfuter en examinant le second membre de l'alternative.

s'il se peut agir d'un seul et unique subsistant, considéré tantôt comme Dieu, tantôt comme A, tantôt comme B, ou s'il faut reconnaître autant de subsistants réellement distincts que de sujets apparents d'imputation. Nous sommes à la croisée des routes.

Que doit dire le panthéisme de ces divers « sujets d'imputation », pour continuer à tenir compte du fait de la responsabilité tel qu'il se présente? Le panthéisme ne doit pas, ne peut pas, se contenter de reconnaître que A est sujet d'imputation par rapport à certains actes; il doit encore concéder que *A n'est pas sujet d'imputation* par rapport à certains autres actes, à savoir par rapport aux actes de B; que A n'est donc pas le sujet d'imputation qu'est B; et, si l'on préfère cette formule qui a l'avantage de faire voir que nous sommes toujours dans la perspective panthéistique : que Dieu, en tant que A, n'est pas Dieu en tant que B. Le panthéisme doit dire la même chose de chacun des divers sujets d'imputation, et en particulier de Dieu en tant que Dieu. Or cela revient à reconnaître que les divers sujets d'imputation *s'excluent comme tels* les uns les autres. S'ils s'excluent comme tels, ils sont comme tels réellement distincts entre eux; il n'y a pas *un* sujet d'imputation qui revêt plusieurs formes; il y a réellement plusieurs sujets d'imputation. Mais s'il y a plusieurs sujets, il y a, en vertu de tout ce qui précède, plusieurs Subsistants : Dieu subsiste, le monde subsiste, et le monde et Dieu font deux subsistants.

Ainsi le Panthéisme qui veut tenir compte du fait de la responsabilité se détruit lui-même et fait logiquement place au théisme.

Confirmation de l'argument. — A interroger l'histoire de la philosophie, on constate que les doctrinaires du panthéisme ont tous nié la liberté humaine. C'est qu'en effet, reconnaître la liberté humaine, c'eût été reconnaître dans les créatures de véritables « sujets d'imputation » et par conséquent de véritables êtres, distincts entre eux et distincts de Dieu. — L'accord des panthéistes confirme la valeur de notre argument.

Autre forme du même argument

Nous avons abouti à une thèse qui est tellement contradictoire de celle du panthéisme qu'elle peut sembler, par un autre excès, opposer à l'absolu qui est Dieu un autre absolu qui serait le monde. Quelqu'un pourrait nous dire : On voit si bien que le monde est physiquement distinct de Dieu, qu'on ne voit plus comment il continue à tout moment de lui devoir l'être et l'agir. — Pour mettre en lumière cet autre aspect de la vérité, il nous faut donc maintenant, après avoir marqué l'indépendance du monde à l'égard de Dieu, manifester sa dépendance et concilier les deux : il suffira pour cela de donner à la même argumentation un tour légèrement différent.

Partons encore de l'assertion même du panthéisme, puisque c'est elle qu'il s'agit de faire éclater. Posons que Dieu seul est être, que Dieu seul est cause. — Dieu agit donc en A et par A, en B et par B, et ainsi de suite, A et B étant des apparences humaines dont nous essayons de nier qu'elles existent en elles-mêmes (*Thèse*). Par ailleurs, l'expérience, une expérience incontestable et que la raison garantit, nous apprend que A et B sont comme tels et chacun pour soi responsables (*Fait*). — En rapprochant *ce fait* de *cette thèse* et en essayant de retenir de la thèse tout ce qui peut s'accorder avec le fait et cela seul, nous obtenons la formule suivante : *Dieu agit à travers A et à travers B* (expression de la Thèse panthéistique) *mais de telle sorte que l'imputabilité de l'action, au lieu de remonter jusqu'à lui, s'arrête véritablement, réellement, en A et en B* (expression du Fait d'expérience)... Or il suffit de bien considérer cette formule pour s'apercevoir qu'elle n'a plus rien de panthéistique. La seconde partie corrige la première, et à elles deux, elles expriment à la fois la dépendance réelle et la réelle indépendance des créatures. Si les créatures agissent, c'est bien en effet, suivant la doctrine catholique, parce que Dieu agit par elles et en elles; aucune action créée n'est possible sans un concours divin, un concours qui soit, non pas seulement un accompagnement et une aide, mais un principe et une source. — D'autre part, si les créatures sont responsables, c'est que leur action, tout en étant celle de Dieu, est véritablement et proprement la leur. Ainsi les créatures subsistent *par Dieu* puisque leur action vient *de lui*, et elles subsistent *en soi*, puisque leur action est *à elles*, — *ce qui est la doctrine même du théisme.*

Remarques et explications

1) L'argument contre le panthéisme et la possibilité de l'Incarnation. — La responsabilité étant le caractère de l'être qui, maître de son action, peut se la voir imputer, il est clair qu'une étroite solidarité relie la liberté à la responsabilité. Un être libre peut seul être responsable, et tout être responsable est un être libre. — Si dans l'argument contre le panthéisme, nous avons expressément fait état de la responsabilité plutôt que de la liberté, c'est qu'il s'agissait pour nous de partir d'un attribut essentiellement personnel: or, la liberté est *de soi* un caractère de la nature; seule, la responsabilité est *essentiellement* un caractère de la personne, en ce qu'elle implique un *sujet d'imputation.* — Nous savons par la foi qu'en Jésus Christ la nature humaine ne se possède pas; elle est libre, et par elle le Verbe est libre comme homme; mais elle n'est pas formellement responsable, car les actions que le Verbe produit par elle ne sont imputables formellement qu'au Verbe. Qui pèsera ces considérations verra que *l'argument pour prouver la subsistence de la nature humaine en chacun de nous ne porte que sur nous. Il détruit l'erreur du panthéisme, mais il respecte la vérité de l'Incarnation.*

2) L'argument contre le panthéisme et la possibilité de la Trinité. — Quelqu'un pourrait dire, argumentant contre nous *ad hominem* : la distinction des personnes, la multiplicité des subsistences ne suffit pas à ruiner le panthéisme; car on pourrait concevoir que la nature divine fût une, bien qu'en plusieurs personnes; ce serait encore le panthéisme, et il n'y a là aucune absurdité manifeste puisque, selon vous, la Trinité existe où le cas se vérifie. — A l'objection qui se présenterait sous cette forme, la réponse est aisée : il n'y a aucune parité dans les deux cas : la nature qui appartient au Père n'a rien qui l'empêche d'être celle qui appartient au Fils ni celle qui appartient au Saint-Esprit; mais la nature qui se manifeste dans l'homme ne peut pas être la même que celle de Dieu, parce que la première est finie et que la seconde est infinie. — Ce mode d'argumentation, que nous avons reconnu sans portée quand on veut l'employer contre les formes subtiles du panthéisme, a toute sa valeur contre l'objection actuelle; et il est en lui-même si clair, si évident, si indiscutable, et à vrai dire, si indiscuté, que nous ne croyons pas utile d'insister.

On pourrait donner à l'objection une forme plus spécieuse. Au lieu de parler de nature, parlons d'être. Comment le principe, sur lequel se fonde l'argumentation que nous avons opposée au panthéisme, et suivant lequel *toute personne revendique comme telle un être à soi, exclusif, incommunicable*, comment ce

principe n'est-il pas contredit par le mystère de la Sainte Trinité, puisque, selon ce dogme, nous croyons à *trois personnes qui ne sont qu'un être?*

Il nous fallait soulever, pour être complet, cette difficulté théologique, mais on comprendra que nous ne fassions ici qu'*indiquer* la solution qu'elle comporte.

Qu'on le remarque bien, dans l'argument contre le panthéisme, nous avons eu soin d'énoncer le principe dont l'objection fait état, en limitant expressément son application aux subsistences absolues. Subsister, disions-nous, *quand il s'agit d'une subsistence absolue*, c'est avoir un être à soi, exclusif. Or sous cette forme, le principe est évident; il constitue presque une définition. On en déduit qu'il ne peut y avoir une seule existence pour plusieurs personnes, puisque l'être serait alors à la fois *exclusivement propre à chacune et commun à toutes*, ce qui est contradictoire. Mais les *personnes* que la Révélation nous enseigne à reconnaître en Dieu sont, de par le même enseignement, des *subsistences relatives;* elles sont de pures Relations. Or comme telles, elles ne revendiquent pas un être propre, un être à part, car, *comme telles, elles ne revendiquent pas d'être.* Si elles sont réelles, et elles le sont infiniment, si (comme l'on dit) « elles posent de l'absolu », ce n'est pas du tout, en effet, d'après la doctrine des plus grands théologiens, en vertu de ce qui les constitue Personnes, c'est-à-dire Relations, mais *en vertu de leur identité avec la nature divine.* Dès lors il n'y a pas contradiction à ce que l'Etre (comme la Nature avec laquelle il s'identifie), soit commun aux trois personnes de la Sainte Trinité : il peut appartenir à toutes, puisqu'il n'est la propriété exclusive d'aucune[1].

C. — Le panthéisme et l'orthodoxie

L'incompatibilité radicale, l'opposition absolue du panthéisme et de l'orthodoxie est une chose évidente. Après tout ce qui a été dit dans le cours de cet article, nous n'avons pas à y insister. Il nous reste seulement à signaler les différents documents dans lesquels le panthéisme a été expressément condamné par l'Eglise.

1. — Le Syllabus de 1864, n° 1 (Denzinger-Bannwart, n° 1701), condamne la proposition suivante : « Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam ; ac una eademque res est Deus cum mundo, ac proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto. »

Ce qui est expressément désigné, et donc ce qui est directement condamné, dans ces lignes est la doctrine qu'on entend généralement sous le nom de panthéisme. C'en est la forme la plus répandue et partant la moins savante ; mais par delà cette forme populaire, c'est le panthéisme savant lui-même qui, indirectement, est condamné, car la distinction que celui-ci professe plus ou moins explicitement d'admettre entre Dieu et la Nature, n'est pas celle que le Syllabus exige, puisqu'elle laisse place à cette affirmation que le Syllabus rejette : « omnia Deus sunt ».

2. — Dans le bref « Eximiam tuam » adressé le 15 juin 1857 au Cardinal de Geissel sur la doctrine de Günther, Pie IX rappelle *la doctrine catholique* « de suprema Dei libertate a quavis necessitate soluta in rebus procreandis » (Denzinger, n° 1655); et dans le 5e canon de la 3e session du Concile du Vatican (Denzinger, n° 1805) on lit cet anathème : « Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera sed tam necessario creasse quam necessario amat seipsum, A. S. » C'est la condamnation explicite de la doctrine panthéistique (Spinoza, Fichte) suivant laquelle l'existence du monde découle logiquement et par conséquent nécessairement, de celle de Dieu.

3. — Dans le 3e canon de la même session, le Concile du Vatican s'exprime ainsi : « Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, A. S. » (Denzinger, n° 1803.)

Ce canon trouve son commentaire dans le texte de la Constitution dogmatique, laquelle porte que Dieu « cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt ineffabiliter excelsus » (Denzinger, n° 1782). Ici, l'affirmation d'une distinction *re et essentia* entre le monde et Dieu a pour résultat de fermer toute échappatoire au panthéisme. Elle implique qu'il ne suffit pas pour être orthodoxe de distinguer deux essences et comme deux natures : l'une, la *natura naturans*, qui serait infinie; l'autre, la *natura naturata*, qui serait finie ; mais qu'il faut encore distinguer physiquement ces deux natures, en sorte qu'elles fassent réellement deux êtres, — pour autant qu'on peut employer à propos de Dieu et du monde le nombre « deux ».

4. — Le 4e canon est plus explicite encore : « Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse aut divinam substantiam sua manifestatione vel evolutione fieri omnia aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, A. S. » (Denzinger, n° 1804.) Ce canon enferme la condamnation explicite du panthéisme sous les diverses formes que nous avons décrites.

5. — Enfin l'encyclique *Pascendi* contient à la fois une description détaillée et une condamnation expresse du panthéisme spécifiquement moderniste (immanentisme), c'est-à-dire du panthéisme en tant qu'il se présente comme interprétation de la Vérité catholique.

LITTÉRATURE

Benedicti de Spinoza *Opera*, Edition Van Vloten, 1895, 3 vol. — *Œuvres* de Spinoza, Trad. Saisset, t. II et III. Charpentier, 1872.

Fichte, *Œuvres complètes*, éditées par son fils Emmanuel Hermann Fichte (1834-1846) et Choix des principales œuvres, par Fritz Medicus (1900-1912). Lire pour commencer : *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (Dans la petite édition, t. III, p. 547 et sqq.; dans la grande édition, t. II, p. 325 sqq.); — *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Dans la petite édition, t. III, p. 1 sqq.; dans la grande, t. I, p. 420 sqq.). Ces ouvrages n'ont pas été traduits. Passer ensuite aux divers exposés de la *Wissenschaftslehre*.

Sur Spinoza : Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, 1893; — *Le Spinozisme* (cours professé à la Sorbonne en 1919). Lecène,

1. Pour plus de développement, voir par ex. Billot, *De Deo et uno trino*, II, p. 80 sqq., 104 sq. Rome, 1903. Cf. S. Thomas in I D 26, q.2, a.2.

Oudin, 1916. — A. Rivaud : *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, 1916.

Sur Fichte : Xavier Léon, *La philosophie de Fichte*, Alcan, 1902 ; — *Recherches de Science religieuse*, janvier-mars 1919, Aug. Valensin : *Le sens panthéistique de la Dialectique idéaliste chez Fichte* ; — Sir Frederic Pollock : *Spinoza his life and philosophy*, London, Duckworth, 1912.

Sur le panthéisme en général : Garrigou-Lagrange : *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, 1920 ; — Sertillanges : *Les sources de la croyance en Dieu*, Perrin, 1905 ; — Hontheim : *Institutiones Theodiceae*, Herder, 1893 ; — Aug. Valensin : *Panthéisme*, Beauchesne, 1922.

Auguste VALENSIN, S. J.

PAPAUTÉ. — L'article comprendra quatre parties :

I. *Primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament.*
II. *Les origines de la Papauté.*
III. *Rôle historique de la Papauté.*
IV. *L'infaillibilité pontificale.*

I

LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

La primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament est révoquée en doute au nom de deux systèmes entièrement opposés l'un à l'autre.

Ou bien les paroles que, d'après le Nouveau Testament, Jésus adresse à l'apôtre Pierre sont admises comme paroles authentiques et historiques : mais elles ne signifieraient pas que Pierre soit constitué chef nécessaire et perpétuel de l'Église du Christ.

Ou bien les paroles que, d'après le Nouveau Testament, Jésus adresse à l'apôtre Pierre sont admises comme faisant de Pierre le chef nécessaire et perpétuel de l'Église du Christ : mais ce ne seraient pas des paroles authentiques ou historiques.

Le premier point de vue est, communément, celui des schismatiques et des protestants orthodoxes.

Le second point de vue est communément celui de la critique libérale : c'est-à-dire des rationalistes, des protestants libéraux et des catholiques modernistes. Nous aurons, plus loin, à en détailler les nuances et les divers aspects.

Ces deux solutions contradictoires, mais pareillement négatives, compliquent et enchevêtrent le problème de la primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament. Pour chaque texte notable, on doit examiner deux questions différentes. Le texte, d'abord, est-il bien authentique et historique comme les protestants orthodoxes en conviennent, et non pas apocryphe ou rédactionnel, comme le prétendent les critiques libéraux ? Et puis, le texte lui-même, reconnu authentique et historique, manifeste-t-il bien la primauté nécessaire et perpétuelle de saint Pierre, comme le concèdent assez volontiers les critiques libéraux, et contrairement au dire des protestants orthodoxes ? Les deux questions exigent une réponse affirmative, pour que la primauté du chef des apôtres soit véritablement acquise à l'histoire, et, partant, à l'apologétique.

Avant d'aborder la discussion des textes classiques, il paraît utile de rechercher, comme éclaircissement préalable, quelle était, pendant le ministère public de Jésus, *la place de Pierre parmi les apôtres.*

Nous examinerons ensuite le *Tu es Petrus*, le *Confirma fratres tuos*, le *Pasce oves meas*, tant au point de vue de leur crédibilité qu'au point de vue de leur signification réelle.

I. — La place de Pierre parmi les apôtres

1° *Pierre était le « premier ».* — Les quatre catalogues du collège apostolique, conservés par le Nouveau Testament, diffèrent l'un de l'autre, quant à l'ordre des noms : tous, néanmoins, s'accordent à désigner en première ligne, l'apôtre Pierre (*Marc.*, III, 16-19 ; *Matth.*, x, 2-4 ; *Luc*, VI, 14-16 ; *Act.*, I, 13. — Cf. LATTEY, S. J., *The apostolic groups*, dans le *Journal of theological studies*, octobre 1908, t. X, p. 107-115). « Le premier », dit formellement saint Matthieu, « le premier était Simon, surnommé Pierre ». Πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος (*Matth.*, x, 2).

Pourquoi Simon-Pierre est-il mentionné « le premier » ? Simple ancienneté d'âge ? Simple priorité de vocation ? Aucun indice positif ne permet d'affirmer sérieusement l'ancienneté d'âge. Quant à la priorité de vocation, elle n'est guère concevable, du moins au point de vue spécial de *l'apostolat*, puisque les « Douze » paraissent avoir été choisis tous en même temps pour devenir « apôtres », et pour former un groupe bien distinct du reste des fidèles (*Marc.*, III, 13-15 ; *Matth.*, x, 1 ; *Luc*, VI, 13). A vrai dire, la vocation initiale de Simon-Pierre en tant que « disciple » du Christ précéda la vocation du plus grand nombre des futurs « apôtres » : cependant, elle ne fut pas la « première » de toutes. Le quatrième Évangile nous affirme que l'appel du Christ à Simon-Pierre, sur les bords du Jourdain, ne fit que suivre le double appel adressé d'abord à André, son frère, et à un autre disciple (*Joan.*, I, 35-42). Dans la scène ultérieure, qui eut lieu sur les bords du lac de Tibériade, et dont les Synoptiques ont rapporté différentes circonstances, la vocation des quatre pêcheurs galiléens, Pierre et André, Jacques et Jean, apparaît comme moralement simultanée (*Marc.*, I, 16-20 ; *Matth.*, IV, 18-22 ; *Luc*, V, 1-11). Il est donc un peu difficile d'attribuer à cette vocation de Pierre une véritable priorité chronologique.

Mais supposons (gratuitement) que Pierre ait été le plus âgé des « Douze ». Imaginons (malgré plus d'un texte) que Pierre ait entendu avant tous les autres l'appel du Seigneur, ces deux circonstances n'expliqueront pas encore suffisamment pourquoi les évangélistes donnent à Pierre le premier rang parmi les apôtres, de même qu'ils réservent uniformément la dernière place au traître Judas. Il faudrait concéder, à tout le moins, que l'ancienneté d'âge, la priorité de vocation (et peut-être d'autres titres spéciaux), faisaient réellement de Pierre *l'apôtre principal*, et lui valaient une *prééminence habituelle*. Car c'est bien pour marquer une place à part, un rang privilégié que les évangélistes désignent Pierre comme *le premier* d'entre les « Douze ».

En parlant du groupe apostolique, il arrive à saint Marc, et aussi peut-être à saint Luc, de dire : « Simon et ceux qui l'accompagnaient », Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ (*Marc.*, I, 36 ; *Luc.*, VIII, 45), exactement comme ils disent, en parlant d'un chef et de son escorte : « David et ceux qui l'accompagnaient », Δαυεὶδ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ (*Marc.*, II, 25, 26 ; *Matth.*, XII, 3, 4 ; *Luc.*, VI, 3, 4. Cf. *Matth.*, XXVII, 54).

Quand Jésus-Christ se fait suivre, dans les circonstances graves, de trois apôtres seulement : par exemple, pour la résurrection de la fille de Jaïre (*Marc.*, V, 37 ; *Luc.*, VIII, 51) ou bien pour le mystère de gloire que fut la transfiguration (*Marc.*, IX, 1, 2 ; *Matth.*, XVII, 1 ; *Luc.*, IX, 28), ou bien encore pour le mystère de douleurs qui s'accomplit au jardin des

Oliviers (*Marc.*, xiv, 33; *Matth.*, xxvi, 37.— Cf. *Luc.*, xxii, 8, pour le rôle spécial de Pierre et de Jean dans la préparation de la dernière cène), toujours le premier de ces trois privilégiés n'est autre que Pierre.

En certains cas, Pierre tout seul est associé au Maître, en un rang exceptionnel. Lorsque les collecteurs du didrachme veulent s'assurer que Jésus payera l'impôt du Temple, c'est Pierre qu'ils interrogent comme le principal des disciples. Et Jésus, après avoir fait entendre un utile enseignement à son apôtre, l'envoie trouver miraculeusement la pièce de monnaie qui acquittera la taxe, pour le Christ et pour Pierre lui-même (*Matth.*, xvii, 24-27).

Durant les séjours à Capharnaüm, Jésus demeure dans la maison de Pierre (*Marc.*, i, 29; *Matth.*, viii, 14; *Luc.*, iv, 38). Quelquefois, il prend la barque même de Pierre pour sa chaire d'enseignement, face au peuple groupé sur le rivage (*Luc.*, v, 1-4. Cf. *Marc.*, iv, 1; *Matth.*, xiii, 1). Il change le nom de Simon, fils de Jona, en celui de Pierre, avec une intention mystérieuse et chargée de promesses (*Marc.*, iii, 16; *Matth.*, x, 2; xvi, 17-19; *Luc.*, vi, 14; *Joan.*, i, 42). A travers le récit entier des Evangiles, Pierre joue un rôle prépondérant parmi les « Douze », et prend souvent la parole au nom de tous (*Marc.*, x, 28; *Matth.*, xiv, 28; xv, 15; xviii, 21; xix, 27; *Luc.*, xii, 41; xviii, 28; *Joan.*, vi, 68; xiii, 6-10). Malgré son reniement, au cours de la passion, Pierre sera, dans le groupe des apôtres, le premier témoin de la résurrection du Sauveur (*Luc.*, xxiv, 12, 34; I *Cor.*, xv, 5).

Bref, nul doute n'est possible sur la prééminence habituelle de Pierre au milieu des « Douze ». Il est bien l'*apôtre principal*, πρῶτος : et l'on désigne à bon droit le collège apostolique par cette formule : « Simon-Pierre et ceux qui l'accompagnaient. »

2° *Le Christ n'a pas exclu toute primauté.* — Mais, dira-t-on, cette primauté de Pierre est un simple *fait*, et ne correspond à aucun *droit* véritable. Sans parler de la double ancienneté (problématique) d'âge et de vocation, qui a été alléguée plus haut, le rôle de Pierre ne s'explique-t-il pas suffisamment déjà par le caractère même de l'apôtre : caractère ardent, généreux, expansif et primesautier, qui porte Pierre à se jeter en avant, qui lui attire fréquemment des éloges, et qui lui fait exercer quelque ascendant sur le reste des « Douze » ? Inutile donc de supposer une investiture authentique, par laquelle Jésus-Christ aurait formellement créé Simon-Pierre chef de ses disciples.

Semblable désignation paraîtrait même contredite et exclue par des textes positifs. A trois reprises, d'après l'Evangile, les apôtres discutent pour savoir lequel d'entre eux sera le plus grand, lequel obtiendra la première place dans le royaume à venir. Et Jésus-Christ les réprimande avec force. Aucun, dit-il, parmi les disciples, ne doit prétendre à la domination; et le plus grand, dans le royaume, sera celui qui aura été le plus humble; celui qui, par amour de Dieu, se sera fait le serviteur de ses propres frères. « Le passage (*Matth.*, xx, 20-28), dans son ensemble, apporte de la primauté de Pierre, et généralement de toute autorité ecclésiastique, une négation qu'on ne saurait souhaiter plus nette. » (Ch. Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme. Les Origines*, p. 231. Paris, 1906. In-16)

L'acte même d'une contestation entre apôtres sur la primauté suppose qu'aucun des « Douze » n'a authentiquement reçu du Maître les pouvoirs de chef dans le collège apostolique. En outre, la réponse de Jésus, loin d'affirmer la prérogative de Pierre, se prononce contre l'existence de toute autre primauté que celle du renoncement et de la vertu (*Marc.*, ix, 32-34; x, 35-45; *Matth.*, xviii, 1-4; xx, 20-28; xxiii, 5-12; *Luc.*, xxii, 24-27). Si donc Pierre apparaît comme le personnage le plus en relief de la communauté des « Douze », on doit, semble-t-il, expliquer cet état de fait par le rôle particulier de l'apôtre, et nullement par la volonté du Maître.

En dépit de son apparente simplicité, la solution négative que nous venons de résumer est des plus contestables. Examinons de près le double argument sur lequel on veut l'appuyer : opinion des disciples et réponse de Jésus.

D'abord, l'acte même d'une contestation entre apôtres sur la primauté suppose, dit-on, qu'aucun des « Douze » n'a authentiquement reçu du Maître les pouvoirs de chef dans le collège apostolique. Certes, nous n'en disconviendrons nullement. Aussi longtemps que Jésus-Christ demeure sur la terre d'une manière sensible, aucun autre que lui-même ne saurait être le chef de ses disciples. Lui seul est leur Maître et leur Seigneur. L'existence d'une autorité dirigeante parmi les « Douze » ne se conçoit que pour la période qui suivra le départ de Jésus, alors qu'il faudra subvenir à son absence, et jusqu'au jour désiré de son retour glorieux. Mais, pendant la vie mortelle du Christ, aucun apôtre ne se trouve encore le véritable chef de tous les autres, et l'on s'explique la possibilité d'une jalouse contestation entre frères, au sujet d'un pouvoir et d'une investiture *à venir*.

D'autre part, nous le verrons, la primauté actuelle de Simon-Pierre avait pour origine une désignation du Maître, une promesse de Jésus qui lui garantissait, *comme future*, l'autorité suprême dans la société des fidèles. Or, le jour même où cette promesse était devenue explicite et formelle, Simon-Pierre avait, presque aussitôt, mérité la plus terrible des réprimandes : « Arrière, Satan. Tu m'es un scandale, car tu ne comprends pas les choses de Dieu, mais uniquement celles des hommes. » (*Matth.*, xvi, 23; *Marc.*, viii, 33) Plusieurs parmi les « Douze » pouvaient, dès lors, avec leur psychologie quelque peu agreste et enfantine, considérer la grande promesse comme révoquée; ils pouvaient considérer la succession comme ouverte; ils pouvaient discuter entre eux sur le principat futur, sans aucunement ignorer que leur Maître eût désigné Pierre.

Et puis, que de choses furent entendues certainement par les apôtres, et néanmoins demeurèrent longtemps incomprises! Est-il un enseignement plus accentué, dans l'Evangile, que le caractère surnaturel, et non pas temporel et politique, du royaume de Dieu; ou bien le mystère qui voilerait toujours l'époque de sa glorieuse consommation? — Cependant, les apôtres avaient si mal compris que, le jour même de l'Ascension, ils posaient à leur Maître cette question déconcertante : « Seigneur, sera-ce bientôt que tu restitueras la royauté [la domination] à Israël? » (τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ) (*Act.*, i, 6)

De même, après avoir annoncé la future prérogative de Pierre, Jésus-Christ avait prophétisé de graves catastrophes : « Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup; et qu'il soit réprouvé par les anciens et les princes des prêtres et les scribes; et qu'il soit mis à mort, et qu'après trois jours, il ressuscite. » (*Marc.*, viii, 31; *Matth.*, xvi, 21; *Luc.*, ix, 22) Cette prédiction, les évangélistes la rapportent catégoriquement une seconde fois (*Marc.*, ix, 30; *Matth.*, xvii, 21; *Luc.*, ix, 44); et encore une troisième (*Marc.*, x, 32-34; *Matth.*, xx, 17-19; *Luc.*, xviii, 31-33), sans omettre non plus d'autres paroles, fort nombreuses, qui signifient les mêmes choses. — Néanmoins, les disciples comprirent tellement peu, que le scandale de la croix parut l'effondrement de leur espérance, et que le message de Pâques les trouva

incrédules et découragés, *stulti et tardi corde ad credendum* (*Luc.*, XXIV, 25).

Ne serait-ce pas que, par un phénomène psychologique facile à pénétrer, ces âmes populaires et simplistes revenaient comme invinciblement à ce qui flattait leurs préjugés, leurs goûts, leurs secrets désirs; et que, — malgré les affirmations les plus manifestes, — elles restaient réfractaires à comprendre les vérités qui les contrariaient ou les déconcertaient?

Si donc la dignité à venir de l'un des « Douze » pouvait (nous allons le voir) heurter, chez les autres apôtres, quelque ambition latente, quelque vœu chimérique, la promesse regardant Pierre aura été facilement négligée, difficilement comprise. Et, par conséquent, les disciples auront fort bien pu se quereller, même ensuite, pour savoir qui deviendrait le plus grand dans le royaume des cieux.

La réalité d'une désignation de Pierre par le Christ n'est vraiment pas incompatible avec le fait de cette contestation jalouse.

Quant à la réponse de Jésus, les circonstances nous en révèlent nettement la signification. Les douze apôtres, obstinément attachés à la conception vulgaire du messianisme juif (cf. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*. Paris, 1909. In-8, p. 186 à 209), se représentent le règne du Christ et de sa justice comme une ère de victoires, de domination et de prospérités, non moins temporelles que spirituelles. Dans ce royaume fort terrestre, dans cet âge d'or attendu, ils escomptent naïvement les hautes dignités, les situations enviables, que leur garantira l'intimité du Seigneur. Bien plus, ils recherchent déjà τίς μείζων (*Marc.*, IX, 34; *Matth.*, XVIII, 1; *Luc.*, IX, 46) qui d'entre eux occupera le premier rang, qui sera premier ministre : sera-ce décidément Pierre, sera-ce quelque autre des « Douze »? Jacques et Jean, fils de Zébédée, poussés par leur mère, demandent à siéger dans la gloire, l'un à droite et l'autre à gauche du Roi-Messie. Le reste des apôtres s'indigne contre les deux frères; car chacun, parmi les « Douze », nourrit confusément pour soi-même quelque ambition plus ou moins semblable. Et, jusqu'à la dernière cène, ils discutent entre eux sur la primauté future.

On comprend, dès lors, quel enseignement spirituel et moral Jésus-Christ veut leur inculquer. Dans les empires de la terre, les chefs dominent avec ostentation et les grands font étalage de puissance. Tout autre est l'esprit du royaume de Dieu, établi par le Christ : « Ce n'est pas ainsi qu'il en est parmi vous. Mais si quelqu'un veut devenir grand parmi vous, il sera [se fera] votre serviteur. Et celui d'entre vous qui voudra devenir le premier sera [se fera] l'esclave de tous. Car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et pour donner sa vie comme la rançon d'un grand nombre. » (*Marc.*, X, 43-45)

En d'autres termes, le royaume de Dieu n'admet pas de distinctions comme celles que les apôtres avaient le tort de rêver. Il n'admet pas de primauté qui soit un honneur mondain. Il n'admet aucune prérogative ayant pour objet de contenter l'ambition ou la vanité. Mais ce précepte moral n'exclut pas le rang privilégié des « Douze », parmi les autres disciples de Jésus. Il n'exclut pas davantage la primauté possible d'un apôtre spécialement désigné entre tous par le Christ lui-même : pourvu que cette primauté, de même que la vocation apostolique, loin d'être un hochet de la vanité mondaine, soit un véritable *ministère*, un véritable *service*, créé pour l'utilité commune des fidèles et pour le bon gouvernement du royaume de Dieu ici-bas. « Le plus grand d'entre vous sera [se fera] votre serviteur. » (*Matth.*, XXIII, 11) « Que le plus grand d'entre vous soit comme le plus petit, et celui qui commande comme celui qui sert. » (*Luc.*, XXII, 26)

Un auteur protestant écrit, en termes fort judicieux : « Il n'y a donc place ici pour aucune primauté au sens humain; ce qui ne veut point dire qu'il n'y ait place pour aucune primauté que ce soit. Jésus intervertit l'ordre des grandeurs : le premier de ses disciples, c'est celui qui se montre le plus apte à *servir*; et c'est dans le service des autres qu'il doit faire consister sa grandeur. » (Henri MONNIER, *La Notion de l'apostolat*, p. 131. Paris, 1903. In-8)

Jésus-Christ entend si peu exclure toute primauté, qu'il s'applique à lui-même la règle d'humilité, d'abnégation, faite pour ses disciples. « Le Fils de l'homme, déclare-t-il, n'est pas venu pour être servi mais pour servir. » (*Matth.*, XX, 28) « Quel est le plus grand : celui qui est à table ou celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est à table? Eh bien, moi, je suis au milieu de vous comme celui qui sert. » (*Luc.*, XXII, 27) Néanmoins, qui donc contestera sérieusement que Jésus-Christ, « serviteur » de ses disciples, se considérât comme ayant, sur eux tous, pleine et réelle autorité de « Maître » et de « Seigneur »? (*Matth.*, XXIII, 10 et *Joan.*, XIII, 13-15)

Bien plus, aussitôt après les paroles que nous venons d'entendre, saint Luc relate une promesse d'avenir attestant la situation toute spéciale qui, parmi les fidèles du Christ, revient au collège des « Douze » (*Luc.*, XXII, 28-30). Puis il relate une autre promesse d'avenir, celle-là ne s'appliquant qu'à un seul d'entre les apôtres. En effet, Jésus a prié particulièrement pour l'un des « Douze », afin que, dans l'épreuve, sa foi ne défaille pas. Et l'apôtre privilégié aura pour mission de raffermir ses frères (*Luc.*, XXII, 31,32).

Voilà une prérogative bien réelle, une prérogative particulière à un seul, et une prérogative authentiquement voulue par Jésus-Christ. Ce n'est pas d'une distinction honorifique et mondaine qu'il s'agit, mais bien d'un *ministère* ou d'un *service*, créé pour l'avancement du royaume et pour l'utilité commune des fidèles. Pareille primauté correspondra, non plus au messianisme vulgaire et charnel, mais à l'esprit de l'Evangile, et elle vérifiera totalement la parole du Christ : « Le plus grand d'entre vous sera [se fera] votre serviteur. »

Or, l'apôtre privilégié, c'est Pierre.

Jésus-Christ n'a donc pas prétendu exclure toute primauté parmi ses disciples. Jésus-Christ n'est donc pas étranger à la situation prépondérante de Simon-Pierre. A vrai dire, comment ce dernier aurait-il pu, grâce uniquement à son caractère personnel, et malgré la jalouse ambition des autres apôtres, exercer en fait la constante prééminence que lui attribuent les textes évangéliques, si Jésus-Christ même ne lui avait reconnu déjà une place réellement à part? Cette désignation de Pierre par le Sauveur en personne, comme son apôtre principal et comme le futur chef de ses fidèles, ressort tellement des Évangiles, qu'on devrait au moins la conjecturer avec une haute vraisemblance, quand bien même elle ne serait pas exprimée en termes formels dans les textes capitaux que nous allons maintenant étudier.

Ce que nous avons dit, jusqu'à présent, de la primauté de Pierre est reconnu pour exact par bien des représentants de la critique libérale. Mais nul n'est plus affirmatif à cet égard que M. Loisy : « Jésus, lisons-nous dans *L'Évangile et l'Église*, est le centre et le chef, l'autorité incontestée. Les disciples ne sont pas autour de lui comme une masse confuse; parmi eux, le Seigneur a distingué les Douze, et les a associés lui-même, directement et effectivement, à son

ministère; même, parmi les Douze, il y en avait un qui était le premier, non seulement par la priorité de sa conversion ou l'ardeur de son zèle, mais par une sorte de désignation du Maître, qui avait été acceptée, et dont les suites se font sentir encore dans l'histoire de la communauté apostolique. C'était là une situation de fait, créée en apparence par les péripéties du ministère galiléen, mais qui, un certain temps avant la Passion, se dessine comme acquise et comme ratifiée par Jésus. » (Alf. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 90. Paris, 1902. In-16. Cf. Jean Réville, *Les Origines de l'épiscopat*, p. 39 et 40. Paris, 1894. In-8. — *Item*, Henri Monnier, *Notion de l'apostolat*, p. 131-133 et 142, 143)

Il convient donc d'examiner les formules évangéliques appuyant la primauté de Pierre sur une volonté publique et sur une désignation réelle du Sauveur en personne.

Le texte principal est le *Tu es Petrus*.

II. — Le texte « Tu es Petrus »

Rappelons, d'abord, l'émouvant récit du premier Evangile.

Aux environs de Césarée de Philippe, Jésus interroge ses disciples : Dans le peuple, que dit-on du Fils de l'homme? Bien variées sont les conjectures des Juifs. Pour les uns, Jésus est Jean-Baptiste. Pour d'autres c'est Elie. Pour d'autres encore, c'est Jérémie ou tel autre prophète ressuscité. — Mais vous-mêmes, reprend Jésus, que pensez-vous de moi? — « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », répond immédiatement Simon-Pierre. Alors Jésus récompense la foi de son apôtre : « Tu es bienheureux, Simon, fils de Jona : car, ce que tu viens de dire, ce n'est pas la chair et le sang qui te l'a révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. Et moi, je te dis que tu es Pierre; et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise; et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux. Et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux; et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » (*Matth.*, xvi, 18, 19)

Au sujet de la promesse qu'on vient de lire, et de la prérogative qu'elle garantit à Pierre, quatre questions doivent être séparément résolues :

1° Ce texte est-il *authentique*, et non pas interpolé?

2° Ce texte est-il *historique*, et non pas rédactionnel?

3° Quelle est la *signification* littérale des paroles?

4° Quelle est la *valeur démonstrative* du même texte?

1° *Le « Tu es Petrus » est-il « authentique », et non pas interpolé?* — Plusieurs critiques libéraux considèrent cette réponse fameuse de Jésus comme partiellement étrangère au texte primitif de l'Evangile. C'est la phrase : « Tu es Pierre, *et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*; et les portes de l'enfer ne prévaudront pas *contre elle* » (*Matth.*, xvi, 18), qui est surtout révoquée en doute. A vrai dire, le *Tu es Petrus* ne se trouve pas textuellement cité avant Tertullien et Origène. Tous les auteurs chrétiens du deuxième siècle omettent de le transcrire, alors que, cependant, ils relatent les autres paroles du même passage. Bien plus, jusqu'au quatrième siècle, la formule en demeure incertaine, comme le prouvent les notables variantes des citations faites par Eusèbe et par saint Epiphane. Le verset 18 (*Tu es Petrus*), au moins dans sa teneur actuelle, serait donc une interpolation, et une interpolation visiblement tendancieuse.

M. Adolf Harnack pense retrouver la leçon originale de Matthieu dans le *Dia Tessarôn* de Tatien, dont le texte nous serait manifesté principalement par saint Ephrem : « Tu es Pierre, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre toi. » [*Die Acta Archelai und das « Diatessaron » Tatians*, p. 149 et 150. Leipzig, 1883. In-8 (*Texte und Untersuchungen*, t. I, fasc. 3.)] D'après l'Evangile authentique, Jésus n'aurait donc pas présenté l'apôtre Pierre comme le fondement de l'Eglise, et de l'Eglise en tant qu'elle est impérissable.

M. Alf. Resch admet ce point de vue, et croit pouvoir fixer, en outre, l'époque et l'origine de l'interpolation. C'est tout à la fin du deuxième siècle, ou au début du troisième, qu'aurait été remanié le texte de la réponse de Jésus à Pierre. La cause du remaniement aurait été, d'une part, l'influence judaïsante des écrits pseudo-clémentins, et, d'autre part, l'influence romanisante du traité *De Aleatoribus*. En effet, la notion de l'Eglise fondée, construite sur Pierre, était alors commune aux judaïsants, qui vénéraient en Pierre l'apôtre de la circoncision, et aux romanisants, contemporains du pape Victor, qui croyaient voir en Pierre le prédécesseur des évêques de Rome. *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien* T. II. *Zu Matthaeus und Marcus*, p. 187-196. Leipzig, 1894. In-8° [*Texte und Untersuch.*, t. X, fasc. 2].

L'opinion de Resch a été reprise et développée, quant à l'origine romanisante, par un professeur de Tubingue, M. Julius Grill (*Der Primat des Petrus. Eine Untersuchung*, p. 61-79. Tubingue, 1904. In-8)

En France M. Henri Monnier s'est prononcé de même pour l'interpolation. Mais il se montre moins catégorique à en restituer la conjecturale histoire. (*Notion de l'apostolat* (1903), p. 138-142.)

Tel est également le point de vue d'un jeune docteur, qui adopte et qui parfois dépasse les solutions radicales de M. Holtzmann et de M. Loisy, sur l'élaboration rédactionnelle des Evangiles synoptiques. (*Les Procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*. Paris, 1908. In-8). M. Firmin Nicolardot s'abstient d'appliquer sa méthode habituelle au *Tu es Petrus*, et d'y analyser le travail caractéristique du rédacteur « matthéen ». Il considère, en effet, ce texte comme probablement étranger à l'Evangile de Matthieu, et comme devant résulter de quelque insertion ultérieure.

Chez les savants catholiques, l'authencité du *Tu es Petrus* a été remarquablement défendue, surtout contre M. Resch, par le R. P. Kneller (*Petrus als Felsengrund der Kirche*, t. L des *Stimmen aus Maria-Laach* (1896), p. 129-138, 288-299, 375-382); puis par M. Michiels (*L'Origine de l'Episcopat*, p. 20-48. Louvain, 1900. In-8); par Mgr Batiffol (*L'Église naissante et le Catholicisme*, p. 101-113. Paris, 1909. In-12. *Excursus A.*); et par le R. P. Fonck (*Tu es Petrus*, dans *Biblica* 1920, vol. I, fasc. ii, p. 240 à 264).

Sans prétendre à l'inédit, examinons à notre tour tous les arguments qui établiraient l'hypothèse de l'interpolation. Nous suivrons la méthode régressive qui part du plus récent pour atteindre peu à peu le plus ancien.

Est-il donc exact, en premier lieu, que les notables variantes des citations faites du *Tu es Petrus* par Eusèbe et par saint Épiphane attestent qu'au quatrième siècle la formule de ce texte demeurait incertaine?

M. Resch allègue avec raison trois passages de saint Epiphane [*Haeres.*, xxx, 24 et lvi, 3 (*P. G.*, t. XLI, col. 445 et 993); *Haeres.*, lxx, 11 (*P. G.*, t. XLII, col. 773)] et huit passages d'Eusèbe [*De laudibus Constantini*, xvii (*P. G.*, t. XX, col. 1433). — *Praepar. evang.*, i, 3 (*P. G.*, t. XXI, col. 33). — *Comm. in Psalm.*, xvii, 15, 16; lix, 11; lxvii, 34-36 (*P. G.*, t. XXIII, col. 173, 572, 720). — *Comm. in*

Isaiam, XXVIII, 16; XXXIII, 2; XLIX (*P. G.*, t. XXIV, col. 292, 329, 437)] où la parole du Christ est ainsi présentée : « *Sur la pierre* (sur le roc), je bâtirai mon Eglise et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » Mais, de là, il résulterait, selon le critique allemand, qu'une partie au moins des manuscrits lus par Epiphane et Eusèbe, ne disaient pas encore que l'apôtre Pierre eût été constitué fondement nécessaire de l'Eglise ; en d'autres termes, ne portaient pas encore la leçon : « Tu es Pierre, *et sur cette pierre* je bâtirai mon Eglise... »

La conséquence est, à vrai dire, plus que fragile. Nous-mêmes, qui admettons aujourd'hui comme incontestée la leçon traditionnelle, pourrions parfaitement évoquer ce texte sous la même forme qu'Epiphane et Eusèbe, *si nous avions à le produire dans un contexte identique au leur.*

En effet, les *onze* passages en question ne prétendent nullement rappeler les promesses de Jésus à Pierre, moins encore prétendent-ils transcrire et commenter le seizième chapitre de saint Matthieu. Leur unique but (M. Michiels le remarque avec justesse) est de présenter l'Eglise chrétienne comme impérissable, malgré la rage de ses ennemis. Epiphane et Eusèbe choisissent donc, par manière d'allusion, dans le *Tu es Petrus*, les seules paroles qui vont directement à illustrer et à confirmer leur thèse ; paroles qui se trouvent en réalité dans le texte, et qui s'y trouvent bien avec le même sens : « L'Eglise est impérissable, puisque, d'après le Sauveur, elle est bâtie sur le roc, fondée sur la pierre. »

L'exemple le plus caractéristique se trouve dans le *De laudibus Constantini*, où Eusèbe développe une antithèse oratoire entre la synagogue juive, qui devait disparaître, et l'Eglise chrétienne, qui ne doit pas périr; de la synagogue juive, le Christ a dit : « Votre demeure sera laissée déserte », mais, de l'Eglise : « Sur le roc je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. (*P. G.*, t. XX, col. 1433 et *Corpus* de Berlin : HEIKEL, *Eusebius Werke*, t. I, p. 256. Leipzig, 1902. In-8)

Vraiment, le procédé n'a rien d'illégitime. Il paraîtra encore plus normal si l'on songe à la grande liberté, à l'approximation très large, dont usait l'antiquité chrétienne en matière de citations ou d'allusions scripturaires : non moins que l'antiquité profane en matière de citations et d'allusions littéraires. Comment donc serait-il raisonnable d'aller conclure, des passages résumés tout à l'heure, que la rédaction actuelle du *Tu es Petrus* ne pouvait uniformément se trouver dans les manuscrits qu'Epiphane et Eusèbe avaient eux-mêmes sous les yeux?

Pareille conclusion serait d'autant plus sophistique et déraisonnable que, là où ils s'occupent directement de saint Pierre et de notre texte, Epiphane et Eusèbe mentionnent, dans son intégrité, le *Tu es Petrus.* Non seulement Eusèbe le cite littéralement au second livre *De Resurrectione* [*De Resurrectione*, II. *P. G.*, t. XXIV, col. 1111], mais, dans la *Démonstration évangélique*, il le commente avec détail, et reproduit, mot pour mot, tout le passage de Saint Matthieu (XVI, 1519), exactement tel que nous le lisons aujourd'hui. (*Démonstr. évang.*, III, v. *P. G.*, t. XXII, col. 216, 217) Nulle attestation ne pouvait être plus catégorique. De même, saint Epiphane, à deux reprises, déclare que le roc sur lequel Jésus-Christ édifia son Eglise immortelle n'est autre que Pierre en personne, le chef des apôtres et le témoin de la vérité divine. Pierre sera donc ὁ κορυφαιότατος τῶν ἀποστόλων, *Haeres.*, LIX, 7 (*P. G.*, t. XLI, col. 1029), ou encore τὸν πρῶτον τῶν ἀποστόλων (*Ancoratus*, IX; *P. G.*, t. XLIII, col. 33).

Ajoutons que, chez les autres Pères contemporains de l'arianisme, le *Tu es Petrus* est mainte fois cité, dans sa teneur actuelle, comme un texte bien connu et admis de tous. Ajoutons, en outre, que les deux manuscrits de la même époque parvenus jusqu'à nous, le *Sinaïticus* et le *Vaticanus*, ne présentent à cet endroit aucune hésitation ni aucune variante. (Inutile d'ajouter que *tous les manuscrits* de l'Evangile, *toutes les versions connues*, rapportent intégralement le *Tu es Petrus*. Comme ce sont des textes copiés depuis le quatrième siècle, on nous objecterait qu'ils reproduisent l'interpolation *précédemment opérée.* Nous devons donc accepter la discussion pour la période antérieure à la plupart de nos manuscrits actuels. Remarquons, du moins, qu'en un pareil état des textes la *présomption* est pour l'authenticité réelle, et que la *charge de la preuve* incombe tout entière aux partisans de l'interpolation). Et l'on pourra estimer à sa juste valeur l'affirmation de M. Resch : qu'au quatrième siècle, la formule du *Tu es Petrus* demeurait flottante et incertaine.

A vrai dire, le texte était indubitablement et uniformément reçu au temps d'Eusèbe. Si l'on prétend, qu'il y ait eu interpolation dans les manuscrits grecs, c'est à une date antérieure qu'on devra en marquer les traces et en expliquer le succès.

Au troisième siècle, nous pourrions relever au moins vingt-cinq citations du *Tu es Petrus.* Mais trouvera-t-on quelque témoignage similaire dans la littérature chrétienne du deuxième siècle ?

Oui, d'abord, si le texte copte, partiellement traduit par M. Eugène RÉVILLOUT, est bien identique à l'*Evangile des douze apôtres*, qui circulait dès le deuxième siècle. Ce remarquable document contient une paraphrase lyrique de toute la narration de Matthieu. Pierre, miraculeusement éclairé d'en haut, proclame que Jésus est le Christ, le Fils du Dieu vivant. Et Jésus récompense la foi du disciple par la plus glorieuse des prérogatives. Citons, au moins, l'évocation directe du *Tu es Petrus* : « Amenti [enfer], prends deuil aujourd'hui, ainsi que tes puissances, car j'ai promis à *Pierre* un testament éternel; parce que *je bâtirai sur lui mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle.* » (*L'Evangile des douze apôtres récemment découvert*, dans la *Revue biblique*, 1904, t. I, de la nouvelle série, p. 323)

La valeur de l'argument reste néanmoins conditionnelle : *si* le texte en question est réellement l'*Evangile des douze apôtres.* Mais il est un autre écrit dont l'attribution au deuxième siècle n'est l'objet d'aucun doute : c'est le *Dia Tessarôn* de TATIEN. La formule intégrale du *Tu es Petrus* était-elle donc contenue, oui ou non, dans cette *Concordance* des quatre évangélistes? Voilà le problème décisif pour le deuxième siècle.

Tout le monde s'accorde à retrouver chez saint EPHREM le texte évangélique du *Dia Tessarôn.* Bien que le diacre d'Edesse écrivît seulement au quatrième siècle, on n'a pas à craindre que la rédaction du *Tu es Petrus* lui soit parvenue interpolée ou défigurée. Nous sommes, en effet, dans une Eglise de langue syriaque, où ne s'exerce ni l'influence judaïsante, ni l'influence romanisante, qui aurait pu altérer tendancieusement la formule primitive. Nous sommes dans une Eglise de langue syriaque, où les manuscrits syriaques se transcrivent dépendamment les uns des autres, et n'enregistrent pas les fluctuations (hypothétiques) des manuscrits gréco-romains. Partisans et adversaires de l'authenticité du *Tu es Petrus* admettent également que saint Ephrem possédait, en substance, le célèbre passage, tel que Tatien lui-même, dès le deuxième siècle, l'avait transmis

à ses compatriotes du royaume d'Edesse. Quelle est donc, d'après le diacre d'Osroène, la vraie formule du *Tu es Petrus*?

Nous l'avons dit plus haut : selon quelques critiques, notamment M. Harnack, M. Resch, M. Monnier, M. Grill, le texte d'Ephrem serait exactement celui-ci : « Tu es Pierre, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre *toi*. » Pierre n'aurait pas été proclamé *fondement* de l'Eglise impérissable.

Il est exact que saint Ephrem évoque le *Tu es Petrus* dans les termes suivants : *Tu es Petra, illa petra quam erexit* [Dominus], *ut Satanas in eam offenderet;* ou bien : *Et portae inferi te non vincent, id est quod non destruetur fides;* ou bien encore : *Vectes inferi non praevalebunt adversus te.* Ce sont du reste les trois seuls passages mentionnés par M. Resch, dans l'œuvre entière du diacre d'Edesse. (*Paralleltexte*, p. 188, 189)

Mais doit-on reconnaître ici la formule du *Tu es Petrus*, celle qu'Ephrem trouvait littéralement dans son texte évangélique? Ne seraient-ce pas plutôt des citations larges, à la manière des anciens, ou des allusions plus ou moins approximatives? Pour en juger sans arbitraire, il faudrait, d'abord, examiner tous les cas où le saint diacre allègue le *Tu es Petrus* et noter les expressions qu'il adopte. Peut-être en résulterait-il des indications plus précises et plus fermes sur le texte de l'Evangile qu'Ephrem aura eu sous les yeux. A cet égard, l'enquête de M. Resch est gravement incomplète, car elle néglige beaucoup de citations et d'allusions intéressantes. Nous-même pourrons en signaler au moins *huit* (Lamy, *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones*. Malines, 1882-1902. 4 volumes in-4).

1° Simonem,... sanctum scilicet apostolorum caput, Petram, Ecclesiae fundamentum (I, 374. *Serm. 2 in hebd. sanct.*, IV); 2° Simon, discipule mi, ego te constitui fundamentum Ecclesiae sanctae, Petram vocavi te, quia tu sustinebis totum meum aedificium (I, 412. *Serm. 4 in hebd. sanct.*, I); 3° Maria ad Simonem, fundamentum, cucurrit prius, et ei, tamquam Ecclesiae nuntiavit narravitque quod viderat (I, 534. *Serm. ad. noct. dom. Resur.*, II); 4° Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et vectes inferni non superabunt eam (II, 186. *Comm. in Isaïam.*, XVII, 2); 5° Simon audivit revelationem a Patre, petra inconcussa (IV, 534. *Hymn. de Eccl. et Virg.*, XV, 18); 6° Beatus es, ô Petre, quia Filius Dei te posuit in fundamento Ecclesiae, ut portares pondus totius creaturae, sicut ipse portat totum mundum (IV, 686. *Hymn. de Sim. Petr.*, VII, — cf. VIII); 7° Beatus es, ô Simon, quia super te aedificata est Ecclesia, decora lucis sponsa, cui promisit Filius Dei portas inferni contra eam non praevalituras (IV, 688. *Hymn. de Sim. Petr.*, XII); 8° Vae mihi, clamabat Petrus in atrio domus Caïphae, alienus factus sum a Filio, quia abnegavi eum; Petrum me vocaverat; et factus sum ipsi arena; Ecclesiam autem suam non aedificabit super arenam; ego memetipsum everti (IV, 738. *Hymn. dispers.*, VII *De paenitentia Petri*).

En présence de telles citations et allusions, il n'est plus possible de tenir que, d'après saint Ephrem, la formule évangélique du *Tu es Petrus* ait été simplement : « Tu es Pierre, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre toi. » Ephrem, au contraire, savait bien que Pierre fut proclamé par le Christ « fondement » de l'Eglise, et de l'Eglise impérissable. Ephrem lisait indubitablement, dans son texte évangélique : « Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise; et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle » (Cf. Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, p. 26-30. Cambridge, 1901. In-8).

Mais, concèdent formellement tous nos adversaires, c'est la leçon même de Tatien, le texte du *Dia Tessarôn*, que l'on retrouve dans saint Ephrem et dans la vieille traduction syriaque. Voilà qui est incontesté.

La conclusion sera donc rigoureuse : le *Tu es Petrus*, littéralement tel que nous le lisons aujourd'hui, existait chez Tatien, dans la *Concordance évangélique*, éditée vers 170. Notre texte rencontre ainsi un témoignage antérieur au pape Victor, un témoignage antérieur même au grand travail de saint Irénée. La formule intégrale du *Tu es Petrus* possède une attestation catégorique, vingt-cinq ou trente années avant la date de l'interpolation prétendue. En outre, pour que le même texte ait été reproduit par Tatien, on doit avouer qu'il se lisait déjà dans les recensions plus anciennes, dans les manuscrits grecs connus au deuxième siècle, et d'après lesquels fut composé le *Dia Tessarôn*. Par là, nous rejoignons enfin la période primitive et l'âge apostolique.

Ajoutons un dernier signe en faveur de l'authenticité du *Tu es Petrus* : le silence même de saint Marc et de saint Luc. Quand nous nous demanderons si le texte, une fois admis pour *authentique* en saint Matthieu, est bien *historique*, et non pas rédactionnel, cette double omission deviendra une difficulté, que nous devrons examiner avec l'attention la plus grande. Mais un tel silence rend, du moins, inadmissible la présente hypothèse de l'interpolation.

En effet, si le passage a été introduit peu à peu dans les manuscrits de l'Evangile entre la fin du deuxième et la fin du quatrième siècle, pourquoi donc chez Matthieu seul? Pourquoi pas également chez Marc et chez Luc? Le motif apologétique, auquel on attribue l'insertion, réclamait évidemment que, pour être plus vraisemblable, elle fût opérée, en termes conformes, dans les trois narrations. Mise à part la réponse laudative de Jésus à Pierre, le contexte est entièrement parallèle chez Matthieu, chez Marc et chez Luc : questions du Seigneur, confession de Pierre, annonce de la passion et de la croix (*Marc.*, VIII, 27-31, et *Luc.*, IX, 18-22, correspondent entièrement avec *Matt.*, XVI, 13-21, sauf les versets de la réponse de Jésus à Pierre. *Matth.*, XVI, 17-19). Si on voulait compléter cette page de l'Evangile, c'est à la fois chez Matthieu, chez Marc, chez Luc, et au même point du récit, qu'on avait intérêt à l'intercaler. Quant à la difficulté matérielle de l'insertion, elle n'était pas plus insurmontable chez Marc et Luc que chez Matthieu ; puisqu'il s'agit de contextes qui se correspondent phrase par phrase. D'autre part, à la date où l'interpolation aurait eu lieu, c'est-à-dire postérieurement à saint Irénée, vers la fin du IIe siècle, l'Evangile de saint Matthieu n'était répandu nulle part où ne fussent également admis, et au même titre, les Evangiles de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. Tous étaient alors inséparablement réunis dans une même collection, l'Evangile quadriforme, ou tétramorphe; la vie du Christ d'après « les Quatre », *dia Tessarôn*.

Par conséquent, s'il y a eu interpolation par but apologétique, on conviendra qu'elle a dû être faite pareillement chez les trois synoptiques, dans le même passage et le même contexte. Si la réponse laudative de Jésus, promettant à Pierre les plus hauts privilèges, existe chez Matthieu tout seul, et se trouve omise chez Marc et chez Luc, c'est qu'elle n'est pas le résultat d'une interpolation et d'une fraude. Elle existe chez Matthieu tout seul, et non pas chez les autres, parce que, véritablement, et depuis l'origine, on la lisait, on la transcrivait chez Matthieu tout seul, et non pas chez les autres.

Bref, le silence de Marc et de Luc est un indice non équivoque de l'authenticité du *Tu es Petrus*.

La question à résoudre était la suivante : le *Tu es Petrus* est-il authentique et non pas interpolé?

Nous avons passé en revue les arguments qui établiraient l'interpolation; et nous avons constaté combien ils sont inefficaces.

Par ailleurs, non seulement tous les manuscrits et toutes les versions présentent le *Tu es Petrus* comme authentique en saint Matthieu; mais de manifestes citations et allusions témoignent positivement de son emploi continuel au quatrième et au troisième siècle, et même de son existence avérée en plein deuxième siècle. Quant au silence de Marc et de Luc, il fournit un nouvel indice contre l'interpolation et pour l'authenticité.

A vrai dire, parmi les textes de l'antiquité profane les plus universellement admis, en est-il beaucoup dont l'authentique attribution repose sur un pareil ensemble de témoignages concordants?

C'est donc à bon droit que la plupart des critiques libéraux, d'accord avec tous les catholiques et presque tous les protestants orthodoxes, avouent que le *Tu es Petrus*, dans sa rédaction actuelle, n'est pas interpolé, mais appartient certainement et authentiquement à l'Evangile grec selon saint Matthieu.

Reste maintenant à étudier si notre texte reproduit une parole véritable de Jésus-Christ, ou bien s'il n'est pas l'œuvre artificielle du rédacteur évangélique.

Ce sera le problème d'*historicité*.

2° Le *Tu es Petrus* est-il *historique*, et non pas rédactionnel? — Les critiques libéraux sont unanimes à nier que le *Tu es Petrus*, dans sa formule actuelle, reproduise une parole véritable de Jésus-Christ.

Quand ils avouent que ce texte appartient authentiquement à l'Evangile grec selon saint Matthieu, ils n'entendent donc pas reconnaître pour autant son *historicité*. Ils considèrent, en effet, la promesse adressée à l'apôtre Pierre par Jésus-Christ, comme étrangère à la tradition primitive, et comme élaborée, peu à peu, entre la Passion du Sauveur et la composition de notre Evangile : c'est-à-dire pendant une période longue, d'après eux, non pas seulement de trente ou quarante ans, mais de soixante ou soixante-dix ans. Le *Tu es Petrus* devrait être ainsi attribué « à une couche secondaire, probablement à la dernière couche du travail rédactionnel d'où est sorti le premier Evangile ». Tel est le sentiment de M. Alfred Loisy (*Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 2-15. Ceffonds, 1908. In-8). Nommons, parmi ceux qui, en France, ont adopté une position analogue : Jean Réville (*Les Origines de l'épiscopat*, p. 31-43. Paris, 1894. In-8), Auguste Sabatier (*Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, p. 209-212. Paris, 1904. In-8), M. Charles Guignebert (*Manuel d'histoire ancienne du christianisme. Les Origines*, p. 225-231. Paris, 1906. In-16. — *Modernisme et tradition catholique en France*, p. 89-91 et 119-125. Paris, s. d. (1908). In 12).

On peut ramener à quatre chefs les arguments et les hypothèses qui, d'après ces divers critiques, permettraient d'affirmer l'origine rédactionnelle du *Tu es Petrus* :

Le contexte de saint Matthieu lui-même;
Le silence de saint Marc et de saint Luc;
Le caractère ecclésiastique du passage;
Son caractère ébionite et judaïsant.

Nous allons donc examiner les quatre chefs de démonstration, et rechercher si, véritablement, ils excluent *l'historicité* de notre texte évangélique.

En premier lieu, on objecte le *contexte*, médiat ou immédiat, *de saint Matthieu lui-même*.

Le contexte *médiat* prouverait que Jésus-Christ n'entendait pas réserver à Pierre une prérogative comme celle dont le *Tu es Petrus* fournit l'expression. Le contexte *immédiat* prouverait que le *Tu es Petrus* fait violence à la narration qui l'encadre.

Au sujet du contexte *médiat*, nous n'avons pas à répéter ce qui a été dit plus haut sur *la place de Pierre parmi les apôtres*. Jésus-Christ a fait suivre d'un précepte d'humilité les naïves et ambitieuses querelles entre disciples pour le premier rang. Jamais, toutefois, il n'a exclu de son royaume, ici-bas, l'existence d'une primauté qui serait, non pas un honneur mondain, mais un « service », un *ministère*, pour le bien spirituel de tous. Par ailleurs, dans l'ensemble du récit évangélique, spécialement chez saint Matthieu. Pierre apparaît toujours comme l'apôtre principal et privilégié. Voilà, certes, un contexte « médiat » qui n'est en rien défavorable au *Tu es Petrus*. Inutile d'insister.

Mais, dit on, le premier Evangile attribue au Sauveur une déclaration manifestement incompatible avec le *Tu es Petrus*.

Notre texte contient les paroles suivantes : « Et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux; et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. » (*Matth.*, xvi, 19) Or, le même évangéliste rapporte, quelques pages plus loin, une formule à peu près identique : « Tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel; et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel. » (*Matth.*, xviii, 18)

De part et d'autre, puissance efficace et plénière de « lier et de délier ». Mais, dans le premier cas, visiblement, « il s'agit d'une prérogative spéciale et unique accordée à Pierre ». Dans le second cas, ce même pouvoir est reconnu « à la masse des croyants », ou, pour parler plus juste, au *collège apostolique* tout entier. (Les raisons historiques ne font certes pas défaut pour considérer le texte de *Matth.*, xviii, 18, comme adressé uniquement au collège apostolique. Cf. Loisy, *Synoptiques*, t. II, p. 90, 91 ; mais ce serait sortir de notre sujet que de vouloir fournir ici cette démonstration.) Bref, entre les deux passages, apparaît une contradiction. « Il semble donc que, si xviii, 18 subsiste, xvi, 19, doivent tomber; *et vice versa.* »

Du reste, pour la critique libérale, ni l'un ni l'autre des deux textes n'est historique et primitif. Mais ils sont regardés comme ne pouvant assurément pas remonter, l'un et l'autre, à la même date et à la même origine. Or, le second texte portant diverses marques d'antériorité relative, c'est le *Tu es Petrus* qui se trouverait le moins historique et le moins primitif des deux passages opposés. (Henri Monnier, *Notion de l'apostolat*, p. 136, 137. Nous savons déjà que M. Monnier conclut, non seulement contre l'historicité, mais contre l'authenticité même du *Tu es Petrus*.)

Malgré les affirmations convaincues de certains critiques (Réville, *Origines de l'épiscopat*, p. 37, 38. Guignebert, *Manuel*, p. 230. *Modernisme*, p. 90), nous avons peine à comprendre cette incompatibilité radicale entre les deux textes de saint Matthieu.

Un souverain dit à un homme d'Etat : « Je vous confierai un portefeuille ministériel, avec la présidence du conseil. » Le même souverain dit ensuite à douze personnages politiques, amis les uns des autres, et parmi lesquels se trouve le futur premier ministre : « Messieurs je vous confierai, à tous, un portefeuille ministériel. » Prétendra-t-on que la seconde promesse détruise la première? La charge de « ministre » garantie à *douze* hommes politiques est-elle incompatible avec la « présidence du conseil », déjà promise à *un seul* d'entre eux?

N'assimilons pas la hiérarchie créée par le Christ aux distinctions terrestres. Mais il existe, du moins, entre la promesse évangélique faite à saint Pierre, et l'autre promesse évangélique faite ensuite au collège apostolique tout entier, un rapport analogue à celui des deux successives promesses que nous venons d'imaginer chez un roi d'ici-bas. *La puissance de lier et de délier* est garantie à Pierre, d'abord, et ensuite aux « Douze ». Il y aura donc, pour Pierre et pour les « Douze », une fonction commune et identique. Mais *les clefs du royaume des cieux* sont, en outre, promises à Pierre avec le rôle unique de *fondement perpétuel de l'Eglise*. Il y aura donc pour Pierre, une prérogative exclusivement réservée à lui seul.

Bref, les deux textes de saint Matthieu (XVI, 18, 19 et XVIII, 18) nous font entrevoir la mission de tout le collège apostolique, et l'autorité spéciale de son chef.

Où est la contradiction? Où est l'incompatibilité?

Vraiment nous pouvons, sans davantage nous attarder à pareille question, étudier maintenant le contexte *immédiat* du *Tu es Petrus*.

« Les privilèges décernés par Jésus à Pierre », dit Jean Réville, « sont évidemment un hors-d'œuvre qui rompt l'unité du récit, et met le Christ en contradiction avec lui-même ». (*Origine de l'épiscopat*, p. 37)

Rupture de l'unité du récit, tel est le premier grief.

Dans toute la narration évangélique où se lit notre texte, la série des idées apparaît exactement la même chez les trois synoptiques : Jésus est, en personne, le Christ de Dieu : non pas toutefois au sens juif, mondain, charnel, du messianisme vulgaire. Le vrai Christ doit souffrir avec ignominie; doit mourir en croix; et ne parvenir que par les opprobres au glorieux triomphe qui lui est finalement réservé. Les disciples du Christ devront donc, à leur tour, se renoncer eux-mêmes, porter leur croix, bref imiter l'abnégation de leur Maître, pour avoir part à l'œuvre messianique, et n'être pas exclus de la récompense éternelle. (*Marc.*, VIII, 28-39 (IX, 1 grec); *Matt.*, XVI, 15-28; *Luc.*, 9, 20-27)

En introduisant, après la confession de Pierre, une réponse laudative de Jésus à son apôtre privilégié, le rédacteur du premier Evangile n'a-t-il pas interrompu artificiellement la marche du récit et la suite naturelle des idées?

Autre grief, également tiré du contexte immédiat : par le *Tu es Petrus*, Jésus est mis en contradiction avec lui-même.

A peine vient-il de récompenser Pierre pour avoir entendu, sur le Christ, la révélation du Père céleste, que le Sauveur doit dire au même apôtre : « Arrière, Satan! Tu es pour moi un scandale, car tu ne comprends pas les choses de Dieu, mais [uniquement] celles des hommes ». (*Matth.*, XVI, 23. Cf. *Marc.*, VIII, 33) Il y a, dans ce contraste, une invraisemblance que M. Guignebert juge intolérable. « Comment est-il possible que Jésus ait si mal placé sa confiance qu'il lui faille tout de suite reconnaître son erreur et accabler durement son ministre d'élection? Il me semble évident que les versets 18, 19 (*Tu es Petrus*) d'une part, et 22, 23 (*Vade post me, Satana*), d'autre part, se rapportent à deux traditions d'origine différente, peut-être aussi inauthentiques l'une que l'autre sous leur forme actuelle, mais qu'il est impossible de maintenir toutes deux côte à côte. » (*Manuel*, p. 229, 230) Or, s'il faut choisir, l'harmonie du contexte, les morceaux parallèles et surtout le témoignage de Marc, imposent manifestement de regarder le *Vade post me, Satana* comme plus primitif, et de lui sacrifier le *Tu es Petrus*. Telles seraient donc, à double titre, les exigences du contexte immédiat.

Et, cependant, même si tout cela était indiscutable, il ne faudrait pas en tirer des conclusions par trop affirmatives. La preuve, sans doute, paraîtrait faite que le *Tu es Petrus* n'est pas à sa vraie place, et qu'il est artificiellement placé en dehors de son cadre. Mais il n'en résulterait pas nécessairement que ce fût un texte étranger à la tradition primitive, et d'origine toute rédactionnelle. On ne doit pas, en effet, oublier avec quelle liberté les narrateurs évangéliques distribuent leur récit, quant à l'ordre littéraire, et quant au groupement simultané de paroles prononcées en des circonstances différentes. (Cf. E. Mangenot, *Les Elements secondaires et rédactionnels du « Discours des paraboles »*, dans la *Revue du clergé français*, 1909, t. LVIII, p. 141-154) La comparaison des textes parallèles ne laisse guère de doute à cet égard. Voilà pourquoi le *manque d'harmonie avec le contexte* ne saurait être donné comme un signe certain de *non-historicité*.

Mais, à vrai dire, pour le *Tu es Petrus*, il ne paraît y avoir aucune discordance avec le contexte. Un examen plus attentif montrera que, loin de rompre l'unité du récit, loin de mettre le Christ en contradiction avec lui-même, la réponse du Sauveur à l'apôtre s'encadre fort heureusement, au contraire, dans la narration du premier Évangile.

Tout le passage a pour signification dominante, non pas la prérogative de Pierre, mais la nécessité de l'abnégation. Jésus n'est aucunement le Christ du messianisme vulgaire : c'est un Christ destiné aux opprobres et à la croix. D'où il résulte que ses disciples devront, à leur tour, se renoncer eux-mêmes et porter leur croix, s'ils veulent parvenir au triomphe. Le *Tu es Petrus* ne serait donc pas indispensable à la marche du récit : mais il s'harmonise avec le contexte d'une manière très naturelle, et donne beaucoup de relief à cette page de saint Matthieu.

Jésus est, en réalité, le Christ, le Fils du Dieu vivant. Bienheureux qui le reconnaîtra pour tel! (*Tu es Petrus*.)

Mais le Christ de Dieu subira les plus cruelles ignominies et mourra crucifié. Tel sera, pour lui, le chemin de la gloire. Malheur à qui ne le comprend pas. (*Vade post me, Satana*.)

Donc, pour demeurer avec Jésus, il faut suivre la voie royale de la croix. (*Si quis vult post me venire, abneget semetipsum*.)

Bref, au *Tu es Christus*, fait écho le *Tu es Petrus*; puis, au *Tu es Petrus*, vient correspondre par contraste le *Vade post me, Satana*.

Pierre est loué pour sa foi; il est blâmé pour son manque d'esprit surnaturel. Pierre a mérité de hautes prérogatives : car il a proclamé, sous une lumière divine, que Jésus de Nazareth, malgré son humble apparence, est le Christ lui-même, le roi messianique, le fils du Dieu vivant. Pierre a mérité ensuite une grave réprimande : car, cédant au préjugé mondain et juif, il a protesté contre la perspective du mystère de la croix.

En tout cela, pas ombre de contradiction et pas la moindre rupture de l'unité du récit. Le *Tu es Petrus* s'encadre dans un ensemble véritablement homogène et cohérent. On ne peut donc lui refuser l'historicité au nom du *contexte* (médiat ou immédiat) *de saint Matthieu*.

Plus délicate apparaît la question du *silence de saint Marc et de saint Luc*.

Si, réellement, Jésus-Christ avait adressé à Pierre la magnifique promesse du *Tu es Petrus*, comment saint Marc et saint Luc auraient-ils pu ignorer ou négliger une chose de pareille importance? Comment auraient-ils pu omettre la réponse laudative de Jésus, quand ils rapportaient, l'un et l'autre, la

confession de Pierre, avec toutes les circonstances notables du même dialogue et du même fait? Comment expliquer surtout le silence de Marc, c'est-à-dire de l'évangéliste qui, d'après les témoignages primitifs, rédigeait, pour les fidèles de Rome, la catéchèse de Pierre lui-même ? « Le silence de Marc est inexplicable», écrit Jean Réville, et nous oblige à reconnaître qu'avant la rédaction de notre Matthieu actuel, il y avait une tradition relative à cette scène capitale, où les privilèges accordés à Pierre ne figuraient pas. » (*Origines de l'épiscopat*, p. 32. Cf. Monnier, *Notion de l'apostolat*, p. 139. Sabatier, *Religions d'autorité*, p. 212. Guignebert, *Manuel*, p. 228) « Le passage entier », dit à son tour M. Loisy, se « présente comme une enclave dans le récit de Marc, où il a été importé d'ailleurs... Son contenu et son caractère d'évidente interpolation dans le récit de Marc, ne permettent pas d'y reconnaître une parole authentique de Jésus. » (*Synoptiques*, t. II, p. 13, 14. Le lecteur sait que la plupart des critiques regardent notre second évangile comme antérieur au premier et au troisième, et comme leur source commune. C'est en ce sens que doit être comprise la phrase de M. Loisy, et, de même, celle de Jean Réville.)

Avant toute autre réponse, il faut noter que l'argument ne saurait être donné comme péremptoire. Un texte significatif est quelquefois rapporté par un seul d'entre les synoptiques, et non par les deux autres. Ceux-ci, pourtant, auraient eu occasion de le mentionner, et on ne voit pas bien clairement la raison de leur silence. Or, les critiques libéraux se garderaient, à coup sûr, d'affirmer qu'en pareil cas et pour cet *unique* motif, l'historicité du texte doive être *nécessairement* exclue : eux-mêmes retiennent volontiers telle ou telle parole évangélique dont la condition rappellerait, à cet égard, celle du *Tu es Petrus*. A vrai dire, c'est précisément le mélange des ressemblances et des variétés dans le détail, l'alternance des parallélismes littéraux et des omissions inexpliquées, qui forme l'étrange complexité du problème synoptique : *harmonia discors*.

Au point de vue le moins dogmatique et le plus purement historique, l'omission d'un texte chez deux synoptiques (à supposer même qu'on n'en puisse fournir aucune explication plausible) ne causerait donc qu'une probabilité défavorable, pas davantage. Rendons justice à la modération que garde M. Guignebert sur ce point : « Le silence de Luc et de Marc constitue », dit-il, « une présomption contre l'authenticité [historicité] des deux versets de Matthieu. » (*Manuel*, p. 229) Une *présomption*, soit ; mais non pas un argument ferme et certain. Et la « présomption » elle-même devra, en bonne critique, être négligée ; ou plutôt devra céder devant la vérité : d'abord, si l'on apporte, du silence de Marc et de Luc, une autre explication raisonnable que l'origine rédactionnelle des paroles; en second lieu, si le témoignage du premier Évangile se trouve corroboré par des indices positivement favorables à l'historicité de notre texte.

Une première hypothèse, forcément un peu gratuite, mais qui ne présente aucune impossibilité, serait que le *Tu es Petrus* n'ait pas été prononcé dans les circonstances mêmes où l'encadre saint Matthieu. Le silence de Marc et de Luc, *en cet endroit*, deviendrait alors tout normal. Resterait seulement à montrer que l'omission d'un texte de si haute gravité pratique, dans tout le reste du second et du troisième Evangile, n'est pas inconciliable avec le caractère historique et primitif du *Tu es Petrus*.

Eusèbe, d'autre part, expliquait l'absence de notre texte chez saint Marc, par la volontaire omission du même texte dans le récit oral de Pierre lui-même. En effet, le prince des apôtres aurait eu coutume, par humilité chrétienne, de rapporter ce qui pouvait le diminuer personnellement, comme sa triple chute durant la Passion ; et de taire ce qui pouvait le grandir aux yeux des fidèles : comme la magnifique promesse qui rémunéra sa profession de foi et d'amour envers le Christ. Mais, si le *Tu es Petrus* ne figurait pas dans la catéchèse de Pierre, il est normal qu'il ne figure pas davantage dans l'Evangile de Marc : puisque Marc s'est contenté de fixer par écrit les souvenirs mêmes de Pierre. (*Demonstr. évang.*, III, v. *P. G.*, t. XXII, col. 216, 217.) Bien que surtout imaginée *a priori*, cette hypothèse d'Eusèbe est moins gratuite, assurément, que plus d'un système de la critique libérale.

Mais, sans exclure l'hypothèse d'Eusèbe, qu'il soit permis d'en proposer une autre, directement suggérée par le texte même de saint Matthieu. M. Michiels est le premier, croyons-nous, qui ait indiqué ce point de vue : il le qualifie de « conjecture assez plausible ». (*Origine de l'Episcopat*, p. 42)

Toute la réponse élogieuse de Jésus-Christ à saint Pierre porte un caractère juif et biblique extrêmement accusé ; par exemple : Simon *Bar Jona*, Βαριωνᾶ, pour « fils de Jona » ; *la chair et le sang*, σὰρξ καὶ αἷμα, pour désigner la « nature humaine » ; les *portes de l'enfer*, πύλαι ᾅδου, pour désigner la « puissance de la mort » ; donner les *clefs du royaume*, τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας, pour signifier « l'autorité du majordome » ; *lier et délier*, ὃ ἐὰν δήσῃς, ὃ ἐὰν λύσῃς, au sens de « défendre et permettre ». (On pourrait y joindre l'antithèse entre la *terre* et les *cieux*. Toutes ces expressions devront être expliquées au paragraphe 3, dont l'objet sera la *signification littérale* du texte *Tu es Petrus*.)

Bien plus, la parole principale, *Tu es Petrus*, tire sa vraie signification d'un jeu de mots sur le nom araméen de l'apôtre. Ce nom, tel que Jésus l'employait, n'était autre que *Kéfa* (rocher), qui correspond au grec Πέτρος (Pierre). (*Joan.*, I, 42.) Notre texte, dans la langue originale, se formulait donc équivalemment ainsi : « Tu es Rocher (*Kéfa*), et sur ce même Rocher (*Kéfa*) je bâtirai mon Eglise. » La communauté des fidèles du Christ reposera sur Pierre, comme une maison repose sur son fondement ; et Pierre, le fondement de l'Eglise, est un roc. (Cf. *Matth.*, VII, 24, 25 et *Luc*, VI, 48) Ce jeu de mots perd beaucoup de sa rigueur et de sa clarté en grec, à cause de la différence de terminaison entre Πέτρος et Πέτρα, ainsi que du pronom et de l'article féminins qui accompagnent πέτρα. On lit, en effet, chez saint Matthieu : Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν Ἐκκλησίαν. *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.*

Or, on ne conteste généralement pas que Luc soit un Grec, écrivant pour les Eglises de l'hellénisme. D'autre part, les témoignages anciens, corroborés par divers critères internes, affirment que Marc est un Juif, qui écrit en grec pour les fidèles de Rome : c'est-à-dire pour des lecteurs venus en majorité du paganisme, et ignorant la langue, comme les usages, de la Palestine.

Dès lors, ne sera-t-il pas croyable que Marc et Luc aient omis volontairement le *Tu es Petrus* à cause de son aramaïsme par trop accentué ? Non pas que certaines locutions juives de notre texte, et d'autres fort semblables, ne se rencontrent également chez Marc, chez Luc, ou à travers les épîtres pauliniennes. Il serait déraisonnable, en effet, de contester la présence de divers sémitismes dans le grec du Nouveau Testament, sous prétexte que le nombre en a été beaucoup exagéré naguère. Mais de tels sémitismes n'apparaissent, généralement, que très clairsemés. Au contraire, la réponse de Jésus, après la confession

de Pierre, réunit en peu de lignes six ou sept formules bibliques et palestiniennes; la phrase principale du texte consiste même en un jeu de mots araméen; jeu de mots qui ne se retrouve qu'à demi en langue hellénique. Ons'explique donc avec vraisemblance que Marc et Luc aient évité de transcrire un fragment que sa couleur exotique rendait assez peu compréhensible à des lecteurs gréco-romains.

Il faut y mettre cependant une condition : c'est que la réponse du Christ pût être omise raisonnablement, et sans dommage pour le sens principal du morceau. Mais — nous l'avons déjà constaté, — bien que le *Tu es Petrus* s'harmonise avec le contexte d'une manière très naturelle,et donne beaucoup de relief à cette page de saint Matthieu, il n'est pas toutefois indispensable à la marche du récit. Le passage a pour signification dominante, non pas la prérogative de Pierre, mais la nécessité de l'abnégation : Jésus est un Christ destiné aux opprobres et à la croix; ses disciples devront donc, pour le suivre au triomphe, se renoncer eux-mêmes et porter leur croix. Tout ce fragment évangélique garde la même valeur, sans qu'il y soit insisté particulièrement sur le rôle de Pierre. Le fait est si vrai que Luc a pu omettre, non seulement le *Tu es Petrus*, mais aussi la protestation indiscrète de l'apôtre contre la future Passion du Christ, et la réprimande grave qui en résulte : *Vade post me, Satana.* Il y a donc, pour une parole de Jésus à Pierre, silence de Marc et de Luc; et, pour une autre parole de Jésus au même Pierre, silence du troisième Evangile. Néanmoins, chez saint Matthieu, chez saint Marc, chez saint Luc, la signification générale du morceau demeure visiblement identique.

Mais si le *Tu es Petrus* pouvait être omis sans dommage pour le contexte, l'importance même de cette parole n'obligeait-elle pas Marc et Luc à la reproduire, au moins en termes équivalents, dans le cas où ils l'auraient connue? Ecoutons M. Guignebert : « Une pareille déclaration du Maître ne pouvait qu'être placée au premier rang parmi celles que la mémoire des fidèles devait recueillir tout de suite et garder précieusement. » (*Manuel*, p. 228) On voit que l'objection porte même contre ceux qui expliqueraient le silence de Marc et de Luc en disant que le *Tu es Petrus* est une véritable parole de Jésus-Christ, mais non pas une parole prononcée dans les circonstances où l'encadre saint Matthieu. La présente difficulté réclame une solution plausible de la part de tous ceux qui admettent l'historicité du *Tu es Petrus.* Il est indubitable que M. Guignebert serait dans le vrai si la première génération chrétienne avait partagé nos préoccupations actuelles; si la controverse, pendant la seconde moitié du premier siècle, avait porté sur les mêmes problèmes qu'au dix-neuvième et au vingtième. Pour nous, l'une des questions les plus capitales à résoudre par l'Evangile, est la question de l'Eglise. Le Christ a-t-il prévu l'Eglise? a-t-il fondé l'Eglise? a-t-il hiérarchiquement organisé l'Eglise? Toute parole de Jésus regardant cet objet nous paraît être de celles que les évangélistes devaient rapporter avec le plus grand soin et mettre davantage en relief.

Mais d'une tout autre nature étaient les préoccupations apologétiques de la première génération chrétienne. Ce que l'on attendait surtout des narrateurs évangéliques, c'était une évocation fidèle de la personne du Sauveur : Jésus Messie et Fils de Dieu, tel que l'avaient connu les témoins de sa vie mortelle, avec sa doctrine de pardon et de salut, avec son miraculeux pouvoir sur le démon et sur le mal. Voilà ce dont il s'agissait plus que de toute autre chose.

Les quelques textes directement relatifs à l'institution ou à l'organisation de l'Eglise, loin d'être artificieusement mis en relief, se trouvent épars dans l'Evangile, cités à propos d'autre chose, et comme faisant allusion à une réalité manifestement comprise du lecteur. Il y a là, pour ces textes, une puissante garantie de sincérité et de fidélité, une valeur très significative et probante. Les critiques libéraux ne peuvent sérieusement nier qu'à l'époque où écrivaient les évangélistes, il existât une hiérarchie ecclésiastique, ni que la conscience chrétienne en attribuât l'origine à une institution formelle de Jésus-Christ. Mais cette origine était une vérité reconnue, incontestée, dont on ne cherchait guère à détailler méthodiquement les titres; et les Evangiles n'ont certes pas été composés dans le dessein particulier de l'établir.

Voilà pourquoi, contrairement à ce que nous serions tentés de croire aujourd'hui, l'importance ecclésiastique du *Tu es Petrus* n'obligeait pas Marc et Luc à reproduire cette parole, ou à manifester, d'une manière équivalente, son contenu.

Bref, le *Tu es Petrus* ne se rapportait pas spécialement au *but des évangélistes*, et, d'ailleurs, n'était *pas indispensable au contexte* qui l'encadre. Marc et Luc ont donc pu, tout en le connaissant fort bien, l'omettre *délibérément*, pour quelque raison plausible : par exemple (comme nous l'avons conjecturé), à cause de l'aspect araméen du passage; à cause de cette *couleur juive* qui le rendait malaisé à comprendre pour des chrétiens de la gentilité.

D'autre part, la même raison, la même couleur juive, explique la présence du *Tu es Petrus* dans le premier Evangile plutôt que dans les autres. A cet égard, les critiques anciens n'auraient eu aucun doute. Un fragment aussi plein d'aramaïsme que le *Tu es Petrus* leur aurait paru tout naturellement à sa place dans un livre de telle origine. Ils considéraient, en effet, le texte grec de notre premier Evangile comme la traduction purement littérale de l'Evangile araméen, écrit par l'apôtre saint Matthieu, pour les fidèles de Palestine. La plupart des critiques modernes admettent (avec bien des nuances) une hypothèse plus complexe. Le recueil araméen, attribué à saint Matthieu, n'aurait contenu que des paroles et discours du Seigneur, Λόγια Κυρίου. Quant à notre premier Evangile, ce serait une œuvre grecque, semblable au livre de saint Luc. Deux sources principales seraient communes au premier et au troisième Evangile : un *récit des faits* de la vie du Christ, c'est-à-dire l'Evangile de saint Marc ; et un *recueil des paroles et discours* du Christ, c'est-à-dire les Λόγια réunis par saint Matthieu. Si la conjecture est fondée, on peut se demander pourquoi un fragment palestinien, tel que le *Tu es Petrus*, serait plus naturellement à sa place dans le premier Evangile que dans les autres. On peut également dire, avec Auguste Sabatier, que le *Tu es Petrus* ne devait pas appartenir aux Λόγια, source commune du premier et du troisième Evangile, puisqu'il ne figure pas chez saint Luc. (*Religions d'autorité*, p. 211, 212)

Mais il est un fait patent que l'on ne saurait négliger, *même en admettant l'hypothèse probable des deux sources*. Tous les témoignages primitifs désignent catégoriquement notre premier Evangile comme l'œuvre spéciale de l'apôtre Matthieu. Cela suppose, au *minimum* et à titre de chose notoire, que notre texte grec dépendait, plus étroitement que tout autre, du recueil araméen de saint Matthieu; que notre texte grec s'était, pour ainsi dire, incorporé les Λόγια de l'apôtre palestinien. D'ailleurs, les critères internes corroborent indubitablement les témoignages extérieurs. La disposition même de la généalogie du Christ, la constante évocation des prophéties d'Israël, les allusions manifestes aux

coutumes, au langage, aux idées, aux institutions du monde juif, tout, dans notre premier Evangile, porte un caractère spécifiquement israélite. Que l'on mesure le contraste avec saint Luc : et l'on reconnaîtra que, si notre troisième Evangile a puisé largement (peut-être) dans les Λόγια, c'est en les *utilisant* comme une source documentaire. Mais notre premier Evangile, allant plus loin, s'est vraiment *incorporé*, assimilé, la relation araméenne des Λόγια : lui seul demeure authentiquement *l'Evangile d'après saint Matthieu*.

Dès lors, on s'explique fort bien la présence, dans le premier Evangile, d'un texte aussi chargé d'araméismes que le *Tu es Petrus*. Nous y retrouvons littéralement le récit palestinien. C'est dire que nous atteignons par là un témoignage direct et primitif : celui de l'apôtre Matthieu lui-même; de Matthieu, l'un des « Douze », l'un de ceux qui assistaient personnellement au dialogue de Césarée de Philippe, entre Jésus et Pierre.

Ce témoignage immédiat est corroboré par de nombreux indices convergents. D'abord, le *Tu es Petrus* explique un fait bien établi par ailleurs : comment l'apôtre Simon, fils de Jona, reçut du Christ le surnom de « Pierre », ou *Kéfa*. En outre, le *Tu es Petrus* chez saint Matthieu, le *Confirma fratres tuos* chez saint Luc, le *Pasce oves meas* chez saint Jean, se complètent, s'éclairent et se garantissent mutuellement. Et surtout, enfin, le contexte général des Evangiles met en relief la prépondérance habituelle et manifeste de Pierre parmi les « Douze »; or le *Tu es Petrus* rend compte de cette situation : Jésus-Christ avait désigné Pierre comme devant être le fondement de l'Eglise et le suprême administrateur du royaume de Dieu ici-bas. Pareille concordance entre des textes et des faits aussi multiples, aussi complexes, est une marque réellement certaine de vérité historique.

Que reste-t-il, maintenant, de la « présomption défavorable » au *Tu es Petrus*, tirée de l'omission du texte chez saint Marc et chez saint Luc?

Nous avons constaté que le silence de Marc et de Luc admet une explication raisonnable, toute différente de l'origine rédactionnelle des paroles. Nous avons constaté, d'autre part, que le *Tu es Petrus* est garanti par le témoignage direct, immédiat, personnellement désintéressé, de l'un des « Douze », l'apôtre Matthieu. Nous avons constaté que le dire du premier Evangile se trouve confirmé par tout un ensemble d'indices positivement favorables.

Selon les lois de la critique, la « présomption » contraire doit donc céder devant la preuve. Le *Tu es Petrus* est solidement attesté comme parole véritable de Jésus-Christ.

Reste à montrer, en peu de mots, la gratuité, l'invraisemblance, des deux hypothèses qui, d'après les critiques libéraux, expliqueraient la formation rédactionnelle du *Tu es Petrus*.

M. Loisy attribue à ce texte une *origine ecclésiastique*.

Ce n'est pas l'emploi d'un mot inusité ailleurs [Eglise] qui constitue l'objection la plus forte contre l'authenticité [historicité] de ces passages (*Matth.*, XVI, 18 et XVIII, 17), mais l'idée même d'une société terrestre, qui n'est ni la communauté israélite ni le royaume des cieux [sous son aspect définitif et glorieux], et qui se substitue, pour ainsi dire, à l'une et à l'autre. Jésus n'a jamais prêché que le royaume [il s'agit du royaume *eschatologique*] et l'avènement prochain du royaume; il n'a pas réglé formellement les conditions d'un établissement terrestre qui remplacerait l'économie judaïque en tant que préliminaire à l'avènement du royaume. On n'a pu parler d'Eglise que quand l'Eglise a existé; c'est-à-dire après que, le judaïsme ayant rejeté la prédication apostolique, les groupes chrétiens durent se constituer de plus en plus, et définitivement, en dehors de l'organisation religieuse d'Israël. Il y eut alors des communautés, des églises, dont la réunion idéale, on peut dire la raison commune, était l'Eglise... Plein de signification si on le remet dans son milieu d'origine [à la fin du Ier siècle], le discours que Matthieu [ce nom désigne le rédacteur inconnu de notre Evangile] prête au Sauveur n'aurait eu, à la date indiquée, aucun sens pour les apôtres (*Synoptiques*, t. II, p. 8, 9)... Matthieu réunit ensemble et idéalise les souvenirs de l'Evangile et de l'âge apostolique; il les voit et les interprète à la lumière du présent; il fait parler Pierre et Jésus de telle façon qu'on entende bien quelle est la tradition de Pierre et ce qu'elle vaut. (*Synoptiques*, t. II, p. 15)

Parmi les critiques libéraux qui, avant M. Loisy, ont adopté une solution analogue, il faut particulièrement citer M. Holtzmann. (*Lehrbuch der N. T. Theologie*, p. 210-215. Frib. Brisg., 1897. In-8)

L'argument revient à ceci : le *Tu es Petrus* suppose la notion de l'Eglise, corps social hiérarchique, distinct du judaïsme, et devant procurer, préparer, ici-bas, le règne éternel de Dieu. Or, pareille notion demeure totalement étrangère à la pensée, à la perspective réelle du Christ. Donc notre texte, loin de pouvoir être une parole véritable de Jésus, projette artificiellement dans l'Evangile les préoccupations doctrinales du rédacteur, qui étaient celles du catholicisme naissant. Moins de soixante-dix années après la Passion du Sauveur, on s'était habitué à voir une institution ecclésiastique et permanente dans la mission temporaire que Jésus avait confiée à Pierre et aux « Douze », en vue de prêcher, à sa suite, l'imminence du dernier jour, de la *Parousie* glorieuse.

Tout cela suppose que le royaume des cieux, dont Jésus annonçait l'installation prochaine, devait être le règne du siècle à venir : royaume purement et exclusivement *eschatologique*. Seraient donc seuls primitifs, dans l'Evangile, les textes qui s'accordent, ou peuvent s'accorder, avec cette croyance à la fin du monde imminente. Résulteraient, au contraire, d'une élaboration ultérieure et d'un travail rédactionnel, tous les textes qui prévoient l'essor de l'œuvre messianique en ce monde; particulièrement ceux qui regardent l'Eglise : tel le *Tu es Petrus*.

Mais tout autre sera la condition du *Tu es Petrus* et des textes analogues, s'il est démontré que, malgré divers arguments spécieux et délicats, cette thèse paradoxale de M. Loisy contredit aux vraies données de la science historique sur les Evangiles; et, mieux encore, s'il est démontré que le royaume des cieux, dont Jésus annonçait la prochaine installation, n'était pas purement et exclusivement eschatologique, mais comportait, avant sa consommation finale et glorieuse, une première durée dans les conditions mêmes de la vie présente. Alors le *Tu es Petrus*, non seulement ne paraîtra pas incompatible avec la doctrine réelle du Christ, mais concordera naturelle- et positivement avec cette doctrine. Le royaume devant comporter ici-bas l'existence d'une société essentiellement visible, quoi de plus normal que de pourvoir à son gouvernement et à son organisation? (Cf. Batiffol, *L'Eglise naissante*, p. 94-100 et 109-113. — Lepin, *Les Théories de M. Loisy*, p. 281-300 et 358-366. Paris, 1908. In-16. — Vacandard, *L'Institution formelle de l'Eglise par le Christ* [*Revue du clergé français*, 1909, t. LVII, p. 20-37].)

Traiter ici, en détail, la vaste question du royaume de Dieu dans l'Evangile, serait évidemment sortir du cadre de cette modeste étude. Rappelons, toutefois, que le R. P. Lagrange a établi magistralement le double principe d'une réponse péremptoire à M. Loisy : 1° la pensée juive, contemporaine de Jésus, était loin de confondre le *messianisme* et l'*eschatologie*; l'avènement du Messie d'Israël en ce monde, et la rétribution définitive des justes et des pécheurs dans le

monde à venir (*Messianisme chez les Juifs*, p. 134-135, 158-235) ; 2° *la venue du Fils de l'Homme sur les nuées du ciel* n'est pas une prédiction spéciale du jugement dernier, mais le symbole du règne de Dieu, en tant que royaume de sainteté, venu d'en haut, et bien différent des empires monstrueux qui surgissent de la terre [*Les Prophéties messianiques de Daniel* (*Revue biblique*, 1904, p. 494-520). Cf. *L'Avènement du Fils de l'homme* (*Revue biblique*, 1906, p. 382-411 et 561-574). Voir, en outre, *Revue biblique*, 1908, p. 282, 283]. Donc, lorsque Jésus-Christ déclare imminente l'installation du *règne messianique*, ou encore *la venue du Fils de l'homme*, on ne peut conclure que, par le fait même, il déclare imminent le règne eschatologique avec le jugement dernier. Au contraire, cette proximité du *règne messianique*, ou de *la venue du Fils de l'homme*, s'harmonise parfaitement avec les textes formels de l'Evangile qui attribuent au royaume une première durée dans les conditions mêmes de la vie présente.

Sans doute, l'humilité de cet avènement messianique en la personne de Jésus déconcerta les espérances d'Israël. « Les Juifs réclamaient des prodiges », *Judaei signa petunt* (*I Cor.*, I, 22). On attendait, pour la première installation du royaume, un coup vainqueur de la droite du Très-Haut, une manifestation glorieuse, la *Parousie* du Seigneur. Et ce que Jésus venait opérer, c'était la conquête du monde par le sacrifice de la croix. La *Parousie* n'aurait lieu qu'à l'époque inconnue où le jugement eschatologique inaugurerait le monde à venir. Les disciples du Christ ne purent imaginer que la *Parousie* dût se faire attendre bien longtemps. Avec leurs compatriotes juifs, ils continuèrent d'espérer, comme toute prochaine, la manifestation glorieuse du roi messianique : toutefois, pour eux, la *Parousie* devait être la consommation finale du royaume, et non plus son premier établissement. La génération apostolique vécut dans une attente anxieuse du triomphal retour de Jésus : mais cette illusion, héritée du judaïsme, fut trompée. Aujourd'hui encore, non moins qu'au temps des apôtres, ce que Jésus a déclaré devoir être inconnu demeure totalement inconnu. Mais, d'autre part, ce que le Christ avait déclaré imminent s'est accompli sans retard. La génération contemporaine du Sauveur a pu constater le châtiment d'Israël et l'apostolat des gentils; elle a pu voir le règne messianique, le royaume des saints, bravant tous les obstacles, se répandre par le monde, grâce à la vertu d'en haut. C'était bien la vérification du symbole prophétique; l'établissement du cinquième empire de Daniel, qui ne devait pas être semblable, comme les quatre autres, à un monstrueux animal surgissant de la terre, mais qui devait avoir pour initiateur un *Fils de l'homme descendant des cieux* (*Dan.*, VII, 3-12 et 17, 18).

Dès lors, le *Tu es Petrus* et les textes parallèles rentrent sans effort dans la perspective du Christ et dans la conception évangélique du royaume de Dieu.

En outre, au point de vue spécial du *Tu es Petrus*, la critique interne permet de relever, dans l'hypothèse rédactionnelle de M. Loisy, une invraisemblance grave.

Comme nous l'avons déjà constaté, la réponse de Jésus à Pierre est saturée de formules juives. Certaines paroles sont empruntées à l'Ancien Testament : les *clefs* du royaume, les *portes* de l'enfer. D'autres sont empruntées au rabbinisme : le pouvoir de *lier et délier*. D'autres sont empruntées au langage palestinien : comme *Bar Jona*, pour signifier « fils de Jona », ou *la chair et le sang*, pour désigner « la nature humaine ». Enfin, la déclaration capitale, *Tu es Petrus*, consiste en un jeu de mots araméen sur le nom de Pierre, *Kéfa*, jeu de mots qui ne se retrouve qu'à demi en grec. Bref, la couleur juive du morceau tout entier est manifeste, et nous y avons trouvé une explication probable et plausible du silence de Marc et de Luc, c'est-à-dire de deux évangélistes qui s'adressaient directement à des lecteurs gréco-romains, et ne prétendaient pas reproduire un écrit antérieur.

Mais, dans l'hypothèse de l'origine ecclésiastique, le *Tu es Petrus* se serait peu à peu élaboré vers la fin du premier siècle, alors que le christianisme faisait la conquête de la gentilité; alors que l'Eglise presque entière parlait grec; alors que les chrétiens (non schismatiques) de langue araméenne n'étaient plus qu'une minorité infime et sans influence. Comment donc, à une telle date, en de telles circonstances, la formule où s'exprimait la *nouvelle* tendance hiérarchique de l'Eglise, la formule du catholicisme naissant, aurait-elle porté ce cachet primitif, cette saveur galiléenne, cet aspect malaisé à comprendre pour des hommes venus du paganisme et de l'hellénisme?

On ne peut sérieusement parler ici de fiction habile, d'archaïsme artificiel. Rien n'est plus étranger aux mœurs littéraires des évangélistes. Souvent, au contraire, ils traduisent une formule araméenne de Jésus par quelque locution équivalente, plus accessible au lecteur de langue grecque. Mais ils ne songent pas à *costumer* en style palestinien telle ou telle parole, pour la rendre plus vraisemblable dans la bouche de Jésus. Les critiques incroyants qui ont déployé l'ingéniosité la plus tenace, la plus raffinée, à surprendre, dans les moindres textes, un artifice rédactionnel, par exemple M. Firmin Nicolardot (*Procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 47-74, 112-114, 123-129, 211-214, 297-312), n'ont jamais, croyons-nous, attribué aux évangélistes pareil souci de la couleur locale.

Donc la prétendue origine ecclésiastique du *Tu es Petrus* n'est pas seulement contredite par les arguments qui ruinent le système de M. Loisy, sur le rapport de l'Eglise à l'Evangile, mais elle est rendue, en outre, spécialement invraisemblable par le critère interne appliqué au texte lui-même. L'archaïsme araméen du *Tu es Petrus* est une marque non équivoque d'origine primitive et araméenne.

Toutefois, ne pourrait-on pas accorder l'origine *araméenne*, sans reconnaître l'origine *primitive*? Certains critiques libéraux, tels Jean Réville, Auguste Sabatier, M. Guignebert, voient, dans le *Tu es Petrus*, « une tradition *judéo-chrétienne* » (Réville, *Origines de l'épiscopat*, p. 32, 35, 36, 39), une inspiration des cercles *judaïsants* ou *ébionites* » (Sabatier, *Religions d'autorité*, p. 212). Le but de cette légende aurait été de grandir Pierre l'apôtre de la circoncision, au détriment de Paul, l'apôtre des gentils et l'adversaire du légalisme juif. Quant à l'adoption du texte par le rédacteur de notre premier Evangile, c'est chose facilement explicable, observe M. Guignebert : « Le premier Evangile est, en effet, le plus *judéo-chrétien* des trois synoptiques. » (*Manuel*, p. 228, 229)

Semblable explication rend assurément compte de la couleur juive et palestinienne qu'a le passage entier de saint Matthieu. Mais, d'autre part, elle contredit à la tendance caractéristique, aux doctrines parfaitement certaines de notre premier évangile.

Que ce livre soit un livre *juif*, ce n'est pas nous qui en disconviendrons, puisque nous le reconnaissons pour être, à un titre spécial et authentique, *l'Evangile selon saint Matthieu*. Mais « juif » n'est pas la même chose que « judaïsant ». Nul, à coup sûr, ne fut moins *judaïsant* que saint Paul : et cependant

l'apôtre des gentils était lui-même rabbin juif, « pharisien et fils de pharisien » (*Act.*, XXIII, 6). Pareillement, le premier Evangile, malgré son origine juive, est tout le contraire d'un évangile judaïsant ou *judéo-chrétien*.

La thèse manifeste du premier Évangile peut se résumer en ces termes: « Jésus est le Christ qu'avaient annoncé les prophètes d'Israël, et que, néanmoins, Israël a criminellement rejeté. Voilà pourquoi, désormais, la synagogue est maudite: le royaume de Dieu est transféré du peuple juif à la foule des gentils. » Mainte parole du Sauveur, chez saint Matthieu, annonce la diffusion de l'Evangile à travers le monde entier, et prépare la déclaration finale : « *Enseignez toutes les nations.* » (*Matth.*, XXVIII, 19) La critique contemporaine a mis en spécial relief ce caractère universaliste et antijudaïsant du premier Evangile.

Contentons-nous de relever deux traits bien significatifs. La *parabole des vignerons homicides* est commune aux trois synoptiques (*Marc.*, XII, 1-12; *Matth.*, XXI, 33 46; *Luc.*, XX, 9-19), et signifie, chez tous trois, la réprobation d'Israël et la vocation des gentils. Mais c'est chez Matthieu, *et chez lui seul*, que la redoutable conclusion est péremptoirement signifiée au peuple juif : « C'est pourquoi je vous dis que le royaume de Dieu vous sera ôté, qu'il sera donné à un peuple qui en produira les fruits. » (*Matth.*, XXI, 43) Quant à la *parabole des invités au festin*, elle est racontée, avec quelques variantes, par saint Matthieu et saint Luc. (*Matth.*, XXII, 2-10; *Luc.*, XIV, 16-24) Dans l'une et l'autre relation, l'enseignement est identique à celui de la parabole des vignerons homicides. Mais, là encore, c'est chez Matthieu, le narrateur juif, et non pas chez Luc, le narrateur grec, que les allusions prophétiques aux crimes du peuple juif et à la chute de Jérusalem, sont le plus clairement et le plus fortement accentuées. Chez Luc, en effet, les invités se contentent de trouver des prétextes pour ne pas venir au festin : le châtiment sera que d'autres prendront leur place. Chez Matthieu, plusieurs invités s'emparent des serviteurs royaux, les outragent et les mettent à mort : justement irrité, le roi expédie une armée, fait périr les coupables, et détruit même leur ville. (*Matth.*, XXII, 6, 7) Certes, le rédacteur ne cherchait pas à estomper les allusions ni à émousser les traits pénibles pour Israël et le judaïsme. Vraiment, saint Matthieu est *l'évangéliste juif de la réprobation d'Israël*.

Il n'est donc pas permis de représenter le premier évangile comme « le plus *judéo-chrétien* des trois » synoptiques. Il n'est pas permis de prétendre que le rédacteur de cet évangile ait accueilli le *Tu es Petrus* pour complaire aux « cercles *judaïsants* ou *ébionites* », et pour faire indirectement échec à saint Paul, apôtre des gentils et de l'universalisme. Pareille hypothèse n'est pas seulement gratuite: elle est positivement fausse; car elle est en évidente contradiction avec mainte donnée certaine de l'histoire évangélique.

Par là, se trouve écartée l'origine ébionite et judaïsante du *Tu es Petrus*; de même qu'a été précédemment écartée son origine ecclésiastique. Nous savons, en outre, que ni le contexte médiat ou immédiat de saint Matthieu, ni le silence de saint Marc et de saint Luc, ne s'opposent réellement à l'historicité de tout le passage comme vraie parole du Christ.

Mais cette longue argumentation défensive était-elle bien nécessaire? Le fait capital ne domine-t-il pas de bien haut la broussaille des objections?

Nous possédons, en faveur du *Tu es Petrus*, le témoignage immédiat et désintéressé de l'un des douze apôtres : témoignage spécialement corroboré par l'archaïsme araméen des paroles, et par l'ensemble des informations évangéliques sur la personne et le rôle de saint Pierre.

Donc, pour nous comme pour l'antiquité chrétienne, le *Tu es Petrus* est une parole véritable de Jésus-Christ ; le *Tu es Petrus* est « historique », et non pas « rédactionnel ».

3° Quelle est la *signification littérale* des paroles, dans le *Tu es Petrus* ?

Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise; et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux. Et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux.

Citons M. Loisy, avec lequel nous allons maintenant nous trouver en parfait accord :

Il n'est vraiment pas nécessaire de prouver que les paroles de Jésus s'adressent à Simon, fils de Jona, qui doit être et qui a été la pierre fondamentale de l'Eglise; et qu'elles ne concernent pas exclusivement la foi de Simon ou bien tous ceux qui pourraient avoir la même foi que lui; bien moins encore la pierre peut-elle être ici le Christ lui-même. De telles interprétations ont pu être proposées par les anciens commentateurs, en vue de l'application morale, et relevées par l'exégèse protestante dans un intérêt polémique; mais, si l'on veut en faire le sens historique de l'Evangile, ce ne sont plus que des distinctions subtiles et qui font violence au texte. (*Synoptiques*, t. II, p. 7,8)

De Luther à Febronius, protestants et richériens ont prétendu, sans perdre leur sérieux, que, d'après le *Tu es Petrus*, le « fondement » de l'Eglise ne serait pas l'apôtre Pierre; et que les « clefs du royaume » n'auraient été spécialement promises à l'apôtre Pierre. (Turmel, *Histoire de la théologie positive*, p. 152-189. Paris, 1906. In-8) Mais le « fondement » de l'Église chrétienne serait *Jésus-Christ* lui-même; ou bien la *foi de Pierre* en la divinité du Sauveur; ou bien encore le *collège apostolique*, représenté par Pierre. Quant aux « clefs du royaume », elles auraient été promises à *l'Eglise universelle* en la personne de Pierre. Tout cela était appuyé sur différents textes patristiques, contemporains de l'arianisme ou antérieurs au concile d'Ephèse. Mais l'exégèse protestante et richérienne se trouvait néanmoins seule responsable de l'invraisemblable et de la bizarrerie de ces interprétations. En effet, selon la juste remarque de M. Loisy (*Synoptiques*, t. II, p. 7, note 7), les fragments patristiques mis en cause étaient des *applications* morales du *Tu es Petrus*, ou encore des *accommodations* un peu lointaines, qui, généralement, ne comportaient aucune *exclusion* du sens naturel et obvie de notre texte,

Au point de vue de l'interprétation littérale des paroles, affirmer que le *Tu es Petrus* ne regarde pas saint Pierre lui-même, en tant que distinct du reste des apôtres, vraiment c'est défier l'évidence. Comment aurait-on pu désigner plus catégoriquement la propre personne de Pierre ? Nulle imprécision dans les formules : « Tu es bienheureux, Simon fils de Jona, car [ce que tu viens de dire] ce n'est pas la chair ou le sang qui te l'a révélé... Et moi je te dis que tu es Pierre... Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux... Et tout ce que tu auras délié... » D'autre part, distinguer entre l'homme appelé *Petros*, et l'homme ou la chose que l'on appellerait *petra*, serait oublier que Jésus, parlant araméen, n'a pu formuler semblable distinction, mais a répété deux fois le même terme, exactement le même : « Tu es

Rocher (*Kéfa*) et sur ce Rocher (*Kéfa*), je bâtirai mon Eglise. »

A vrai dire, la position des vieux protestants et des richériens est, aujourd'hui, abandonnée par le très grand nombre des critiques. Presque tous la qualifieraient aisément, avec M. Henri MONNIER, « d'interprétation *par trop alambiquée et tendancieuse* » (*Notion de l'apostolat*, p. 133). Bien rares deviennent les protestants orthodoxes qui plaident encore la distinction entre *Petros* et *petra*, tels M. WILLOUGHBY C. ALLEN (*A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew*, p. 176-180. Edinburgh, 1907. In-8) et M. J. H. HART (*Cephas and Christ* [*Journal of theological studies*, 1907, t. IX, p. 35]).

Parmi les hypothèses possibles pour expliquer *petra*, M. Hart propose même une solution curieuse. Au moment de la confession de Pierre, les apôtres sont censés découvrir dans le lointain la montagne où, six jours plus tard, aura lieu la transfiguration. Jésus dit à Simon, fils de Jona : « Tu es Pierre; et *sur ce rocher que tu vois là-haut*, je bâtirai mon Eglise; puisque la manifestation de ma gloire devant des témoins choisis va inaugurer la construction de la Jérusalem immatérielle et céleste. » Pareille hypothèse était, à coup sûr, inédite. Le distingué *scholar* aura, sans doute, voulu plaisanter. N'insistons pas.

Très généralement, les protestants, même les plus conservateurs, comme M. ZAHN (*Das Evangelium des Matthaeus*, p. 536-547. Leipzig, 1905. In-8), reviennent à une exégèse rationnelle de notre texte. Non pas, certes (on le verra plus loin), qu'ils soient d'accord avec nous sur la « valeur démonstrative » du *Tu es Petrus*. Ils contestent le caractère hiérarchique et la durée perpétuelle de la prérogative de Pierre. Mais, du moins, ils ne cherchent plus à distinguer *Petros* de *petra*; ils avouent que, d'après ce même texte, l'apôtre Pierre, et lui seul, est le « fondement de l'Eglise »; l'apôtre Pierre, et lui seul, reçoit la promesse du « pouvoir des clefs ».

« Nous nous plaçons encore ici », écrivait déjà P.-F. JALAGUIER, « sur le terrain qui leur est le plus favorable [aux catholiques], *parce qu'il est à nos yeux le seul vrai*; et nous admettons que ce passage renferme une promesse spéciale, faite à saint Pierre. » (*De l'Eglise*, p. 219. Paris, 1899. In-8)

Le sens littéral des paroles est donc relativement facile à reconnaître et à déterminer.

En premier lieu, Simon-Pierre doit être le *fondement* de l'Eglise chrétienne : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*.

L'image d'un édifice moral bâti sur le roc, c'est-à-dire sur un fondement indestructible, appartient, sous diverses formes, à l'Ancien Testament [*Psalm.*, CXVIII (*Vulg.*, CXVII), 22; *Isaïe*, XXVIII, 16; LI, 1, 2], et se retrouve dans la langue évangélique. Citons, au moins, la clausule fameuse du Sermon sur la montagne :

> Quiconque entend ces miennes paroles et les met en pratique, je l'assimilerai à l'homme prudent qui bâtit sa maison sur le roc (ἐπὶ τὴν πέτραν). La pluie tomba, les eaux quittèrent leur lit, les vents soufflèrent et firent rage contre cette maison; et la maison ne succomba point : car elle était fondée sur le roc (ἐπὶ τὴν πέτραν).
>
> Et quiconque entend ces miennes paroles et ne les met pas en pratique, je l'assimilerai à l'homme insensé qui bâtit sa maison sur le sable (ἐπὶ τὴν ἄμμον). La pluie tomba, les eaux quittèrent leur lit, les vents soufflèrent et firent rage contre cette maison; et la maison s'écroula; et grand fut le désastre. (*Matth.*, VII, 24-27. Cf. *Luc.*, VI, 48-49)

L'édifice moral qui sera bâti sur l'apôtre Pierre, comme sur une assise de rocher, n'est autre que la communauté visible des disciples de Jésus : l'*Eglise* chrétienne. Le terme employé réellement par le Christ fut l'un des mots araméens signifiant *réunion, assemblée, association*. Le terme correspondant, adopté par la traduction grecque, est le mot Ἐκκλησία, qui désigne habituellement, chez les Septante, la communauté religieuse d'Israël (en hébreu : *kahal*). Donc, nulle équivoque; dans le *Tu es Petrus*, la formule « mon Eglise » équivaut à celle-ci : « la réunion de mes fidèles ».

Mgr BATIFFOL énumère plusieurs textes évangéliques où Jésus-Christ lui-même se présente ainsi comme le chef et le maître des adorateurs du vrai Dieu, qui constituent véritablement ses propres disciples et son propre troupeau : *mon* Eglise. (*Matth.*, XI, 27-30; XVIII, 20; XXIII, 37. Cf. *Matth.*, XIII, 41 et XVI, 28, etc.) Fort judicieuse paraîtra la conclusion du docte prélat :

> Jésus est celui qui appelle, qui rassemble, qui veut qu'on vienne à lui, qu'on soit avec lui, qui impose un joug pareil à celui de la Loi, mais doux et léger comme celui de la Loi n'est pas. Il est tout autant celui qui peut détruire le Temple de Dieu et le réédifier trois jours après. Ne sont-ce pas là autant de similitudes de l'expression : *Je bâtirai mon Eglise ?* (*Eglise naissante*, p. 105)

C'est bien la formule authentique de Jésus-Christ. Plus tard, à l'époque de la rédaction de notre premier Evangile, les apôtres et leurs contemporains ne parleront guère de l'*Eglise du Christ* (*Rom.*, XVI, 16. « Toutes les Eglises du Christ. »), mais diront constamment : *l'Eglise de Dieu*. (E. g. I *Cor.*, I, 2; II *Cor.*, I, 1; *Gal.*, I, 13; I *Tim.*, III, 15)

De même, l'analogie entre l'Eglise et un édifice recevra, chez saint Pierre (I *Petr.*, II, 4, 5), chez saint Paul (I *Cor.*, III, 10-17; *Ephes.*, II, 19-22), chez saint Jean (*Apoc.*, XXI, 11-14), les applications les plus variées : dans ce temple spirituel, la pierre angulaire sera le Christ en personne; le fondement sera la hiérarchie apostolique; les pierres vivantes seront tous les fidèles de l'Eglise chrétienne.

La métaphore de l'Evangile demeure plus simple et plus archaïque : sur l'apôtre Pierre, *comme sur un roc*, Jésus *bâtira son Eglise*.

Le Sauveur continue : *et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle*.

Cette parole affirme la pérennité de l'Eglise. La formule employée admet deux explications plausibles et, du reste, parfaitement équivalentes. Les *portes de l'enfer* peuvent désigner : ou bien la *mort*, ou bien le *démon*.

Si les *portes de l'enfer* désignent la *mort*, le texte revient à ceci : jamais les portes de l'enfer (du *scheôl*, de l'*hadès*) ne se refermeront sur l'Eglise comme elles se referment sur les morts (cf. *Job*, X, 20-22; *Jonas*, II, 7); car l'Eglise du Christ ne périra jamais.

Si les *portes de l'enfer* désignent le *démon*, la métaphore signifie que jamais la puissance du mal ne triomphera de l'Eglise, ne renversera l'Eglise; car l'Eglise est indestructible. Dans l'Ecriture sainte, les portes des villes apparaissent comme le siège officiel des princes et des tribunaux [*Ruth.*, IV, 11; II *Sam.*, XIX, 8; *Psalm.*, LXIX (*Vulg.* LXVIII), 13 et CXXVII (*Vulg.* CXXVI), 5; *Prov.*, XXXI, 23]; d'où l'usage d'attribuer le nom de *portes de la cité* à la cité même [*Gen.*, XXII, 17; *Jud.*, V, 8; *Psalm.*, LXXXVII (*Vulg.*, LXXXVI), 2], ou au gouvernement qui la régit. Tel est, d'ailleurs, le sens du titre que nous-mêmes donnons encore à l'Empire turc : la *Sublime Porte*. Notre texte, parlant des *portes de l'enfer*, désignerait donc le démon, prince de la cité infernale, ennemi juré de l'Eglise du Christ (CORLUY, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 44-45. Gand, 1884. In-8); et

Jésus annoncerait la victoire de son Eglise sur le démon et l'enfer.

D'ailleurs, que la métaphore doive se traduire par : « jamais les portes de la *mort* ne se refermeront sur l'Eglise »; ou bien par : « jamais la *puissance diabolique* ne détruira l'Eglise », la signification du passage reste indubitable. L'Eglise du Christ ne périra pas, l'Eglise du Christ ne sera pas vaincue; l'Eglise du Christ durera aussi longtemps que le monde, c'est-à-dire jusqu'à la *Parousie* glorieuse. Elle est construite sur le roc, *et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle.*

Vient ensuite une autre formule remarquable : *et je te donnerai les clefs du royaume des cieux.*

En pareil contexte, le pouvoir des *clefs* signifie l'autorité de l'intendant ou du majordome. Chez Isaïe, par exemple, Dieu marque la résolution d'arracher à Sobna et de transmettre à Eliacim la première charge du royaume, la préfecture du palais. Or le don d'une *clef* servira d'emblème à l'investiture d'Eliacim :

Je mettrai sur son épaule la clef de la maison de David ;
Et, s'il ouvre, nul ne fermera
Et, s'il ferme, nul n'ouvrira.

(*Isaie*, XXII, 22. Cf. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*. Traduction critique, p. 152. Paris, 1905. In-8.)

L'*Apocalypse* reprendra cette métaphore biblique en l'appliquant au Christ lui-même. (*Apoc.*, III, 7)

L'intendant ou le majordome peut admettre dans le palais, et il peut en exclure. Il surveille, il administre toutes choses, au nom du maître, et plus encore, durant l'absence du maître. C'est lui qui détient les *clefs* de la maison.

Dans l'Église chrétienne, qui constituera ici-bas le royaume de Dieu, sous son aspect extérieur et social, qui procurera le royaume de Dieu, sous son aspect intérieur et moral ; qui préparera le royaume de Dieu, sous son aspect eschatologique et glorieux, l'apôtre Pierre sera l'intendant ou le majordome, au nom du Christ et jusqu'à son retour. Ce sera donc Pierre qui possédera *les clefs du royaume des cieux.*

Et, s'il ouvre, nul ne fermera;
Et, s'il ferme, nul n'ouvrira.

Les dernières paroles complètent bien la signification du passage :

« Et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. »

Pierre obtient donc, non seulement, le pouvoir, de *lier et délier*, mais encore de le faire *par sentence efficace.*

D'abord, le pouvoir de *lier et délier.*

« *Lier et délier* signifient, en langage rabbinique, *défendre et permettre*, et se disent des décisions formulées par les docteurs dans l'interprétation de la Loi. Ainsi l'école de Hillel *déliait* beaucoup de choses que celle de Schammaï *liait.* » (LOISY, *Synoptiques*, t. II, p. 12)

C'est en ce sens que nous disons aujourd'hui que tel casuiste ou jurisconsulte *permet* une chose, et que tel autre la *défend.* La formule revient à dire que le premier docteur estime la chose licite, et que le second docteur la croit illicite. Mais le casuiste ou le jurisconsulte ne saurait imposer par là-même aucun précepte, ni concéder aucune dispense de la loi.

Tout autre est le sens dans lequel un supérieur et un chef, un législateur et un juge, *permettent ou défendent.* Une chose est prescrite, parce qu'ils la prescrivent, prohibée, parce qu'ils la prohibent ; autorisée, par qu'ils l'autorisent. La sentence est efficace ; elle crée une obligation, ou accorde une faculté.

Or, le pouvoir que le Sauveur promet à Pierre, c'est le pouvoir de *lier et délier*, de défendre et permettre, *par sentence efficace.* (Ici, l'exégèse de M. ZAHN paraît esquiver la signification littérale et manifeste des paroles du Sauveur. *Das Evangelium des Matthaeus*, p. 543-546)

Tout ce que Pierre aura lié ou délié sur terre sera lié ou délié dans le ciel. En d'autres termes, *Dieu ratifiera et confirmera* les sentences de l'apôtre. Quand Pierre imposera une obligation, l'obligation existera donc par le fait même, et quand Pierre accordera une faculté, la faculté existera également par le fait même. Bref, la décision de Pierre sera beaucoup plus que la sentence purement déclaratoire du rabbin, du casuiste, du jurisconsulte.

Ce sera une décision vraiment autoritaire et juridique, une sentence génératrice de droit et de devoir. *Tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux. Tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux.*

A vrai dire, tout le collège apostolique recevra de Jésus le même pouvoir de *lier et délier par sentence efficace.* (Matth., XVIII, 18) Mais, — M. LOISY l'observe avec grande justesse, — « il serait également arbitraire de soutenir, en partant de ces textes, que Matthieu ne connaît pas dans l'Eglise d'autre autorité que celle de Pierre, ou de prétendre, malgré ces textes, qu'il n'attribue à Pierre aucune autorité qui n'appartienne au même titre à tous les autres apôtres ». (*Synoptiques*, t. II, p. 12) Tous les autres apôtres, en effet, ont la puissance de lier et de délier, mais Pierre possède cette puissance *avec une prérogative supérieure* qui est propre à lui seul.

On ne peut raisonnablement en disconvenir, après avoir étudié de près la *signification littérale* des paroles dans le *Tu es Petrus.*

4° Quelle est la *valeur démonstrative* du texte *Tu es Petrus* ?

C'est ici que nous rencontrons pour adversaires les protestants orthodoxes. Ils tiennent, en effet, que le *Tu es Petrus* est un texte authentique, historique et divinement inspiré. Ils accordent aujourd'hui que le même passage garantit à l'apôtre Pierre un rôle privilégié, une prérogative de choix. Mais ils prétendent que cette prérogative n'était pas une autorité gouvernante ; moins encore une autorité transmissible par voie de succession perpétuelle. Notre texte promettait simplement à Pierre une part prépondérante dans la prédication initiale du christianisme.

Le *Tu es Petrus*, d'après M. Jules BOVON, « est une promesse positive faite à Pierre, le premier des croyants, et qui reçoit comme tel un privilège : celui de s'employer, avant tout autre, à l'établissement de l'Eglise ». Et le même auteur se réfère aux premiers chapitres du livre des *Actes* (*Théologie du Nouveau Testament*, t. I, p. 464. Lausanne, 1902. In-8).

P.-F. JALAGUIER précisait encore davantage :

« Le sens de cette déclaration prophétique et symbolique, comme de toutes les déclarations semblables, doit se chercher surtout dans l'événement qui l'a réalisée. Or, cet événement, nous l'avons à l'entrée de l'histoire apostolique, où nous trouvons, par conséquent, l'explication la plus naturelle et la plus positive qui se puisse désirer de la parole du Seigneur. Saint Pierre fut choisi de Dieu pour ouvrir l'Église aux deux peuples parmi lesquels elle devait se former, aux Juifs (prédication du jour de la Pentecôte), et aux Gentils (vision de Joppé, baptême du centurion Corneille). Ainsi s'accomplit la promesse qu'il en serait le *fondement* et qu'il en aurait les *clefs.* » (*De l'Eglise*, p. 219. Cf. p. 221)

Tout autre est le point de vue des critiques libé-

raux. La plupart d'entre eux voient, dans le *Tu es Petrus*, l'affirmation péremptoire d'une vraie suprématie hiérarchique reconnue à l'apôtre Pierre. C'est même le motif principal et avoué pour lequel beaucoup rejettent, soit l'authenticité, soit au moins l'historicité de notre texte. Nul n'est plus catégorique, à cet égard, que M. Julius GRILL, en Allemagne (*Der Primat des Petrus*, p. 9-17. Tubingue, 1904. In-8), et que M. Alfred LOISY, en France (*Synoptiques*, t. II, p. 9-15), dont l'exégèse concorde presque entièrement avec celle des docteurs catholiques. D'autres critiques libéraux, sans aller aussi loin, admettent, en grande partie, la même interprétation. Tels, parmi nos compatriotes, M. Henri Monnier et M. Charles Guignebert.

La signification de ce passage paraît claire, dit M. MONNIER. C'est la personne de Pierre qui doit servir de fondement à l'Eglise ; et cette Eglise, étant fondée sur le roc, ne succombera point dans sa lutte contre la puissance des ténèbres. Pierre, fondateur de l'Eglise ouvre et ferme le royaume des cieux.

... Pierre apparaît, à la lumière de ce passage, comme le fondement et le chef de l'Eglise, celui qui admet et qui exclut. (*Notion de l'apostolat*, p. 133 et 135)

Le *Tu es Petrus*, demande à son tour M. GUIGNEBERT, correspond-il à « l'affirmation catholique », en ce qui regarde « l'Eglise et la primauté de Pierre »?

Si le texte est authentique, aucun doute n'est permis. On peut, à la rigueur, soutenir que, par *Eglise*, il faut entendre l'ensemble des fidèles, et non encore l'organisation ecclésiastique; mais la vocation de Pierre qui, en ce cas, est certaine, rend cette interprétation difficile; et il faut reconnaître que Jésus a, au moins, prévu la constitution de l'Eglise, au sens catholique du terme, puisqu'il lui donne un chef : n'est-ce pas le commencement d'une organisation? (*Manuel*, p. 226, 227)

Les protestants orthodoxes ont raison de dire que le rôle prépondérant de l'apôtre Pierre, dans l'établissement de l'Eglise, dans la prédication initiale du christianisme, constitue déjà une application, une vérification du *Tu es Petrus*. Ils ont raison de dire que Pierre fit usage du *pouvoir des clefs*, en ouvrant les portes de l'Eglise : d'abord aux Juifs, par le message de la Pentecôte ; puis aux gentils, par le baptême du centurion Corneille, après la vision miraculeuse de Joppé. Mais les mêmes protestants orthodoxes restreignent arbitrairement la valeur de notre texte, lorsqu'ils prétendent que c'est là *toute* la vérification de la promesse faite à Pierre, et que la prérogative de Pierre ne comporte rien davantage : en d'autres termes, lorsqu'ils nient que le *Tu es Petrus* garantisse à Pierre une autorité gouvernante, et que le rôle de Pierre soit celui d'un véritable *chef* suprême dans l'Eglise du Christ.

Sans doute, la métaphore de la *pierre fondamentale* pourrait signifier autre chose que l'autorité gouvernante : elle pourrait s'entendre d'une action privilégiée dans le premier établissement du christianisme ou de l'Eglise. Mais nous ne sommes pas en présence d'une métaphore isolée. Tout le contexte détermine et accentue la portée de chaque parole ; il explique la nature des prérogatives de Pierre. Aussitôt après l'image du « fondement », vient celle des *clefs du royaume*. Or, le « pouvoir des clefs » ne consiste pas uniquement à ouvrir les portes de l'Eglise en deux circonstances particulières. C'est une locution biblique et orientale, qui symbolise la charge d'intendant ou de majordome. En vertu de ce « pouvoir des clefs », Pierre devra donc régir et administrer, comme un fidèle économe, le royaume de Dieu ici-bas; le régir et l'administrer au nom même de Jésus-Christ, et jusqu'à son glorieux retour. Bref, il s'agit d'une fonction stable et d'une autorité gouvernante. Pour mieux corroborer cette interprétation, vient une dernière métaphore, bien expressive : *le pouvoir de lier et délier par sentence efficace*. Pareille formule signifie manifestement le droit d'imposer une obligation ou d'accorder une faculté; en un mot, c'est la « juridiction ». Donc la promesse formulée par le *Tu es Petrus* garantit au seul apôtre Pierre, *en un degré supérieur*, — comme au prince des apôtres, — la « juridiction » ecclésiastique, dont, plus tard, le collège des « Douze » recevra tout entier la promesse et l'investiture.

Fondement de l'Eglise du royaume des cieux, pouvoir des clefs, pouvoir de lier et délier par sentence efficace : les trois métaphores se complètent et s'éclairent mutuellement. Nulle équivoque n'est possible. La prérogative de Pierre consiste bien dans une *autorité gouvernante*, et dans le rôle de *chef suprême*. Par voie *dogmatique*, nous apprendrons la mesure exacte des pouvoirs du chef de l'Église et le sens total du *Tu es Petrus*. Par l'exégèse *purement rationnelle* de ce texte, nous arrivons à la notion « générique » de *chef suprême :* notion qui peut s'appliquer à des prérogatives très inégales. Ainsi, dans l'ordre politique, le nom de *roi* désigne également un souverain absolu et un souverain constitutionnel. Présentement, donc, nous constatons que la simple étude critique du *Tu es Petrus* fait discerner en saint Pierre le *chef* (nécessaire et perpétuel) de l'Eglise : quoi qu'il en soit des attributions plus ou moins larges de ce *chef suprême*.

Du texte *Tu es Petrus*, il résulte que le privilège hiérarchique de l'apôtre Pierre sera, dans l'Eglise, un principat *nécessaire* et un principat transmissible par voie de *succession perpétuelle*. Ce double caractère doit sembler hors de doute à quiconque admet que la métaphore de la « pierre fondamentale », expliquée par tout le contexte, désigne véritablement une autorité gouvernante et le pouvoir du chef.

Nécessaire est, en effet, l'autorité du prince des apôtres, pour que l'Eglise demeure constituée d'une manière conforme aux intentions de Jésus-Christ. La société des fidèles s'écarterait gravement de la volonté de son divin Fondateur; elle détruirait, ou rendrait illégitime, sa propre organisation, si elle venait à répudier l'autorité gouvernante qui est sa *pierre fondamentale*. Ainsi croulerait et s'effondrerait une maison, violemment détachée du roc sur lequel on l'aurait construite. La formule évangélique est ici d'un relief saisissant: *Tu es Pierre, et, sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise*.

Un document, qui semble remonter au deuxième siècle, paraphrase en ces termes le *Tu es Petrus* :

« Personne ne sera plus élevé que toi et ton siège: et celui qui ne participera pas à ton trône, sa main sera rejetée et non acceptée. »[Eug. REVILLOUT, *L'Evangile des douze apôtres récemment découvert*. (*Revue biblique*, 1904, p. 324. Cf. p. 323) Nous avons déjà noté plus haut que l'identité n'est pas indiscutable entre *L'Evangile des douze apôtres*, datant du second siècle, et le très curieux document publié par M. Révillout.]

D'autre part, notre texte affirme la pérennité de l'Eglise chrétienne. Malgré toutes les causes d'échec ou de destruction, l'Eglise durera jusqu'au retour glorieux du Sauveur, jusqu'à la consommation des siècles. Construite sur le roc, l'Eglise défiera la puissance des ténèbres (le démon ou la mort) : *et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle*.

Mais la pérennité de l'édifice comporte la pérennité du fondement. Si la maison doit subsister jusqu'à la consommation des siècles, le rocher qui lui

sert de base, *la pierre fondamentale*, devra pareillement durer jusqu'à la consommation des siècles.

Et, puisque la *pierre fondamentale* est l'autorité gouvernante du prince des apôtres, il en résulte, d'une manière obvie, que cette autorité gouvernante durera aussi longtemps que l'Eglise elle-même, c'est-à-dire jusqu'à la fin des temps. Le principat de Pierre sera donc *transmissible par voie de succession perpétuelle.*

Ainsi le veut la nature même des choses. Tout pouvoir permanent exige que, par la succession continue et légitime de ses titulaires, subsiste la même personne morale et juridique. Si donc l'autorité gouvernante de Pierre doit durer jusqu'à l'époque mystérieuse de la fin du monde, et si l'apôtre Pierre doit mourir avant le triomphal retour de Jésus, l'autorité gouvernante de Pierre se perpétuera, conformément à la loi générale des sociétés humaines, chez les *successeurs de Pierre.*

Les protestants orthodoxes, avec M. Zahn, contestent particulièrement cette conclusion. (*Das Evangelium des Matthaeus*, p. 547) La primauté de Pierre, déclarent-ils, est analogue à la prérogative du reste des apôtres ; prérogative purement personnelle, prérogative ne comportant pas de successeurs : puisqu'elle a pour objet la *prédication initiale* et le *premier établissement* du christianisme,

C'est là simplifier outre mesure la prérogative apostolique. Cette prérogative, d'après les textes, conférait un double rôle : celui de *fondateurs* et celui de *pasteurs*, dans l'Eglise du Christ. Au rôle de *fondateurs*, se rattachait tout un ensemble de privilèges extraordinaires, qui devaient disparaître avec la personne même des apôtres. Mais au rôle de *pasteurs*, correspondaient une autorité enseignante, une fonction gouvernante, qui devaient durer, comme l'Eglise elle-même, jusqu'à la consommation des siècles, et donc se transmettre par voie de succession perpétuelle. (*Matth.*, xxviii, 18-20. Cf. xviii, 18) C'est en ce sens que les évêques monarchiques devinrent légitimement les *successeurs des apôtres.* L'histoire de la première antiquité chrétienne explique et détermine ici la portée des textes évangéliques.

Or, la prérogative spéciale de l'apôtre Pierre, décrite par le *Tu es Petrus*, est loin de se rapporter uniquement à la première fondation de l'Eglise, à la prédication initiale du christianisme. Par conséquent, on ne peut l'assimiler aux privilèges personnels des apôtres, à la fonction extraordinaire et transitoire de *l'apostolat.* Mais la prérogative de Pierre est une autorité gouvernante, *le rôle de chef suprême*; c'est-à-dire une fonction qui, par sa nature même et par l'indication positive du texte, comporte une durée permanente et une succession perpétuelle : exactement comme *l'autorité pastorale* du collège apostolique.

Si, oubliant le cadre restreint de notre étude, nous interrogions les textes et les faits de la période qui suit immédiatement l'âge apostolique : Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe, Hégésippe, Denys de Corinthe, Aberkios, Irénée, Victor, nous constaterions comment la prérogative de Pierre a été reconnue, dès l'origine, pour une fonction permanente, pour une fonction légitimement transmissible. Bref, l'histoire de la première antiquité chrétienne, expliquerait et déterminerait, ici encore, la portée du texte évangélique.

A cet égard, plusieurs critiques libéraux nous apportent une confirmation inattendue. Le lecteur n'a pas oublié que divers savants d'outre-Rhin expliquent l'origine rédactionnelle ou l'interpolation tardive du *Tu es Petrus* par l'influence romaine. D'après M. Julius Grill, notamment, ce texte avait pour but d'appuyer les prétentions dominatrices des évêques de Rome, vers la fin du second siècle. (*Der Primat des Petrus*, p. 73-79) C'est reconnaître, au moins, que le *Tu es Petrus* ne signifie pas un prérogative exclusivement personnelle à l'apôtre Pierre, mais une prérogative durable et perpétuelle. C'est reconnaître que le *Tu es Petrus* donne bien à entendre qu'il y aura des *successeurs de Pierre*, légitimes héritiers de sa prérogative.

Telle est également l'opinion de M. Loisy, lequel place à la fin du premier siècle l'origine rédactionnelle du *Tu es Petrus* :

> Si l'évangéliste n'a pas seulement en vue la personne de Simon-Pierre, ce n'est pas pour lui dénier le pouvoir qu'il a exercé dans l'Église ; c'est parce qu'il est préoccupé du *pouvoir* même autant que de la personne. Il n'a pas songé à une influence, à une autorité, à une action qui devaient disparaître avec l'apôtre lui-même, et qui n'auraient plus été, en son temps, qu'un souvenir déjà lointain. Simon-Pierre n'est pas que le fondement historique de l'Eglise, il est le *fondement actuel et permanent* ; il vit encore, aux yeux de Matthieu, dans une puissance qui lie et délie, qui détient les clefs du Royaume, et qui est l'autorité de l'Église elle-même, non pas sans doute son autorité diffuse, le régime particulier des communautés, mais *une autorité générale et distincte*, qui est aux autorités particulières ce que Simon-Pierre a été par rapport aux disciples et à Paul lui-même. L'intérêt que l'évangéliste prend au chef des apôtres n'est pas seulement rétrospectif mais actuel ; il n'a pour objet le passé que dans la mesure où le passé importe au présent ; il atteste que Pierre vit encore quelque part. Une tradition de Pierre, qui importe à toute l'Église, subsiste dans l'Église. Les critiques qui voient dans ce passage de Matthieu le plus ancien témoignage des prétentions de l'Église romaine rencontrent l'interprétation catholique du texte.
>
> ... *Ce n'est pas sans cause que la tradition catholique a fondé sur ce texte le dogme de la primauté romaine.* La conscience de cette primauté inspire tout le développement de Matthieu, qui n'a pas eu seulement en vue la personne historique de Simon, mais aussi la *succession* traditionnelle de Simon-Pierre. (*Synoptiques* t. II, p. 9, 10, 13. C'est nous-mêmes qui avons souligné quelques mots.)

Nous ne nous méprendrons assurément pas sur le point de vue de M. Loisy. Du moins constaterons-nous que son interprétation corrobore, avec un singulier relief, la « valeur démonstrative » du *Tu es Petrus.*

Texte authentique en saint Matthieu, parole historique de Jésus-Christ, le *Tu es Petrus* garantit donc à Pierre le rôle de chef suprême dans l'Eglise : un principat nécessaire ; un principat transmissible par voie de succession perpétuelle.

C'est le témoignage capital en faveur de la *primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament.*

III. — Les autres textes évangéliques

1° Le texte *Confirma fratres tuos* (*Luc.*, xxii, 31, 32)

Et le Seigneur dit : Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment. Mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas ; et toi-même, à ton tour [*ou : quand tu seras converti*], *affermis tes frères.*

Aucune controverse particulière sur l'authenticité ou l'historicité de ce texte dans le récit du troisième évangéliste, saint Luc.

Aucune incertitude véritable sur la signification littérale du passage. A propos de la locution καί σύ ποτε ἐπιστρέψας, les uns croient devoir traduire par *à ton tour*, sens que suggérerait une analogie hébraïque ou araméenne, tandis que les autres voient dans

le contexte qui précède et qui suit un motif de regarder ces mots comme une allusion à la future défaillance de Pierre durant la Passion et traduisent par l'incidente : *quand tu seras converti*. Mais la divergence n'importe nullement à la valeur probante du texte quant à la prérogative de Simon-Pierre. D'autre part, certains exégètes attribuent au mot *foi*, dans le même passage, le sens de *confiance*, ou plutôt de *fidélité*, indiqué par le contexte. Mais, loin d'exclure le sens de *croyance au témoignage divin dont Jésus est le messager*, l'idée de *confiance* en Jésus et de *fidélité* à Jésus enveloppe nécessairement la croyance aux choses qu'il enseigne et, d'abord, à la vérité de sa mission divine. Il s'agit donc bien des périls que subira la *foi* des disciples du Christ et du rôle dévolu à Pierre pour les affermir dans la conservation de cette *foi* et de cette *vérité*. Considéré dans sa teneur essentielle, le texte *Confirma fratres tuos* est d'une signification claire et indubitable.

Le démon va multiplier ses efforts pour ruiner, dans la société des disciples du Sauveur, la croyance à la mission divine de Jésus et aux autres vérités que contient sa prédication. L'effort de l'esprit du mal pourrait bien ébranler la *foi* des croyants, leur *fidélité* au Maître et à sa doctrine. Mais Jésus a spécialement prié, de sa prière toute-puissante, pour que la foi de Simon-Pierre demeure intangible, et (*à son tour*, ou *quand il sera converti*) Simon-Pierre aura pour tâche de raffermir, de guider et de confirmer ses frères dans la *fidélité* au Christ, dans la *croyance* authentique à sa mission et à ses enseignements.

Rapprochons le *Confirma fratres tuos* du texte *Tu es Petrus*. La tâche de *confirmer ses frères* dans leur attachement au Sauveur et à la doctrine du Sauveur est manifestement l'un des aspects de la haute prérogative déjà signifiée par la triple image du *Fondement perpétuel de l'Eglise*, de la possession des *clefs du royaume des cieux* et du pouvoir de *lier et délier par sentence efficace*. Le privilège indiqué par le *Confirma fratres tuos* concerne plus spécialement la charge d'enseigner la doctrine, de maintenir les âmes dans la vérité du Christ. Pour cette tâche, est promise à Simon-Pierre, en vertu de la divine prière de Jésus lui-même, une assistance souveraine qui le préservera d'enseigner l'erreur et lui permettra de *confirmer ses frères*.

Texte de haute valeur et riche de magnifiques promesses pour la primauté de l'apôtre Pierre, telle que la décrit le Nouveau Testament.

2° Le texte *Pasce oves meas* (*Jean*, XXI, 15, 16, 17). *Pais mes agneaux*, *Pais mes agneaux*, *Pais mes brebis*.

Βόσκε τὰ ἀρνία μου. Ποίμαινε τὰ προβατ[ι]ά μου. Βόσκε τὰ προβατά μου.

L'authenticité et l'historicité du texte sont les mêmes que celles de toutes les autres paroles contenues dans le vingt et unième chapitre de l'Evangile johannique. L'attestation est d'autant plus sûre que les critiques qui attribuent ce chapitre à une autre origine que le Quatrième Evangile ne sont autres que les adversaires de l'historicité du Quatrième Evangile : et, d'après eux, le chapitre additionnel enregistre une tradition analogue à la tradition synoptique, c'est-à-dire antérieure à la composition (artificielle et symbolique, selon leur système) du Quatrième Evangile et d'un caractère beaucoup plus historique. Outre les arguments qui prouvent, en saine exégèse, l'authenticité et l'historicité du Quatrième Evangile, notre texte aura donc en sa faveur l'aveu accordé à sa valeur d'historicité par les contradicteurs mêmes des faits rapportés dans le reste de l'Evangile johannique.

La démonstration qui a été faite, dans l'article Jésus-Christ, au sujet de la Résurrection corporelle de Notre-Seigneur établit combien est abusive et injustifiée la fin de non-recevoir en vertu de laquelle les rationalistes prétendent écarter comme légendaire toute parole de Jésus ressuscité pour le seul motif que les textes (même primitifs) attribuent cette parole au Sauveur ressuscité. Apriorisme antiscientifique au premier chef. Le fait de la Résurrection de Jésus est historiquement établi. De même, plusieurs paroles de Jésus, depuis sa Résurrection, sont historiquement attestées. Parmi elles, le *Pasce oves meas*.

Il n'est pas besoin de longs commentaires pour mettre en relief la valeur probante du texte. Jésus-Christ ressuscité confère à l'apôtre Pierre la charge de régir le troupeau tout entier de ses disciples. Le troupeau *tout entier* : agneaux et brebis, fidèles et pasteurs de tous les degrés de la hiérarchie, sont placés ensemble sous la houlette du même berger, le prince des apôtres, déjà désigné par le *Tu es Petrus* et le *Confirma fratres tuos*. L'emploi de l'image du troupeau pour désigner la société des disciples du Christ appartient déjà au langage évangélique, et, plus spécialement, au Quatrième Evangile, où nous trouvons la touchante allégorie du Bon Pasteur (*Joan.*, X, 14-16). Le terme Βόσκε, ποίμαινε, adopté par Jésus dans notre texte, signifie : *dirige*, *fais paître* (le troupeau), et indique sans contestation possible la transmission d'un pouvoir de commandement. Bien plus, le mot ποίμαινε est un terme reçu pour signifier l'autorité du chef indépendamment même de la métaphore du pasteur et du troupeau. Dans le Nouveau Testament, ποιμαίνειν s'applique souvent au pouvoir royal (*Matth.*, II, 6 ; *Apoc.*, II, 27, XII, 5, XIX, 15) et à la juridiction ecclésiastique (*Act.*, XX, 28 ; I *Petr.*, V, 2).

Conclusion : Pierre est constitué suprême pasteur, chargé de régir, de gouverner le troupeau tout entier des disciples de Jésus-Christ. C'est l'accomplissement de la promesse divine par laquelle le Sauveur lui avait précédemment annoncé une primauté nécessaire, perpétuellement transmissible, sur l'Eglise chrétienne, avec pouvoir d'ouvrir et de fermer, comme de lier et de délier, avec mission de confirmer ses frères dans la foi. En un mot, la société visible et permanente des disciples du Christ reçoit un organe visible et permanent de juridiction spirituelle et de magistère doctrinal.

Cet organe est la primauté de Pierre et de ses successeurs.

IV. — Les Actes et les Epîtres

1° *Les Actes des Apôtres*. — La première partie du livre des Actes nous rapporte l'histoire du christianisme naissant durant les douze années qui suivirent l'Ascension du Sauveur. Dans ces pages, où l'on reconnaît des caractères spécialement frappants d'archaïsme juif et de vérité historique, saint Pierre apparaît sans conteste comme le pasteur principal de la jeune communauté chrétienne. C'est lui qui parle et agit au nom de tous et qui prend l'initiative des démarches décisives. Tous les faits s'accordent aisément avec l'exercice de la haute prérogative que lui attribuent, dans l'Evangile, le *Tu es Petrus*, le *Confirma fratres tuos*, le *Pasce oves meas*. L'histoire primitive de l'Eglise chrétienne vérifie positivement et atteste la primauté permanente de Pierre, prince des apôtres.

Qu'il suffise d'énumérer les diverses mentions du rôle de saint Pierre dans tous les chapitres de la première moitié du livre des Actes, œuvre de l'historien saint Luc.

Entre l'Ascension et la Pentecôte, c'est Pierre qui

préside à la désignation de Mathias pour compléter le collège des Douze et remplacer le traître Judas (i, 15-26). Au jour de la Pentecôte, c'est Pierre qui prend la parole et se comporte comme chef de la communauté chrétienne : le texte distingue même *Pierre et les Onze*, *Pierre et les autres apôtres* (ii, 14-41). Même rôle de Pierre lors de la guérison du boiteux à la porte du Temple, puis de la prédication au peuple et de la nouvelle extension de l'Eglise naissante qui est la conséquence de l'événement (iii, 1-26, iv, 1-4). C'est Pierre qui, traduit avec Jean devant le Sanhédrin d'Israël, rend témoignage officiellement au nom de la communauté entière des disciples de Jésus (iv, 5-22). C'est Pierre qui agit comme ministre de Dieu et principal pasteur de l'Eglise du Christ dans le châtiment d'Ananie et de Saphire (v, 1-11). C'est Pierre qui, une seconde fois, comparaît devant le Sanhédrin et parle au nom de toute la jeune chrétienté. Pour désigner le groupe des pasteurs, l'historien Luc dit encore : *Pierre et les apôtres* (v, 27-32). Pierre, accompagné de Jean, va en Samarie imposer les mains aux convertis qui ont été baptisés par le diacre Philippe, et c'est Pierre qui prononce contre Simon le Magicien une redoutable malédiction (viii, 14-24). Pierre accomplit d'éclatants miracles tandis qu'il visite les Eglises chrétiennes, de ville en ville (ix, 31-43). Pierre remplit un rôle décisif, lors de la conversion du centurion Corneille et de sa famille, en admettant au sein de l'Eglise du Christ, conformément à une lumière reçue d'en-haut, des convertis venus du paganisme sans avoir passé par la circoncision et autres observances du culte judaïque (x, 1-48, xi, 1-18). Quand Pierre est emprisonné par ordre du roi Hérode Agrippa et va être miraculeusement délivré par Dieu, toute l'Eglise est en prières pour la libération de son suprême pasteur, libération qui causera aux fidèles une immense joie (xii, 3-17). Enfin, le rôle exercé par Pierre dans l'assemblée conciliaire des pasteurs de l'Eglise à Jérusalem s'interprète aisément comme celle du président de l'assemblée (xv, 6-12).

Dans cet ensemble de faits, la primauté de Pierre, fondée sur l'institution du Christ, apparaît en exercice et en acte. L'Eglise naissante possède un chef visible, et ce chef est Pierre, le prince des apôtres.

2° *Les Epîtres apostoliques.* — Les deux Epîtres qui portent le nom de l'apôtre Pierre ne contiennent rien que de parfaitement conforme à la primauté de leur auteur dans l'Eglise, mais ne contiennent pas (et n'avaient aucune raison de contenir) l'affirmation de cette primauté.

Chez saint Paul, il est fait mention de l'apôtre Pierre, ou *Képha*, et de son autorité, dans la première Epître aux Corinthiens et dans l'Epître aux Galates. La manière dont Pierre est mis en cause, fût-ce avec l'intention de le contredire, atteste, ou indique, ou suppose que Pierre est indubitablement regardé comme jouissant d'une prérogative exceptionnelle dans l'Eglise du Christ. Rapproché de tous les textes et de tous les faits que nous connaissons déjà, pareil indice est de haute valeur pour confirmer l'existence de la primauté de Pierre, en faveur de laquelle les témoignages indirects corroborent ainsi les témoignages directs.

Au sujet de la première aux Corinthiens (i, 11-13; iii, 3-8, 21-23; ix, 4-6), nous ne saurions mieux faire que reproduire la juste conclusion du regretté P. Xavier Roiron dans son étude sur *Saint Paul témoin de la primauté de saint Pierre* (*Recherches de Science religieuse*, 1913, p. 498 et 499) : « En résumé, par la première aux Corinthiens, nous savons qu'aux yeux de l'Eglise de Corinthe, et bien qu'il n'eût eu encore aucune relation avec elle, Pierre était le premier des apôtres, le plus grand après le Christ. Ce point ne fait pas de doute. Il n'est pas moins certain que Paul, par qui nous connaissons l'état d'esprit des Corinthiens à cet égard, ne tente rien pour modifier l'idée qu'on avait là-bas de sa place hors de pair dans l'Eglise. Au contraire, son langage est fait pour confirmer les fidèles dans leur manière de voir. Enfin, il est au moins très probable que les idées des Corinthiens en la matière n'ont pas d'autre origine que saint Paul lui-même. »

Si l'on critique chez l'apôtre Paul telle ou telle manière d'agir, voici quelle sera la réponse : Paul n'a-t-il pas le droit de se comporter comme font *les autres apôtres et les frères du Seigneur et Kepha*, c'est-à-dire Pierre lui-même le prince des apôtres, le premier des pasteurs de l'Eglise ?

Dans l'Epître aux Galates, deux notables fragments concernent les rapports mutuels de Pierre et de Paul et leur divergence relative aux observances judaïques (i, 11-19; ii, 7-14).

Tous les incidents rapportés au premier chapitre de cette Epître, et au second chapitre jusqu'au verset 11, ne font que suggérer ou appuyer la même conclusion qui vient d'être citée à propos des textes de la première aux Corinthiens. C'est un nouveau témoignage réel, quoique indirect, en faveur de la croyance de la chrétienté naissante à la primauté de saint Pierre.

Pour le récit paulinien du différend d'Antioche (*Gal.*, ii, 11-14), on doit remarquer, d'abord, qu'il accuse simplement une diversité d'attitude entre Pierre et Paul, non pas une diversité de doctrine ou d'enseignement. Pierre, qui avait mené la vie commune avec des chrétiens venus de la gentilité sans passer par la circoncision mosaïque, s'était laissé intimider ensuite par les envoyés de Jacques de Jérusalem et n'avait plus voulu prendre ses repas qu'avec les chrétiens convertis du judaïsme et fidèles aux observances mosaïques. Voilà de quoi Paul crut devoir blâmer publiquement Képha, lui déclarant en face que sa manière d'agir était répréhensible. Et pourquoi répréhensible? Non pas parce que la doctrine de Pierre sur les observances judaïques était contraire à la doctrine de Paul. Pierre, nous le savons, professait que les convertis du mosaïsme pouvaient et devaient être admis au baptême sans passer par la circoncision juive. Bien plus, Pierre, quand il n'avait pas devant lui les judaïsants de l'Eglise chrétienne de Jérusalem, s'affranchissait des observances mosaïques (désormais caduques) et partageait sans scrupule le genre de vie des chrétiens venus de la gentilité. D'où le reproche de Paul à Pierre : *Toi qui es né Juif et qui vis à la manière des gentils, non pas à la manière juive, comment veux-tu contraindre les gentils à s'astreindre aux pratiques judaïques?* La raison pour laquelle l'attitude de Pierre à Antioche est tenue par Paul pour répréhensible, est donc que le retour de Pierre aux observances mosaïques, sous l'empire des récriminations du groupe judaïsant de Jérusalem, aboutissait à *imposer une contrainte abusive aux chrétiens convertis de la gentilité.* Contrainte consistant à les astreindre eux-mêmes aux pratiques rituelles du judaïsme s'ils voulaient mener la vie commune avec l'apôtre Pierre et les commensaux de l'apôtre Pierre. Voilà le sens indubitable du texte de saint Paul sur le différend d'Antioche.

Mais le texte prend ainsi un grand intérêt du point de vue de la primauté de saint Pierre. Si l'exemple même de Pierre équivaut à une *contrainte* exercée sur les convertis de la gentilité; si cet exemple a déterminé d'autres Juifs, précédemment en contact avec les gentils, à reprendre les observances mosaïques; bien plus, si l'exemple de Pierre a déterminé, en ce

même sens, le changement d'attitude d'un apôtre des gentils comme Barnabé, dont les Actes nous font pourtant connaître l'indépendance de caractère..., n'est-ce pas la preuve claire et certaine de *l'autorité exceptionnelle qui appartenait à l'apôtre Pierre dans l'Eglise de Dieu, autorité reconnue par les circoncis et les incirconcis ?* Autorité dont Paul ne conteste pas, d'ailleurs, la légitimité, car, s'il blâme la conduite pusillanime de Pierre, s'il veut le ramener à sa précédente manière d'agir en faveur des convertis de la gentilité, il n'a pas un mot pour mettre en doute les droits et les titres de saint Pierre à exercer un tel ascendant parmi les fidèles et les pasteurs de la communauté chrétienne. (Voir Roiron, *ibidem*, pp. 506-521)

Donc, la situation dont témoigne l'Epître aux Galates concorde positivement avec les faits qui nous sont connus par d'autres textes du Nouveau Testament : le Christ Jésus avait institué, pour régir ici-bas la communauté visible de son Eglise, une primauté perpétuellement transmissible, une prérogative enseignante et gouvernante de suprême Pasteur, dont il confia le dépôt à Pierre, prince des apôtres.

Voilà l'investiture de droit divin qui allait se perpétuer jusqu'à la consommation des siècles chez les évêques de Rome, successeurs légitimes de l'apôtre Pierre en sa souveraine primauté.

Yves de la Brière.

II

LES ORIGINES DE LA PAPAUTÉ

Entre l'investiture donnée par le Seigneur à Pierre et le plein exercice de la souveraineté pontificale, il s'est écoulé des siècles. Ces siècles ont vu la venue de saint Pierre a Rome (cf. cet article), l'établissement d'une lignée sacerdotale issue de lui, l'organisation de l'Eglise locale de Rome sous un chef unique, le rayonnement de l'influence partie de Rome sur toutes les Eglises d'Occident et d'Orient.

Aux yeux des croyants, ces faits répondent à la pensée opérante du Christ, faisant passer dans le domaine des faits les promesses par lui adressées à l'apôtre Pierre. Cela sans doute ne peut se montrer historiquement. Mais ce qui peut se montrer aux incroyants mêmes, c'est l'exacte conformité de l'institution pontificale, telle qu'elle est sous nos yeux, avec l'intention du Christ consignée dans le Nouveau Testament, et la continuité du mouvement qui, en amenant peu à peu le successeur de Pierre au premier plan de l'histoire chrétienne, rattache la monarchie pontificale à l'intention du Christ. Mouvement déterminé non par des ambitions sacerdotales et par une contrainte partie de Rome, mais par les aspirations profondes de l'Eglise universelle vers l'unité qu'a voulue le Christ.

Les pages suivantes, simple raccord entre les pages consacrées à la primauté de Pierre d'après le Nouveau Testament et les pages consacrées au rôle historique de la Papauté, espèrent contribuer à cette démonstration. Au préjugé rationaliste, qui ne voit dans la monarchie pontificale qu'un produit de facteurs humains, sans attache dans la révélation divine, sans raison d'être providentielle, nous opposons quelques-uns des plus anciens titres historiques de la Papauté. Nous ne visons pas à être complet, mais amorçons quelques lignes, en suivant l'ordre des temps.

Le ve siècle, qui vit la chute de l'empire d'Occident, vit aussi l'avènement de la Papauté en tant que pouvoir politique. C'est vers cette date que notre enquête atteint naturellement son terme. Nous n'avons pas cherché à marquer une frontière précise entre les origines du pontificat romain et son histoire.

Voici l'ordre du développement :

IIe siècle. Premiers actes du Pontificat romain.

IIIe siècle. Influence universelle de la Papauté. — Carthage. Conflit entre saint Cyprien et le pape saint Etienne. — Alexandrie : Origène et saint Denys. — Antioche.

IVe et Ve siècles. — Le schisme donatiste ; concile d'Arles. — L'arianisme ; concile de Nicée. — Les conciles du IVe et du Ve siècle. — L'Eglise grecque ; saint Jean Chrysostome. — L'Eglise syriaque ; saint Ephrem. — L'Eglise latine ; saint Jérôme et saint Augustin. — Les papes saint Célestin, saint Léon, saint Hormisdas.

IIe siècle. — On a cité plus haut, art. Eglise, t. I, p. 1264-7, les premiers témoignages où s'affirme la prééminence de l'Eglise de Rome.

Témoignage de saint Clément : dès avant la fin du Ier siècle, l'Eglise de Rome intervient avec autorité dans la vie intérieure de la chrétienté troublée de Corinthe.

Témoignage de saint Ignace d'Antioche, au début du IIe siècle, saluant l'Eglise de Rome comme la présidente de la fraternité chrétienne — tel paraît bien être le sens des mots προκαθημένη τῆς ἀγάπης, *Rom.*, inscr., — faisant appel, non sans une intention visible, au souvenir des apôtres Pierre et Paul, *Rom.*, IV, 3.

Témoignage d'Hégésippe, qui a visité Rome comme le centre d'une vie chrétienne intense, et dressé la liste de succession de ses évêques jusqu'à Anicet (ap. Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, *P. G.*, XX, 377).

Témoignage de Denys de Corinthe, qui, dans une lettre écrite aux Romains, félicite leur Eglise de conserver le tombeau des apôtres Pierre et Paul, et rappelle que l'Eglise de Corinthe garde et relit la lettre jadis à elle adressée par Clément de Rome (ap. Eusèbe, *H. E.*, II, XXV et IV, XXIII, *P. G.*, XX, 209 et 388 B).

Témoignage d'Aberkios, le pèlerin d'Hiéropolis en Phrygie, qui a visité Rome, contemplé la majesté souveraine, vu la reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or... Voir l'art. Epigraphie, par L. Jalabert, t. I, 1435-8.

Ces témoignages trop rares, d'une époque mal connue entre toutes, jettent du moins quelques lueurs sur les origines, particulièrement augustes, de l'Eglise romaine et de son pontificat.

Au temps du pape Eleuthère (175-189), nous voyons le prêtre Irénée député à Rome par les martyrs de Lyon, avec une recommandation pressante. Eusèbe, *H. E.*, V, IV, *P. G.*, XX, 440.

Le nom de saint Irénée évoque le souvenir du témoignage célèbre par lui rendu à l'Eglise romaine, en quelques mots dont le grec original ne nous est point parvenu et dont la version latine renferme plus d'une énigme. Ils ont été reproduits, avec leur contexte, ci-dessus, art. Eglise, t. I, 1263. Bornons-nous ici à l'essentiel : *Contra Haereses*, III, III, 2.

Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, h. e. eos qui sunt undique fideles, in qua semper, ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab Apostolis traditio.

(Texte de Massuet, reproduit par Migne, *P. G.*, VII, 849. — Au lieu de *potiorem*, texte du *Claromontanus*, d'autres mss. portent *potentiorem*, préféré par l'éd. Harvey. — Diverses conjectures ont été proposées pour expliquer le second *qui sunt undique.*

Dom G. Morin croit à une erreur de copiste, *Rev. Bén.*, 1908, p. 515. M. d'Herbigny, *S. J.*, ibid., 1910, p. 103-108, a conjecturé que le texte primitif portait : *ab his qui sunt undecim* : allusion aux douze évêques qui se sont succédé sur la chaire de saint Pierre jusqu'au présent évêque, Eleuthère.)

L'importance capitale de ce texte, comme témoignage en faveur de la primauté romaine, n'est point contestée; mais son exégèse précise soulève de grandes difficultés, dans le détail desquelles nous ne pouvons entrer ici. L'histoire de la controverse est résumée par Dom J. Chapman, *Revue Bénédictine*, 1895, p. 49-64. Plus récemment, F. X. Roiron, S. J., a repris la discussion avec une rigueur quasi mathématique, *Recherches de Science religieuse*, 1917, p. 36-51. Il aboutit à la traduction suivante : « A cette Eglise, à cause de sa primauté autoritaire, toutes les Eglises doivent se conformer...; de fait, c'est en elle que toutes ont gardé la tradition des Apôtres. » — « On rejoint l'interprétation de Massuet, si longtemps classique parmi les catholiques; c'est la plus simple, celle qui se présente tout d'abord à tout esprit non prévenu; c'est la seule aussi qui conserve au raisonnement de saint Irénée toute sa valeur et en écarte toutes les incohérences ou les insuffisances que nous avons signalées dans les autres hypothèses. » (Roiron, p. 51) — Voir encore, sur ce texte, M. l'abbé L. Saltet, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1920, p. 180-186.

L'importance des paroles d'Irénée est soulignée par le soin qu'il prend aussitôt après de dresser la liste de succession des évêques de Rome, soin qu'il ne prend pour aucune autre Eglise. III, iii, 3, 849-851.

Au déclin du IIe siècle, l'observance pascale mit en conflit les Eglises d'Occident et d'Orient. Tandis que les chrétientés d'Asie, appuyées sur une tradition ancienne, célébraient la Pâque du Seigneur à la date précise du 14 nisan, conformément à la coutume juive, toutes les autres chrétientés s'autorisèrent d'une tradition apostolique pour célébrer cette fête le dimanche suivant. Pareille diversité d'usages amenait des conflits. Pour y mettre un terme, des synodes s'assemblèrent en Palestine, sous Théophile évêque de Césarée et sous Narcisse évêque de Jérusalem; dans le Pont, sous l'évêque Palmas; en Gaule, en Osroène et ailleurs; à Rome enfin, sous l'évêque Victor (189-199). L'Asie maintint contre tous son usage propre, et Polycrate évêque d'Ephèse se fit l'interprète de l'épiscopat asiatique, dans une lettre adressée à Victor et à l'Eglise romaine; lettre qu'Eusèbe nous a conservée *H. E.*, V, xxiv, *P. G.*, XX, 493-497. Après avoir rappelé les grands hommes de l'Asie chrétienne, l'apôtre Philippe, l'apôtre Jean qui a reposé sur la poitrine du Seigneur, Polycarpe de Smyrne, évêque et martyr, Thraséas d'Euménie, Sagaris, Papirius, Méliton de Sardes et autres, après avoir ajouté qu'il est le huitième évêque de sa famille et qu'il a des cheveux blancs, il affirme sa résolution, qui est celle des évêques par lui réunis sur l'invitation de Victor : s'en tenir à la tradition de son Eglise, car de plus grands que lui ont dit : Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes.

Victor résolut de briser cette résistance; il déclara retrancher de la communion de l'Eglise de Rome toute Eglise qui n'entrerait pas dans ses vues. Une mesure si énergique souleva de vives protestations. Irénée de Lyon écrivit respectueusement à Victor pour l'engager à ne pas rompre la communion avec des Eglises entières, attachées à une observance ancienne. Il représenta que les évêques avant Soter, — Anicet, Pie, Hygin, Télesphore, Xyste, — avaient su vivre en paix avec des Eglises dont ils ne partageaient pas l'observance, et auxquelles ils ne laissaient pas d'envoyer l'Eucharistie en signe de communion; que déjà au temps d'Anicet la question pascale avait été soulevée, lors du voyage que fit à Rome le bienheureux Polycarpe évêque de Smyrne; qu'Anicet ne put convaincre Polycarpe ni Polycarpe Anicet, mais qu'ils ne laissèrent pas de communier ensemble, Anicet cédant à Polycarpe la célébration de l'Eucharistie dans son Eglise. En quoi, poursuit Eusèbe, Irénée montra qu'il méritait bien son nom (Pacifique).

De fait, les menaces de Victor paraissent être restées à l'état de lettre morte. Cependant le temps fit son œuvre, et dès avant le concile de Nicée, l'observance quartodécimane avait cédé à la tradition de la grande Eglise. Le geste de Victor, prenant à l'égard de l'Asie chrétienne une attitude de commandement et parlant de l'excommunier, n'en est pas moins plein de sens : il montre que la papauté n'était plus à naître, au déclin du IIe siècle.

Les historiens étrangers à notre foi s'accordent généralement à reconnaître, dans l'Eglise du IIIe siècle, tous les traits essentiels du catholicisme romain Ecoutons l'un des représentants les plus autorisés du protestantisme libéral, Ad. Harnack, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und de. Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* p. 119, Leipzig, 1910 :

Tous les éléments de l'évolution ultérieure de la constitution de l'Eglise étaient, dès la fin du IIe siècle, et même plus tôt, déjà prêts. Aucun facteur nouveau ne devait plus intervenir, sauf l'empereur chrétien; encore une révolution ne fut-elle pas nécessaire pour obtenir les résultats acquis au IIIe, au IVe et au Ve, au IXe et au XIe, au XVIe et au XIXe siècle...

D'autre part, un auteur anglican décrit ainsi, par le dehors, le rôle primitif de l'Eglise romaine. H. M. Gwatkin, *Early Church History to A. D. 313*, t. II, p. 213-214, London, 1909 :

Si l'Eglise de Rome n'était pas le centre de la chrétienté latine — nous trouverons ce centre de l'autre côté de la mer à Carthage, — elle était le centre du christianisme pris dans son ensemble. Sa position centrale était pleinement reconnue par Irénée; elle devint de plus en plus définie au cours des temps, jusqu'à l'essor de Constantinople. Rome était le principal et presque l'unique siège apostolique en Occident. Aussi exerçait-elle l'influence plénière d'une grande et opulente Eglise, noblement fameuse par son universelle charité. Dès l'origine — cette pratique était déjà ancienne au temps de Soter, — elle envoyait ses dons aux pauvres et aux confesseurs dans les mines, sur tous les points de l'empire. Puis l'Eglise romaine puisait une grande force dans ses relations étroites avec l'empereur. Le palais fut toujours sa citadelle, et « ceux de la maison de César » ses guides les plus influents. Des scènes qui eussent été insignifiantes en province pouvaient, à Rome, devenir le signal de la lutte à mort, toujours imminente avec le paganisme. En outre, Rome était le trait d'union naturel entre l'Orient et l'Occident. En qualité de colonie grecque dans la capitale latine, elle était le représentant de la chrétienté occidentale pour les Orientaux, et l'interprète de la pensée orientale pour l'Occident latin. Toutes ces causes faisaient de Rome le centre naturel de la discussion. Son orthodoxie était sans tache. Si toutes les hérésies, semblables aux flots de l'Oronte syrien, confluaient dans la grande cité, jamais aucune n'y prit sa source. Les étrangers de tout pays, qui arrivaient à Rome et aux tombes des grands apôtres, étaient accueillis au siège de Pierre par la majestueuse bénédiction d'un Père universel. L'Eglise de Dieu, résidant à Rome, était le conseiller immémorial de toutes les Eglises; et le conseil prenait insensiblement l'accent du commandement...

IIIe siècle. — Dans les assertions de Tertullien relatives à l'Eglise de Rome, on ne s'étonnera pas d'avoir à distinguer deux séries : la série catholique et la série montaniste.

Glorieuse Eglise apostolique, Rome a bu la doctrine de Pierre et de Paul avec leur sang; elle a vu Jean sortir sain et sauf d'un bain d'huile bouillante. Clément, ordonné par Pierre, la relie à la tradition des Apôtres. Tout semble indiquer que Rome a donné naissance aux Eglises de l'Afrique latine; elle apparaît comme le centre de la prière et de l'action. Des sectaires comme Marcion et Valentin ont adhéré à cette Eglise, sous l'épiscopat du bienheureux Eleuthère, mais n'ont pas su lui rester fidèles. Ainsi parle Tertullien, peu après l'an 200, dans le traité *De praescriptione haereticorum*, XXXVI.XXXII.XXX; éd. Oehler, t. II, p. 34, 30, 26. Un peu plus tard, il dit encore que le pouvoir des clefs a été laissé par le Seigneur à Pierre, et par l'entremise de Pierre, à l'Eglise, *Scorpiace*, x : *Memento claves (caeli) hic Dominum Petro et per eum Ecclesiae reliquisse*. Ed. Oehler, t. I, p. 523.

Lors du traité *Adversus Praxean*, le vent a tourné : l'évêque de Rome — probablement Zéphyrin, — après avoir paru prêter une oreille favorable aux prophètes montanistes, les a éconduits. Cela suffit à ruiner l'influence de la secte, Tertullien le constate avec amertume. *Prax.*, I, éd. Oehler, t. II, p. 654. Un peu plus tard — probablement au temps de Calliste, — il se scandalise de l'indulgence témoignée par l'Eglise aux fautes de la chair et, se donnant à lui-même un éclatant démenti, affirme que Pierre a reçu du Seigneur le pouvoir de délier à titre purement personnel, ses successeurs n'en ont pas hérité. *De pudicitia*, XXI : *Praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, i.e. ad omnem Ecclesiam Petri propinquam? Qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem, personaliter hoc Petro conferentem?* Ed. Oehler, t. I, p. 843. Les titres pompeux et nouveaux que Tertullien, dans ce même écrit, donne à l'évêque de Rome : *pontifex maximus*, *episcopus episcoporum* (*Pud.*, I), *benedictus papa* (ib., XIII), *apostolicus* (ib., XXI) ne sont destinés qu'à lancer l'injure avec plus de force. Voir notre *Théologie de Tertullien*, p. 216-217, Paris, 1905.

Quant au témoignage de Tertullien en faveur du *Tu es Petrus*, il est éclatant. On vient de rencontrer, *Scorp.*, X et *Pud.*, XXI, deux textes d'autant plus notables qu'ils appartiennent à la série montaniste. Des citations plus explicites encore se lisent *Praescr.*, XXII; IV *Adv. Marcion.*, XI; *Adv. Prax.*, XXI; *Monog.*, VIII. Mais passons outre : ces textes témoignent en faveur de la primauté de Pierre, non précisément en faveur de la primauté romaine.

L'histoire des relations entre saint CYPRIEN de Carthage et l'Eglise de Rome est particulièrement instructive. Car elle montre, d'une part, que, dès le milieu du IIIe siècle l'autorité du pontife romain rayonnait hors d'Italie; d'autre part, que l'étendue de ses prérogatives restait discutée.

Au premier plan de la littérature qui éclaire pour nous cette histoire, se présente le traité *De catholicae Ecclesiae unitate*, composé par saint Cyprien au commencement de l'année 251 pour prémunir l'Eglise d'Afrique contre l'entreprise schismatique de Félicissime. Nous en détacherons le passage central, IV, éd. Hartel, p. 212, 8-213, 13 :

Loquitur Dominus ad Petrum... (*Mt.*, XVI, 18-19). *Super unum aedificat Ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat*... (*Io.*, XX, 21-22), *tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut Ecclesia Christi una monstretur. Quam unam Ecclesiam etiam in Cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit*... (*Cant.*, VI, 8). *Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? qui Ecclesiae renititur et resistit, in Ecclesia se esse confidit? quando et beatus apostolus Paulus hoc ipsum doceat et sacramentum unitatis ostendat, dicens*... (*Eph.*, IV, 4, 5).

L'intention de cette page est très claire. Montrer l'Eglise du Christ, qui est une, résumée dans la personne de Pierre, comme dans la source et le principe permanent de son unité; dénoncer le schisme comme un attentat contre cette unité que le Seigneur a fondée sur Pierre, sur l'autorité de Pierre. Quant à la signification typique de la personne de Pierre, la pensée de saint Cyprien n'est pas douteuse, nous le verrons.

Cette même intention ressort avec un surcroît d'évidence si, au lieu de s'attacher, comme nous venons de le faire, à la vulgate de saint Cyprien (disons la version A), on s'attache à une autre version, autorisée par une tradition ancienne (nous l'appellerons la version B); les traits relatifs à la primauté de Pierre y sont plus accusés. Nous la donnons également, d'après l'apparat critique de Hartel.

Loquitur Dominus ad Petrum... (*Mt.*, XVI, 18, 19). *Et eidem post resurrectionem dicit*... (*Io.*, XXI, 16). *Super illum aedificat Ecclesiam et illi pascendas oves mandat. Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit, et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur, et una Ecclesia et cathedra una monstratur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur. Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri, super quem fundata Ecclesia est, deserit, in Ecclesia se esse confidit? Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat, dicens*... (*Eph.*, IV, 4).

Cette deuxième tradition manuscrite (suivie par l'éd. Baluze-Migne, *P. L.*, IV, 498-501) soulève un problème de critique dont la discussion ne saurait trouver place ici. Qu'on nous permette de renvoyer à notre *Théologie de saint Cyprien* (sous presse, chez Beauchesne). Disons seulement qu'on peut d'autant moins l'écarter à la légère, que tous les détails portent, au plus haut degré, le cachet personnel de saint Cyprien. Aussi n'est-ce pas sans vraisemblance qu'on a cru y reconnaître une deuxième édition, due à saint Cyprien lui-même, qui, après avoir composé le *De catholicae Ecclesiae unitate* en vue du schisme africain de Félicissime, l'aurait adapté aux besoins de la lutte contre le schisme romain de Novatien. [Voir à ce propos Dom J. CHAPMAN, dans *Revue Bénédictine*, t. XIX, p. 246-254; 357-373 (1902); t. XX, p. 26-52 (1903). — M. l'abbé L. SALTET vient de combattre cette opinion, dans le *Bulletin de litt. ecclésiastique*, 1920, p. 186-206. Il pense que la version B est d'une main étrangère.]

Cependant le lien que, de tout temps, la pensée chrétienne a cru voir dans cette page de saint Cyprien, entre la promesse du Seigneur et la chaire permanente de Pierre, ne serait pas personnel, mais purement typique, d'après tel critique allemand, prêtre évadé de l'Eglise catholique. Voir Hugo KOCH, *Cyprian und der roemische Primat*, dans *Texte und Untersuchungen*, XXXV, I, Leipzig, 1910. Dans ce livre, qui est le manifeste d'une sécession, l'auteur s'exprime ainsi, p. 11 :

Le fait que le Seigneur commence par conférer à un seul, à Pierre, le même pouvoir qu'il devait plus tard communiquer à tous, est un signe authentique de l'unité que

doit posséder l'Eglise du Christ. Tout d'abord il n'y eut qu'un apôtre investi de pleins pouvoirs ; avec lui l'Eglise commença, Pierre fut la pierre première et fondamentale sur laquelle devait s'élever l'édifice. L'uni é numérique, au moment où le Seigneur adressait à Pierre les paroles mémorables, est une image, un symbole, un type de l'unité morale qui, par la multiplication du pouvoir de Pierre, doit succéder à l'unité numérique... Quand Cyprien marque la parfaite égalité des Apôtres, il nomme Pierre; quand il fait ressortir sa position unique, il parle d'*un seul*, sans le nommer. Avec un seul, l'Eglise commença d'exister : voilà pour lui le principal. Cet *un* fut précisément Pierre : voilà l'accessoire. Cet apôtre devait plus tard partager avec d'autres son rang et son pouvoir. Toute son importance consiste en ce qu'il fut pour un temps le seul, et par là même la figure prophétique de l'unité de l'Eglise. Voilà tout!

La difficulté est de réconcilier cette explication, passablement abstraite, avec les textes nombreux où saint Cyprien, commentant l'Evangile, parle de Pierre comme fondement réel, et non purement figuratif et chronologique, de l'Eglise du Christ. Elle est encore de la réconcilier avec les textes nombreux et très concrets où le personnage de Pierre est mis en relations expresses avec le siège de Rome. Elle est enfin et surtout de la réconcilier avec l'ensemble de cet écrit, *De cath. Eccl. un.*, IV, où l'effort de Cyprien tend à rallier les fidèles dispersés du Christ sur le roc permanent de Pierre. La conception du critique allemand arrachait à Dom Chapman cette exclamation : Oh ! le roc étrange ! *What a funny kind of rock. Rev. Bén.*, XXVII, p. 53 (1910). Saint Cyprien n'a pas en vue la préhistoire du pontificat romain, mais son histoire présente; non le rôle initial de l'apôtre Pierre, mais le rôle permanent du successeur de Pierre, principe d'unité ecclésiastique.

Mieux inspiré que M. Koch, dans un livre moins paradoxal et plus durable, le primat anglican Benson avait parfaitement saisi la portée concrète du texte de saint Cyprien, et prenant parti *a priori* contre la version B, il déclarait que saint Cyprien n'a pu s'exprimer ainsi, car s'exprimer ainsi eût été souscrire d'avance toutes les thèses romaines, ce que Cyprien n'a pu faire. BENSON, *Cyprian. His life. His times. His work.* London, 1897, p. 203 : *The words in italics admittedly must be from the pen of one who taught the cardinal doctrine of the Roman see. If Cyprian wrote them, he held that doctrine. There is no disguising the fact.* Benson n'avait sans doute pas prévu sous quel aspect se présenterait un jour, d'un point de vue critique, la thèse de l'authenticité cyprianique du texte B. Son aveu demeure bon à retenir, pour nous ramener, du domaine de la fantaisie, à celui de la réalité tangible.

Sur la thèse de M. H. Koch, voir les réfutations distinguées dues à deux prêtres catholiques : Anton SEITZ, *Cyprian und der römische Primat*, Regensburg, 1911, et surtout Johann ERNST, *Cyprian und das Papsttum*, Mainz, 1912.

Avant de quitter le texte *De cath. Eccl. un.*, IV, notons encore que le mot *primatus* (particulier à la version B) se représente ailleurs quatre fois chez saint Cyprien : *De bon. pat.*, XIX, p. 411, 1-4; *Epp.*, LXIX, 8, p. 757, 15-20; LXXI, 3, p. 773, 11-17; LXXIII, 25, p. 798, 5-8. Il est remarquable que ces *quatre* exemples mettent précisément en cause la primauté du siège de Rome. Le premier et le quatrième exemple, par le moyen d'une comparaison biblique : reconnaître à Novatien, usurpateur de la primauté romaine, le droit de conférer le baptême chrétien, ce serait imiter la conduite d'Esaü, abandonnant à vil prix son droit de primogéniture. Le deuxième, par le moyen d'une autre comparaison biblique : les partisans de Novatien sont comparés à Coré, Dathan, Abiron, pour avoir voulu s'adjuger la primauté dans l'Eglise. Le troisième, plus ouvertement encore : Cyprien loue l'humilité de Pierre, qui, dans la question des rites judaïques, s'inclina devant les raisons de Paul, au lieu de revendiquer sa primauté : c'est pour engager le pape Etienne à suivre cet exemple, en admettant les représentations des Eglises d'Afrique dans la question baptismale. On croira difficilement que le lien mis par le langage de saint Cyprien entre ce mot et le siège de Rome, à l'exclusion de tout autre siège, soit purement fortuit. Encore moins réduira-t-on cette primauté à un sens chronologique.

Quant au texte évangélique où le Seigneur promet de fonder son Eglise sur Pierre, il se représente bon nombre de fois dans l'œuvre de saint Cyprien et dans les lettres de ces correspondants. Signalons *De hab. virg.*, X, p. 194, 25; *Ad Fortun.*, XI, p. 338, 15; *De bon. pat.*, IX, p. 403, 16; *Sentt. episc.*, XVII, p. 444, 1 ; *Epp.*, XXXIII, 1, p. 566, 2; XLIII, 5, p. 594, 5; LV, 8, p. 630, 1 ; 9, p. 630, 14; LIX, 7, p. 674, 16 ; 14, p. 683, 9; LXVI, 8, p. 732, 25; LXX, 3, p. 769, 16; LXXI, 3, p. 773, 11; LXXIII, 7, p. 783, 14; LXXV, 16, p. 820, 24; 17, p. 821, 14. — Au moins dix-sept exemples, sans parler d'autres traces plus fugitives. Que l'on prenne un à un ces dix-sept exemples, et l'on constatera que, abstraction faite de *Ep.*, XXXIII, 1, où Pierre fait simplement figure d'évêque, il fait partout figure de primat, dans ses relations avec l'Eglise universelle. Cette primauté est plus ou moins définie selon les cas, mais elle assure à l'église locale de Rome le premier rang parmi les Eglises. *Ep.*, LIX, 14, p. 683, 9-14 : *Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est..., nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum.* Voilà ce que répètent ces dix-sept textes, dont quatorze empruntés à saint Cyprien, un à l'un des évêques d'un concile par lui présidé (*Sentt. episc.*, XVII); deux à son correspondant Firmilien de Césarée (*Ep.*, LXXV). Le témoignage du bouillant évêque de Césarée n'est pas le moins remarquable : il a commencé par rendre hommage à la primauté du successeur de Pierre, avant de flétrir la conduite du pape Etienne, qu'il accuse d'avoir trahi son mandat.

Dans ces conditions, on s'étonne que tel historien ait cru lire chez saint Cyprien que le texte *Tu es Petrus* est par lui « ravi au successeur de Pierre, pour être adjugé à l'épiscopat ». J. TURMEL, *Histoire du dogme de la papauté, des origines à la fin du IVe siècle*; p. 134. Paris, 1908. Une contrevérité si manifeste ne mérite aucune discussion. Sur cet ouvrage, qu'il suffise de renvoyer à l'exécution magistrale due à M. Y. DE LA BRIÈRE, *Etudes*, t. CXVII, p. 339-350 (5 nov. 1908).

Cependant on a souvent cru tirer de ce même récit *De cath. Eccl. unitate* une doctrine épiscopalienne. L'évêque de Rome serait bien le premier évêque de la chrétienté, mais *primus inter pares*, sans aucune primauté de juridiction. Cette doctrine, dont les critiques anglicans se sont fait une spécialité, est rattachée surtout à *Cath. Eccl. un.*, V, p. 213, 14-214, 2 :

Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in Ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus. Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidem veritatis perfida praevaricatione corrumpat. Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.

On a cru voir dans ce texte que l'épiscopat est une sorte de corps sans tête, une confédération d'égaux. Cette idée ne résiste pas à une exégèse attentive.

D'après l'usage constant de saint Cyprien, *episcopatus* désigne le pouvoir épiscopal, non le corps de l'épiscopat. Voir *Cath. Eccl.un.*, x, p. 218, 26; *Epp.*, LV, 9, p. 630, 11-13; 24, p. 642, 14; 643, 3; LXVII, 5, p. 739, 22 etc. Il serait d'ailleurs absurde d'entendre que le corps épiscopal est un bien que les évêques possèdent solidairement. Voir sur ce point R. P. KNELLER, *Der heilige Cyprian und das Kennzeichen der Kirche*, p. 61 sqq. (115 *Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach*, 1914). *In solidum* est une expression juridique, dont il faut demander la clef aux juristes. Plusieurs personnes possèdent *in solidum* un bien dont la totalité appartient à chacune d'elles, mais non à titre exclusif. Telle est la définition de ULPIEN, *Dig.*, XLV, II, 3; cf. XIII, VI, 5. Tel est précisément le cas du pouvoir épiscopal, auquel tous les évêques ont part simultanément. Voir D. O. CASEL, *Eine missverstandene Stelle Cyprians*, dans *Rev. Bénédict.*, t. XXX, p. 413-420 (1913). L'objet de cette possession indivise est justement le pouvoir découlant de Pierre, comme Cyprien l'explique aussitôt après. Parce que la source est unique, nul n'aura part aux biens qui en découlent, s'il ne communique avec la source, c'est-à-dire avec Pierre, par l'intermédiaire de ces canaux réguliers que sont les évêques. *Cath. Eccl. un.*, v, p. 214, 2-12 :

Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii, sed lumen unum, et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fructus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit; unum tamen lumen est quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur.

Pour l'exposition des thèses anglicanes, voir J. FELL et J. PEARSON, *Annales Cyprianici*, Oxoniae, 1682; H. DODWELL, *Dissertationes cyprianicae*, Oxoniae, 1684; BENSON, *Cyprian, His life. His times. His work.* London, 1897. Tout récemment, le Dr J. K. BERNARD, archevêque anglican de Dublin, dans un mémoire intitulé : *The Cyprianic Doctrine of the Ministry* (*Essays on the early History of the Church and the Ministry*, edited by H. B. SWETE, London, 1918), a cru bon de rajeunir les thèses anglicanes par des emprunts au livre de M. Hugo Koch. On ne peut pas l'en féliciter beaucoup.

La doctrine du *De catholicae Ecclesiae unitate* s'éclaire à la lumière de la correspondance échangée par saint Cyprien avec l'Eglise de Rome.

Nous possédons dix lettres échangées entre Rome et Carthage durant la vacance du Saint-Siège, entre le martyre du pape Fabien et l'élection de son successeur Corneille; onze lettres échangées entre Cyprien et le pape Corneille; une lettre de Cyprien au pape Lucius; deux lettres au pape Etienne, sans compter d'autres documents qui complètent l'information. Examinons ces diverses séries.

1° *Lettres écrites durant la vacance du Saint-Siège* (20 janvier 250-mars 251). — Quatre de ces lettres émanent du clergé de Rome (VIII, XXX, XXXI, XXXVI); six émanent de saint Cyprien (IX, XX, XXVII, XXVIII, XXXV, XXXVII). Parmi les lettres romaines, la première (VIII) ne porte aucun en-tête; les trois autres sont adressées *Cypriano papae*, selon le style du temps. Parmi les lettres de Cyprien, quatre (IX, XX, XXVII, XXXV) sont adressées *Presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus*; les deux autres aux prêtres Moyse et Maxime et aux autres confesseurs emprisonnés pour la foi.

Cette correspondance montre que le clergé de Rome, même privé de son chef, a conscience de son rôle éminent. A l'Eglise de Carthage, qu'au début il croit plus ou moins abandonnée par son pasteur, il trace son devoir avec fermeté; à Cyprien lui-même, quand les raisons de sa retraite temporaire sont mieux connues, on ne ménage ni les félicitations ni les avis. L'*Ep.*, XXX surtout, due à la plume habile de Novatien, montre Rome étendant sa sollicitude sur toutes les Eglises. Si l'on assure Cyprien qu'il n'a ici-bas d'autre juge que Dieu, on ne laisse pas d'affirmer qu'à l'évêque de Rome appartient l'initiative des mesures les plus graves, encore qu'il importe d'en faire partager la responsabilité à l'épiscopat. De son côté, Cyprien attache à l'approbation de Rome un prix très grand; même en temps de vacance du Saint-Siège, il tient les clercs romains au courant de tous les événements qui intéressent l'Eglise d'Afrique et de sa propre administration.

2° *Lettres datant du pontificat de Corneille* (mars 251-juin 253). — Durant son court pontificat, Corneille fut en relations suivies avec le primat de Carthage, comme en témoignent neuf lettres à lui adressées par Cyprien (XLIV, XLV, XLVII, XLVIII, LI, LII, LVII, LIX, LX), et deux lettres qu'il lui écrivit (IL, L). Les lettres de Cyprien portent la suscription : *Cyprianus Cornelio fratri* (dans l'*Ep.*, LVII, qui est une lettre synodale, les noms des évêques siégeant au synode sont joints à celui de Cyprien); les lettres du pape portent la suscription : *Cornelius Cypriano fratri.* On peut y joindre trois lettres échangées entre Cyprien et les confesseurs romains (XLVI, LIII, LIV). Deux objets surtout remplissent cette correspondance : d'une part, les blessures de la persécution, à guérir; d'autre part, le schisme, qui, à Rome avec Novatien, en Afrique avec Félicissime, déchire l'Eglise. La dernière lettre de Cyprien porte à Corneille ses félicitations fraternelles pour sa glorieuse confession, prélude de son martyre.

L'*Ep.* XLVIII renouvelle au pape l'hommage de l'Eglise d'Afrique, et l'assure qu'en s'attachant à lui les évêques d'outremer ont conscience de s'attacher à l'Eglise catholique. III, p. 607, 7-9; 12-18 : *Nos enim singulis navigantibus, ne cum scandalo ullo navigarent, rationem reddentes, nos scimus hortatos esse ut Ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent... Placuit ut... te universi collegae nostri et communicationem tuam, i. e. catholicae Ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent.* Certains détails d'interprétation sont ici controversés; ils doivent nous retenir.

Que signifie au juste : *Ecclesiae catholicae matricem et radicem ?* On a souvent entendu : la racine mère de l'Eglise catholique, et appliqué simplement cette qualification à l'Eglise romaine, mère de toutes les Eglises. Un tel sens va bien dans le contexte. Mais il demeure discutable.

Matricem et radicem ramène une image déjà connue. Nous l'avons rencontrée dans *Cath. Eccl. un.*, v, p. 214, 4. On la retrouve *Cath. Eccl. un.*, XXIII, p. 231, 7-12; *Ad Fortun.*, XI, p. 338, 15-17; *Epp.*, XLIV, 3, p. 599, 3-6; XLV, I, p. 600, 1-6; XLVI, I, p. 604, 16-19; XLVII, I, p. 605, 16-17; LXIII, I, p. 701, 16-22; LXXI, 2, p. 772, 22-23; LXXIII, 2, p. 779, 19-22. La plupart de ces exemples visent, en fait, l'Eglise romaine; mais non pas tous; quelques-uns (à commencer par ceux tirés de *Cath. Eccl. un.*) s'entendent bien de l'Eglise universelle, comme telle; ils flétrissent les entreprises du schisme, qui déchire le sein maternel de l'Eglise. Pour justifier une telle interprétation, il suffit de donner au génitif dépendant

de *matricem et radicem* une valeur épexégétique; d'entendre : « cette racine mère qu'est l'Eglise » au lieu d'une valeur objective : « cette racine mère qu'est (dans l'Eglise universelle) l'Eglise de Rome ». Cela ne répugne pas à la langue de Cyprien.

Tout dépend du sens que l'on attribuera aux mots: *Ecclesiae catholicae* : l'Eglise catholique, c'est-à-dire universelle; ou, dans l'Eglise particulière de Rome, le troupeau catholique, par opposition à la secte schismatique. Dans le premier cas, la recommandation de Cyprien aux chrétiens d'Afrique en partance pour Rome signifie: « attachez-vous à l'évêque de *Rome* ; il est la source de l'unité catholique ». Dans le second cas, elle signifie : « attachez-vous à l'évêque *Corneille* : il représente, en face du schisme, l'unité catholique ». Pour trancher la question, il est nécessaire d'étudier le sens de ces mots : *Ecclesiae catholicae*, selon l'usage de saint Cyprien. On peut relever dans son œuvre (et celle de ses correspondants) plus de cinquante autres allusions à la catholicité. *Cath. Eccl. un.*, tit., p. 209, 1; *Sentt. ep.*, v, p. 440, 3; VIII, p. 441, 13; XXVII, p. 447, 7; XLV, p. 452, 7.9; XLVI, p. 452, 12; LXXII, p. 457, 13; LXXV, p. 458, 11-12; *Epp.*, XXV, 1, p. 538, 20; XLIV, 1, p. 597, 13; 3, p. 598, 20; XLV, 1, p. 599, 16; 600, 5; XLVI, 1, p. 604, 11; XLVIII, 4, p. 608, 6; IL, 2, p. 611, 9.16; LI, 1, p. 614, 13; 615, 6; 2, p. 615, 24; LIV, 5, p. 623, 19; LV, 1, p. 624, 7-13; 7, p. 628, 19; 21, p. 639, 1.5; 24, p. 642, 16; LIX, 5, p. 671, 22; 9, p. 676, 15.23; LXV, 5, p. 725, 12; LXVI, 8, p. 733, 9; LXVIII, 1, p. 744, 7; 2, p. 745, 10; LXIX, 1, p. 749, 8; 750, 12; 7, p. 756, 7; LXX, 1, p. 767, 1.3; LXXI, 1, p. 771, 11; 772, 8; 4, p. 774, 16; LXXII, 1, p. 775, 9; LXXIII, 1, p. 779, 6; 2, p. 779, 14; 20, p. 794, 13; LXXV, 6, p. 813, 27; 14, p. 819, 15; 16, p. 821, 7; 22, p. 824, 7.

Cette statistique est éloquente. Si l'on met à part deux exemples qui n'appartiennent pas à Cyprien mais au pape Corneille (*Ep.*, IL, 2, p. 611, 9, 16), exemples qui paraissent bien désigner l'Eglise particulière de Rome par opposition au schisme, on trouvera que tous les autres — ou presque tous — s'entendent plus naturellement de l'Eglise universelle. D'où il suit que l'Eglise de Rome est bien présentée par Cyprien comme la racine mère de toutes les Eglises. Conclusion pleinement conforme au texte déjà cité de *Ep.* LIX, 14, p. 683, 10-11 : *Petri cathedram atque... Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est.*

Telle n'est pas l'opinion de H. Dodwell, *Dissertationes Cyprianicae*, Oxoniae, 1684. Il étudie, VII, 7-8, plusieurs des cinquante exemples que nous avons cités, et s'efforce d'en restreindre la portée à une Eglise particulière. On pourrait lui accorder cela, sans souscrire aux conclusions qu'il en tire. Mais nous croyons qu'il erre sur le fait, aussi bien que sur les conclusions.

Particulièrement importante est la longue *Ep.*, LIX, de Cyprien au pape Corneille. Elle comprend trois parties : la première consacrée à l'apologie personnelle de Cyprien (1-8); la seconde à l'état présent du schisme en Afrique (9-13); la troisième au droit de l'épiscopat (14-20). Nous ne retiendrons ici que la troisième partie, comme allant droit à notre sujet.

Cyprien pose en principe l'autorité indépendante de l'évêque dans sa sphère, sous la seule réserve du compte qu'il doit à Dieu de son administration. Cette idée lui est familière; on la retrouve plusieurs fois par lui formulée presque dans les mêmes termes. Voir *Sentt. episc.*, prooem., p. 436, 5-10; *Epp.*, LV, 21, p. 639, 4-7; LIX, 14, p. 683, 9-684, 7; LXIX, 17, p. 765, 21-766, 2; LXXII, 3, p. 778, 1-7; LXXIII, 26, p. 798, 9-12.

Ces textes, pris en eux-mêmes, paraissent fort clairs, et l'on a pu s'en autoriser pour présenter Cyprien comme partisan d'une doctrine selon laquelle le pouvoir épiscopal ne comporterait aucune espèce de tempérament. Il ne faut pourtant pas fermer les yeux sur une autre série de textes, qui commentent les précédents, et montrent fonctionnant autour de Cyprien — sous sa présidence effective quant à l'Afrique — un véritable gouvernement collectif de l'épiscopat, investi du pouvoir de lier par ses décrets les évêques eux-mêmes. Bon nombre de lettres de Cyprien notifient des résolutions arrêtées par les conciles de Carthage. Le concile évitait toute ingérence indiscrète dans les affaires des Eglises; mais il édictait des lois et prétendait bien être obéi. Voir *Epp.*, III. IV. LVI, 3, p. 649, 23-650, 3; LIX, 10, p. 677, 15-19; LXIV, 1, p. 717, 12-21; 2, p. 718, 1-8; 6, p. 721, 3-5; LXV, 1, p. 721, 15-18.

Résumons l'impression d'ensemble laissée par cette correspondance de Cyprien avec le pape Corneille.

De même qu'entre le clergé de Rome et le primat de Carthage durant la vacance du Saint-Siège, il y eut entre le pape Corneille et Cyprien quelques malentendus passagers, mais jamais un conflit. Et on a l'impression que Cyprien use de son ascendant personnel, soit pour, au besoin, raffermir le pape, moins clairvoyant ou moins résolu, soit pour lui tracer son devoir. Les lettres de saint Cyprien ne sont pas précisément d'un subalterne qui demande un mot d'ordre; elles sont d'un collègue qui croit se tenir à sa place en joignant la hardiesse à la déférence.

3° *Lettre au pape Lucius.* — Au cours d'un pontificat de huit mois (juin 253-mars 254), le pape Lucius reçut de Cyprien au moins une lettre qui nous a été conservée (LXI). Lettre pleine de respectueuse sympathie pour l'Eglise de Rome et pour son évêque, qui a déjà confessé la foi dans l'exil.

4° *Lettres datant du pontificat d'Etienne* (mai 254-août 257).— Les documents de cette période ont déjà été analysés à propos du Baptême des hérétiques (Ci-dessus, t. I, 391-394). Bornons-nous à dégager quelques observations.

Cyprien n'est pas tellement confiné dans l'Afrique romaine qu'il ne s'intéresse au gouvernement des Eglises d'outre mer. Il en dit nettement son avis au pape, dont il trouve l'initiative parfois peu éclairée (*Ep.*, LXVII, affaire des évêques espagnols), parfois trop molle (*Ep.*, LXVIII, affaire de Marcien d'Arles), parfois franchement indiscrète (*Epp.*, LXIX-LXXIV, affaire du baptême des hérétiques). Ce groupe renferme deux lettres adressées directement au pape Etienne par Cyprien, l'une en son nom propre (LXVIII), l'autre au nom d'un synode africain (LXXII). La pensée de Cyprien sur l'autonomie de l'évêque dans sa sphère s'y affirme très nettement, *Ep.*, LXXII, 3, p. 778, 4-7 : *Nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in Ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus.*

Mais le pape Etienne allait prendre dans la question baptismale une position aussi ferme que son prédécesseur Victor, soixante ans plus tôt, dans la question pascale. On sait la teneur du fameux rescrit conservé dans une lettre de saint Cyprien : « Pas d'innovation, s'en tenir à la tradition », *Ep.*, LXXIV, 1, p. 799, 16 : *Nihil innovetur, nisi quod traditum est...* — C'était la réponse d'un supérieur hiérarchique.

Saint Cyprien ne la comprit pas. Car s'il n'avait pas de doute sur la primauté du siège de Rome, il ne pensait pas que cette primauté emportât le droit

d'intervenir dans une question qu'il estimait tranchée par l'Evangile. Firmilien de Césarée ne le comprit pas davantage et, dans sa lettre à Cyprien, s'emporta violemment contre le successeur de Pierre — l'évêque de Rome avait à ses yeux ce titre indiscutable, — si oublieux de son devoir. *Ep.*, LXXV, 16-17, p. 820-821.

Faut-il conclure à une évolution dans la pensée théorique de Cyprien à l'égard du siège de Rome? On l'a fait quelquefois; on a même cru pouvoir jalonner cette évolution avec une précision inquiétante. Voir Otto Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, Göttingen, 1885.

Telle ne sera pas notre conclusion. A toutes les étapes de sa carrière, Cyprien manifeste les mêmes convictions très fermes, avec les mêmes lacunes. Les circonstances devaient amener ces lacunes à se révéler, dans une crise qui fut pour lui singulièrement douloureuse. Le christianisme africain retardait un peu sur la doctrine dès lors claire à Rome et en d'autres points de l'Eglise; on pourrait parler d'un « africanisme », non dépourvu d'analogie avec le futur gallicanisme. Le temps devait emporter cela. Ce qui ressort clairement de la crise baptismale, c'est, en même temps que la sincérité de Cyprien, la conscience qu'avait le pape Etienne, et l'Eglise avec lui, d'un droit supérieur inhérent au siège de Pierre.

L'importance de controverses qui s'éternisent autour de saint Cyprien nous excusera peut-être d'avoir donné à cet épisode un développement disproportionné à l'ensemble de l'histoire où il se détache.

Au milieu du troisième siècle, trois sièges patriarcaux dominent l'Eglise chrétienne: Rome, Antioche Alexandrie, avec une déférence marquée d'Alexandrie et d'Antioche à l'égard de Rome.

Les relations de l'Eglise d'Alexandrie avec celle de Rome, au cours des deux premiers siècles, échappent à l'histoire. Nous savons qu'Origène, condamné dans Alexandrie, écrivit, pour se justifier, au pape Fabien (236-250) et à d'autres chefs d'Eglises. Voir Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXVI, *P. G.*, XX, 597. Un peu plus tard, la querelle baptismale eut son contre-coup en Egypte. Saint Denys d'Alexandrie (239-264), correspondant avec le pape Etienne, s'efforçait de faire prévaloir une solution amiable. Eusèbe, VII, II-V, *P. G.*, XX, 640-645. Une détente se produisit sous le successeur d'Etienne, saint Sixte II (août 257-août 258), qui cessa d'urger l'exécution du rescrit baptismal. Denys d'Alexandrie continua de correspondre avec ce pape et avec les prêtres romains Philémon et Denys; ibid., V-IX, 644-657. Cependant l'hérésie sabellienne, qui menait en Egypte une propagande active, paraît n'avoir pas rencontré dans le patriarche d'Alexandrie un adversaire parfaitement éclairé. Denys de Rome (259-268) donna une orientation dogmatique, en signalant deux écueils opposés: l'écueil sabellien, où sombrait la foi en la Trinité, et l'écueil trithéiste, où sombrait la foi en un Dieu unique. Texte cité par saint Athanase, *De decretis Nicaenae synodi*, XXVI, *P. G.*, XXV, 461 CD-465 A. Et Denys d'Alexandrie s'inclina devant la sentence venue de Rome, par une adhésion explicite à la doctrine de l'ὁμοούσιος. Ibid., XXV, *P. G.*, XXV, 461 AC. A l'égard du schisme novatien, qui avait voulu s'emparer de toute l'Eglise, Alexandrie, en la personne de son grand évêque, garda l'attitude la plus catholique. Voir la lettre de Denys d'Alexandrie à Denys de Rome, Eusèbe, *H. E.* VII, VIII, *P. G.*, XX, 652, et sa lettre à Novatien, ibid., VI, XLV, 633.

Dans le même temps, l'Eglise d'Antioche se vit plus profondément troublée. Son évêque Fabius inclinait au schisme: Denys d'Alexandrie joignit ses efforts à ceux du pape Corneille, pour le raffermir dans l'orthodoxie. Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, XLIV, *P. G.*, XX, 616-633. Un peu plus tard, Paul de Samosate, autre patriarche d'Antioche (260-268), doublement scandaleux pour la foi et pour les mœurs, soulevait la réprobation de l'Orient chrétien. Denys d'Alexandrie et Firmilien de Césarée le flétrissaient; des conciles s'assemblaient contre lui et finissaient par le déposer. La sentence rendue par les évêques réunis à Antioche notifie la déposition « à Denys (de Rome) et à Maxime (d'Alexandrie, successeur de Denys) et à tous les évêques et prêtres et diacres associés au service divin, et à toute l'Eglise catholique sous le ciel », Eusèbe, *H. E.*, VIII, XXX, *P. G.*, XX, 709. Cependant Paul refusait d'évacuer les édifices ecclésiastiques; pour le contraindre, il fallut recourir au pouvoir civil, et la sentence rendue à cette occasion par l'empereur Aurélien mérite d'être remarquée, d'autant qu'elle vient du dehors. Les édifices de l'Eglise devaient être remis à l'évêque en union avec l'évêque de Rome. Tel était dès lors le jugement de l'équité païenne.

IVe et Ve siècle. — Les premiers débats relatifs au Donatisme nous montrent en acte la prérogative du siège de Rome, selon la pensée de cet évêque du dehors que voulait être Constantin. C'est à Rome que se tint un premier synode, présidé par le pape Miltiade (313). L'année suivante, un nouveau synode parut nécessaire; il se réunit à Arles: le pape Sylvestre s'y fit représenter par deux prêtres et deux diacres (314). Les Donatistes ayant fait appel encore une fois, l'empereur, après leur avoir fait entendre qu'ils devaient tenir le jugement des prêtres pour irréformable comme le jugement même de Dieu, les fit mander et confirma la sentence des papes Miltiade et Sylvestre (316). — Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. I, ch. III, p. 265-298, Paris, 1907.

Le cadre du concile de Nicée (325), qu'emplit l'éclat du pouvoir impérial, ne laisse aux légats du pape saint Sylvestre qu'un rôle effacé. Néanmoins, dès qu'on oublie le personnage encombrant de Constantin, ce rôle apparaît le premier de tous. Nous en avons pour garant le témoignage non suspect d'Eusèbe de Césarée, qui écrit, *Vita Constantini*, III, VII, *P. G.*, XX, 1061 B: « L'évêque de la ville impériale ne vint pas, à cause de son grand âge, mais quelques-uns de ses prêtres tinrent sa place. » Τῆς δέ γε βασιλευούσης πόλεως ὁ μὲν προεστὼς ὑστέρει διὰ γῆρας, πρεσβύτεροι δ'αὐτοῦ παρόντες τὴν αὐτοῦ τάξιν 'επλήρουν. La ville impériale ne peut être que Rome, car la fondation de Constantinople date de 329. Par les représentants du pape, il semble bien qu'il faille entendre non pas seulement les prêtres romains Vitus et Vincent, mais d'abord Hosius évêque de Cordoue, qui exerça la présidence effective des débats conciliaires et signa le premier la définition de foi. On ne voit pas en effet quelle autre délégation aurait pu assurer à l'évêque de Cordoue le pas sur tous les personnages ecclésiastiques d'Orient, y compris les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche. Constantin avait ouvert le concile en qualité de président d'honneur; après quoi il céda la parole aux présidents ecclésiastiques, Eusèbe, *Ibid.*, XIII, 1069 B: Παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις. Par ces présidents, il faut entendre tout d'abord Hosius, qu'Eusèbe vient de désigner dans un rang à part, VII, 1061 A, et que saint Athanase nomme expressément, *Apologia de vita sua*, V, *P. G.*, XXV, 649 B: Quel concile n'a-t-il point présidé? Ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο συνόδου; cette tradition était ferme au Ve siècle; voir Théodoret

H. E., II, xii, *P. G.*, LXXII, 1033 A ; Socrate, *H. E.*, I, xiii, *P. G.*, LXVII, 108 C. Au ve siècle, Gélase de Cyzique, complétant le récit d'Eusèbe, dit positivement que Hosius tint la place du pape Sylvestre, avec l'assistance des prêtres Vite et Vincent, *Hist. Conc. Nic.*, II, v, et xii, *P. G.*, LXXXV, 1229 C et 1249 B; ou ed. Loeschke-Heinemann, 44, 20 et 50, 25; Leipzig, 1918. Le VIe concile œcuménique (680) répète que le concile de Nicée fut convoqué, d'un commun accord, par l'empereur Constantin et le pape Sylvestre. *Act.*, xviii, Mansi, XI, 661 A. Sur ce point, on peut consulter Hefele-Leclercq, t. I, p. 52-58 et 425-427; mais on fera bien de contrôler les références.

En 344, le Concile de Sardique, par trois de ses canons (3, 4, 5) consacrait le principe de l'appel à Rome, pour les évêques condamnés par sentence épiscopale. Cette mesure était un coup droit porté aux évêques orientaux qui, dans un concile d'Antioche (341), venaient, après un concile de Tyr, de déposer saint Athanase. L'authenticité des conciles de Sardique, contestée de nos jours par Friedrich, *Sitzungsberichte der... Akademie der Wissenschaften*, München, 1901, a été défendue victorieusement par C. H. Turner, *Journal of Theological Studies*, III, p. 370-397 (1902), et par F. X. Funk, *Historisches Jahrbuch*, t. XXIII, p. 407-516 (1902). Cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, p. 243-256. Paris, 1918. — Texte de ces canons chez Hefele-Leclercq, t. I, p. 762-769.

L'attitude de la papauté durant la crise arienne exigerait des développements qui ne peuvent trouver place ici. Rappelons qu'un article spécial a été consacré ci-dessus à l'épisode du pape Libère.

Sur le rôle des pontifes romains dans la convocation, la présidence, la confirmation des premiers conciles œcuméniques, nous renverrons à l'article Conciles, t. I, col. 594-607.

Bien avant l'hommage éclatant rendu à la chaire de Pierre par les Pères de Chalcédoine (451), l'autorité d'enseignement et de gouvernement du pontife romain s'exerçait dans toute l'Eglise. Les témoignages des Pères ont souvent été recueillis dans des ouvrages spéciaux. Citons par exemple D. Palmieri, *De Romano Pontifice*, Prati, 1891. Il suffit d'ouvrir l'*Enchiridion Patristicum* de Rouët de Journel au mot Romanus Pontifex, pour trouver une première moisson de textes.

Nous devons nous borner à quelques témoins illustres.

Entre tous les Pères Grecs, saint Jean Chrysostome se distingue par son attachement passionné au siège de Rome. Ce trait de son caractère et de sa doctrine n'avait pas échappé aux historiens; il vient d'être mis en plus complète lumière par une monographie due à Son Eminence le cardinal Marini. *Il Primato di S. Pietro e de' suoi successori in San Giovanni Crisostomo*, Roma, 1919.

Saint Jean Chrysostome eut mainte occasion de citer et de commenter les textes du Nouveau Testament relatifs au prince des Apôtres. Il l'a fait au sens plénier de la tradition catholique, en montrant dans le personnage historique de Pierre et de ses successeurs le fondement permanent de l'Eglise du Christ, principe actif et nécessaire de cohésion et d'unité. Voir notamment *In Mt., Hom.*, liv (lv), *P.G.*, LVIII, 531-540 ; *In Ioan., Hom.*, lxxxviii (lxxxvii), *P.G.*, LIX, 477-482; *De sacerdotio*, *L.* II, i. ii, *P.G.*, XLVIII, 631-633. Mais une objection se présente, et elle naît du texte même de Chrysostome. On sait le culte ardent qu'il a voué à l'apôtre saint Paul: dans son enthousiasme, il semble parfois l'égaler ou même le préférer à saint Pierre. Voir notamment la série *De laudibus S. Pauli Apostoli* (7 homélies prononcées à Antioche), *P.G.*, L, 473-514. Mais ces poussées oratoires n'empêchent pas Chrysostome de distinguer les fonctions de l'apostolat, pour lesquelles Paul marcha de pair avec Pierre, l'un ayant une mission spéciale à remplir parmi les Gentils et l'autre parmi les Juifs, et l'autorité primatiale, prérogative exclusive du siège de Rome. *In Act., Hom.*, xxxiii, *P.G.*, LX, 239-246; *In Gal.*, i et ii, *P.G.*, LXI, 611-648.

Deux circonstances manifestèrent avec éclat la foi de Chrysostome aux prérogatives du siège de Pierre: l'extinction du schisme d'Antioche, à laquelle il prit une part prépondérante, dès son élévation au siège de Constantinople (398); voir F. Cavallera. *Le schisme d'Antioche*, p. 289-293, Paris, 1905 ; et son appel réitéré au pape Innocent Ier, après le trop fameux conciliabule du Chêne, lors de ses grandes épreuves (années 404 et 406). *P.G.*, LII, 529-536.

Saint Ephrem témoigne pour l'Eglise de Syrie. Lui aussi voit dans la personne de Pierre le fondement de toute l'Eglise ; l'inspecteur (évêque) de tous les ouvriers apostoliques; le pasteur de toutes les nations ; l'héritier de tous les trésors de Seigneur, qui lui a remis les clefs du royaume. *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones*, ed. T. J. Lamy, t. I, p. 412, Mechliniae, 1882.

Les Pères latins étaient attachés à Rome, non seulement par la communauté de langue, mais plus encore par un sentiment filial qui leur montrait dans le successeur de Pierre le maître de la doctrine. Interrogeons le plus grand de ses exégètes, saint Jérôme, et le plus grand de ses théologiens, saint Augustin. Leur réponse aura d'autant plus de poids qu'elle vient de plus loin: car, si tous deux ont connu Rome, presque toute leur vie s'est écoulée loin d'elle.

Du fond du désert de Chalcis, où l'a poussé un besoin de prière et de pénitence, saint Jérôme se tourne vers le pape Damase pour lui demander la solution des controverses qui déchirent l'Orient. Il rappelle l'hommage rendu par l'apôtre Paul à la chaire de Pierre et à la foi des Romains. Il mendie la nourriture de son âme, là où jadis il reçut au baptême le vêtement du Christ. C'est au successeur du pêcheur, du disciple de la croix qu'il recourt, pour trouver le Christ. Il sait que l'Eglise est fondée sur cette pierre. Il ne veut rien connaître en dehors de cette demeure : ni Vitalis, ni Mélèce, ni Paulin, qui se disputent le siège d'Antioche, ne sont rien à ses yeux, que des antéchrists, s'ils ne communient avec le vicaire du Christ. C'est un mot d'ordre qu'il attend de Damase. *Ep.*, xv, *P. L.*, XXII, 355-358 : *Ego nullum primum, nisi Christum, sequens, Beatitudini tuae, i. e. cathedrae Petri, communione consocior. Super illam petram aedificatam Ecclesiam scio... Non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum... Quicumque tecum non colligit, spargit... Cui apud Antiochiam debeam communicare significes...*

Le sentiment de saint Augustin sur les prérogatives du siège de Rome ressort avec une grande clarté de toute son œuvre. Dès l'année 400, pour affermir la foi d'un catholique, Generosus, contre les diatribes donatistes, il l'invite à se tourner vers Pierre, représentant toute l'Eglise et comme tel recevant du Seigneur la promesse d'une assistance indéfectible ; il énumère tous les évêques de Rome, depuis Pierre jusqu'à Anastase. *Ep.*, liii, 2, *P. L.*, XXXIII, 196. Dans la controverse donatiste, il a coutume de se référer à la sentence portée dès l'année 313 par le concile que présida le pape Miltiade; voir *Breviculus collat. cum Donatistis*, III, xvii, 31-32, *P. L.*, XLIII, 642-644. Dans la controverse pélagienne, il demeure étroitement uni aux

papes Innocent, Zosime, Boniface, Célestin, comme en témoignent sa correspondance et sa polémique. Voir la lettre synodale des Pères de Milève (417) à Innocent Ier, *Ep.*, CLXXVI, *P. L.* XXXIII, 783-4, faisant appel à l'autorité du Saint-Siège pour fléchir les hérétiques ; une autre lettre, *Ep.* CLXXVII, 764-772, sollicitant une sentence doctrinale. La réponse d'Innocent affirme l'autorité du Siège de Pierre, *Ep.*, CLXXXI, 1, 780 ; revendique la sollicitude de toutes les Eglises, *Ep.*, CLXXXII, 2, 784 ; menace d'anathème les adhérents de Pélage, *Ep.*, CLXXXIII, 5, 788. Augustin se félicite de cette réponse, telle qu'on pouvait l'attendre du Siège apostolique, *Ep.*, CLXXXVI, 1, 2, 817. Nous trouvons dans un sermon de cette même année 417 sa pensée définitive sur toute cause portée à Rome : c'est une cause jugée. *Serm.*, CXXX, 10, *P. L.*, XXXVIII, 734 : *Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem apostolicam ; inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est : utinam aliquando finiatur error !* — Nous empruntons ces références au P. PORTALIÉ, art. *Augustin*, *Dictionnaire de Théol. cath.*, I, 2415. On trouvera, sur le sujet que nous venons d'effleurer, les développements les plus nuancés et les plus complets dans le beau livre de Mgr P. BATIFFOL : *Le Catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920.

Ainsi parlait l'Eglise du IVe et du Ve siècle, par l'organe de ses grands docteurs.

En même temps que l'Empire d'Occident s'effondrait sous la poussée des barbares, le rôle de la Papauté allait grandir sans mesure.

Le pape saint CÉLESTIN (422-432) qui, au lendemain de la mort de saint Augustin, avait consacré par une sentence dogmatique la pensée du docteur d'Hippone sur la grâce, réglait, par ses légats, la procédure du concile d'Ephèse contre Nestorius, et revendiquait devant ce concile la primauté permanente du Siège de Pierre. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio*, t. IV, 1295 B ; ou *D. B.*, 112. Saint LÉON (440-461), par ses légats encore, traçait au concile de Chalcédoine la voie orthodoxe contre Eutychès. MANSI, t. V, 1371 D sqq., ou *D.B.*, 143-4 (132-3). Il était réservé au même pape d'arrêter Attila aux portes de Rome.

Dès le début du conflit monophysite, saint PIERRE CHRYSOLOGUE écrivait de Ravenne à Eutychès pour l'engager à la docilité envers le bienheureux Pierre, vivant dans la personne du pape de Rome. Année 449, *P.L.*, LIV, 743. Le concile de Chalcédoine, en sa deuxième session (10 oct. 451), avait acclamé l'épître dogmatique du pape saint Léon à Flavien d'Antioche, comme l'expression autorisée de la tradition apostolique : « Pierre a parlé par Léon ! » Dans son épître synodale au même pape (nov. 451), il revenait sur la même pensée en déclarant que le pape, présent en la personne de ses légats, avait mené le concile, comme la tête mène les membres (*Inter Epp. S. Leonis*, XCVIII, 1, *P.L.*, LIV, 952C). Cependant le même concile, dont la définition de foi a reçu la sanction du pape et jouit d'une pleine autorité dans l'Eglise, a promulgué des canons dont l'un, le 28e, fut expressément condamné par le pape, comme une atteinte portée à la primauté romaine. Déjà le concile de Constantinople, en son 3e canon, avait revendiqué, pour l'évêque de Constantinople, une primauté d'honneur immédiatement après l'évêque de Rome, en invoquant la majesté de Constantinople, qui est la nouvelle Rome, MANSI, III, 560D. Les Pères de Chalcédoine renouvelèrent cette prétention, dans leur canon 28, MANSI, VII, 369. La protestation du pape LÉON ne se fit pas attendre ; elle se produisit à maintes reprises, et d'abord dans une lettre à l'empereur Marcien, du 22 mai 452. Le pape repousse la raison alléguée : la dignité de la ville impériale est ici hors de cause, *Ep.*, CIV, 3, *P.L.*, LIV, 995A : *Habeat, sicut optamus, Constantinopolitana civitas gloriam suam, ac protegente dextera Dei diuturno clementiae vestrae fruatur imperio. Alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum ; nec praeter illam petram, quam Dominus in fundamento posuit, stabilis erit ulla constructio.* Voir encore *Ep.*, CV, à Pulchérie, même date ; *Ep.*, CVI à Anatole, patriarche de Constantinople, même date ; *Ep.*, CVII, à Julien évêque de Cos, même date ; *Ep.*, CXIX, à Maxime d'Antioche, 11 juin 453 ; *Ep.*, CXXIX, à Proterius d'Alexandrie, 10 mars 454 ; *Ep.*, CXXVII, à Julien de Cos, 9 juin 454. Cette correspondance manifeste, chez le pontife romain, la volonté arrêtée de ne laisser prescrire aucun des droits souverains qui appartiennent à son siège.

C'était depuis longtemps un lieu commun d'invoquer le témoignage rendu par saint Paul (*Rom.*, I, 8) aux fidèles de Rome, dont la foi est annoncée par le monde entier. Les Pères en prenaient occasion d'affirmer, avec la constance des Romains dans la foi, l'autorité particulière de leur Eglise. Nous avons déjà rencontré tel de ces textes ; groupons ici quelques références, commentées par Dom J. CHAPMAN, *Fides romana*, dans *Rev. Bén.*, 1895, p. 546-557.

Saint IRÉNÉE, *C. Haer.*, III, III, 2, *P. G.*, VII, 848 B ; NOVATIEN, inter *Epp. Cypr.*, XXX, 2, ed. Hartel, p. 550 ; saint CYPRIEN, *Epp.*, LIX, 14, p. 683 ; LX, 2, p. 692 ; ORIGÈNE, *In Rom.*, l. I, IX, *P. G.*, XIV, 855 ; saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Rom.*, *Hom.*, II, 1, *P. G.*, LX, 401 ; THÉODORET, *Epp.*, CXIII, *P. G.*, LXXXIII, 1313 B ; CXVI, 1324 D ; saint JÉRÔME, *Epp.*, XV, 1, *P. L.*, XXII, 355 ; XLVI, II, ib., 490 ; LXIII, 2, 607 ; LXXXIV, 8, 750 ; CXXX, 17, 1120 ; *In Gal.*, l. III, prol., *P. L.*, XXVI, 355 B ; *Apologia adv. libros Rufini*, III, XII, *P. L.*, XXIII, 466 C ; XX, 472 A ; *Adv Iovinian.*, II, XXXVIII, 337 ; saint AUGUSTIN, *De peccat. orig.*, VIII, 9, *P. L.*, XLIV, 389 ; *Epp.*, XXXVI, 19, 21, *P. L.*, XXXIII, 145 ; LIII, 1, 195 ; CXCIV, 1, 875 ; saint LÉON, *Serm.*, III, 4, *P. L.*, LIV, 147 C ; évêques de la Tarraconnaise écrivant au pape Hilaire, nov. 465, ap. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum*, p. 156.

Peu après le commencement du VIe siècle, le pape HORMISDAS (514-525) proposait à la signature des évêques d'Orient et d'Occident une formule de foi qui constitue le plus solennel hommage à la doctrine immaculée du Siège de Pierre. Voir, ap. *D. B.*, 171 (141), la formule proposée aux évêques d'Espagne, à la date du 2 avril 517 : *Prima salus est rectae fidei regulam custodire et a constitutis Patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis : Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.., haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica citra maculam semper est catholica servata religio...* — Presque identique est la formule souscrite par Jean, patriarche de Constantinople, *C.S.E.L.*, XXXV, 608 sqq. — L'acte d'Hormisdas ne faisait que consacrer par une reconnaissance officielle une situation acquise.

A. D'ALÈS.

III

ROLE HISTORIQUE DE LA PAPAUTÉ

I. *La Papauté de Constantin à Charlemagne.*
II. *De Charlemagne à saint Grégoire VII.*
III. *De saint Grégoire VII à Boniface VIII.*
IV. *Les papes des XIVe et XVe siècles.*
V. *La Papauté en face de la Réforme protestante.*

VI. *Les papes et la politique moderne ; le XVIIe siècle.*
VII. *Les papes du XVIIIe siècle et les préparatifs de la Révolution.*
VIII. *La Papauté au XIXe siècle.*
IX. *Objections contre l'action moderne de la Papauté. — Conclusion.*

I. La Papauté de Constantin à Charlemagne. — Les débuts de la Papauté et les grandes questions qui s'y rattachent ayant été déjà traitées, nous avons seulement ici à esquisser son rôle historique, depuis que, sortie des catacombes sous Constantin, apparaissant enfin au grand jour de l'histoire, elle commença à remplir le monde de son action et, disons-le tout de suite, de ses bienfaits. Il nous faudra aussi, chemin faisant, réfuter les principaux reproches qui lui ont été adressés. La tâche ne laisse pas que d'être complexe, et, en plus d'un point, assez délicate. Heureusement aujourd'hui les bons livres sur ce sujet ne font pas défaut. En utilisant les meilleurs travaux pour chaque époque, en laissant de côté les détails discutés, l'apologiste, même sans être historien, peut espérer arriver à tracer quelques grandes lignes assez nettes et assez sûres, suffisantes peut-être pour redresser bien des erreurs, pour montrer la fausseté de bien des caricatures.

Aussitôt que Constantin fut devenu le premier empereur chrétien, une question toute nouvelle se posa. A la persécution succédait pour le christianisme la protection de l'Etat. Mais quels allaient être les rapports entre la puissance spirituelle et la puissance temporelle devenue chrétienne? Question épineuse, en elle-même d'abord, car, au simple point de vue théorique, elle offre déjà des difficultés, que la théologie catholique n'a pas toutes résolues du premier coup avec une clarté entière; plus épineuse encore sur le terrain pratique, en raison des circonstances complexes dont il faut tenir compte, des intérêts mis en jeu, des passions soulevées presque toujours, qui bien souvent empêchent de chercher uniquement le vrai dans la doctrine et le mieux dans les applications.

Les empereurs de Byzance n'étaient guère préparés à avoir de leur pouvoir et de celui de la Papauté une conception qui concordât avec celle des papes. Ils succédaient aux Césars païens, grands pontifes du culte officiel de Rome. C'était pour eux chose bien nouvelle qu'une religion indépendante de l'autorité civile, et tous étaient bien portés à dire, comme Constance : « Ma volonté tient lieu de canons. »

Ils ne rencontrèrent pas toujours dans les évêques, voire dans les conciles, une résistance aussi ferme qu'il aurait fallu. Heureusement les papes veillaient. Eux du moins surent maintenir, malgré toutes les menaces, l'indépendance du pouvoir spirituel. Gélase en donnait déjà la formule entière, lorsqu'il écrivait à l'empereur Anastase : « Il y a deux choses par lesquelles ce monde est gouverné : l'autorité sacrée des pontifes et la puissance royale, entre lesquelles la charge des prêtres est d'autant plus lourde qu'ils doivent rendre compte à Dieu, au jour du jugement, même de l'âme des rois. Vous n'ignorez pas, cher fils, que, quoique votre dignité vous fasse présider au genre humain, dans les choses divines vous courbez avec dévotion votre tête devant les pontifes... Pour ces choses vous dépendez de leur jugement et n'avez pas le droit de les régir à votre volonté. » (*P. L.*, t. LIX, col. 42)

Les papes eurent plus d'une fois à expier cette fière attitude. Sous les empereurs païens, un bon nombre avaient confessé la foi dans les supplices ; sous les empereurs chrétiens, l'exil et les mauvais traitements furent encore le partage de plusieurs. L'Eglise honore comme martyrs Silvère, victime de Théodora, et Martin Ier, victime de Constant II.

L'exemple de Constantin et de sa famille avait entraîné beaucoup d'imitateurs. L'Eglise avait vu en peu de temps le nombre de ses enfants prodigieusement augmenté; mais toutes ces recrues n'étaient pas de même valeur. La ferveur déjà se refroidissait. Echappée aux persécutions, la société chrétienne allait se trouver aux prises avec les difficultés intestines, lui venant de ses propres adhérents. Les grandes hérésies allaient surgir, qui trouveraient généralement dans les empereurs leurs meilleurs soutiens.

D'où provenaient ces hérésies? Avant tout, de l'attachement au sens propre, qui refusait de se soumettre aux décisions de l'autorité religieuse, mais en même temps d'ordinaire de vues trop exclusives. L'esprit hérétique est exclusif en un sens ou en l'autre; il exagère certains aspects de la vérité révélée, et en voile certains autres. Les hérésies s'engendraient ainsi entre elles, la réaction extrême contre une erreur conduisant à une erreur opposée. Rome, d'une main ferme, maintenait, au milieu de ces raffinements, la parfaite mesure qui caractérise l'enseignement catholique. Elle condamnait également les Sabelliens qui sacrifiaient la distinction des personnes à l'unité de la nature divine, et les Ariens qui, non contents de distinguer les personnes, niaient leur identité et leur égalité de nature. Saint Célestin, avec le concile d'Ephèse, frappait d'anathème les Nestoriens, qui admettaient deux personnes en Jésus-Christ; et saint Léon, avec le concile de Chalcédoine, retranchait de l'Eglise les Eutychiens qui, dans le même Jésus-Christ, ne reconnaissaient qu'une nature.

Mais cette juste mesure elle-même peut aussi être contrefaite, ou plutôt caricaturée. Entre l'orthodoxie catholique, que l'on considère comme un extrême, et telle doctrine hérétique, on cherche un milieu, une sorte de compromis entre la vérité et l'erreur. Méthode de tout temps fort en honneur parmi les politiques, qui traitent volontiers les questions de principes comme des questions d'intérêt; prêts à accepter les vérités révélées, à les modifier, à les abandonner suivant les besoins du moment. L'orthodoxie et l'hérésie sont deux puissantes rivales; elles ont bien droit l'une et l'autre à certains ménagements. L'on transporte ainsi sur le terrain des vérités divines les procédés de la diplomatie terrestre. Il n'est d'ailleurs pas difficile de donner à ce marchandage des couleurs séduisantes, propres à gagner les bonnes âmes; on mettra en avant le désir de ramener les errants, on ne parlera que du besoin de s'unir, sans songer tout d'abord à bien définir le terrain de la vérité dogmatique, sur lequel seul peut s'accomplir une union véritable. Ainsi, entre les catholiques et les ariens, vit-on surgir les semi-ariens; ainsi, pour rétablir la paix entre monophysites et défenseurs du concile de Chalcédoine, parurent plus tard les monothélites. Les empereurs, désirant la concorde à tout prix, pour des raisons politiques, favorisaient de tout leur pouvoir ces fusions; et ils espéraient, par des édits d'union, calculés en tenant compte des forces des différents partis, mettre fin aux controverses. Tels furent l'*Hénoticon* de Zénon, l'*Ecthèse* d'Héraclius, le *Type* de Constant II.

En face de ces compromis malheureux, les papes maintenaient, sans se lasser, la sainte intransigeance de la foi. Souvent les défenseurs inébranlables de l'orthodoxie — dont le plus beau type est saint Athanase, — qui à certains moments pouvaient

passer, aux yeux du gros public moutonnier, pour des fanatiques et des exaltés, persécutés par les sectaires ambitieux, abandonnés des faibles comme trop compromettants, ne trouvèrent qu'à Rome un endroit où ils fussent compris et appuyés sans réserve [1].

Dans ces combats, où il fallut souvent mettre en jeu une énergie surhumaine, il y allait avant tout de l'indépendance de la conscience chrétienne. Il s'agissait de savoir si les vérités à croire continueraient à être fixées uniquement par la Parole de Dieu et par ses interprètes légitimes, ou si les croyants devraient se soumettre aux décisions changeantes du pouvoir qui avait la force en main.

Les empereurs cependant dès lors travaillaient à opposer à cette Rome, trop indépendante, une autre capitale religieuse qui fût plus docile. Telle fut l'origine du patriarcat œcuménique de Constantinople, dont on prétendit faire une puissance rivale de la Papauté. Rome maintint sa prééminence, qui continua pour l'instant à être reconnue; mais entre ces deux sièges qui représentaient deux conceptions si différentes de l'Eglise, éclaterait un jour le désaccord définitif et complet.

Constantin ayant transporté à Byzance le siège de l'empire, le pape restait à Rome le personnage le plus en vue. Par les circonstances allait lui être dévolu un rôle singulièrement difficile et délicat; mais du même coup son influence dans les affaires humaines se trouverait singulièrement accrue. Avec le ve siècle commençaient les invasions des Barbares. Rome était prise et reprise, livrée au pillage, saccagée. L'empereur était bien loin pour défendre ses sujets, et les fonctionnaires impériaux se montraient souvent bien impuissants. Au milieu de l'anarchie et de la confusion universelle, la Papauté apparut comme la première autorité morale qui pût mettre un terme aux destructions, imposer un peu d'ordre et d'organisation. Lorsque Attila menaça Rome et l'Italie de la ruine, ce fut saint Léon le Grand qui, par l'ascendant de sa parole, l'arrêta.

Mais quelle allait être à l'égard du christianisme l'attitude de ces peuples nouveaux qui, de toutes parts, débordaient les frontières de l'empire? Les querelles théologiques nées en Orient menaçaient de les séparer à jamais du centre de la catholicité; presque tous, Burgondes, Visigoths, Ostrogoths, Vandales, étaient gagnés à l'arianisme. La face des choses fut changée par la conversion de Clovis; avec les victoires de ce même Clovis et de ses Francs sur les Burgondes et les Visigoths, elle décida du triomphe de l'orthodoxie nicéenne sur l'arianisme en Occident. Désormais les Francs seront les alliés fidèles de la Papauté qui saura utiliser ces nouveaux auxiliaires. Au viiie siècle, conduits par Charles Martel, ils sauveront la chrétienté de l'invasion musulmane; ils défendront contre les Lombards l'indépendance du Saint-Siège; ils travailleront sous Charlemagne à la conversion de l'Allemagne; plus tard à celle des Pays-Bas; les peuples scandinaves recevront des missionnaires francs les premières étincelles de la foi. L'alliance féconde de cette nation ardente avec l'Eglise romaine va être un des faits dominants des époques qui se préparent.

Cependant, à Rome même, la situation des papes devenait de plus en plus prépondérante. C'est surtout sous saint Grégoire le Grand que cette prééminence se manifeste avec éclat. Dans sa correspondance il n'apparaît pas seulement comme un chef spirituel, préoccupé de l'extension de la foi, il est encore le grand pourvoyeur des nécessités temporelles du peuple. Propriétaires d'immenses domaines, les papes en usent pour le bien de tous, et se préparent ainsi à leur rôle de souverains qu'ils exercent presque déjà.

Sous ce même saint Grégoire, la conquête du monde par les missionnaires de l'Evangile prend une allure nouvelle. Jusque-là, il n'y a pas eu de plan d'ensemble; on s'est agrandi suivant les circonstances. Grégoire soumet la propagation de la foi à une organisation méthodique. A lui revient l'initiative de la conversion de l'Angleterre; il y envoie saint Augustin avec des instructions précises où l'on retrouve le génie romain. Deux siècles plus tard ce sera de même Grégoire II qui rattachera la Germanie à l'Eglise, en y envoyant saint Boniface Ainsi apparaît de plus en plus manifeste le rôle auquel est destinée la Papauté. Elle sera le centre des conquêtes, comme le centre de l'unité. De Rome partiront les missionnaires et de Rome ils seront dirigés. En face de cas de conscience souvent nouveaux, ne sachant parfois dans quelle mesure il faut se plier aux vieilles coutumes locales, dans quelle mesure il faut se montrer inflexible pour maintenir l'intégrité de la foi, c'est Rome qu'ils consulteront. On le voit dès le temps de saint Grégoire. C'est grâce à cette action, à la fois excitatrice et modératrice, que leur marche restera toujours assurée, et que les frontières de l'Eglise iront toujours se dilatant. Citons le beau tableau par lequel J. de Maistre résume cette époque, si féconde et si glorieuse, malgré ses malheurs : « N'est-ce pas lui (le Souverain Pontife) qui a civilisé l'Europe, et créé cet esprit général, ce génie fraternel qui nous distinguent? A peine le Saint-Siège est affermi, que la sollicitude universelle transporte les Souverains Pontifes. Déjà dans le ve siècle ils envoient saint Séverin dans la Norique, et d'autres ouvriers apostoliques parcourent les Espagnes...Dans le même siècle, saint Pallade et saint Patrice paraissent en Irlande et dans le nord de l'Ecosse. Au vi[e], saint Grégoire le Grand envoie saint Augustin en Angleterre. Au viie, saint Kilian prêche en Franconie, et saint Amand aux Flamands, aux Carinthiens, aux Esclavons, à tous les Barbares qui habitaient le long du Danube. Eluff de Werden se transporte en Saxe dans le viiie siècle, saint Willebrod et saint Swidbert dans la Frise, et saint Boniface remplit la Saxe de ses travaux et de ses succès. Mais le ixe siècle semble se distinguer de tous les autres, comme si la Providence avait voulu, par de grandes conquêtes, consoler l'Eglise des malheurs qui étaient sur le point de l'affliger. Durant ce siècle, saint Siffroi fut envoyé aux Suédois, Anchaire de Hambourg prêcha à ces mêmes Suédois, aux Vandales et aux Esclavons; Rembert de Brême, les frères Cyrille et Méthodius aux Bulgares, aux Chazares ou Turcs du Danube, aux Moraves, aux Bohémiens, à l'immense famille des Slaves; tous ces hommes apostoliques ensemble pouvaient dire : *Hic tandem stetimus, nobis ubi defuit orbis.* » (*Du Pape*, liv. III, ch. 1)

II. De Charlemagne à saint Grégoire VII. — Ces Francs, que nous avons vus devenir les meilleurs auxiliaires de la Papauté en Occident, allaient faire

1. Inutile, je pense, de faire remarquer que, dans un exposé de ce genre, nous ne pouvons tracer que les grandes lignes. Forcément donc nous employons des formules générales contre lesquelles on pourrait objecter plus d'un fait particulier, mais qui restent vraies néanmoins quant à l'ensemble. Nul besoin donc de discuter si Libère n'a pas, dans un moment de faiblesse, abandonné la cause de saint Athanase, ni de rappeler qu'Honorius, par une négligence coupable, a favorisé le développement du monothélisme. (Cf. Honorius, Libère, Vigile.) Y aurait-il trois fois plus de réserves à faire, nos affirmations resteraient encore justifiées. Cela soit dit une fois pour toutes.

plus encore ; ils fonderaient définitivement la puissance temporelle des papes. Ceux-ci, menacés par les Lombards et ne pouvant guère compter sur le secours des empereurs de Constantinople, firent entendre leur appel de l'autre côté des Alpes. Pépin le Bref à deux reprises, Charlemagne ensuite y répondirent. La situation que nous avons vue se préparer dès le temps de saint Grégoire le Grand était confirmée; la suzeraineté des Césars d'Orient, qui n'avaient rien su faire pour défendre la Ville éternelle, fut dès lors oubliée ; le pape se trouva le vrai maître à Rome et aux alentours.

Cette action de la nouvelle dynastie franque en faveur de la Papauté ne devait pas rester sans récompense. Léon III voulut reconnaître solennellement à Charlemagne le rôle de protecteur du Saint-Siège en le couronnant empereur d'Occident. Les temps postérieurs le montreraient, cette cérémonie, qu'on eût pu croire de pure forme, était grosse de conséquences, et de conséquences, disons-le tout de suite, qui ne seraient pas toutes à l'avantage des papes et de leur tranquillité. Les difficultés sont le lot ordinaire de l'Eglise sur terre; le nouvel empire, institué par son initiative, ne les lui épargnerait pas plus que l'ancien. Mais nous ne devons pas cesser d'admirer les grands faits de l'histoire chrétienne parce que certains inconvénients les ont accompagnés ou suivis. Comme la conversion de Constantin, comme le baptême de Clovis, le couronnement de Charlemagne était un triomphe pour l'Eglise; et de tels triomphes méritent d'être célébrés, malgré ce que nos conditions d'ici-bas leur laissent toujours de précaire et d'incomplet. C'était une grande chose de voir le Vicaire de Jésus-Christ disposer de la couronne impériale dans cette Rome où ses lointains prédécesseurs avaient été martyrisés par les Césars, et la mettre sur le front du grand conquérant, au moment où celui-ci faisait de si nobles efforts pour relever la civilisation en Occident; c'était une grande chose et pleine de promesses, de voir ainsi scellée l'alliance entre la Papauté et cette jeune race franque, à laquelle souriait l'avenir ; au moment où, dans l'Orient, le Bas-Empire s'enfonçait de plus en plus dans la décadence.

Cependant il est bien rare qu'une protection puissante ne se paye pas. Charlemagne montrait un dévouement incontestable pour l'Eglise, il donnait force de loi aux canons des conciles pour la réforme ecclésiastique; mais il était fort jaloux de son pouvoir, et il ne se privait pas toujours d'empiéter sur le spirituel. On a reproché aux papes de son temps, particulièrement à Adrien Ier, trop peu d'indépendance à son endroit, trop de déférence à ses désirs. Ainsi semble-t-il que, quoi que fassent les papes, ils ont toujours tort. Montrent-ils pour des bienfaits signalés une reconnaissance certes bien justifiée, qui se manifeste par quelque condescendance, on crie à la servilité; revendiquent-ils avec fermeté les droits de l'Eglise, on les accuse d'oublier ce qu'ils doivent à César et de prêcher la révolte. Soyons donc justes. Ne disons pas que les papes n'ont jamais excédé dans un sens ou dans l'autre. Mais avouons que, placés souvent dans des circonstances difficiles, la conscience de leur haute responsabilité les a fait d'ordinaire naviguer assez heureusement entre les écueils, gardant la dignité dans la déférence, respectant le caractère sacré de la souveraineté, alors même qu'ils en dénonçaient les usurpations. En réalité, Adrien Ier et Léon III n'ont pas plus été des courtisans, que Grégoire VII n'a été un révolutionnaire.

Après ce moment glorieux, il faut marquer les tristes humiliations qui suivirent. Nous touchons à l'établissement de la féodalité sur tout le sol de l'Europe. A ses débuts elle fut, pour l'Eglise et pour la Papauté, une cause de graves dangers. Déjà le IXe siècle avait été loin d'être pacifique pour l'Italie; il y avait eu plus d'un conflit entre les Souverains Pontifes et les empereurs carolingiens, ces nouveaux protecteurs qu'ils s'étaient donnés. Mais l'époque suivante fut bien pire encore. Depuis la sinistre comédie d'Etienne VI (896-897) faisant juger en plein concile le cadavre déterré de son prédécesseur Formose, jusqu'aux équipées juvéniles de Benoit IX (1033-1045), installé encore enfant sur le siège de saint Pierre, et épouvantant Rome de ses débordements, c'est un temps, sombre entre tous, de compétitions acharnées, parfois sanglantes, autour du Souverain Pontificat et durant lequel, ni les violences les plus atroces, ni les scandales, ne font, hélas! défaut [1].

Cependant cette page lugubre doit, elle aussi, avoir pour nous ses leçons. Elle nous rappelle d'abord que le pouvoir conféré aux papes par Jésus-Christ ne dépend pas de leurs qualités personnelles; selon le mot de saint Léon, *dignitas Petri etiam in indigno herede non deficit*. Voltaire lui-même témoigne, sans qu'il s'en doute, de cette vérité, lorsqu'il écrit, à propos du Xe siècle : « On s'étonne que, sous tant de papes si scandaleux et si peu puissants, l'Eglise romaine ne perdit ni ses prérogatives, ni ses prétentions. » (*Essai sur les Mœurs*, t. I, ch. xxxv) Sur quoi Joseph de Maistre de noter avec raison : « C'est fort bien dit de *s'étonner*; car le phénomène est humainement inexplicable. » (*Du Pape*, liv. II, ch. vii, art. 2)

Ensuite il nous faut remarquer que si la Chaire de saint Pierre a été alors environnée de violences et parfois souillée de scandales, c'est avant tout faute d'indépendance. Le Souverain Pontificat, tombé sous la sujétion de petits potentats italiens, devait nécessairement devenir le jouet de l'intrigue et de l'ambition sans scrupule. Pour se maintenir à la hauteur que demandent ses sublimes fonctions, il fallait que le pape fût et parût affranchi pleinement de toute puissance séculière. Ce serait l'œuvre de l'époque

1. Les hontes de cette époque n'auraient-elles point cependant été exagérées? A-t-on vraiment vu alors une succession de courtisanes gouverner l'Eglise romaine et installer sur le siège de saint Pierre leurs fils ou leurs amants? Des hommes bien informés le révoquent en doute aujourd'hui. Le Saint-Siège se trouvait alors le point de mire des deux influences rivales qui se disputaient l'Italie, l'influence byzantine et l'influence germanique. Cela explique non seulement bien des violences, mais aussi bien des récits passionnés et peut-être bien des calomnies.

Or, la source presque unique qui nous renseigne sur ces scandales invraisemblables, c'est le fameux Luitprand, évêque de Crémone, l'homme du parti allemand, plein de rancunes et d'antipathies contre Romains et Byzantins, qui n'a pas même la prétention d'être impartial (il intitule son livre *Antapodosis*, la Revanche !) Un érudit italien contemporain, M. Fedele, professeur à l'Université de Turin, a repris ce procès. Il venge les Théodora et les Marozie des imputations de Luitprand, qu'il ne craint pas d'appeler un calomniateur de femmes (*Ricerche per la storia di Roma e del papato, nel secolo X*, dans l'*Archivio della Societa romana di storia patria*, t. XXXIII, 1907). Il resterait le scandale d'influences féminines s'exerçant dans les élections pontificales, de façon passablement irrégulière, mais il faudrait rejeter au rang des fables les accusations infamantes trop longtemps répétées, et devant lesquelles les plus illustres défenseurs de la Papauté, depuis Baronius jusqu'à Joseph de Maistre, se sont souvent voilé la face. Le regretté Godefroid Kurth, nous le savons de source certaine, se rangeait entièrement à cet avis; à ses yeux, la question n'en était plus une, et, ajoutait-il, s'il ne s'était agi des papes, il y a longtemps qu'on n'en parlerait plus.

suivante d'affirmer fortement cette idée et de la faire passer dans les faits.

Pendant ce temps, l'Orient achevait de se séparer de l'Occident. Nous n'avons pas à raconter ici comment Photius prépara la rupture au IXe siècle et comment, au XIe, Michel Cérulaire la consomma. (Voyez [EGLISE] GRECQUE) Un mot seulement pour indiquer le sens de ce conflit entre papes et patriarches. « Rome, remarque M. GOYAU, voulait faire prévaloir auprès des Orientaux l'esprit du Christianisme, la pureté de sa morale et la conception de la liberté de l'Eglise : il n'y a qu'une façon d'être chrétien. Les Orientaux chicanaient les Latins sur la lettre, sur des détails d'observance et de liturgie : il est mille façons d'être dévot. Rome, dès cette époque, admettait la variété de ces détails; l'intolérance était du côté des Grecs, qu'offusquait cette variété. » (*Le Vatican*, Ire partie, ch. I, § 9)

Par l'astuce de Photius et de Michel Cérulaire, la communion entre les deux Eglises a cessé. Les papes cependant ne se sont jamais résignés à cette séparation. A deux reprises, à Lyon en 1274, à Florence en 1439, la réunion fut décidée, mais elle ne tint pas. De nos jours encore on ne laisse passer à Rome aucune occasion importante sans inviter les « frères séparés » à revenir au bercail.

III. **De saint Grégoire VII à Boniface VIII.** — Nous disions un mot, à l'instant, de la dépendance où se trouva la Papauté au Xe siècle vis-à-vis des petits potentats de la campagne romaine. Cette situation n'était pas particulière à Rome. Sur toute la surface de l'Europe, l'Eglise était menacée à cette époque d'être absorbée par la féodalité; il faudra les efforts gigantesques de GRÉGOIRE VII pour la délivrer. C'est donc ici que prend place la querelle des investitures. Puisqu'elle a fait dans ce dictionnaire le sujet d'un article spécial (voir INVESTITURES), nous n'avons pas à la raconter. Contentons-nous de quelques réflexions pour en faire saisir le sens et la portée.

D'un mot, ce que les papes avaient alors à reconquérir, c'était la liberté de l'Eglise. Ils devaient d'abord se libérer eux-mêmes. Les empereurs, appuyés sur les concessions de quelques papes, s'attribuaient le droit de confirmer l'élection pontificale. A tel moment, lorsque Henri III par exemple, appelé par la saine partie du clergé et du peuple d'Italie, mettait fin aux scandales du règne de Benoît IX, cette intervention, affranchissant le Siège de Rome d'une tyrannie locale, avait pu paraître un bienfait. Mais changer de maître, ce n'était point recouvrer la liberté. La liberté fut l'œuvre du moine Hildebrand, qui, d'abord archidiacre de l'Eglise romaine sous cinq papes consécutifs, puis pape lui-même sous le nom de Grégoire VII, se donna pour tâche de rendre à l'Eglise son indépendance. En faisant remettre la désignation des pontifes entre les mains des cardinaux, sous Nicolas II, il l'affranchit pour toujours de la domination exclusive des laïques.

Une fois libre, la Papauté devait encore briser les liens des Eglises locales, qui, enserrées dans le réseau de la société féodale, n'apparaissaient plus que comme simples propriétés des rois et des seigneurs. Il y allait de l'essence même de la religion catholique. Il s'agissait de savoir si oui ou non un évêché, une abbaye, une paroisse étaient des organisations autonomes, indépendantes du souverain temporel. Au prix d'efforts persévérants et d'une lutte presque séculaire, Rome arriva enfin à faire triompher la thèse affirmative. La thèse contraire ne devait reparaître qu'avec la Réforme, qui, pour gagner l'appui des princes temporels, ne trouverait rien de mieux que de remettre la religion entre leurs mains.

Par les nécessités mêmes de la lutte, la Papauté avait été amenée à gouverner d'une façon plus immédiate pour rétablir l'ordre. Cette centralisation, contre laquelle dans la suite on a tant déclamé, s'imposait alors comme une mesure de salut public. De même, en raison de l'union étroite, au moyen âge plus qu'en aucun temps, entre le spirituel et le temporel, pour affranchir le premier, les papes avaient dû plus d'une fois affirmer leur pouvoir indirect sur le second. Nous n'avons pas à étudier ici cette dernière question, qui sera traitée à part dans ce dictionnaire (voir POUVOIR INDIRECT); mais nous ne pouvons nous dispenser d'examiner comment les papes ont usé de l'autorité si considérable qu'ils avaient alors sur la société européenne, et quels ont été les résultats généraux de leur action.

En dehors des deux grandes causes, unies ensemble, de l'indépendance ecclésiastique et du célibat des clercs (voir INVESTITURES, SACERDOCE CHRÉTIEN), il n'en est pas pour laquelle les papes aient tant combattu alors que pour la sainteté des mariages. Au IXe siècle, l'intrépide NICOLAS Ier, dans lequel on a vu, non sans raison, « une effigie anticipée de Grégoire VII », excommunie Lothaire, qui avait répudié sa femme Theutberge pour épouser Waldrade. Au XIe siècle, URBAIN II, pape français d'origine, excommunie Philippe Ier, roi de France, qui avait rompu son premier mariage pour épouser une femme mariée. Au XIIe siècle, INNOCENT III force Philippe-Auguste à reprendre sa première femme Ingeburge et à renvoyer Agnès de Méranie. Ces exemples suffisent à montrer ce que les papes osaient faire alors en pareille matière; ce qu'ils étaient seuls, disons-le, à oser faire d'une manière pleinement indépendante. Lothaire avait su faire approuver son adultère par deux synodes particuliers; Philippe-Auguste avait obtenu d'évêques complaisants l'annulation de son premier mariage. Sans l'intervention souveraine de la Papauté, l'épiscopat livré à lui-même n'eût pas été assez libre, en présence de princes puissants et violents, pour porter et maintenir des censures efficaces. Or, il y allait de toute la morale et de toute la société chrétienne. Supposez que ces rois, encore à demi barbares, livrés souvent aux plus frénétiques passions, et qui, ne voyant rien au-dessus d'eux sur leurs terres, se croyaient volontiers tout permis, supposez qu'ils n'eussent pas trouvé dans la résistance inflexible de la Papauté une barrière à leurs instincts, c'était tout le progrès, assuré au genre humain par la loi de l'Evangile, remis en question. Le divorce, la polygamie même se fussent vite installés sur les trônes, et bientôt, par une suite inévitable, dans la société entière. Puis, comme dernière conséquence, c'était la dégradation de la femme, l'abaissement de la famille, les mœurs païennes reprenant partout le dessus. Si Taine a pu dire avec raison que tout ce qu'il y a dans nos sociétés modernes de pudeur, de douceur et d'humanité est dû à l'influence du christianisme, nous pouvons ajouter, avec non moins de vérité, que le maintien de ce patrimoine incomparable, nous le devons à la Papauté. — Voir art. DIVORCE DES PRINCES.

Après cela on nous permettra, je pense, de ne pas nous étendre sur la fréquence des excommunications et des interdits. Elle eut sans doute parfois de graves inconvénients. Mais encore doit-on reconnaître, si l'on songe aux principes qu'il s'agissait de défendre, que c'était un mal nécessaire.

Avoir appris aux souverains, en dépit de tant d'entraînements, que les règles de la morale privée doivent rester inflexibles pour tous, c'est avoir rendu à tout le genre humain un immense service. Mais les papes, dans leurs luttes mémorables avec les

princes de ce monde, leur enseignèrent encore d'autres leçons. J. de Maistre a écrit qu'ils établirent à la fois et l'origine divine de la souveraineté et le droit divin des peuples. De fait, leur cause se confondit souvent — et surtout dans les affaires italiennes — avec celle de la liberté des peuples. ALEXANDRE III revendiquant les droits du Saint-Siège, en face de Frédéric Barberousse, GRÉGOIRE IX et INNOCENT IV luttant contre les entreprises despotiques de Frédéric II, avaient avec eux les cités italiennes, qui refusaient, elles aussi, de subir le joug allemand. Mais n'allons pas nous imaginer pour cela les Papes soutenant une sorte de Déclaration des droits de l'homme anticipée. Il n'était nullement question de contester à la souveraineté ses titres véritables. Pour l'empire en particulier, on ne voit pas que la Papauté, qui l'avait elle-même rétabli, en ait jamais manifesté du regret. Seulement, en relevant cette institution antique, il s'agissait de l'adapter aux principes de la civilisation chrétienne. Les théologiens catholiques, dans la vaste synthèse rationnelle qu'ils élaboraient alors, définissaient la loi un acte non de la volonté ou du caprice, mais de la raison. En conformité avec cette doctrine, les papes ne pouvaient tolérer la remise en vigueur, avec interprétation païenne, du vieil axiome : « Ce qui plaît au prince a force de loi. » Ce n'était point là certes se montrer ennemis de la souveraineté. En lui imposant des bornes, en lui rappelant qu'elle ne devait point prétendre à un pouvoir illimité, les papes travaillaient à la consolider. Rien de commun entre cette action et celle de nos réformateurs modernes, toujours plus ou moins en révolte contre le principe d'autorité.

Reconnaître le caractère sacré des institutions nécessaires, alors même qu'on en condamne les abus, c'est tout le secret de cette action féconde des papes sur les affaires humaines. Jamais, au milieu de leurs luttes incessantes contre les empereurs allemands et contre bien d'autres souverains, les papes du moyen âge n'ont oublié qu'à côté de l'autorité religieuse il fallait une autorité politique, et que, dans sa sphère propre, elle devait être forte et respectée. Bien plus, cette Eglise, qu'on nous représente volontiers comme luttant, à toutes les époques, et spécialement au moyen âge, contre les prétentions légitimes de l'Etat, fut la première alors à prôner, à invoquer la notion de l'Etat. Elle luttait, nous l'avons dit, contre la conception païenne de l'empire, menace pour la liberté chrétienne, mais elle ne luttait pas moins contre l'anarchie féodale, obstacle à l'ordre et à la sécurité de tous. Pour limiter les abus des guerres privées, grand fléau de l'Europe médiévale, elle établit la *Trêve de Dieu*. Là encore nous retrouvons l'action directe des papes, puisque la *Trêve de Dieu*, proclamée d'abord par quelques conciles particuliers, reçut toute son extension d'URBAIN II, au concile de Clermont. Mais si l'Eglise pouvait susciter d'ardentes bonnes volontés en faveur de la paix, si elle pouvait porter des lois d'utilité générale, elle manquait d'une condition indispensable pour en imposer l'observation : la possession d'une force armée. Aussi, même en plein moyen âge, ne se montra-t-elle pas disposée à se prendre elle-même pour l'Etat. Personne alors, au milieu de l'émiettement féodal, ne conserve, autant que les hommes d'Eglise, l'idée de l'Etat, de ses droits et de ses devoirs. Papes et évêques comprennent très bien que ce qui fait défaut à leur temps, ce qu'aucune bonne volonté ne saurait suppléer, ce qui est indispensable pour sortir de l'anarchie féodale, c'est une organisation politique sérieuse. C'est au roi, c'est aux princes qu'ils imposent l'obligation de réprimer les abus, répétant volontiers, comme le moine, biographe de notre Louis VII : « Si le pouvoir royal ne s'adonne avec le plus grand soin à protéger la chose publique, les plus forts oppriment outre mesure les faibles » ; ou comme SUGER : « C'est l'office du roi de rétablir la paix dans le pays. » (GARREAU, *L'Etat social de la France au temps des Croisades*) De fait, la suppression des guerres privées devait être l'œuvre des monarchies.

Nous n'avons pas à nous étendre ici sur le rôle des papes comme inspirateurs des CROISADES (voir ce mot). On sait assez du reste que l'honneur principal leur en revient. Les princes séculiers, préoccupés de leurs querelles personnelles, se faisaient souvent prier pour prendre la croix. Mais toujours les Souverains Pontifes leur rappelaient le devoir de la concorde et de la guerre sainte pour le salut commun : c'était contre les infidèles, péril de l'Europe et de la civilisation chrétienne, que les armes bénies par l'Eglise devaient être tournées. Aucun fait peut-être ne montre mieux la place tenue alors par la Papauté, centre unique où la chrétienté, menacée du dehors ou du dedans, pût prendre conscience d'elle-même et de ses besoins.

Arrêtons-nous davantage aux interventions des papes sur le terrain social, qui sont pour nous bien instructives aujourd'hui. Les plaintes contre la constitution de la société ne manquaient pas alors, non plus qu'en aucun temps de civilisation un peu brillante. Les plus fréquentes, les plus aiguës s'élevaient contre la richesse de l'Eglise elle-même et contre les abus nombreux et incontestables qu'elle engendrait. On était frappé du contraste avec l'idéal proposé par l'Evangile, et l'on parlait d'y ramener l'Eglise. Parfois aussi l'on s'en prenait tout crûment à l'inégalité des conditions. Les abus en effet ne manquaient pas non plus dans la société civile, pour donner prétexte à la critique : abus féodaux, abus du commerce et de la banque naissante, abus du luxe un peu partout. En présence de cette question angoissante, l'attitude des papes fut très nette : toutes les réclamations subversives furent absolument rejetées, toutes les sectes plus ou moins communistes — *Vaudois*, *Apostoliques*, etc. — furent impitoyablement condamnées. Une chose apparut bien clairement, c'est que, dans la doctrine catholique, le droit de propriété est sacré et doit être toujours respecté ; et, pour l'Eglise en particulier, que, sans être de la terre, étant néanmoins sur la terre, elle doit subir les conditions terrestres, et donc que, pour sa subsistance, des biens lui sont nécessaires, qu'elle possède en toute légitimité.

Repousser les excès n'était cependant pas tout ; il fallait encore, au milieu de ces aspirations confuses, discerner ce qui pouvait être accepté ; les papes ne s'y refusèrent pas. Les riches restaient libres de conserver leurs richesses et même de travailler à les augmenter ; mais l'Eglise leur rappelait qu'ils étaient tenus à l'aumône, que, dans le plan providentiel, leur superflu était destiné à subvenir à la misère de leurs frères, et qu'ainsi ces biens, propres quant à l'administration, devaient devenir en quelque manière communs quant à l'usage, tant leurs possesseurs devaient se montrer faciles à en faire part aux indigents. En même temps, des lois pontificales sévères contre l'usure, contre les spéculations injustes, contre la fraude commerciale (lois dont les corporations s'inspirèrent dans leurs règlements), prévenaient les abus de la lutte pour la possession des richesses, si facilement désordonnée. Quant aux biens ecclésiastiques, il demeurait entendu que c'était proprement le patrimoine des pauvres, et qu'ils devaient servir à faire face à tous les besoins de la charité.

Mais à côté de ces règles pour l'acquisition et l'usage des richesses, ne fallait-il donc rien retenir de ces ardents appels à la pauvreté évangélique, qui avaient fait illusion à bien des âmes généreuses, qui poussaient, par exemple, un Pierre Valdo, fondateur des Vaudois, d'abord à un dépouillement héroïque, puis à de dangereuses chimères? C'est là qu'apparaît le rôle des Ordres mendiants, et particulièrement des Franciscains. Sans rien critiquer dans la société qui les entoure, ils viennent donner l'exemple du renoncement le plus absolu. Ceux-là, bien loin de les condamner, la Papauté les approuve, les encourage, les comble de faveurs. Ainsi apparaît dans toute son ampleur et sa délicate complexité la solution chrétienne du problème social. Nos orgueilleux réformateurs modernes ne savent nous proposer comme idéal qu'un affreux nivellement. L'Eglise, quand on la laisse libre, sait mettre en œuvre pour remédier à l'antagonisme des classes de bien autres ressources. Pas d'égalisation artificielle. L'injustice est condamnée sous toutes ses formes, mais la hiérarchie sociale est maintenue. Ceux qui ont acquis par leurs efforts personnels, ou qui doivent à des services autrefois rendus, au mérite de leurs ancêtres, une grande situation temporelle, peuvent la garder. Voilà donc déjà l'inégalité dans la jouissance des biens de ce monde. Mais elle va être corrigée ou contre-balancée par une autre inégalité. Bien au-dessus de l'aristocratie de la naissance ou de celle de la fortune, le christianisme fait surgir l'aristocratie de la vertu et de la sainteté. Toutes les âmes, même fidèles, ne profitent pas également de la Bonne Nouvelle. La masse se contente de l'observation des préceptes. Le petit nombre, l'élite cherche la perfection, et la cherche, spécialement à cette époque, et sous l'influence de saint François, en poussant le plus loin possible le dépouillement. Ainsi tous apprennent à ne point trop se plaindre de l'inégale distribution des richesses, en voyant ceux que l'Eglise infaillible propose comme des héros à l'admiration de tous, volontairement s'en priver. Bien plus, le Tiers-Ordre franciscain, encouragé et soutenu par Rome, fera pénétrer jusque chez les grands du monde quelque chose de cet esprit. On en verra beaucoup, à l'exemple de saint Louis, roi de France et de sainte Elisabeth de Hongrie, fuir le luxe dans les vêtements, distribuer d'immenses aumônes, montrer un juste sentiment de la justice et du respect dus aux petits.

Mais, qu'on le remarque, le souffle chrétien qui agit à l'intime des âmes ne suffit pas pour rendre compte de ces faits. Enlevez le contrôle de la Papauté, et vous n'avez plus qu'un mysticisme inconsistant, allant des plus sublimes inspirations aux plus insoutenables utopies. Nous voyons cela se produire jusque dans la famille de saint François, chez ceux de ses fils, Spirituels et Fraticelles, qui n'ont pas hérité de son obéissance parfaite à l'Eglise romaine. Les papes (et nommément Jean XXII) seront obligés de lutter contre eux et de les condamner.

Il serait intéressant de faire ici le tableau de la grande époque du moyen âge, le XIIe et le XIIIe siècles. La chrétienté passionnée tout d'abord pour le culte divin, et se revêtant de la blanche robe de ses cathédrales où les arts viennent à l'envi se consacrer au service de la religion, soulevée vers le dévouement et l'héroïsme militaire par la chevalerie et les croisades, édifiée et préservée des germes de corruption tout près d'éclore et de pulluler, par les vertus sublimes des Ordres monastiques et des Ordres mendiants, éclairée et lancée dans la voie des plus hautes spéculations par les Universités, où se composent ces Sommes de tout le savoir humain organisé autour de la Révélation; les fils des Barbares apprenant ainsi à s'enthousiasmer pour la science, mais en la soumettant toujours à l'Esprit de Dieu. Et nous pourrions montrer dans la Papauté le centre et l'âme, pour ainsi dire, de cette grandiose civilisation. C'est elle, nous l'avons vu, qui donne le branle aux croisades, elle qui encourage et approuve les Ordres religieux, elle encore qui soutient les Universités, en les prenant sous sa tutelle directe, et qui au XIIIe siècle, dans les Universités même, oblige à faire place aux Ordres mendiants, c'est-à-dire à l'élément actif et novateur. Sans elle, les plus hauts génies, un saint Bonaventure, un saint Thomas d'Aquin lui-même, se fussent trouvés exclus de l'enseignement par des coalitions d'intérêts! Nous ne pouvons insister longuement. Cependant, devant un pareil spectacle quelques réflexions s'imposent, fort utiles pour bien comprendre la destinée historique de la Papauté. Quelle différence entre les papes du Xe siècle et ceux de la période présente! Les premiers, réduits souvent au rôle d'administrateurs de gros bénéfices temporels ou de chapelains impériaux; les seconds, remparts inébranlables de la liberté des peuples, gardiens de la justice et de la paix, promoteurs de toutes les saintes et généreuses entreprises. Comment la Papauté s'est-elle élevée d'un si prodigieux coup d'aile au-dessus des monarchies féodales environnantes, avec lesquelles, à certains moments, elle avait paru presque se confondre? Qui voyons-nous à l'origine de ce mouvement? Un grand vaincu, saint Grégoire VII, mort en exil, témoin de l'échec apparent de son œuvre. Les politiques du temps ont pu le considérer comme un imprudent qui ne savait point calculer les résistances, et depuis, bien des sages lui ont reproché de s'être inspiré d'une foi trop absolue dans les principes, de n'avoir pas su assez se plier aux circonstances. Pourtant, c'est lui en définitive qui a triomphé et qui a ouvert à la Papauté une des périodes les plus glorieuses, les plus extraordinaires de son histoire.

Un point cependant reste à examiner : ces papes, qui exercent une telle maîtrise sur tout l'Occident, que l'on consulte de toutes parts et sur tous les objets, qui, d'un bout à l'autre de la chrétienté, doivent assumer le rôle de remettre toutes choses à leur place, ne vont-ils pas être tentés de sortir de la leur, de ne plus se sentir assez hommes, de se croire enfin tout permis? Laissons la parole à M. Goyau pour répondre à cette question :

« Que les papes à leur tour aient eu des caprices, cela est vraisemblable et cela est vrai. Lorsqu'on gouverne le monde, ce qu'il y a dans le monde de plus difficile à gouverner, c'est soi-même. Et puis, ils agissaient au nom de Dieu : pensée troublante, susceptible d'exalter l'orgueil du vicaire, en lui persuadant que son orgueil même est un hommage à Dieu. Mais cette pensée porte en elle son remède; elle effraie le pontife par la perspective de sa responsabilité; et lorsqu'il considère cette demi-solidarité par laquelle Dieu et saint Pierre lui sont rattachés, ces liens qui l'unissent à la série des Papes et qu'aucun de ses successeurs ne pourra dissoudre ni désavouer, lorsqu'il sent qu'au jour le jour ses paroles et ses actes s'insèrent parmi les paroles et les actes du Saint-Siège, alors dans son âme, l'épouvante s'accroît. On rencontre, chez les pontifes du moyen âge, et en général chez les grands papes, ce mélange singulier d'orgueil et de timidité... Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII, maîtres des âmes, des trônes et des camps, échappèrent au péril de la toute-puissance; on compte les occasions — elles sont peu nombreuses, eu égard à ce péril — où

il leur manqua d'être complètement maîtres d'eux-mêmes. » (*Op. cit.*, Ire partie, ch. II, § 2)

IV. Les papes des XIVe et XVe siècles. — Nous n'avons pas à nous arrêter sur Boniface VIII, sur les Papes d'Avignon et sur le Schisme d'Occident, qui sont l'objet d'articles spéciaux de ce Dictionnaire. (Voir ces mots) Notons seulement un trait important du mouvement qui s'opère en Europe au XIVe siècle; les conséquences en seront graves pour l'histoire de la Papauté. Nous venons de montrer la grande place tenue par les papes du moyen âge au centre de la chrétienté. Cette chrétienté formait comme une immense famille, qui englobait tous les peuples de l'Occident. Le dogme catholique leur donnait à tous une façon de penser commune, l'action de la Papauté leur assurait même à l'extérieur une certaine unité, et les croisades nous ont montré que cette unité arrivait parfois à être assez consciente pour les faire s'accorder contre l'ennemi musulman. Il y avait dans cette unité chrétienne de grands avantages, et surtout une très noble inspiration. Ne doit-on pas y voir une belle tentative pour réaliser la parole du Christ : *Ut sint unum sicut et nos*? Toutefois, ne nous figurons pas un Eldorado. Nous l'avons dit : l'Eglise ne pouvait assumer les charges essentielles de l'Etat. Pour maintenir dans ce vaste ensemble un ordre suffisant, il fallait un bras de chair, toujours prêt à s'abattre sur les malfaiteurs. La conception de l'empereur, protecteur de la chétienté, répondait à ce besoin. Mais la suzeraineté impériale qui, dans certains pays, comme la France, ne fut jamais reconnue, était ailleurs beaucoup plus nominale que réelle. Restaient les pouvoirs féodaux, d'un caractère essentiellement local, qui maintenaient, tant bien que mal, un peu d'ordre dans la société. Entre ce corps, trop étendu pour former un Etat régulier, et ces petites seigneuries, trop multipliées pour assurer aux hommes de ce temps cette large sécurité, ce puissant développement de vie commune, qu'on trouve dans une grande patrie, les nationalités se cherchaient encore. Les royautés modernes ne faisaient que de naître, elles s'essayaient à leur rôle, sans pouvoir entièrement le remplir, et nous avons vu que ce qui manquait précisément au monde féodal, c'était une organisation politique fortement constituée.

Tous ces traits commencent à se modifier profondément à partir du XIVe siècle. Les diverses parties de la chrétienté s'organisent, chacune à part, en nations compactes, serrées autour de leurs rois. Il y a là un heureux progrès pour l'ordre administratif, et bien des abus du régime féodal disparaissent peu à peu. Mais d'autre part, l'idée de la grande communauté chrétienne va s'effaçant. Le moyen âge avait tendu à l'universalité. A cette idée vient s'opposer désormais avec plus de force celle de nationalité; entre les deux, il ne sera pas toujours facile d'établir l'équilibre. En tout cas, l'on voit du premier coup d'œil ce que ce nouvel ordre de choses avait de contraire à l'influence de la Papauté. (Cf. Baudrillart, *De l'intervention du Souverain Pontife en matière politique* dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III; surtout la conclusion, p. 333-337)

La transformation d'ailleurs ne se fit pas sans violence ni sans excès; la royauté, dans sa lutte contre les obstacles qui arrêtaient son développement, se montra trop souvent brutale. Que l'on se rappelle seulement les procédés de Philippe le Bel à l'égard de Boniface VIII. Et puis, s'il y avait amélioration pour l'ordre et la sécurité matérielle, le grand idéal chrétien et chevaleresque baissait de façon inquiétante. L'influence prédominante du Saint-Siège avait maintenu dans l'Europe du moyen âge, en dépit de toutes les violences, un sentiment élevé de la justice, et la persuasion du caractère sacré de tous les droits. Avec la nouvelle politique qui commençait à se faire jour, les relations internationales risquaient de n'être plus réglées que par la force et par la ruse. A l'intérieur même de chaque Etat, il n'y avait pas lieu de trop se réjouir de voir la prépondérance passer décidément à la puissance civile, c'est-à-dire à celui des deux pouvoirs qui abuse le plus volontiers de ses avantages. Dans tout cela il n'y avait certes pas progrès.

Par malheur, à la même époque, des circonstances néfastes — le séjour à Avignon, puis surtout le Grand Schisme, — contribuaient encore à diminuer le prestige de la Papauté. Des embarras du schisme naquit la théorie conciliaire, qui mettait le concile au-dessus du pape. (Voir la section du présent article concernant l'Infaillibilité pontificale et l'histoire de ce dogme.) Affirmée d'abord à Constance, elle fut mise à l'essai à Bâle par des hommes dont plusieurs étaient animés d'un zèle sincère, mais qui, ayant perdu de vue la vraie constitution de l'Eglise, crurent qu'ils pouvaient la réformer en s'élevant contre son chef. Le pape Eugène IV finit par l'emporter sur le synode révolté; mais toutes ces discussions contribuaient à relâcher les liens qui unissaient les peuples au Saint-Siège. Les princes naturellement appuyaient les doctrines nouvelles; ils sentaient bien qu'en face d'une Eglise livrée à une sorte de régime parlementaire, ils eussent été plus forts pour étendre indéfiniment leurs empiétements. En France, la Pragmatique Sanction de Charles VII ne fut que l'application des décrets de Bâle. Pie II la jugeait ainsi : « Cette loi, à l'abri de laquelle les prélats français croyaient trouver la liberté, leur a, au contraire, imposé une lourde servitude; elle a fait d'eux les esclaves des laïques. » (Goyau, *op. cit.*, Ire p., ch. III, § 2)

Cependant ne nous laissons pas entraîner par les doctrines fatalistes. Au moyen âge, nous l'avons dit, on avait souffert de l'absence d'organisation politique; il était nécessaire qu'on s'essayât à combler ce vide. Il fallait s'attendre encore que les Etats modernes, qui commençaient à se constituer fortement, entrassent sur un point ou sur l'autre en conflit avec l'autorité papale et cherchassent à la diminuer. Mais il ne suivait pas de là que la grande œuvre de l'unité chrétienne, ébauchée dans les siècles précédents, dût périr. La chrétienté, malade, n'était pas dissoute. Après les crises pénibles qu'elle venait de traverser, elle pouvait retrouver sa splendeur sous une forme différente, adaptée aux temps nouveaux. Avec des langues, des coutumes d'une variété plus tranchée, rien ne l'empêchait de conserver encore, grâce à la communauté de croyances, une suffisante unité. Certes, le Saint-Siège ne pouvait pour une époque nouvelle promulguer une doctrine différente de celle des âges antérieurs; il est même à remarquer que la théorie du pouvoir indirect, mise en pratique par les papes du moyen âge, reçut dans la théologie catholique sa forme définitive, précisément au XVIe siècle, sous la plume de Bellarmin et de Suarez, pleinement approuvés de Rome. Mais cette même Rome, si inflexible sur la doctrine, a toujours montré que, dans les applications, elle savait se plier aux nécessités des temps. Le nationalisme moderne, dans ce qu'il a de légitime, ne s'opposait pas à l'idée de chrétienté, il ne tendait nullement, de sa nature, à devenir antipapal. Le crime inexpiable de la rupture est le fait de la seule Réforme. C'est la liberté humaine, agissant sous l'influence de passions souvent très basses, qui a

produit ce résultat. Donner cette dissolution de la société chrétienne comme la suite nécessaire du mouvement des xive et xve siècles, c'est se payer de mots. Regardons les faits, et notre idée sera tout autre : nous verrons ce même mouvement aboutir d'un côté, en Angleterre, à l'horrible schisme de Henri VIII, consommé pour les raisons que l'on sait, de l'autre, en France, au Concordat de Bologne (1516) entre Léon X et François Ier, qui, de quelque manière qu'on l'apprécie, ne saurait être regardé comme le point de départ d'une décadence religieuse irrémédiable.

Arrêtons-nous un peu sur ce grand acte, qui marque dans l'histoire de la Papauté une date importante, d'aucuns diraient volontiers : la date d'une déchéance. Est-ce bien exact ? Son premier effet était d'abolir la Pragmatique Sanction ; les doctrines de Bâle étaient donc répudiées, les droits essentiels du Saint-Siège reconnus. Par contre, le roi recevait des privilèges énormes dans la collation des charges ecclésiastiques, pratiquement les nominations aux évêchés et aux abbayes étaient mises entre ses mains. C'était l'accord établi par transaction entre les principes immuables de l'Eglise et la situation prépondérante de la royauté en France, telle que les circonstances historiques l'avaient faite. Certes, il est facile de signaler dans un pareil traité des imperfections très graves. Mais, à le juger par les faits, il faut reconnaître qu'il a atteint la haute fin que la Papauté en attendait. Au milieu des troubles déchaînés par la Réforme, la France resta toujours unie à Rome, et peut-être les avantages substantiels accordés au roi François et à ses successeurs, ne furent-ils pas inutiles pour les empêcher de prendre le chemin de Henri VIII. Quoi qu'il en soit, les principes catholiques, maintenus par cette union avec Rome, devaient encore assurer de beaux jours à la religion en France ; une fois le calme rétabli après les tempêtes du xvie siècle, ils produiraient une des plus belles floraisons de vertus et d'institutions chrétiennes dont l'histoire ait gardé le souvenir. Le mal fut que les rois, et surtout leurs parlements, cherchèrent à faire prévaloir, malgré le Concordat, l'esprit de la Pragmatique Sanction. C'est par là surtout que l'ennemi devait entrer.

En parlant de la Papauté au xve siècle, impossible de ne pas dire un mot de la Renaissance ; d'autant que les papes sont sujets sur ce point à beaucoup d'attaques, qui leur viennent des côtés les plus divers. On les représente parfois se lançant dans un mouvement tout païen, et reniant la civilisation chrétienne du moyen âge, œuvre de leurs prédécesseurs. En réalité il faut distinguer davantage. Remarquons-le d'abord : en tout ordre de choses, ou peu s'en faut, le moyen âge lui-même avait fait constamment effort pour se mettre à l'école de l'antiquité. L'empire romain, le droit romain, la philosophie d'Aristote, autant de parties de l'héritage antique pour lesquelles on s'était enthousiasmé à cette époque, et jusqu'à l'engouement. Dans les lettres et les arts il n'en allait pas autrement ; depuis Bède et Alcuin jusqu'à Dante, les humanistes de la Renaissance peuvent compter, durant toute la période médiévale, de très nombreux et très zélés prédécesseurs. Au xve siècle sans doute on connut, on s'assimila bien mieux l'antiquité ; mais c'était en grande partie le fruit des efforts précédents. Les papes ne s'étaient jamais opposés à cette tendance ; ils avaient seulement veillé à ce que l'imitation de l'antiquité ne fût point un esclavage, à ce qu'en lui dérobant ses trésors, ses institutions, ses méthodes, on les mît toujours au service de la civilisation chrétienne. Eux-mêmes ils avaient relevé l'empire ; mais avaient lutté ensuite contre ses maximes de despotisme païen. Ils avaient fondé, encouragé, comblé de privilèges les Universités, où se transmettait l'héritage de la culture antique. Ils avaient condamné la philosophie d'Aristote, interprétée par les Arabes, mais avaient plus tard prodigué leurs faveurs à cette même philosophie, corrigée et mise au service de la théologie par le génie de saint Thomas d'Aquin. Des papes humanistes, comme Nicolas V ou Pie II, en favorisant la renaissance des lettres antiques entendue d'une façon chrétienne, ne faisaient, on le voit, que se conformer à une tradition déjà ancienne, ou, pour mieux dire, perpétuelle. Malheureusement, il faut avouer qu'on ne s'en tint pas là. Sous ces papes déjà un peu et plus encore sous leurs successeurs, les Sixte IV, les Jules II, les Léon X, la cour pontificale elle-même se laissa envahir par l'esprit mondain de la renaissance païenne [1] ; les pires écarts des humanistes furent traités avec une étonnante indulgence, et il fallut la grande secousse de la Réforme pour ramener le Saint-Siège au vieux programme de la culture chrétienne : traiter l'antiquité non en maîtresse, mais en servante, et n'oublier jamais de soumettre tous les emprunts qu'on lui faisait à la loi de Jésus-Christ.

Mais la Renaissance n'était pas seulement le retour à la belle antiquité ; c'était, d'une manière plus générale, un effort de l'esprit humain, pour se développer, s'enrichir, acquérir à la fois plus de lumière et plus de liberté. Tout provoquait alors les intelligences à s'élancer dans des espaces pour ainsi dire illimités : la découverte du Nouveau Monde qui semblait élargir subitement l'univers, comme l'invention de l'imprimerie qui permettait de multiplier presque indéfiniment les trésors du savoir. Ce mouvement, qui n'était pas mauvais en soi, mais où les dangers certes ne manquaient pas, était comme l'aurore de ce prodigieux développement des connaissances qui caractérise les temps modernes. En face de ces nouvelles tendances, quelle fut l'attitude de la Papauté ? Volontiers on lui fait ici un reproche opposé à celui de tout à l'heure. On s'appuiera sur l'établissement du Saint-Office et de l'Index et sur le fait isolé de la condamnation de Galilée, pour représenter les papes comme opposés aux développements les plus légitimes de l'esprit humain. Sans doute, dans ces temps troublés, ils eurent à prendre des précautions spéciales pour sauvegarder la foi et les mœurs, mais il s'en faut bien qu'ils aient prétendu condamner en bloc toutes les acquisitions nouvelles. Dans sa constitution contre les lectures perverses, Léon X débute en célébrant avec enthousiasme l'invention de l'imprimerie. Elle a été donnée à la terre « par la faveur du Ciel » et a procuré d'immenses avantages à l'humanité et à l'Eglise. Grâce à elle, tout le monde peut acquérir beaucoup de livres à peu de frais ; les esprits bien doués peuvent étudier facilement ; les savants catholiques, que l'Eglise romaine désire voir se multiplier, ont le moyen de se bien former et de gagner les incrédules à la vraie doctrine. (Pastor, *Histoire des Papes*, trad. fr., t. VIII, p. 249)

Cependant, plusieurs maîtres imprimeurs abusant de leur nouvel art pour répandre des écrits pernicieux, le pape, qui a le devoir de veiller à ce que cet instrument, si précieux pour le bien dans les desseins de Dieu, ne se change pas en un fléau, inter-

1. Notons cependant que le plus beau poème de l'époque, la *Christiade* de Vida, fut composé à la requête de Léon X lui-même, pour célébrer la Rédemption. Cela suffit à prouver, remarque Pastor, l'injustice de l'accusation élevée par Luther, que la Papauté se mettait en travers du Rédempteur et des rachetés.

dit l'impression de tout ouvrage, sans l'approbation de l'évêque et de l'inquisiteur. Cette loi devait être dans la suite élargie ; on voit pourtant que, même en sa rigueur primitive, elle n'est point le fruit d'une intolérance systématique, mais plutôt d'une saine prudence, qui n'exclut pas un enthousiasme généreux pour la diffusion des lumières. Cette attitude générale de large bienveillance pour l'augmentation du savoir, et de vigilance en vue de ne pas le laisser se détourner de sa fin, devait toujours rester celle de la Papauté.

V. La Papauté en face de la Réforme protestante. — Durant tout le moyen âge on avait prononcé le mot de réforme ; les plus saints personnages, témoins des désordres de l'Eglise, avaient souhaité ardemment de la voir revenir à sa pureté primitive par la suppression des abus. Le mal datait de loin, et malheureusement le XIVe et le XVe siècles n'avaient fait que l'aggraver. Le concile de Bâle avait eu en vue la réforme de l'Eglise, mais, en suscitant des embarras aux Souverains Pontifes, en les obligeant à s'occuper avant tout de défendre leur pouvoir, il n'avait abouti qu'à la compromettre et à la retarder. Puis, dans les temps qui suivirent, la Papauté elle-même laissa trop pénétrer chez elle l'esprit du siècle. A partir de Sixte IV, on vit se succéder sur la chaire de saint Pierre toute une série de pontifes plus politiques que religieux. Quoi d'étonnant d'ailleurs qu'au milieu des troubles de l'Italie les préoccupations séculières les aient gagnés? Il fallait bien pourvoir à la sécurité du Saint-Siège. Disons même qu'en ce début des temps modernes, au moment où de toutes parts les monarchies se concentraient et s'organisaient pour la lutte, un des plus pressants besoins était de fortifier le pouvoir temporel et de l'établir d'une façon un peu définitive. Telle fut l'œuvre de Jules II, qui, avec sa belliqueuse nature, semble avoir été fait exprès pour s'en acquitter. Mais cela ne saurait excuser entièrement les papes de ce temps d'avoir accordé tant de place à la politique humaine, au détriment parfois de leurs fonctions spirituelles. A plus forte raison devons-nous déplorer les scandales d'un Alexandre VI (voyez ce mot), dont le mauvais effet contribua sans doute beaucoup à précipiter les sinistres événements qui suivirent.

Ainsi, dans les premières années du XVIe siècle, tout le monde, depuis plusieurs générations, parlait de réforme, tout le monde en sentait le besoin de plus en plus urgent, et, malgré des efforts isolés fort louables, personne ne savait trouver le moyen vraiment efficace de l'accomplir. C'est alors qu'éclata la révolte de Luther. Le moine évadé entraîna dans sa rébellion, d'une part, certains esprits zélés mais trop peu dociles, frappés des abus qu'ils voyaient autour d'eux et sincèrement désireux d'y porter remède ; d'autre part, tous ceux qui voulaient secouer le joug de l'Eglise pour vivre plus librement. Les premiers durent être bien déçus quand ils virent l'allure que prenait le mouvement et les résultats qu'il amenait. Les humanistes, qui ne pardonnaient pas à l'Eglise romaine de mettre des bornes à leur liberté de penser, s'y rencontraient avec des princes, jaloux, comme Henri VIII, de s'affranchir des lois de l'Evangile sur le mariage, comme Albert de Brandebourg et bien d'autres, de se tailler des domaines aux dépens des biens du clergé. Et cet appui des princes dépravés ou cupides, imposant par la force le nouveau culte à leurs sujets, fut sans doute un des facteurs les plus importants dans le succès de la Réforme.

En face de ce péril, le plus grand, peut-être, qu'elle eût encore affronté, qu'allait faire la Papauté? Les hérétiques mettaient en question la plupart des dogmes chrétiens ; et en même temps rejetaient les coutumes les plus vénérables de la piété catholique. Quelques esprits songèrent à discuter avec eux en vue d'une entente, et à entr'ouvrir ainsi la porte aux concessions. En général les princes temporels (à l'exception des rois d'Espagne) penchaient vers ce parti qu'ils jugeaient plus favorable à leurs intérêts politiques. Pour des raisons analogues, et sans faire plus attention aux droits de l'Eglise, ils songeaient à prendre la même attitude que nous avons déjà rencontrée chez les empereurs d'Orient. Quand on voit Charles-Quint, par l'*Intérim* d'Augsbourg, concéder aux protestants, de sa propre autorité, le mariage des prêtres et la communion sous les deux espèces (matières de discipline en elles-mêmes, mais touchant de bien près au dogme), ne se croirait-on pas dans la Byzance du VIe siècle? Mais s'imaginer qu'il serait loisible de mettre fin par de tels compromis aux dissensions religieuses, c'était se faire grandement illusion. Quelle transaction pouvait-il y avoir entre le principe de l'autorité doctrinale et celui du libre examen?

Les papes avaient un tout autre programme. Au lieu de chercher à gagner les protestants par des concessions, on opposerait à chacune de leurs négations autant d'affirmations solennelles et irrévocables de la croyance catholique. En même temps, cette autorité religieuse qu'ils prétendaient rejeter, on en consacrerait plus que jamais les droits. Aux appels à l'anarchie et à la dissolution de tous les liens religieux, on répondrait par la concentration de l'Eglise sur elle-même. C'était aussi le programme de tous les grands saints réformateurs que Dieu suscita alors pour réparer les ravages de l'hérésie. Sainte Thérèse l'exposa mieux que personne : « A mon avis, dit-elle, la conduite à tenir (pour briser l'effort de l'hérésie et arrêter ses progrès), est celle que l'on tient en temps de guerre, lorsqu'un puissant ennemi, entrant dans un pays, porte partout la désolation et l'effroi. Le prince qui se voit pressé de tous côtés, se retire avec l'élite de ses troupes dans une ville qu'il fait extrêmement fortifier. De là il fait de fréquentes sorties, et comme il ne mène au combat que des braves, souvent avec une poignée d'hommes il fait plus de mal à l'ennemi qu'avec des troupes plus nombreuses, mais sans vaillance. Par cette tactique souvent on triomphe de ses adversaires, et si l'on ne remporte pas la victoire, au moins n'est-on pas vaincu. Pourvu qu'il ne se rencontre pas de traître dans la place, on est invincible. » (*Chemin de la perfection*, ch. III) C'est ce plan que devait réaliser le concile de Trente. Non seulement les dogmes mis en question furent affirmés avec plus de rigueur et de précision, mais l'autorité enseignante elle-même, spécialement l'autorité pontificale, fut d'autant plus exaltée qu'elle était attaquée davantage. Les conciles antérieurs n'avaient laissé que des textes, que chacun commentait librement. Pour prévenir les abus qu'avait entraînés cette pratique, les Pères de Trente remirent au pape seul le soin d'interpréter leurs décrets ; une congrégation spéciale fut créée à cet effet. On s'abstint, il est vrai, alors, par égard pour l'opposition des théologiens français, de rien définir relativement à la supériorité du pape sur le concile. Mais la manière même dont la sainte assemblée avait procédé — s'en référant continuellement au pape, et lui laissant trancher les questions les plus délicates, — avait assez inculqué cette vérité. Les définitions de 1870, manifestant dans toute son extension la pleine autorité doctrinale et disciplinaire du Saint-Siège, ne seront qu'une conséquence de l'impulsion donnée à Trente.

Pour achever de fortifier tout ce que les nouveautés du jour menaçaient, les papes organisèrent alors les congrégations du Saint-Office et de l'Index. La première recevait les pouvoirs les plus étendus pour rechercher l'hérésie dans toute la société chrétienne et la dénoncer aux fidèles, là même où l'hostilité de l'Etat ne lui permettait pas de la réprimer; la seconde devait veiller sur les livres, dont le nombre se trouvait prodigieusement accru par la découverte de l'imprimerie. Cependant la Papauté ne se contentait pas de cette œuvre négative; elle suscitait encore au service de l'Eglise un mouvement scientifique. La réaction contre la Réforme amena ainsi un merveilleux progrès de la science catholique; les noms de Baronius, de Bellarmin, de Melchior Cano, de Maldonat et de bien d'autres, dont l'œuvre devait être glorieusement continuée et complétée par les générations suivantes, suffisent à le montrer.

Tandis qu'ils défendaient ainsi le dogme attaqué, les papes n'oubliaient cependant pas que c'était le relâchement de la discipline et des mœurs qui avait amené la Réforme. Le mal, nous l'avons indiqué, s'était étendu partout, et la Curie romaine était loin d'en être indemne. Il fallait, suivant l'expression du temps, « réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres ». C'est là surtout que l'on sent l'action surnaturelle de Dieu, veillant sur son œuvre. Une pléiade de saints se leva, dont le zèle ardent ne reculait devant aucun obstacle pour restaurer la piété chrétienne dans les âmes. Mais, bien différents des réformateurs de Bâle, dont nous avons vu le lamentable échec au siècle précédent, ces saints ne voulaient rien faire qu'en union avec Rome, et comptaient avant tout sur elle pour accomplir l'œuvre nécessaire. Leur espoir ne fut pas déçu. Aux pontifes politiques ou lettrés de l'époque précédente, succéda une série de pasteurs vigilants qui, sans hésitation, attaquèrent le mal à sa source. Sous le règne de Paul III on voit déjà se produire plus qu'à moitié cette heureuse transformation. Après lui, Marcel II, qui ne fait que passer sur le trône pontifical, Paul IV, Pie IV, avec son neveu Charles Borromée, Pie V, Grégoire XIII, Sixte-Quint, sont entièrement acquis à la cause de la réforme catholique. Plus de complaisances mondaines pour le paganisme et la belle littérature. La Cour romaine devient austère, et, sans tomber dans le pharisaïsme, elle exclut impitoyablement tout ce qui jurerait avec les principes de l'Evangile. A la suite du concile de Trente et de ses décrets réformateurs, la même œuvre s'accomplit dans les diverses provinces de la chrétienté, et l'Eglise tout entière revêtit comme un nouvel aspect.

Parmi les moyens providentiels qui contribuèrent au succès de la vraie réforme catholique, il nous faut signaler en première ligne les nombreux Ordres religieux qui surgirent alors. Une mention spéciale est due aux Capucins, rameau détaché du vieux tronc franciscain, et à la Compagnie de Jésus, fondée par saint Ignace. Chez celle-ci, nous trouvons, plus accusés que partout ailleurs, les traits caractéristiques des instituts nouveaux : tendance à la vie active et à l'apostolat conquérant, et la contemplation elle-même tournée vers l'action; puis, d'autre part, obéissance absolue et sans réserve au Souverain Pontife. Les Jésuites profès s'engagent, par un vœu spécial, à partir immédiatement et sans excuse, sur le moindre signe de Rome, pour n'importe quel pays. Par ce culte de l'obéissance, et particulièrement de l'obéissance au Saint-Siège, l'œuvre de saint Ignace est ainsi, comme on l'a souvent fait remarquer, l'antithèse de celle de Luther. Dès la seconde moitié du xvi° siècle, sa compagnie est partout au combat : ici regagnant à Rome des royaumes qui s'en étaient à moitié détachés, ailleurs arrêtant du moins le flot envahissant de l'hérésie; ailleurs, et tout particulièrement en Angleterre, par une revanche plus éclatante encore, donnant au dogme de la primauté papale ses plus nombreux et ses plus glorieux martyrs. Une institution qui recrute de pareils serviteurs n'est pas près de disparaître ni de décliner. La Réforme avait eu beau enlever à la Papauté une moitié de l'Europe, on peut dire en un sens que celle-ci n'en était pas affaiblie. Si son domaine avait perdu en étendue, par contre elle était maintenant à la fois plus pure elle-même, plus fidèle à son principe, et plus maîtresse que jamais des consciences catholiques.

Du reste, même pour l'étendue, n'y avait-il pas plutôt progrès? On cédait du terrain en Europe, mais quelle large compensation dans les contrées nouvellement acquises à l'Evangile ! Déjà au moyen âge les Souverains Pontifes avaient envoyé au loin, en Asie centrale ou en Afrique, des Dominicains ou des Franciscains, hardis pionniers chargés d'étendre le règne du vrai Dieu. Mais ce n'était là que des essais isolés et relativement peu importants, auprès de ce qui fut tenté désormais à partir du xvi° siècle. A la suite des audacieux navigateurs qui venaient d'ouvrir les routes du Nouveau Monde et des Indes, sur un mot de Rome les missionnaires s'élancèrent. Là encore les Ordres religieux qui venaient de se fonder, comme aussi ceux qui venaient de se réformer, furent les principaux auxiliaires du Saint-Siège. Pour mieux diriger ces lointains combattants, Grégoire XV et Urbain VIII organiseront bientôt la Propagande. Du Vatican, les regards s'étendront non plus seulement sur l'Europe civilisée, mais littéralement sur tout l'univers.

VI. Les papes et la politique moderne; le XVII° siècle. — Tout ce que nous venons de dire regarde exclusivement le rôle religieux de la Papauté. Il nous faut maintenant indiquer ce qu'allait être son rôle politique dans la nouvelle période qui commençait et qui différait notablement du moyen âge. Il semble au premier abord que ce rôle devrait être simplifié, sinon supprimé. Dans les Etats protestants, on ne reconnaît plus le Vicaire de Jésus-Christ. Les princes décident souverainement de la religion de leurs sujets, ils la transforment au gré de leurs caprices. Dans ces conditions il ne saurait plus être question de débattre des accords entre l'autorité religieuse et l'autorité civile ; non seulement celle-ci se proclame de tout point indépendante, mais encore elle a entièrement absorbé sa rivale. Dans les Etats catholiques eux-mêmes, il y a tendance marquée à rendre la politique plus indépendante de la religion. Sans doute nous sommes bien loin encore des sécularisations brutales de la Révolution. Qui donc aurait pensé alors à enlever à la foi son empire sur l'éducation ? Mais, dans les rapports des princes avec leurs sujets ou des princes entre eux, les maximes régaliennes, de plus en plus en honneur, refusent aux Souverains Pontifes tout pouvoir, même indirect, même exercé en vue des intérêts religieux. Et pourtant c'est chose tellement naturelle, tellement inévitable de voir politique et religion se rencontrer et s'emmêler, que les papes, au moment même où on leur conteste le droit d'intervenir souverainement dans les intérêts d'Etat, vont avoir plus que jamais à s'en préoccuper et à exercer sur ce terrain une influence qu'il faudrait bien se garder de croire négligeable.

Voyons-les donc à l'œuvre au milieu des conflits de l'Europe. Saluons en passant saint Pie V, qui paraît encore se rattacher au moyen âge. En Italie

il active les poursuites de l'Inquisition ; il excommunie Elisabeth d'Angleterre comme hérétique et relapse, et délie ses sujets du serment de fidélité ; enfin il organise contre les Turcs la croisade victorieuse de Lépante (1571). Politique grandiose et hardie, qui n'est que l'application en ligne droite, si l'on peut dire, des principes traditionnels du Saint-Siège. Ses successeurs vont avoir à se frayer leur chemin au milieu de difficultés bien plus complexes.

C'est Sixte-Quint qui inaugure vraiment, semble-t-il, la politique pontificale moderne. Ses vues sur l'Europe peuvent se ramener à deux idées. Evidemment il faut avant tout soutenir la cause catholique ; mais en même temps il faudrait, si c'était possible, sauvegarder l'indépendance du Saint-Siège. Or, à ce moment, en face de l'Angleterre et de la Hollande conquises à l'hérésie, de l'Allemagne divisée, de la France se débattant dans la guerre civile, l'Espagne est la seule nation qui reste fidèle à la vieille foi et qui la défende. Donc, si les choses ne changent pas, si aucun autre secours humain ne vient s'offrir — spécialement contre Henri de Navarre, le prétendant à la couronne de France, — Rome marchera d'accord avec l'Espagne, elle acceptera l'aide de Philippe II, dont les intérêts coïncident avec ceux du catholicisme. Cependant, ce n'est là qu'un pis-aller. Favoriser au profit de la foi les rêves de domination universelle où se complaît l'orgueil castillan, cela emporte deux inconvénients fort graves. Le Saint-Siège risque d'y perdre son indépendance : si le roi d'Espagne devient maître de la France et par là de l'Europe, le pape ne sera plus que son chapelain. Et puis, la domination espagnole n'est goûtée nulle part ; tôt ou tard une réaction formidable se produira ; la religion catholique, confondue avec l'*espagnolisme*, c'est pour elle, à plus ou moins longue échéance, la ruine assurée. Faire alliance avec Philippe II, c'est donc simplement pour le pape, placé en présence de deux dangers, l'un imminent, l'autre éloigné, se résigner à courir ce dernier.

Mais voici précisément qu'en France la situation change. Les catholiques se rallient de plus en plus nombreux à Henri IV ; celui-ci n'est plus le captif des huguenots ; sa conversion, naguère impossible, devient probable et même inévitable, imposée par la volonté de la France. Dès lors, la solution est trouvée : Sixte-Quint ne songe plus qu'à se dégager de ses liens avec l'Espagne. Il peut désormais espérer voir la Papauté occuper en Europe la position qu'il rêvait pour elle ; elle ne sera pas abandonnée aux bienfaits d'une seule puissance et l'obligée d'un seul peuple. Deux dynasties au moins se disputeront l'honneur de la seconder, et ainsi elle pourra maintenir son indépendance. (Cf. Hubner, *Sixte-Quint*, t. II, pp. 355-369)

Les successeurs de Sixte-Quint furent fidèles à cette politique d'équilibre. Mais au premier abord il peut sembler qu'elle ait échoué. La Maison de France ne s'est-elle pas dérobée à ses obligations envers le catholicisme, quand, sous Henri IV, sous Louis XIII, elle s'est alliée contre l'Empire aux protestants d'Allemagne, pour aboutir enfin à cette paix de Westphalie, si fatale aux intérêts catholiques en Europe ? Ce n'est point le lieu de traiter en entier cette question très complexe, contentons-nous de quelques remarques. Malgré tout ce que la Maison d'Autriche a pu faire pour la religion, ce serait une illusion de ne voir dans sa politique que la défense chevaleresque de la cause catholique et dans celle de la royauté française qu'abandon et trahison de cette même cause. Ni l'une ni l'autre en réalité n'a témoigné à l'Eglise un dévoûment désintéressé. Ni l'une ni l'autre ne pouvait d'ailleurs, c'est trop évident, oublier les grands intérêts nationaux dont elle avait la charge ; ni l'une ni l'autre ne songea, semble-t-il, d'une façon assez constante à les subordonner aux intérêts généraux de la chrétienté. Osons même dire que le rôle le moins généreux, le moins catholique, ne fut pas toujours du côté de la France. Lorsque les Bourbons prenaient la tutelle des Etats faibles pour assurer un meilleur équilibre de l'Europe et sauvegardaient les libertés du catholicisme chez leurs alliés protestants et turcs, ils s'écartaient peut-être moins de l'idéal du droit chrétien que les Habsbourg, lorsque ceux-ci se livraient — comme plus d'une fois ils le firent encore — à leur chimère de monarchie universelle. Aussi Rome écoutait-elle avec faveur les ambassadeurs de Henri IV, lorsqu'ils alléguaient que « la liberté et l'autorité du Saint-Siège étaient conjointes à la liberté de l'Italie », laquelle était conjointe à la liberté de l'Europe. (Cf. de Meaux, *La Réforme et la politique française en Europe jusqu'au traité de Westphalie*) Mais passons. Laissons aux historiens de la France le soin de peser les raisons sérieuses de la politique de Richelieu, et arrivons au traité de Westphalie (1648), qui marque, on peut le dire, d'une façon définitive, la fin de la chrétienté. Là encore, ni la France, ni l'Autriche n'aidèrent la Papauté autant que celle-ci eût pu y compter. L'Autriche, pour s'entendre plus facilement avec ses adversaires protestants aux dépens de la France, ne craignit pas de provoquer des sécularisations ; la France, de son côté, avait été pour beaucoup dans le succès des hérétiques. Ajoutons toutefois qu'elle utilisa son influence auprès de ses alliés pour modérer leurs prétentions ; et cinquante ans plus tard, au traité de Ryswick, Louis XIV profitera de son triomphe sur la ligue d'Augsbourg pour stipuler des clauses de liberté en faveur des catholiques d'Allemagne, sujets de princes protestants.

Le vrai mal d'ailleurs ne résidait pas pour l'Europe dans ces conflits d'intérêts entre puissances catholiques. Parmi les hommes on n'arrivera jamais à supprimer ces sortes de luttes. Même en plein moyen âge, même en face de l'envahisseur musulman, combien les papes avaient eu de peine à les faire cesser momentanément ! Le vrai mal de l'Europe, c'était la division religieuse, le schisme introduit dans les consciences, qui établissait entre les peuples des séparations autrement profondes. La division de la chrétienté n'était point le fait de la politique française, mais du protestantisme. Cette affreuse guerre de Trente ans, avec le traité de Westphalie qui si tristement la termine, c'était le fruit direct de la Réforme. Par ce traité, l'Europe cessait officiellement d'être une famille de peuples unie par la communauté de croyances ; l'indifférence en matière de religion faisait son entrée dans le monde politique moderne. D'immenses spoliations de biens ecclésiastiques étaient sanctionnées. Enfin l'axiome monstrueux : *Cujus regio, illius religio* érigeait en loi dans le domaine religieux, celui qui échappe le plus à sa compétence, la volonté arbitraire et changeante du prince. C'était le renversement de tous les principes que nous avons vu les pontifes du moyen âge défendre avec tant de vaillance.

Innocent X ne manqua pas de protester contre des clauses si préjudiciables aux intérêts dont il avait la garde. Mais il n'était pas au pouvoir de la Papauté d'arrêter le cours des événements. Dans l'Europe nouvelle, si différente de celle des Grégoire VII et des Innocent III, le Saint-Siège était désormais réduit à un rôle plus effacé et assez ingrat. Avec cela, les difficultés n'en étaient peut-être pas moindres, au milieu des complications de la politique moderne et des roueries de la diplomatie. Certes, les papes ont

pu sur ce terrain commettre plus d'une faute; ce n'est point en pareille matière qu'ils revendiquent le privilège de l'infaillibilité. Néanmoins, à qui jette un regard d'ensemble sur leur action à cette époque, elle apparaît souverainement raisonnable, amie avant tout du tact et de la mesure. Rome continue à être le centre d'où l'on juge les affaires de l'Europe avec les vues les plus hautes. Les victoires orientales des armes chrétiennes sur les Infidèles — que ce soit celles du Polonais Sobieski, ou celles du prince Eugène de Savoie, commandant les armées de l'Empire — y provoquent toujours un sursaut de joie. On s'y intéresse aussi, comme il est juste, au triomphe des princes catholiques sur l'hérésie; on s'y montre inquiet des avantages, même purement politiques, obtenus par celle-ci. Au début du XVIIIe siècle, Clément XI protestera contre l'érection en royaume de la Prusse luthérienne; en 1745 encore, Benoit XIV ne sera pas indifférent à la tentative du prétendant Charles-Edouard pour reconquérir le trône d'Angleterre sur la dynastie protestante. Et pourtant Rome n'aime point voir une couronne catholique remporter des succès trop éclatants. Elle craint toujours, non sans motif, pour la liberté de l'Europe et pour sa propre indépendance. Nous avons déjà vu Sixte-Quint se refuser à seconder les vues ambitieuses de Philippe II. Lorsque, plus tard, Louis XIV poussant trop loin l'œuvre de Henri IV et de Richelieu, l'équilibre se trouva de nouveau rompu, cette fois en faveur de la France, Innocent XI, à qui ne manquaient pas les raisons de se sentir menacé par l'orgueil du Grand Roi, se porta davantage du côté de l'Allemagne.

Sur les questions religieuses qui se débattent alors dans les différents Etats, la politique pontificale se fait remarquer par la même modération. On est loin à Rome de se montrer impitoyable envers les hérétiques. De même que les Papes du XVIe siècle sont intervenus à plusieurs reprises pour adoucir les rigueurs de l'Inquisition espagnole, de même Innocent XI, à la grande stupeur des conseillers gallicans de Louis XIV, découvre des inconvénients à la politique de rigueur contre les huguenots et accueille un peu froidement la nouvelle de la Révocation de l'Edit de Nantes.

Nous avons montré de quelle large condescendance la Papauté avait fait preuve au concordat de Bologne, quelle prudence elle avait montrée plus tard vis-à-vis de Henri IV et de la Ligue. Au XVIIe siècle, cette politique conciliante fut splendidement récompensée. Les parlements avaient bien essayé de s'opposer à la réception des décrets de Trente, comme contraires aux libertés gallicanes; ces sages décisions furent néanmoins appliquées en France, et leurs effets y furent peut-être plus consolants que partout ailleurs. Sous une royauté forte et respectée, souvent sans doute trop jalouse de ses droits, mais attachée du fond du cœur à la religion et bien résolue à ne jamais rompre avec le Saint-Siège, voici venir, après les tempêtes de l'époque précédente, une des plus belles efflorescences de vertus et d'œuvres saintes que le catholicisme ait jamais suscitées. Les Souverains Pontifes ne se sentaient peut-être pas aussi puissants dans la France d'alors que dans celle du moyen âge, mais en définitive ils pouvaient se réjouir d'y voir leur voix obéie, les doctrines qu'ils condamnaient — le jansénisme en particulier — rejetées, et la religion à laquelle ils présidaient y portant de si beaux fruits. Le mal fut, nous l'avons dit, que les rois, et plus encore leurs parlements, voulurent opposer aux doctrines romaines une doctrine soi-disant nationale, dont nous verrons bientôt les déplorables effets. Sur la fin du siècle, Louis XIV, mal inspiré par son orgueil, ne sut pas résister au désir d'humilier la Papauté en lui opposant les vieilles maximes gallicanes, et il trouva des évêques complaisants pour se prêter à ses vues. L'assemblée de 1682 codifia, sous une forme, il est vrai, relativement modérée, ces prétentions surannées. Mais là encore il faut admirer la modération et la longanimité du Saint-Siège. Il protesta contre la déclaration des quatre articles, et toutefois évita tout ce qui aurait pu amener une rupture avec la France. Et quelle délicatesse encore, de ne jamais avoir voulu mettre à l'*Index* la *Defensio cleri gallicani*, pour ne pas jeter une ombre sur la gloire théologique de Bossuet! Mais, hélas! les papes pouvaient bien s'abstenir de prendre leur propre cause en main; les conséquences qui allaient sortir des principes qu'on venait de poser se chargeraient assez de les venger.

VII. Les papes du XVIIIe siècle et les préparatifs de la Révolution. — Tandis que le catholicisme, réformé à Trente, produisait, spécialement en France, des merveilles de sanctification et de charité, le libre examen avait continué de dissoudre le protestantisme, déjà si variable dès l'origine. En Angleterre il avait rapidement amené un certain nombre d'esprits au rejet de toute religion positive et à l'incrédulité complète. C'est de là que le mal allait gagner la France, pour se répandre ensuite dans toute l'Europe. Le philosophisme et la franc-maçonnerie viendront de l'Angleterre protestante, de même que la théorie subversive de la souveraineté du peuple sera empruntée par Rousseau aux théologiens et publicistes protestants. De tout cela sortirait une des conjurations les plus dangereuses qui se soient jamais attaquées au christianisme. Les principes mêmes sur lesquels reposait la société chrétienne allaient être mis en cause; on essaierait de la renverser pour lui substituer un ordre tout nouveau, fondé sur des principes contraires. Or, dans cette crise décisive, tout ce qui avait été fait pour diminuer l'autorité des papes allait se trouver affaiblir d'autant la défense catholique.

Dès 1706, Clément XI, s'adressant à Louis XIV, lui faisait remarquer qu'en défendant l'autorité du Saint-Siège il défendait par le fait même toutes les autres autorités. Un demi-siècle plus tard, en 1753, d'Argenson se faisait inconsciemment l'écho de la parole du saint pontife en écrivant : « Dans l'esprit public s'établit l'opinion que la nation est au-dessus des rois, comme l'Eglise universelle est au-dessus du pape. » Ainsi, chose qui eût bien étonné sans doute les conseillers gallicans du Grand Roi, cette doctrine mortelle de la souveraineté du peuple, qui devait tout bouleverser en France et en Europe, trouvait un appui préparé comme exprès dans les maximes gallicanes. Pendant ce temps, les querelles du jansénisme sur le *droit* et le *fait*, la bulle *Unigenitus*, les billets de confession, — querelles fatigantes, sans cesse renouvelées par les parlements, toujours heureux de tenir Rome en échec, — épuisaient les forces de l'Eglise, qu'on aurait eu tant besoin de pouvoir grouper pour la défense. (Voir Gallicanisme, col. 262-264)

Les papes cependant ne manquaient point à leur devoir de vigilance. Clément XII, en 1738, puis Benoit XIV, en 1751, condamnaient la franc-maçonnerie; et l'*Index* romain inscrivait sans relâche dans ses colonnes les productions de l'impiété. Hélas! là encore on se heurtait aux préjugés gallicans. Les décrets contre les sociétés secrètes, n'ayant pas été enregistrés au parlement, passèrent, aux yeux des meilleurs, pour non avenus; et l'on reste dans la

stupeur à la vue des noms augustes qui se rencontrent sur les listes de la secte perverse. Quant à l'*Index*, Dom Guéranger faisait remarquer, il y a déjà longtemps, qu'à cette époque, où l'autorité de la religion était encore respectée dans l'ensemble des familles, il pouvait suffire à préserver la société chrétienne; que de fait il avait protégé l'Espagne et l'Italie, qui ne furent infectées profondément que plus tard, à la suite des guerres de la Révolution. Mais en France l'*Index* n'était pas reçu; c'était une des libertés de l'Eglise gallicane, qui s'en remettait, pour l'interdiction des écrits impies ou immoraux, à la censure royale. Or, quand on songe qu'au moment où les philosophes donnèrent leur assaut décisif, la censure se trouvait entre les mains de Malesherbes, leur disciple; quand on songe que pendant vingt ans il ne s'occupa que d'aider leur propagande, réservant ses sévérités aux quelques écrivains courageux qui les combattaient, on ne peut s'empêcher de penser que nos dévots ancêtres, avec leur idée constante de se garder contre les empiétements de Rome, avaient pris tous les moyens de se livrer à l'ennemi.

Tout cela ne suffisait pas encore; pour que le plan des sectes pût réussir, il fallait que les défenseurs nés de l'ancien ordre de choses détruisissent eux-mêmes leurs citadelles. Est-il exagéré de dire que cette trahison suprême était au bout de la pente fatale où le gallicanisme avait placé les rois? Ce n'était plus d'ailleurs une maladie particulière à la France; sous le nom de régalisme il s'épanouissait partout. Partout les souverains avaient tendance à étendre indéfiniment leurs attributions, même en matière religieuse, aux dépens de l'autorité de l'Eglise, quand ils n'allaient pas jusqu'à considérer les droits de l'Eglise comme émanant de leur bon plaisir. De là à certaines conceptions révolutionnaires, il n'y avait pas très loin. Si le pouvoir royal est l'origine de tout, il peut aussi tout détruire. En défiance contre l'Eglise, les couronnes catholiques se laissaient circonvenir par les philosophes et séduire par leurs louanges perfides. Bientôt, sous cette influence, la puissance publique s'orientait vers les « destructions nécessaires » et l'on voyait apparaître, sous le nom de « despotisme éclairé », une sorte de politique radicale pratiquée par les rois.

La première institution que les novateurs devaient viser, c'était la Compagnie de Jésus. Maîtresse d'une grande partie de l'instruction de la jeunesse, peut-être eût-elle pu à elle seule paralyser tous leurs efforts. Mais ils trouvaient pour l'attaquer beaucoup d'alliés : les protestants, les jansénistes, et de plus tous ceux qui, à un degré quelconque, étaient hostiles à l'influence romaine. Les princes catholiques, que les Jésuites avaient si bien servis, tout spécialement les Bourbons, se laissèrent égarer par des ministres gagnés eux-mêmes aux plans de l'impiété, et après avoir supprimé la Compagnie dans leurs Etats, ils n'eurent de cesse qu'ils n'obtinssent du pape l'abolition de l'Ordre dans tout l'univers.

A la même époque on voyait en France une Commission des réguliers, nommée par le roi, sous prétexte de réformer les abus, préluder aux sécularisations révolutionnaires. En Allemagne se propageait le système de Fébronius. Cet auteur avait poussé si loin la défiance vis-à-vis de Rome que l'assemblée du clergé de France, effrayée de son radicalisme, avait condamné son ouvrage. Cela ne l'empêchait pas de compter de nombreux disciples de l'autre côté du Rhin, et comme toujours, en réclamant la liberté à l'égard du pape, on se préparait à recevoir des chaînes de la main de l'Etat. Le fébronianisme en effet frayait la voie au joséphisme. Ami des philosophes et passablement imbu de leurs maximes, Joseph II considéra réellement les matières ecclésiastiques comme des matières d'Etat. Sans plus de respect pour la législation canonique que pour les coutumes immémoriales de ses peuples, il prétendait tout réglementer et tout bouleverser, même et surtout dans le domaine religieux, pour rendre tout conforme à ces grands principes abstraits de liberté, de tolérance et de bienfaisance dont on lui rebattait les oreilles, et qui convenaient à cette époque d'affranchissement et de lumières. En vain Pie VI voulut-il faire en personne le voyage de Vienne pour l'amener à résipiscence; il ne put rien obtenir.

Pauvres souverains! ils inauguraient dès lors cette politique, si souvent reprise par leurs successeurs au XIXe siècle, d'exécuter de leurs propres mains le travail de la Révolution, comme pour se faire pardonner de régner au nom du droit chrétien et d'avoir reçu sur leur front l'onction sainte. Peine inutile, d'ailleurs! les sectes, après s'être servies d'eux, devaient tôt ou tard les briser. Malgré toutes leurs avances, ils restaient les descendants des rois protecteurs de la croix, ils pouvaient un jour se souvenir de leurs ancêtres, des serments de leur sacre, ou du moins comprendre leurs propres intérêts. Aussi l'œuvre de destruction commencée par eux ne devait pas épargner leurs trônes. Il fallait arriver à tout confier à la masse et à l'opinion anonyme. Alors les sectes, connaissant les moyens, peu recommandables du reste, de fabriquer cette opinion souveraine, pourraient être vraiment maîtresses. Mais alors aussi, par un concours providentiel de circonstances, la Papauté apparaîtrait en face d'elles, investie d'une force toute nouvelle, et bien résolue pour son compte à ne leur rien céder.

Mais revenons au XVIIIe siècle; c'est peut-être la période la plus ingrate qu'ait connue la Papauté; la qualité même de l'action pontificale semble quelque peu s'en ressentir. Ce n'est point qu'on ne puisse citer à cette époque plus d'un beau trait de courage apostolique. Tel le décret par lequel BENOIT XIII étendait à l'Eglise universelle la fête de saint Grégoire VII avec un office qui proclamait les vérités les plus opposées aux erreurs gallicanes; telle surtout la bulle *Apostolicum munus* (1765), par laquelle CLÉMENT XIII décernait à la Compagnie de Jésus la glorification la plus magnifique, au moment où toute l'Europe était conjurée contre elle. C'est par de semblables actes qu'au milieu des époques les plus sombres on réserve l'avenir. L'on peut citer aussi, dans ce siècle sceptique, un pontife dont le nom rayonne d'un vif éclat. BENOIT XIV, l'éminent canoniste, par sa haute culture et ses grandes qualités d'esprit, sut s'attirer l'admiration même des philosophes. Ajoutons que, par sa politique prudente, il parvint, mérite plus solide, à pacifier l'Eglise de France, agitée par le Jansénisme. Cependant déjà chez lui on peut signaler la tendance à plaire aux couronnes par des concessions parfois excessives. Ainsi, n'y a-t-il pas lieu de s'étonner quand on le voit étendre encore les prérogatives déjà si exorbitantes du Portugal dans les pays de missions, au moment où le gouvernement de cette nation s'apprêtait à entrer en lutte avec l'Eglise? CLÉMENT XIV poussa cette tendance plus loin encore. Pour le bien de la paix, il se crut obligé de sacrifier la Compagnie de Jésus à l'odieux parti pris des cours bourboniennes. Encore la mesure en elle-même pourrait-elle se justifier, s'expliquer au moins, par l'extrême difficulté de la situation. Mais la rédaction du bref de suppression est vraiment attristante. On souffre de voir le pape désavouer l'acte le plus glorieux de son prédécesseur. En vérité, cette fin de l'ancien régime prenait, pour ainsi dire, à tâche

d'accumuler autour de la Papauté les épreuves et les humiliations.

VIII. **La Papauté au XIXe siècle.** — Jusqu'alors cependant les puissances, tout en prodiguant parfois l'outrage à la Papauté, avaient respecté son existence temporelle. On ne tenait guère plus compte d'elle dans la politique européenne; et même dans les affaires ecclésiastiques on lui permettait de moins en moins d'exercer son action. Mais on la laissait régner à Rome dans une assez banale quiétude. Avec la Révolution, tout change brusquement. En 1797, Pie VI était détrôné par le Directoire, déporté en France, et venait mourir à Valence (29 août 1799). Quelques-uns crurent alors que c'était la fin de la Papauté. C'était en réalité le commencement d'une période qui, pour l'influence que les papes y exerceraient, ne le céderait peut-être à aucune autre. Depuis la fin du moyen âge, bien des causes, nous l'avons vu, avaient contribué à restreindre leur pouvoir. Au XIXe siècle, au contraire, la plupart des nouveautés, aussi bien celles qui étaient dirigées contre l'Eglise que celles qui lui étaient favorables, se trouveraient concourir à rendre plus efficace leur autorité.

La Révolution, par la Constitution civile du clergé, avait prétendu reconstruire arbitrairement l'Eglise, elle avait disposé d'elle sans la consulter; mais en 1801, après dix années de troubles, l'évidence indiquait à Bonaparte qu'il fallait mettre fin à cet état violent. Impossible de le faire sans recourir à la Papauté. La France révolutionnaire reconnaissait donc, en traitant avec Pie VII, qu'elle ne pouvait rien modifier dans l'Eglise sans le concours du pape; pour reconquérir la paix, elle désavouait sa conduite passée. C'était déjà un grand triomphe moral pour le Saint-Siège. Il y eut plus encore. Du point de vue politique, il paraissait bien difficile de rétablir les évêques restés fidèles, qui se trouvaient liés par la force des circonstances à tout l'ancien ordre de choses. Il fallut demander à Pie VII de les déposer pour créer un épiscopat nouveau. Fait inouï dans l'histoire de l'Eglise, propre à déconcerter tous les canonistes gallicans de l'ancien régime : le pape privant de leurs sièges 85 évêques légitimes, sans articuler contre eux aucun grief, sans mettre en avant autre chose que la nécessité des circonstances et sa souveraine autorité! Ainsi, dans le pays où l'on avait le plus disputé pour limiter les droits du pape, les événements, plus forts que les hommes, conduisaient à le supplier de s'élever, pour sauver la religion, au-dessus de tous les canons.

Les violences de Napoléon contre Pie VII purent ensuite faire croire un instant que dans ce monde nouveau, affranchi de la tradition, la Papauté, livrée aux caprices de la force, allait perdre toute indépendance. Devrait-on regretter le XVIIIe siècle, qui, si dur pour elle, lui avait du moins laissé quelques garanties matérielles? Mais le résultat final fut bien différent. Le Souverain Pontife sortit de la lutte agrandi par le courage indomptable qu'il avait montré, quand tout en Europe pliait devant le despote, aussi bien que par la délivrance providentielle qui mit fin à sa captivité. La chute de l'édifice impérial ouvrait en même temps pour la diplomatie pontificale une ère de négociations laborieuses ; le concordat français n'allait pas rester isolé. Après les grands bouleversements amenés par les guerres de la Révolution et de l'Empire, dans nombre de pays la situation ecclésiastique avait besoin d'être régularisée. Elle était fixée auparavant par des règlements d'Etat ou des lois fondamentales reposant sur la coutume. Tout cela se trouvait maintenant plus ou moins périmé et ne correspondait plus aux faits récents. Là encore il fallut s'entendre avec le Saint-Siège, pour élaborer des statuts nouveaux. Il apparaissait ainsi que la Révolution, en renversant les établissements anciens, avait ouvert les voies pour une action plus immédiate et plus assidue de la Papauté sur les Eglises particulières. Leur réorganisation est son œuvre, et de cette œuvre, elle reste — à charge de s'entendre avec l'Etat cosignataire — la première interprète. Puis, dans le courant du siècle, les accroissements du catholicisme en Amérique, le renouveau catholique en Angleterre, le prodigieux développement des missions, aidé par la facilité moderne des communications, donnent encore à la Papauté l'occasion d'intervenir pour relever d'anciennes Eglises et en constituer de nouvelles. Taine a donc pu écrire avec vérité que « toutes les grandes Eglises actuelles de l'univers catholique sont l'œuvre du pape et son œuvre récente ». Voilà un surcroît de puissance pour Rome, qui eût fort étonné sans doute les contemporains de Benoît XIV.

La Révolution avait introduit de bien autres nouveautés. La plus importante, hélas! et la plus déplorable, c'était la sécularisation de la société. Parlant des restrictions apportées par l'ancien régime à la liberté ecclésiastique, Mgr Baudrillart nous dit : « Elle pouvait bien, cette vieille Eglise gallicane, passer à l'Etat quelques libertés prises à son égard, quelques empiétements, quelques usurpations, car l'Etat était un ami, ami jaloux sans doute, mais un ami qui voulait comme elle et avec elle le triomphe de Jésus-Christ dans les âmes et dans le monde. » (Baudrillart, *Quatre cents ans de Concordat*, p. 142)

En 1789, cet état de choses cesse d'un seul coup, et, lorsque le culte est relevé par le premier consul, le pouvoir civil n'abandonne pas pour cela le principe de la sécularisation. « De l'ancien régime ecclésiastique, remarque justement M. Seignobos, Napoléon n'avait restauré que des formes et le pouvoir du gouvernement laïque sur l'Eglise. De la Révolution il conservait le principe fondamental, l'abolition de toute autorité publique du clergé, la liberté et l'égalité religieuse. » (Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine*, ch. XXIII, p. 654) Durant tout le XIXe siècle, les gouvernants essaieraient de maintenir cette position illogique, de perpétuer des usurpations qui n'avaient eu prétexte de s'établir à l'origine que comme contre-partie de l'autorité reconnue à l'Eglise dans la vie publique. Mais le résultat inévitable allait être de pousser le clergé en masse du côté de Rome. Ne possédant plus de privilèges, n'étant même plus propriétaire, et ne recevant guère de l'Etat à titre spécial qu'un supplément de surveillance et de contrainte, il était naturel qu'il tournât désormais les yeux uniquement vers son chef spirituel, qui seul continuait de s'intéresser à lui, seul pouvait lui assurer aide et protection. C'était donc, à bref délai, la fin des tendances gallicanes, et de ce côté encore, la puissance pontificale allait se trouver singulièrement accrue.

Autre nouveauté du régime moderne, qui s'est étendue un peu partout et qui a exercé une influence immense : la liberté de la presse. Les papes, certes, ne lui ont pas fait la cour, pas plus qu'aux autres idoles du jour (voir Libéralisme, Syllabus); ils ont parfaitement montré ce qu'il y avait d'insoutenable à reconnaître à chacun le droit de propager toutes les doctrines, y compris les plus perverses. Néanmoins, le fait étant donné, il faut reconnaître que, si la presse a causé d'effroyables ravages, elle a renversé aussi certaines barrières dont l'Eglise avait eu beaucoup à souffrir. C'avait été la prétention constante des Etats d'ancien régime d'établir une douane

à leurs frontières pour empêcher le libre passage des documents romains. On les soumettait au *placet* royal. Le prétexte, c'était que, les lois de l'Eglise étant alors lois de l'Etat, celui-ci, qui en urgeait au besoin l'exécution, devait au préalable, disait-on, les avoir approuvées en connaissance de cause. Ce motif n'existait plus, par le fait que l'Etat était sécularisé ; mais, nous l'avons vu, ce n'était pas une raison pour que la prétention disparût aussitôt. D'une manière plus décisive, la liberté de la presse a rendu toute cette législation, déjà surannée, totalement illusoire. C'est ce qu'exprimait très bien Mgr Manning, à la veille du dernier concile, alors que d'autres s'alarmaient plus que de raison de la mauvaise volonté des Etats à l'égard de certaines définitions éventuelles. « Nous vivons en des jours, écrivait-il, où le *regium placitum* et les *exequatur* et les arrêts des parlements sont choses mortes. Il peut avoir été possible d'empêcher la promulgation du Concile de Trente. Il ne saurait être possible d'empêcher la promulgation du Concile du Vatican. La liberté même, dont nos contemporains sont si fiers, suffira pour le publier. Dix mille presses en tout pays promulgueront chaque acte de l'Eglise et du Pontife à la face de tous les pouvoirs civils. Une fois publiés, ces actes entrent dans le domaine de la foi et de la conscience, et aucune législation humaine ni autorité civile ne peut plus les effacer. Les deux cents millions de catholiques connaîtront les décrets du concile du Vatican ; les connaître et leur obéir ne feront qu'un. »

Redevenue ainsi pleinement maîtresse de ses relations avec les Eglises particulières, Rome est encore amenée de maintes manières à rendre ces mêmes relations plus étroites que jamais. Les conditions de la vie politique moderne obligent les catholiques à intervenir comme catholiques pour la défense de leur foi. Les gouvernements ne la protègent plus officiellement, mais ils reconnaissent à tous les citoyens le droit d'influer sur la marche des affaires publiques. Il ne s'agit pas ici de proclamer ce régime le régime normal d'un peuple chrétien, mais c'est un devoir évident de se servir des armes qu'il offre. Tribune, presse, droit de pétition, de réunion, d'association, tous ces moyens n'ont rien d'illégitime en eux-mêmes. Les méchants en usent pour pousser à la persécution ; pourquoi les bons n'en useraient-ils pas pour imposer le respect de leur religion ? C'est ce que surent se dire O'Connell en Irlande, Lacordaire, Montalembert, L. Veuillot en France, Windthorst et Mallinckrodt en Allemagne ; ils créèrent ainsi des partis catholiques avec lesquels les gouvernements eurent à compter. Regardons-les à l'œuvre, en France surtout. Sur ce terrain encore, nous allons voir le jeu des circonstances nouvelles agrandir le pouvoir de la Papauté. Ces catholiques, ardents et actifs, veulent obtenir que l'Eglise jouisse sans restriction des libertés communes. Le premier obstacle qu'ils trouvent en face d'eux dans cette entreprise, ce sont les hommes d'Etat, armés des maximes gallicanes et régaliennes et de tout ce que l'on peut ressusciter des législations d'ancien régime. Les voilà donc engagés par la force des choses dans une lutte à fond contre le gallicanisme. Ultramontains par conviction, ils le seront encore par nécessité de position, et leur action, si vivante, si conquérante, s'exercera tout entière dans ce sens.

Ce n'est pas tout. Cette opposition catholique, sérieusement organisée, peut créer au gouvernement des embarras sérieux. Celui-ci sera trop heureux alors, pour se tirer d'affaire à meilleur compte, de s'entendre directement avec le Saint-Siège, espérant bien trouver de ce côté un esprit plus accommodant. Sur le moment, le calcul pourra réussir; mais les conséquences lointaines seront graves. Voilà donc ces gouvernements, occupés depuis des siècles à isoler les fidèles du centre de l'Eglise, qui implorent maintenant l'intervention de Rome et lui ouvrent la voie pour s'immiscer davantage dans les affaires locales. De ce chef encore, l'action de la Papauté est en progrès.

C'est ainsi que la Providence a su faire tourner au bien de son Eglise les moyens mêmes qu'on avait employés contre elle. Laissée davantage à elle-même, destituée davantage de tout secours humain, elle est devenue aussi plus unie et partant plus forte. Cette période si agitée et si troublée du XIXe siècle, aura en somme été meilleure pour elle que celle par exemple du despotisme éclairé. C'est ce qui fera dire excellemment à Veuillot : « Nous acceptons très sincèrement l'état présent, non comme bon, car en réalité il est anarchique, mais comme moins mauvais que l'état antérieur, état d'unité fictive et de servitude réelle, le plus opposé de tous au rétablissement et au progrès de la véritable unité... Là où l'Eglise n'est pas reine, nous l'aimons mieux simple citoyenne que principale employée ou favorite. » (*Rome pendant le Concile* ; LXV)

Cependant, chose curieuse, ce régime des concordats modernes, qui déjà est à plus d'un égard — du moins dans la plupart des pays — un régime de séparation, ce sont les Etats qui, malgré les avantages qu'ils s'y sont réservés et dont ils abusent, ce sont eux qui, tout le long du siècle, menacent de le rompre, et c'est l'Eglise, ce sont les papes, qui s'efforcent de le conserver. Serait-ce donc qu'ils ont peur de ce qui viendra ensuite ? Nullement. Veuillot encore nous expliquera très bien leur conduite. « Si l'Eglise, écrit-il, continue de repousser quelques conséquences extrêmes de la séparation, c'est par miséricorde, pour ne pas léser le principe d'une union nécessaire et que tôt ou tard le besoin de l'humanité rétablira. Ils lui coûtent plus qu'ils ne lui profitent, ces restes de liens qu'on menace de lui ôter ! Lorsqu'elle en sera dégagée, comme elle a lieu de le prévoir, elle ne les pleurera point. Elle sait qui traversera la mer Rouge et qui restera au fond. Au delà des déserts, elle sait qu'il y a la terre féconde. » (*Ibid.*) Ce dernier acte de la séparation est aujourd'hui en France un fait accompli ; et l'on a pu déjà se rendre compte que la Papauté y a plus gagné que perdu. Jamais son autorité ne s'était exercée avec plus de plénitude; jamais non plus, semble-t-il, elle n'avait rencontré dans l'ensemble une obéissance plus filiale. Et ce n'est point l'obéissance de la mort ; partout au contraire on signale, malgré les lois de persécution et le mauvais vouloir des gouvernants, un renouveau de la foi et de la piété catholique. C'est là le résultat de tout un siècle de luttes, où les fidèles ont combattu vaillamment pour affranchir le pouvoir spirituel de toutes les entraves qu'on prétendait lui imposer. C'est bien aussi en grande partie grâce à cette lutte ardente, que les circonstances même les plus défavorables ont fini par tourner au profit de la Papauté.

Nous n'avons point ici à parler du Pouvoir temporel (voir ce mot). Notons seulement que sa perte n'a pas été non plus sans compensation. Les malheurs de Pie IX, si dignement supportés, contribuèrent à augmenter la vénération pour le Vicaire de Jésus-Christ chez les fidèles du monde entier. Jamais pape ne fut aussi passionnément aimé. Dans cet élan d'amour qui transportait les peuples, tout ce qui pouvait rester de particularisme local dans certaines Eglises se trouva vite étouffé. Enfin, au moment même où le pouvoir temporel allait sombrer,

le concile du Vatican couronnait l'édifice de l'autorité spirituelle, par une définition solennelle qui mettait fin à toute contestation sur l'étendue de ses droits.

IX. Objections contre l'action moderne de la Papauté. — Il est temps d'en venir aux objections que l'on fait contre cette action moderne de la Papauté. La première est d'avoir changé la constitution de l'Eglise pour la transformer en monarchie absolue. Nous y avons répondu ailleurs (cf. Gouvernement ecclésiastique).

D'autres vont plus loin et prétendent qu'à force d'exalter l'obéissance au pape, les catholiques semblent y réduire toute la religion. « Jadis, écrivait sous le dernier pontificat un de nos académiciens, exposant avec faveur les idées des modernistes, jadis l'autorité jouait dans l'Eglise le rôle d'un intermédiaire, d'un moyen. La source de la vie chrétienne était expressément l'Esprit-Saint lui-même ; comme la fin en était l'union avec Dieu par Jésus-Christ. Il semble parfois aujourd'hui, estiment ces esprits inquiets, que l'autorité soit devenue la base même de la religion, et que l'on tende à voir dans l'obéissance pure et simple au pouvoir ecclésiastique le tout de la vie chrétienne. » Pour penser de telle sorte, il faut être totalement étranger au catholicisme et ne pas se douter de ce qui se passe dans l'Eglise. Quand l'autorité a-t-elle montré plus clairement que de nos jours qu'elle ne se considérait que comme un moyen au service de la Vérité divine ? Qu'à certaines époques, au xvᵉ siècle par exemple, les papes, absorbés par trop de soucis terrestres, aient pu oublier par moments que leur autorité n'était qu'un moyen pour établir l'union des âmes avec Dieu par Jésus-Christ, soit ! Même alors l'obéissance ne cessait pas d'être sainte et de mener à Dieu par Jésus-Christ les âmes qui en vivaient. Mais sous un pape comme Pie X, dont tous les actes n'ont été inspirés que par des vues surnaturelles, qui a travaillé constamment non au succès de telle ou telle politique, mais à rendre plus intense la vie chrétienne et à la défendre contre les germes de corruption, venir prétendre que le développement de l'autorité pontificale a fait oublier les fondements du christianisme, comment qualifier une pareille appréciation ? La vérité est qu'à notre époque plus qu'à aucune autre, en face d'une société de plus en plus séparée de Dieu et comme matérialisée par ses propres richesses, l'autorité pontificale apparaît avant tout non pas comme un pouvoir de police extérieure, mais comme la voix infatigable qui rappelle aux âmes que leur destinée n'est pas de ce monde.

Mais voici à l'opposé une objection plus sérieuse qui peut-être troublerait parfois même des catholiques. Le pape jouissant maintenant d'un si grand pouvoir sur les Eglises particulières, et, d'autre part, ne pouvant pas toujours se refuser aux demandes des gouvernements avec lesquels il est en rapport, n'est-il pas à craindre que la libre défense de la foi n'en soit souvent entravée ? La politique, qui ne peut plus songer sérieusement, l'expérience l'a prouvé, à séparer les fidèles de leur Père, prendrait ainsi sa revanche en amenant celui-ci à mettre obstacle aux plus généreux efforts de ses enfants. On peut citer plus d'un fait à l'appui. Quel ne fut pas, en 1845, le désappointement des catholiques français qui s'organisaient si bien pour la résistance légale sur la question des jésuites, quand ils virent le gouvernement de Louis-Philippe obtenir, par une pression sur Rome, la dispersion spontanée des religieux menacés ! Qui ne se rappelle les cris de douleur échappés à Montalembert à cette occasion ? Plus près de nous, les chefs du Centre allemand ne se plaignirent-ils pas à plusieurs reprises de voir Léon XIII trop concéder à Bismarck, et leur demander en sa faveur des sacrifices qu'ils ne jugeaient pas opportuns ? Il serait facile de multiplier les exemples.

Cependant ne nous hâtons pas trop de porter sur ces sortes d'affaires des jugements sans appel. Il est souvent facile d'indiquer les effets fâcheux de telle ou telle politique — et quelle est la politique qui n'en a pas quelques-uns ? — il serait sans doute plus difficile d'établir, preuves en mains, que les maux qu'il s'agissait d'éviter ne justifiaient pas ces sacrifices. Mais enfin, en mettant les choses au pis, en supposant que les papes du xixᵉ siècle, toutes les fois qu'ils ont pesé sur les catholiques, à la prière des gouvernements, se sont toujours trompés, il n'en faudrait nullement conclure que l'extension de la puissance papale n'a pas été bienfaisante. Nous avons assez vu le mal causé, au xviiiᵉ siècle, par les obstacles apportés à l'action de Rome. Cela n'a point empêché les souverains d'alors d'obtenir de Clément XIV par surcroît une concession qui dépasse sans doute en gravité toutes celles qu'ont pu se laisser arracher ses successeurs. Soutiendrait-on d'ailleurs que la docilité générale de l'épiscopat et des fidèles ait pu porter dans quelques cas les derniers papes à céder trop facilement à certaines requêtes intéressées, il resterait que cette même docilité donne une force incomparable pour les résistances nécessaires. L'attitude de Pie X et de l'Eglise de France, lors de la loi de Séparation, l'a bien montré. Et certes, il y a là bien plus que compensation.

Au reste, il ne faut pas s'imaginer que les interventions des papes pour demander aux catholiques l'acceptation d'une mesure gouvernementale aient toujours imposé à ceux-ci des sacrifices douloureux. On peut citer tel cas où ce fut un pur bienfait. Ainsi pour la loi de 1850 sur la liberté d'enseignement. On avait fait à cette loi des objections de principe qui n'étaient pas sans gravité ; la discussion entre catholiques avait été fort vive et l'épiscopat lui-même était divisé. Pourtant elle réalisait un progrès considérable sur le régime antérieur et permettait de faire beaucoup de bien. Une fois votée, Pie IX dit à tous de l'accepter. Aussitôt les plus ardents opposants, qui en général étaient aussi les plus ardents ultramontains, annoncèrent que dès cette heure ils la défendraient de toutes leurs forces. Seul, Mgr Clausel de Montals, qui se piquait d'être gallican, essaya de s'entêter dans une opposition irréductible et d'ailleurs parfaitement stérile. Les progrès de la discipline romaine ne permettaient plus que cette attitude fût autre chose qu'un fait isolé et sans conséquence. Qui ne voit ce que les intérêts religieux y gagnaient ?

Conclusion. — Nul ne saurait contester aujourd'hui que la Papauté jouisse d'un prestige incomparable dans le monde entier. Le développement des missions au xixᵉ siècle (développement dont elle a eu l'initiative et gardé la direction souveraine) a rendu son influence plus œcuménique que jamais. Et dans nos vieux pays d'Europe, au milieu de gouvernements tous plus ou moins assujettis à l'opinion et livrés aux luttes des partis, c'est un spectacle singulièrement digne d'attention que ce pouvoir destitué de toute force matérielle, conservant seul une impartialité sereine et une indépendance absolue. On l'a remarqué surtout à propos de la question ouvrière, ce tourment de notre âge, sur laquelle chacun raisonne et déraisonne à l'envi : de Rome seule sont venues, lumineuses et fermes, ne flattant personne, les paroles indiquant à tous le

chemin à suivre pour arriver à la paix sociale. C'est ce que faisait très bien ressortir la *Saint-James Gazette*, organe du torysme anglais, à propos de l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII. Après avoir remercié le pape des courageuses paroles par lesquelles il avait rappelé la nécessité de retenir, dans nos temps de cupidités effrénées, les multitudes dans les limites du devoir, elle ajoutait : « Combien de nos hommes politiques, qui ont des suffrages à conserver ou à gagner, auraient osé tenir un langage aussi intrépide? Mais nous serions injustes envers le pape, si nous traitions son encyclique comme l'œuvre d'un capitaliste. Chaque paragraphe respire l'amour pour les ouvriers, et beaucoup de passages sont animés d'une éloquente indignation contre les abus inhumains qui s'insinuent dans l'industrie et le commerce. » (Cité par T'Serclaës, *Le Pape Léon XIII*, t. II, ch. xxvii, p. 86)

Bien plus, dans les questions internationales elles-mêmes, où l'arbitrage papal semblait être une vieillerie du moyen âge, on l'a vu se renouveler de nos jours. On se rappelle le rôle joué par Léon XIII dans l'affaire des Carolines, pour maintenir la paix entre l'Espagne et l'Allemagne. On a parlé beaucoup de cette intervention, parce qu'elle se produisit d'une façon éclatante, mais on peut ajouter que bien souvent, d'une manière plus discrète, le Vatican se trouve en mesure de rendre service à la paix du monde.

Hier encore, au milieu du cataclysme sans précédent qui a bouleversé l'Europe et le monde, les attaques mêmes dirigées contre le Souverain Pontife, qu'on trouvait trop inactif et trop neutre, ont montré à leur manière quel prix on attachait à sa parole. Il est d'ailleurs étrange que ceux qui avaient tout fait pour diminuer l'influence pontificale et la resserrer dans le domaine strictement religieux, lui aient tout à coup reproché de ne pas s'exercer avec assez d'audace. A qui la faute, si Benoît XV ne pouvait plus être, dans l'Europe du xxe siècle, le grand justicier des princes et des peuples que le moyen âge avait vu dans le pape? A qui la faute, si les moyens diplomatiques même lui faisaient partiellement défaut pour exercer parmi les puissances l'action souvent heureuse des papes du xvie et du xviie siècle? Mais il est du moins une prérogative dont on n'avait point pu le dépouiller, c'est celle des œuvres de miséricorde en faveur de ceux qui souffrent. Les initiatives pontificales en faveur des internés civils, des blessés, des malades, des prisonniers, ont fait bénir le nom de Benoît XV dans toutes les familles éprouvées par la guerre. Ainsi a-t-il continué la fonction la plus ordinaire, la plus perpétuelle, peut-on dire, de la Papauté, au milieu des troubles et des souffrances de toutes les époques. Les papes du moyen âge ne s'étaient pas occupés seulement d'excommunier les rois injustes ou dépravés et de liguer les chrétiens contre les Turcs; ils avaient aussi donné tous leurs soins à organiser le rachat des captifs. Et par delà les papes du moyen âge, dans cette tâche toujours ancienne et toujours nouvelle de secourir les malheureux, Benoit XV retrouvait le souvenir de ses plus lointains prédécesseurs; sous lui, comme aux temps reculés d'un saint Ignace d'Antioche et d'un saint Denys de Corinthe, on a vraiment pu redire dans l'univers entier que l'Eglise romaine « présidait à la charité ».

Que si nous nous demandons comment la Papauté, de son côté, envisage ce monde moderne, dans lequel elle tient encore tant de place, nous répondrons d'abord qu'elle ne peut considérer l'état actuel des choses sans une tristesse profonde. A d'autres époques elle a pu déplorer des disputes stériles déchirant le sein de l'Eglise, ou bien le relâchement de la discipline engendrant parmi les fidèles et jusque parmi les clercs les plus regrettables abus. Aujourd'hui ces maux ont à peu près disparu, mais elle voit les nations jadis chrétiennes rejetant délibérément le divin message et se précipitant dans l'athéisme; soit sur le terrain de la politique, soit sur celui de la science, des attaques plus radicales qu'en aucun temps dirigées contre les fondements mêmes de la religion et prétendant la détruire. Si encore le mal n'était qu'au dehors! Mais — c'est là le plus cruel souci du Saint-Siège — au milieu de cette atmosphère de doute et de discussion universelle, où les principes les plus élémentaires sont journellement mis en question, nombre de croyants, voire des prêtres se laissent pénétrer, à leur insu, de maximes équivoques, et en viennent parfois à vaciller dans la foi.

Cependant, forts de l'assistance divine, les pontifes ne se laissent point décourager. Avec quelle vigueur apostolique Pie X a maintenu, contre les assauts du modernisme, le dépôt intégral de la doctrine révélée, pas n'est besoin de le rappeler. Et si les causes de tristesse sont nombreuses, les motifs de consolation ne manquent pas non plus. Au milieu de la conspiration de tant de forces hostiles contre l'Eglise, on sent plus que jamais que la parole divine n'est point enchaînée : *Verbum Dei non est alligatum*. Jamais la voix qui se fait entendre à Rome n'a réveillé dans le monde entier plus d'échos. Bien des erreurs, bien des malentendus, qui nuisaient autrefois à la docilité des catholiques, ont aujourd'hui disparu. Si elle est entourée de nombreux ennemis, l'armée des fidèles peut du moins compter, pour leur résister, sur la force de son unité. Les papes d'ailleurs savent bien que l'Eglise ne doit point périr, que ses plus grandes tribulations lui préparent ses plus beaux triomphes, et que sa destinée est d'arriver à la victoire par la croix.

Gustave Neyron, S J.

IV

INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE

I. Sens du dogme.
  1° *Explication de l'infaillibilité pontificale d'après la définition et les actes du Concile du Vatican.*
  2° *Ce que n'est pas l'infaillibilité pontificale.*

II. Adversaires de l'infaillibilité pontificale.
  1re catégorie : *Ceux qui rejettent tout magistère infaillible.*
  2e catégorie : *Ceux qui rejettent l'infaillibilité spéciale du Pape.*
    1° *Les schismatiques orientaux.*
    2° *Les gallicans.*

III. Développement historique de la controverse entre catholiques sur l'infaillibilité du Pape.
  1re époque : *Les origines. Le grand schisme d'Occident et le XVe siècle.*
  2e époque : *La décadence de l'anti-infaillibilisme au XVIe siècle.*
    1° *Universités.*
    2° *Théologiens.*
  3e époque : *Le retour de l'anti-infaillibilisme au XVIIe siècle.*
  A. *L'initiative de Richer.* 1° *La théorie du Libellus.*
    2° *Accueil fait au Libellus dans l'Eglise de France.* a) *Théologiens*; b) *Actes officiels.*
    3° *Quels sont les résultats de l'initiative de Richer?*

B. *La Déclaration de 1682.*

1° *La marche du gallicanisme et la défense de l'infaillibilité pontificale jusque dans les débuts du gouvernement personnel de Louis XIV.*

2° *Les événements de 1663, prélude de ceux de 1682.* a) *Les circonstances;* b) *Les thèses;* c) *La déclaration de 1663.*

3° *La déclaration de 1682; et spécialement son 4e article, sur l'infaillibilité du Pape.*

Remarques sur le 4e article. a) *Bossuet s'écarte ici de la formule de la Sorbonne en 1663;* b) *Objection principale de Bossuet contre l'infaillibilité du Pape;* c) *Concession faite par lui à l'infaillibilité du Saint-Siège.*

4° *Suites de la Déclaration de 1682 :*

1. *L'édit royal; la résistance de la Sorbonne.*
2. *Opposition faite à la Déclaration par d'autres universités et en d'autres pays, surtout sur l'article de l'infaillibilité.*
3. *Fermeté des Papes. Le roi, en 1693, retire son édit de 1682, qui imposait l'enseignement des quatre articles. — Esprit nouveau qui se montre surtout :* a) *dans l'affaire de Fénelon à Rome ;* b) *à l'occasion de la bulle Vineam contre le jansénisme.*

4e époque : *La crise aiguë des « Appelants » et des Parlements de Louis XV, avec ses conséquences jusqu'au Concile du Vatican.*

A. *La première lutte contre la bulle Unigenitus.*

1° *Résumé des faits.*

2° *L'idée d'infaillibilité dans cette lutte.*

B. *Usurpation des droits épiscopaux et royaux par le Parlement de Paris, devenu chef du jansénisme et de l'ultragallicanisme (à partir de 1730). Ce que devient en France la doctrine de l'infaillibilité.*

1° *La première lutte du Parlement avec le roi et les évêques.*

2° *Les longues intrigues du Parlement pour imposer de nouveau l'enseignement des articles de 1682.*

3° *Le Parlement attaque l'institut des Jésuites.*

4° *L'assemblée du Clergé de 1765; sa lutte avec le Parlement et le Roi pour les droits et l'infaillibilité de l'Eglise.*

C. *L'écho, à l'étranger, des maximes parlementaires et de la crise ultragallicane sous Louis XV.*

1° *Hollande.*

2° *Russie.*

3° *Autriche et Allemagne.*

4° *Italie.* 1) *La République de Venise.*
2) *Le duché de Milan.*
3) *Le duché de Parme et le royaume de Naples.*
4) *Le grand-duché de Toscane.* a) *Détails préliminaires sur Léopold et Ricci;* b) *Les 57 articles du grand-duc sur les réformes religieuses;* c) *Historique du synode de Pistoie;* d) *Assemblée épiscopale de Florence;* e) *La bulle de Pie VI.*

D. *Conséquences de cette crise en France, après Louis XV :*

1° *Louis XVI.* — 2° *Révolution.* — 3° *Première moitié du XIXe siècle français.*

E. *Progrès de l'infaillibilisme dans le monde catholique dès le pontificat de Pie IX.*

F. *Le concile du Vatican.*

IV. Récapitulation des principales preuves de l'infaillibilité pontificale, et principales objections.

I. *SENS DU DOGME*

Le 18 juillet 1870, le Concile du Vatican définissait comme « un dogme divinement révélé, que lorsque le Pontife romain parle *ex cathedra*, c'est-à-dire, lorsque dans l'exercice de sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, et en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être tenue par l'Eglise universelle, alors, grâce à l'assistance divine qui lui a été promise dans la personne du bienheureux Pierre, il jouit de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu doter son Eglise, quand elle définit une doctrine sur la foi ou les mœurs; et que, par conséquent, de telles définitions du Pontife romain sont irréformables par elles-mêmes, et non par le fait du consentement de l'Eglise ». Denzinger-Bannwart, n. 1839.

Depuis 1870, on a beaucoup parlé de l'infaillibilité pontificale. Souvent, soit information superficielle, soit préjugé sectaire, on l'a dénaturée dans les milieux protestants ou incroyants : aussi suffirait-il de comparer ce qu'ils nous prêtent et ce que nous croyons en réalité, pour faire tomber la plupart de leurs objections contre notre foi; elles reposent sur un faux supposé. D'autre part, bien des catholiques peuvent trouver, dans la définition que nous venons de voir, des expressions techniques qui les embarrassent. Il faut donc, avant tout, fournir une explication exacte de notre dogme, en précisant 1° ce qu'est l'infaillibilité pontificale d'après le concile, — 2° ce qu'elle n'est pas.

1° Explication de l'infaillibilité pontificale d'après la définition et les actes du Concile du Vatican. — Parcourons d'abord les expressions principales ou plus difficiles de la définition.

a) *Qu'est-ce que parler « ex cathedra » ?* — Cette locution métaphorique « parler du haut de la chaire (de Pierre) » resterait obscure par elle-même : mais un usage conventionnel des théologiens en a fait depuis longtemps une sorte de formule algébrique commode en sa brièveté, par laquelle sont vaguement désignées *toutes les conditions essentielles* du suprême magistère pontifical, de celui auquel est attachée l'infaillibilité. Le tout sera de bien désigner ces conditions. Quelles sont-elles, le concile l'explique lui-même : « c'est-à-dire lorsque dans l'exercice de sa charge, etc. ». — L'expression *ex cathedra* a été ajoutée à l'énumération des conditions d'infaillibilité, sur le désir de plusieurs Pères du Concile, qui voulaient maintenir une formule reçue en théologie, et dont l'amendement a été accepté. *Acta Concilii Vaticani*, dans la *Collectio Lacensis conciliorum recentiorum*, Fribourg en Brisgau, 1890, t. VII, col. 376 et 411.

Quelles sont donc les *conditions d'infaillibilité* d'un document pontifical? — Laissant pour un instant celle qui regarde 1) l'*objet* enseigné, il faut 2) pour *sujet* enseignant, le Pape lui-même, et, comme disait au Concile l'évêque rapporteur, « le Pape, non en qualité de personne privée ou de docteur particulier, mais de personne *publique*, c'est-à-dire dans le rapport qu'il a comme *Chef* avec l'*Eglise universelle* ». *Acta Conc. Vaticani, Coll. Lacensis*, t. VII, col. 399. — « Mais il n'est infaillible que lorsque par un *jugement solennel* il *définit* pour l'Eglise universelle les questions de foi et de morale. » *Ibid.* Il faut donc encore 3) le *mode* d'enseignement. « Un mode quelconque ne suffit pas, même quand il exerce sa fonction de suprême pasteur et docteur, mais il faut qu'il manifeste l'intention de *définir*, c'est-à-dire de mettre fin à la fluctuation des esprits sur une doctrine, en prononçant une *sentence définitive* et en présentant

à l'Eglise universelle cette doctrine avec *obligation* de la tenir (*tenendam*, c'est-à-dire par une adhésion intérieure et ferme; cf. S. THOM., IIªIIªᵉ, q. 1, à 10). » *Ibid.*, col. 414. Ailleurs la *définition* est appelée « une sentence définitive et terminative », col. 416; « une sentence péremptoire », col. 288. C'est sur ces explications du rapporteur que le Concile a voté : de là leur importance capitale. — Les théologiens, avec plus ou moins d'autorité, sont venus ensuite donner des développements et des exemples. Voir surtout le card. BILLOT, *De Eccl.*, 2ᵉ éd., 1903, p. 654 sq.; DE GROOT, O. P., *Summa apologet. de Eccl.*, 3ᵉ éd., 1906, p. 605 sq.

b) Que veut dire cette autre expression deux fois employée : « *une doctrine sur la foi ou les mœurs* » ? « Elle énonce l'*objet* de l'infaillibilité (l'espèce de questions ou de doctrines dans lesquelles le Pape est infaillible), mais seulement d'une manière générale », dit l'évêque rapporteur de la commission, *Acta Concilii Vaticani*, col. 416. Déjà dans sa Session IIIᵉ, au cours de son décret, traitant de l'infaillibilité de l'Eglise comme interprète des Ecritures, le concile avait employé cette formule. Reproduisant les paroles mêmes d'un décret du concile de Trente (*D. B.*, 786), le concile du Vatican déclarait vrai et obligatoire pour les fidèles tout sens scripturaire tenu par l'Eglise ou par l'unanimité des Pères « dans les choses de la foi et des mœurs appartenant à la structure (*aedificationem*) de la doctrine chrétienne » (*D. B.*, 1788). Et le rapporteur avait rappelé, auparavant, que lorsque l'on oppose ce qui concerne *la foi* à ce qui concerne *les mœurs*, on entend par les choses de la foi « les dogmes qu'on pourrait appeler spéculatifs », *Acta.*, col. 240. C'est donc la division actuelle de la doctrine chrétienne en dogme et en morale, en doctrine plutôt spéculative et en doctrine pratique; ce que le chrétien doit croire (comme la Trinité), et ce qu'il doit non seulement croire, mais encore pratiquer (comme les commandements de Dieu). — Notons que cette formule traditionnelle *in rebus fidei et morum* est restrictive et *limite* l'infaillibilité du Pape; *Acta*, col. 401.

Mais l'*objet* de l'infaillibilité du Pape se complète par la phrase qui suit dans la définition du Concile : « Le Pontife a la même infaillibilité qu'a l'Eglise quand elle définit » (c'est-à-dire dans un Concile œcuménique). « Par cette phrase, suivant l'exposé du rapporteur, cet *objet* est déterminé par comparaison avec celui des définitions de l'Eglise ; tellement qu'on doit dire de l'un ce qu'on dit de l'autre. » *Acta*, col. 416. « L'infaillibilité, dit-il encore, a été promise pour garder dans son intégrité, en le développant, le dépôt de la foi (ou des vérités *révélées*). Mais les vérités qui se rapportent à la doctrine de la foi et des mœurs chrétiennes ne sont pas toutes *au même degré nécessaires* à la garde du dépôt. » *Ibid*, 414. « Quand elle définit les dogmes de la foi (comme révélés), il est de foi que l'Eglise est infaillible (le nier serait une hérésie)... Mais d'autres vérités, sans avoir été révélées elles-mêmes, sont requises pour bien garder le dépôt, le bien expliquer et le définir efficacement : ces vérités, où sont compris tout spécialement les *faits dogmatiques*, sont pour l'Eglise, du consentement de tous les théologiens, un objet de définition infaillible, et le nier serait une grave erreur. Mais l'infaillibilité de l'Eglise, quand elle définit ces choses, est-elle *de foi*, et serait-on *hérétique* à la nier; ou bien est-elle seulement *déduite* de la révélation, et *théologiquement certaine?* Sur cette différence de certitude, les théologiens sont partagés... Même question peut se poser à propos de l'infaillibilité pontificale, puisqu'elle a même objet que celle de l'Eglise... Mais les Pères de la Commission ont pensé, à l'unanimité, que cette controverse-là ne devait pas être définie, du moins maintenant (à propos du Pape), et qu'il fallait la laisser dans le *statu quo*. Il s'ensuit nécessairement que notre définition doit être tellement conçue, qu'elle oblige à tenir sur l'infaillibilité du Pontife romain absolument le même *objet* que l'on tient pour celle de l'Eglise. » *Ibid.*, col. 415. Il s'ensuit aussi que le Pape (comme l'Eglise) applique infailliblement aux erreurs contre la foi ou les mœurs les *censures inférieures* à la note d'*hérésie*, et que ce serait une erreur grave de le nier. *Ibid.*, et col. 475. — Voir Lucien CHOUPIN, *Valeur des Décisions... du S. Siège*, 2ᵉ éd., Paris, 1913, p. 38 sq.

c) *Qu'entend-on par « infaillibilité » ?* — Au concile, tout en écartant certains sens *faux* de ce mot, comme nous le verrons ci-dessous, on n'a pas insisté sur le sens *vrai*, parce qu'il était assez connu de tous les catholiques instruits, qui ont toujours et unanimement professé le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise, et conçu assez clairement ce que le mot « infaillibilité » veut dire. Cependant il sera bon de préciser ce qui, dans cette idée assez claire, peut rester d'un peu confus ; d'autant plus que, dans la question qui nous occupe, cette idée est fondamentale. On peut éviter l'erreur et atteindre la vérité de deux manières fort différentes. Quelquefois, d'une manière purement fortuite et accidentelle, où l'on rencontre le vrai comme par hasard, sans preuve, ou avec des preuves insuffisantes. Je hasarde l'explication d'un fait : il se trouve ensuite que j'ai bien rencontré : mon acte intellectuel était sans erreur. On peut donc lui attribuer l'inerrance, mais une inerrance de *fait*, et non pas de *droit*, parce que rien en moi, quand j'ai hasardé cette hypothèse, ne fondait un droit à la vérité, une nécessité de l'atteindre, une impossibilité d'erreur. D'autres fois au contraire, le sujet évite l'erreur, non point par hasard, mais en vertu d'un principe qui crée en lui une nécessité d'atteindre le vrai, une impossibilité de se tromper. C'est le cas de l'infaillibilité, inerrance de *droit*: il y a alors dans le sujet ou dans son acte quelque chose qui réclame le vrai, qui rend impossible le faux; ce qu'indique en latin la composition du mot lui-même: *falli-bilis*, qui peut se tromper; *in-fallibilis*, qui ne peut pas se tromper.

L' « infaillibilité » peut ne porter que sur un *acte* passager, considéré en lui-même; cet acte intellectuel peut avoir une inerrance de droit, à cause de sa perfection individuelle, de sa valeur logique, par exemple de son évidence immédiate, ou de la force de la preuve qui lui sert de base et qui lui donne sa valeur. On dira alors que cet acte est d'une certitude « infaillible », et le concile de Trente parle ainsi, Sess. VI, can. 16, *D. B.*, 826. Mais dans le plein sens du mot, le seul qui doive ici nous occuper, l'infaillibilité ne porte pas seulement sur un acte de la personne, mais d'une manière générale sur la personne elle-même. Ainsi parlons-nous de l'infaillibilité de Dieu ou de celle du Pape : avec cette différence que Dieu tient de son essence l'infaillibilité illimitée et absolue, tandis que le Pape reçoit du bon plaisir de Dieu une infaillibilité limitée et relative: *limitée* à une certaine matière, c'est-à-dire à la doctrine sur la foi et les mœurs ; *relative* à une circonstance bien déterminée, à savoir, quand le Pape fait appel à sa suprême autorité doctrinale: alors, mais alors seulement, nous serons sûrs, comme *a priori*, que sa parole est sans erreur. Et pour nous en convaincre, nous n'aurons pas à étudier la valeur logique des raisons par lesquelles a passé l'esprit du pontife. Ce qui serait nécessaire s'il s'agissait d'une personne quelconque, dont l'affirmation vaut ce que valent ses preuves, n'est plus nécessaire quand il s'agit

d'une personne à qui une garantie surnaturelle d'infaillibilité est attachée d'une manière régulière et constante, toutes les fois qu'elle fait appel à sa suprême autorité doctrinale; comme cet appel est un fait extérieur et public, il est facile à vérifier, sans entrer ni dans les actes intérieurs de la personne, ni dans une série compliquée de preuves théologiques ou historiques; de là, pour tous les fidèles, l'utilité pratique d'un tel don fait à leur chef. Voir EGLISE, col. 1241, 1242.

d) Le mot *Eglise*, trois fois répété dans cette définition du concile, *a-t-il toujours le même sens?* — Non, et ses divers sens en trois passages différents ne sont pas sans causer quelque obscurité, du moins pour qui ne serait pas familiarisé avec les doctrines et les formules catholiques, naturellement employées par le concile. Pour expliquer ces trois passages ou membres de phrase, nous partirons donc du sens ordinaire de ce terme parmi les catholiques. Par « l'Eglise » ils entendent une société hiérarchique et *visible* ici-bas, cf. EGLISE, col. 1248; et parmi les sociétés de ce genre aujourd'hui existantes, ils entendent la *véritable* Eglise, celle qui par ses notes se montre *identique* à la société fondée par Jésus-Christ, cf. *ibid.*, col. 1268; laquelle n'est autre que l'Eglise catholique romaine, cf. *ibid.*, col. 1291, 1296, 1297.

Premier passage : « Lorsque le Pape définit... qu'une doctrine... doit être tenue par l'*Eglise* universelle. » Ici, le concile a très justement ajouté l'adjectif « universelle »: car il veut dire admise avec fermeté, par *tous sans exception*, non seulement par les simples fidèles, mais encore par le clergé, les évêques et le Pape lui-même, obligé à cela en conscience devant Dieu. Dans ce passage, « l'Eglise » est donc prise (on peut dire) dans son universalité, bien qu'évidemment on n'y considère pas les enfants baptisés n'ayant pas l'âge de raison, qui ne sont pas capables de « tenir une doctrine ».

Deuxième passage : « il jouit de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu doter son *Eglise* quand elle définit une doctrine ». Ici le terme « Eglise » a un sens bien plus restreint que dans le passage précédent. Comme il s'agit de « l'Eglise qui définit », on ne peut désigner ici sous le nom d'« Eglise » ceux qui ne peuvent pas définir : or, d'après les principes reçus de tout temps chez les catholiques, ce ne sont pas les simples fidèles qui peuvent définir, ni même les prêtres et le clergé inférieur, ni même un évêque isolé ou quelques évêques, mais cette grande réunion d'évêques associés au Pape, que l'on appelle le concile œcuménique. Ici donc, « l'Eglise » signifie ce *concile*, où est représentée toute la hiérarchie enseignante, *Ecclesia docens*; et ceci supposé, on revendique pour le Pape seul et en dehors du concile, la même infaillibilité qu'il a en concile et qu'il partage alors avec les évêques enseignant et jugeant avec lui.

Troisième passage : « les définitions du Pontife sont irréformables par elles-mêmes et non par le fait du consentement de l'*Eglise* ». Ceci rejette directement une théorie gallicane qui revendiquait pour « l'Eglise » c'est-à-dire pour l'ensemble des évêques, réunis ou dispersés, le droit d'accepter ou non la définition pontificale : s'ils l'acceptaient, elle devenait infaillible et conséquemment irréformable, n'ayant point cette qualité par elle-même, mais seulement par le fait de cette acceptation des évêques autres que le Pape, acceptation qui était appelée « le consentement de l'Eglise ». Ici donc « l'Eglise a un sens encore un peu plus restreint. C'est toujours le corps épiscopal; seulement il n'est pas pris avec son chef et en tant que renfermant son chef, comme il fallait le prendre tout à l'heure pour qu'il y eût vraiment concile œcuménique; mais il est considéré en dehors du chef, revisant en quelque sorte sa définition, acceptant ou n'acceptant pas celle-ci, lui donnant ou ne lui donnant pas sa valeur.

Aux questions que nous ont suggérées les termes mêmes de la définition du Vatican, ajoutons-en quelques autres qui achèvent de nous faire saisir la pensée du concile.

e) L'infaillibilité pontificale peut-elle être appelée une infaillibilité « personnelle »? — Il y a du pour et du contre. Elle n'est pas personnelle quant à sa *fin* : comme tous les pouvoirs ecclésiastiques, elle tend au bien de tous les fidèles, et non pas à la jouissance personnelle du titulaire. Mais de ce qu'elle est *pour tous*, il ne s'ensuit pas qu'elle soit *en tous*; au contraire, faisant partie de la primauté du Pape (Concile du Vatican, sess. IV, c. 4, *D. B.*, 1832), elle doit résider en lui seul, et en ce sens on pourrait l'appeler « personnelle ». Encore faudrait-il noter qu'elle n'est pas personnelle pour être attachée à la personne *privée*, mais au personnage *public* : en ce sens, ce n'est pas une prérogative de la personne, mais de la fonction. On pourrait d'ailleurs l'appeler « personnelle » pour la distinguer de l'infaillibilité résidant non dans le Pape seul, mais aussi dans les évêques réunis avec lui en concile œcuménique; ou pour l'opposer à cette idée gallicane, que l'infaillibilité d'une définition du Pape dépend du consentement ultérieur des évêques à cette définition. On est donc en droit de parler d'une infaillibilité « personnelle ». Cependant, à cause de l'ambiguïté que présente cette expression, le concile du Vatican ne l'a pas employée. La question a été discutée au concile; *Acta...*, col. 284, 285, et 398, 399. Cf. GRANDERATH, dans l'opuscule *Constitutiones concilii Vaticani ex ipsis ejus Actis illustratae*, dissert. VIII, Fribourg en Brisgau, 1892, pp. 175-177; et dans son *Histoire du Concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1912, t. III, 1re part., chap. IX, pp. 277-280.

f) L'infaillibilité pontificale peut-elle être appelée une infaillibilité « séparée »? — Cette expression, venue plutôt du camp opposé, n'est pas heureuse. L'enseignement infaillible du pape ne le « sépare » pas du corps de l'Eglise : au contraire, la tête influe alors sur le corps auquel elle est unie, et les liens mutuels n'en sont que plus raffermis, comme le remarque la commission du concile; disons donc plutôt que l'infaillibilité appartient au pontife « même en dehors du concile, et sans le concours des autres pasteurs ». *Acta*, col. 286, sq. A ce titre, on peut l'appeler « distincte », plutôt que séparée : distincte d'une autre infaillibilité qui est celle de l'Eglise ou du concile œcuménique, ainsi que le notait plus tard l'évêque rapporteur de la commission. La définition pontificale, ajoutait-il, est *inséparable* du consentement de l'Eglise, car ce consentement ultérieur ne peut jamais lui manquer, la Providence de Dieu veillant à ce que l'Eglise ne soit jamais séparée de son chef. Mais que l'on ne fasse pas de ce consentement une *condition* à laquelle serait suspendue l'infaillibilité de la définition, ou du moins la certitude que nous en avons; *Acta*, col. 399-400. Cf. GRANDERATH, *opusc. cit.*, pp. 177, 180; *Hist. du Concile du Vatican*, l. c., pp. 146, 278. Comme condition d'infaillibilité, et sous prétexte de moins « séparer » le Pape et les évêques, quelques Pères du Concile auraient voulu que le Pape, avant de définir, consultât tous les évêques et que le concile exprimât cette condition comme nécessaire. Il est vrai, leur répondait le rapporteur, que le pontife, ne recevant pas du ciel une nouvelle révélation, doit laborieusement se rendre compte que la vérité à définir est contenue, au moins

implicitement, dans la révélation ancienne, et employer pour cela des moyens convenables, parmi lesquels se trouve assurément cette consultation des évêques du monde entier, que Pie IX a pratiquée avant de définir l'Immaculée Conception. Mais si cette consultation est un bon moyen, parfois opportun ou même quasi nécessaire, elle n'est pas nécessaire en toute circonstance, nécessaire strictement et absolument; le pontife peut arriver au même but par une autre voie, par exemple en prenant l'avis des cardinaux, en consultant les théologiens, en étudiant directement les textes sacrés et la tradition des Pères. Laissons-lui le choix des moyens, comme il convient à son autorité souveraine, et comme ont toujours fait les papes, pour qui définir n'est pas chose nouvelle. Bien que le pontife ait là à remplir un devoir de conscience, l'infaillibilité de sa définition ne doit pas dépendre d'une condition invérifiable pour nous, de sa conscience que Dieu seul connaît et seul peut juger, mais uniquement de l'acte public et officiel de définir, acte que Dieu n'aurait pas laissé se produire s'il affirmait l'erreur. Autrement, on aurait beau reconnaître, en théorie, son infaillibilité, elle perdrait, par l'exigence d'une condition difficile à réaliser ou à vérifier, son efficacité pour le bien de l'Eglise, et cette utilité pratique qui est toute sa raison d'être; *Acta*, col. 401, sq; *D. B.*, 1836. Voir Dogme, col. 1173.

g) L'infaillibilité pontificale peut-elle être appelée une infaillibilité « habituelle », un don « permanent »? — Oui, en ce sens qu'une garantie surnaturelle d'infaillibilité est attachée d'une manière régulière et constante à l'acte pontifical de définir, toutes les fois qu'il se produit dans la suite des temps. C'est en raison de sa suprême autorité, permanente de sa nature, que le pape possède l'infaillibilité, lors même qu'il n'en use pas; il y a beaucoup de papes qui n'ont rien défini, ni jamais parlé à l'Eglise universelle. « L'infaillibilité, dit Scheeben, doit être envisagée à la fois comme actuelle et comme habituelle; non pas, il est vrai, sous la forme d'une habitude (*habitus*) acquise ou infuse, mais sous la forme d'un concours surnaturel prêté par l'auteur même de l'autorité, joint habituellement et essentiellement à l'autorité de la personne, et se révélant selon une loi constante et invariable. » *Dogmatique*, t. I, § 32, trad. franç., Paris, 1877, p. 349. Le célèbre théologien a raison de noter qu'il n'y a pas lieu de s'imaginer, sans nécessité, dans l'âme du pontife, un *habitus*, une qualité spirituelle qui produirait l'inerrance, à la façon de la vertu infuse produisant son acte. C'était déjà la remarque de Murray, *Tract. de Ecclesia*, Dublin, 1862, t. II, p. 179.

h) Quel nom et quel caractère devons-nous donner à ce concours ou secours surnaturel, cause de l'infaillibilité? — C'est l'« *assistance* » divine, qui n'est ni l' « inspiration » ni la « révélation ». Dieu est l'*auteur* du livre « inspiré »; il n'est pas l'auteur des textes pontificaux, même infaillibles. Tout en préservant d'erreur la définition, Dieu laisse au pape, dans le choix du moment de parler ou d'écrire, dans le choix des choses à définir et de leurs formules, une plénitude de liberté et d'initiative d'où résulte un texte plutôt ecclésiastique que divin, tellement qu'on ne peut pas en attribuer à Dieu la paternité avec le titre d'auteur. Aussi le concile du Vatican a-t-il distingué soigneusement ces deux charismes, et condamné ceux qui (comme Jahn) voulaient réduire l'inspiration des Ecritures à une simple préservation de toute erreur. Sess. iii, ch. 2, *D. B.*, 1787. Voir Inspiration de la Bible, col. 899-901.

Si l'*inspiration* ne suppose pas nécessairement une « révélation » faite à l'hagiographe et lui enseignant des choses nouvelles (Même article, col. 901-904); a fortiori l'*assistance*, don inférieur, ne suppose pas qu'une révélation nouvelle soit faite au Pape. « L'Esprit-Saint a été promis aux successeurs de Pierre, dit le concile du Vatican, non pour leur *révéler* et leur faire publier une doctrine nouvelle, mais pour les assister (*eo assistente*) et leur faire religieusement conserver et interpréter fidèlement la révélation transmise par les Apôtres, le dépôt de la foi. » Sess. iv, ch. 4, *D. B.*, 1836.

Cette assistance, une du côté de Dieu, est multiple dans les effets qu'elle produit. Ces effets sont-ils purement *négatifs*, par exemple, préserver le Pape de certaines idées fausses, ou, s'il les avait et voulait les faire passer dans une définition, l'empêcher de définir, par une direction providentielle des événements? — Nous répondons que, si l'on considérait seulement la fin principale de l'infaillibilité, c'est-à-dire le bien de l'Eglise consistant en sa préservation d'une erreur qui l'envahirait tout entière, des effets négatifs pourraient atteindre ce but. Toutefois, si l'on considère qu'à certains moments critiques ce n'est pas tout pour l'Eglise d'éviter une solution erronée de la question qui s'agite, mais qu'il y aurait alors, sinon une nécessité, du moins un immense avantage à recevoir de son chef la solution vraie et définitive du problème; si l'on considère surtout la manière suave et harmonieuse dont la Providence divine a coutume de s'exercer, en s'adaptant à la nature des êtres qu'elle gouverne, on aura peine à croire que l'assistance donnée au pontife ne comporte que des effets négatifs. Car il est dans l'ordre et dans la nature de l'enseignement, que le maître non seulement s'abstienne d'enseigner l'erreur, mais qu'il conçoive et enseigne le vrai. L'influence de l'Esprit-Saint, du moment qu'on l'admet pour rendre le Pape infaillible, s'adaptera donc à cette nature des choses, et ne se bornera pas toujours à arrêter une définition erronée. Et puis, la grâce divine a coutume de produire des effets positifs et des lumières intérieures, soit dans ceux qui sont chargés de diriger les autres, soit même dans les simples fidèles pour la direction particulière de leur vie; ceci s'appliquera à plus forte raison au chef suprême et infaillible; il y aura donc, dans l'assistance surnaturelle qu'il reçoit, des effets positifs et des lumières intérieures. Parmi ces lumières, écartons une nouvelle révélation, c'est entendu. Mais tandis que le Pape emploie les moyens humains afin d'arriver à résoudre une question embarrassante pour l'Eglise, que de grâces positives et de lumières divines ne peut-il pas recevoir à cet effet sans qu'il y ait proprement révélation! Une « révélation » au sens propre entraîne dans celui qui la reçoit la *certitude absolue* que Dieu non seulement agit en lui, mais encore lui atteste quelque chose, et qu'il faut ajouter à ce qu'il dit une foi souverainement ferme. Or le Pape n'aura point cette certitude, quand, pendant son travail, l'opération secrète de Dieu appliquera son intelligence au vrai et l'éclairera; il croira peut-être arriver à ses conclusions par le jeu normal de ses facultés, ou s'il soupçonne qu'il se passe en lui de l'extraordinaire et du surnaturel, il n'en sera pas certain; et en fût-il certain, il n'y a pas nécessairement là une attestation divine, dans laquelle Dieu demande de le croire sur parole et engage sa véracité. Cf. Palmieri, *Tractatus de Rom. Pontifice*, 2e édit., Prato, 1891, p. 595.

2° **Ce que l'infaillibilité pontificale n'est pas.** — Nous avons dit que les milieux protestants ou incroyants ont souvent dénaturé notre dogme et le dénaturent encore parfois jusqu'à lui substituer de véritables caricatures, des énormités. Il est inté-

ressant pour l'apologétique pratique d'en indiquer les principales, avec leur réfutation.

a) *L'infaillibilité n'est pas l'impeccabilité.* — Les papes n'ont pas été proclamés irréprochables dans leur vie, à l'abri de tout péché; ce qui serait un défi à l'histoire, et au soin que les papes ont gardé de s'adresser à un confesseur. L'infaillibilité et l'impeccabilité sont deux prérogatives parfaitement distinctes et séparables : la première empêche l'intelligence de tomber dans l'erreur, la seconde empêche la volonté de tomber dans le péché. Ce qui a pu donner occasion à la confusion, c'est que dans certaines langues le mot qui signifie « infaillible » peut signifier aussi « impeccable » : par exemple *unfehlbar* en allemand. En français, « faillir » peut signifier « pécher », ce qui pourrait prêter aussi à confondre « infaillible » avec « impeccable ». Malgré tout, on n'aurait pas fait la confusion, si l'on avait réfléchi que, dans la langue de l'Eglise, *infallibilis* ne peut aucunement signifier « impeccable » : jamais le mot latin *falli* n'a eu le sens de « pécher », mais seulement celui de « se tromper ». De plus, précisément dans le but d'empêcher cette confusion, le concile a accepté l'amendement d'un évêque : au titre primitif *De romani pontificis infallibilitate*, il a substitué : *De romani pontificis infallibili magisterio.* Un « enseignement infaillible » ne peut signifier autre chose qu'un enseignement sans erreur. « Il faut qu'on voie du premier coup (par le titre) qu'il ne s'agit pas ici de l'impeccabilité du pape dans ses actions, mais de son infaillibilité dans son enseignement. » *Acta*..., col. 406.

b) *L'infaillibilité n'est pas le pouvoir de gouverner despotiquement l'Eglise ou même la société civile.* — On s'est plaint que la définition de l'infaillibilité avait changé dans l'Eglise la forme de gouvernement; que, même dans l'ordre politique, elle avait fait du pape le roi des rois. « Les monarques sont les préfets de sa puissance », s'écriait au sénat M. Clemenceau (*Journal Officiel*, 31 oct. 1902). Mais cette accusation croule par la base, si l'on réfléchit que l'infaillibilité n'est pas un pouvoir de *gouvernement* quelconque, despotique ou autre; c'est, comme son nom l'indique, une préservation d'erreur, surnaturellement adjointe au pouvoir d'enseigner, pour lui faire atteindre sa perfection : *infallibile magisterium.* L'Eglise a un triple pouvoir sur ses fidèles : celui de les sanctifier par les sacrements (« pouvoir d'ordre »), celui de les gouverner dans l'ordre spirituel (« pouvoir de juridiction »), enfin celui de leur enseigner la religion et la morale (« magistère »). Ce dernier pouvoir, malgré sa connexion et son affinité avec celui de juridiction, en est différent, comme l'a fort bien exposé le cardinal Franzelin, *De Ecclesia*, Rome, 1887, thèse v, p. 46 sq. On pourrait avoir un magistère infaillible sans aucune juridiction : au cours de l'Ancien Testament les prophètes juifs, dans leurs révélations et dans l'énoncé qu'ils en faisaient, étaient infaillibles et regardés comme tels, et pourtant ils n'avaient ni le gouvernement politique de leur pays, ni même une place dans la hiérarchie religieuse des prêtres et des docteurs de la Loi, et ils ne venaient pas fonder une hiérarchie nouvelle, un nouveau pouvoir de gouverner. Déclarer le Pape « infaillible », n'est donc pas lui attribuer un pouvoir quelconque de gouvernement dans l'ordre temporel et politique; dans l'ordre spirituel, ce n'est pas changer quelque chose au gouvernement de l'Eglise, ni au pouvoir de juridiction qu'a, par ailleurs, le Souverain Pontife. Il peut déléguer sa suprême *juridiction*, mais non pas son *infaillibilité;* et autres différences.

c). — L'infaillibilité n'est pas le pouvoir de déclarer bien ce qui est mal, comme si le Pape se vantait de changer les règles éternelles de la morale. Au contraire, la doctrine traditionnelle, parmi les catholiques, a toujours été de regarder la distinction du bien et du mal comme absolue, invariable et intangible même à la toute-puissance divine. Quand Baius, à la suite des premiers protestants, a fait dépendre de l'arbitraire divin, non pas précisément la distinction du bien et du mal, mais au moins celle des péchés graves et des péchés légers, le Pape Pie V a déclaré que cette distinction ne vient pas du bon plaisir de Dieu, mais de la nature des choses, et qu'il y a des péchés véniels par leur nature même : *Condamnation* de la 20e proposition de Baius, *D. B.*, 1020. Si les papes ne reconnaissent pas même à Dieu le pouvoir de déclarer bien ce qui est mal, faute légère ce qui est faute grave, comment pourraient-ils logiquement s'attribuer un tel pouvoir? Leur infaillibilité, telle qu'ils la conçoivent, consiste, non pas à fabriquer à volonté le bien et le mal, le vrai et le faux, mais seulement à reconnaître sans erreur ce qui est objectivement bien ou mal, vrai ou faux. Ce n'est pas chez les papes, c'est chez les protestants et les incroyants que s'est développée l'erreur qui ose nier l'existence objective d'une morale, la même pour tous et que nul ne peut changer.

d). — L'infaillibilité n'est pas l'inspiration qu'ont reçue les écrivains sacrés, ni la révélation qu'ont reçue les prophètes. — Voir plus haut, col. 1429.

e). — L'infaillibilité, enfin, n'est pas la science universelle, prétention monstrueuse, que nous prête généreusement tel ou tel auteur protestant. Cf. Tanquerey, *Synopsis theologiae fundamentalis*, 10e édit., 1906, p. 468. D'abord, l'infaillibilité pontificale est loin de s'étendre à tous les domaines de la pensée. Ensuite, une fois qu'on l'a restreinte au domaine religieux et moral, *res fidei et morum*, il ne faut pas la confondre avec la *science infuse*, autre espèce de don surnaturel possible, par lequel Dieu donnerait miraculeusement à quelqu'un, tout à coup et sans peine, les mêmes connaissances et les mêmes habitudes de pensée qu'il aurait pu acquérir par un long travail : encore moins faut-il la confondre avec une science infuse complète, idéale et parfaitement synthétisée. Peut-être des catholiques mal instruits se représentent-ils l'esprit du pontife nageant dans la lumière, contemplant dans une merveilleuse synthèse toute la morale rationnelle, toute la révélation chrétienne avec les innombrables conclusions qu'on en peut tirer, toute l'Écriture et le sens précis de tous les textes, enfin toute l'ancienne tradition. Mais il n'en est pas ainsi. Les conciles et les papes — l'histoire de l'Eglise est là pour le prouver — ont besoin d'enquêtes prolongées, même sur un seul point, et il faut du temps pour que le fruit de ces travaux arrive à la maturité d'une définition. Dieu ne prodigue pas les miracles; et comme il a créé la raison humaine avec un fond de rectitude naturelle, avec des critères de vérité et des garanties contre l'erreur, il la laisse travailler dans les dépositaires du magistère infaillible, en les aidant au besoin de secours surnaturels de détail, et en les protégeant enfin contre toute définition erronée. La science universelle, si on l'avait, enlèverait toute ignorance; l'infaillibilité n'enlève que l'erreur, en laissant subsister bien des ignorances et des obscurités dans la pensée. Qui dit ignorance, ne dit pas nécessairement erreur. L'erreur est un jugement faux; quand on ignore la solution d'un problème, on évitera l'erreur en suspendant son jugement. L'homme, il est vrai, n'a pas toujours cette patience et cette modestie de le suspendre : il juge précipitamment, par imprudence, par présomption ou par

entraînement naturel, et par là il tombe souvent dans l'erreur. Si Dieu laisse parfois le Pape se tromper ainsi pour son compte personnel, du moins ne permettra-t-il jamais qu'il définisse son erreur privée.

Le nombre si restreint de documents pontificaux qui soient sûrement des *définitions*, dans le cours des siècles et même depuis le concile du Vatican, doit rassurer ces *politiques* qui ont peur que le Pape, à chaque litige qu'il aura avec les gouvernements, ne définisse à son avantage un point de droit naturel. D'ailleurs, s'il est infaillible en se prononçant sur une vérité révélée ou sur un « fait dogmatique » intéressant l'Eglise universelle, il ne l'est pas sur le « fait particulier » d'un prince, d'une nation, etc. (S. THOMAS, *Quodlib.* IX, art. 16). Enfin il ne l'est pas dans les *considérants* de son jugement, même dogmatique, dans la partie argumentative, ou historique, narrative, qui sert de *préambule*, mais dans le dispositif, dans la *sentence* finale, si liée qu'elle soit au reste par une conjonction, ou même dans la pensée du Pape. Ainsi en est-il dans la bulle *Unam sanctam* de BONIFACE VIII, d'après WERNZ et autres canonistes; voir CHOUPIN, *op. cit.*, p. 13 sq. Cf. art. BONIFACE VIII. — Pour nous *catholiques*, nous croyons que l'assistance divine l'empêchera d'errer même dans sa propre cause.

De cette confusion entre l'infaillibilité et la science universelle, provient une objection classique chez les protestants. « Si l'Eglise romaine est infaillible, disent-ils, pourquoi ne publie-t-elle pas un commentaire infaillible de *tous* les versets de l'Ecriture? Pourquoi refuser jalousement aux âmes la lumière qu'elle pourrait leur donner en définissant le sens de chacun? » — CHILLINGWORTH, et autres, cités par MURRAY, *De Ecclesia*, t. II, p. 361, 368, et t. III, p. 54. La réponse est dans ce que nous venons de dire. Notons que cette objection en contredit une autre des mêmes adversaires, quand ils se plaignent que les définitions gênent la liberté de la science chez les catholiques; nouvelle raison pour que tout ne soit pas défini, et les protestants ne peuvent donc nous reprocher le petit nombre des définitions qui nous jalonnent la route.

Pour avoir écarté les idées fausses que l'on se fait de l'infaillibilité, nous ne prétendons pas avoir déjà prouvé l'existence de ce privilège. Cependant nous sommes déjà en droit de conclure que, dans son concept, il n'a rien d'exorbitant ni de contraire à la raison, et qu'il est même bien plus raisonnable et plus modéré que la prérogative attribuée par mainte secte protestante à ses fidèles, dont chacun est censé illuminé de nouvelles révélations divines, et conséquemment infaillible. Entre une pareille prétention et la position catholique, il y a une multiple différence, toute à notre avantage. Ils font de *tous* leurs fidèles autant de prophètes. Pour nous, nous ne reconnaissons pas même au chef de l'Eglise, comme base de son infaillibilité, le don de prophétie ou de nouvelles révélations. Ils multiplient outre mesure les phénomènes anormaux et mystiques, et, en les généralisant, sont forcés de les prodiguer même à des gens sans discrétion, sans prudence, qui abuseront de prétendues révélations soit pour l'extravagance, soit pour le crime, comme l'histoire du protestantisme en fait foi. Nous réduisons, nous, le don surnaturel d'infaillibilité à une personne choisie avec soin et présentant des garanties d'instruction, de bon sens et de prudence. Ils ne fournissent aucune preuve des nouvelles révélations qu'ils supposent, comme le remarquait déjà Luther, quand il demandait aux prophètes anabaptistes de faire des miracles pour prouver leur charisme prétendu. Le Pape, au contraire, ne peut être mis en demeure de faire des miracles, étant suffisamment désigné comme infaillible par sa charge même, du moment qu'une fois pour toutes l'infaillibilité a été attachée à cette charge, comme nous le prouverons; d'où il suit que les fidèles, de leur côté, peuvent aisément découvrir par une marque extérieure l'enseignement infaillible, et grâce à la sécurité qu'il produit, bénéficier eux-mêmes de ce privilège destiné au bien de tous. Quand nous parlons du protestantisme, ce n'est pas seulement à son histoire ancienne que nous faisons allusion. Plusieurs de ces sectes d'illuminés subsistent encore, notamment en Angleterre et aux Etats-Unis; d'autres se sont fondées récemment, et même en dehors de ces sectes spéciales, beaucoup de protestants attribuent à leurs « expériences religieuses » une sorte d'infaillibilité et, sans plus de critique, mettent d'emblée au-dessus de toute objection les suggestions d'origine douteuse qui hantent leur pensée et dirigent leur vie. — Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, col. 1852, sq.

II. *ADVERSAIRES DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE*

On peut les diviser en deux catégories, d'après la différente méthode apologétique à suivre avec eux.

1re catégorie : Ceux qui rejettent l'infaillibilité du Pape parce que, plus radicaux dans leurs négations, ils rejettent *tout* magistère infaillible dans l'Eglise, et aussi bien dans la leur que dans la nôtre. Tels *beaucoup de protestants*. Plusieurs d'entre eux conçoivent mal l'infaillibilité en général et nous prêtent à ce sujet des absurdités que nous ne disons pas : nous venons de réfuter ces fausses imputations. Cela fait, l'apologiste catholique, avant de chercher à les convaincre de l'infaillibilité spéciale du *Pape*, devra leur prouver une infaillibilité résidant d'une manière plus générale et plus vague dans *l'Eglise* de Jésus-Christ. Cette preuve a été donnée plus haut à l'article EGLISE, col. 1244-1246. Cf. *Dict. de théol. cathol.*, art. *Foi*, col. 151-158.

2e catégorie : Ceux qui, tout en admettant un certain magistère infaillible dans l'Eglise, rejettent l'infaillibilité spéciale du Pape. Et ici la méthode doit encore varier suivant ce qu'ils admettent : ce qui donne lieu à une subdivision :

1° **Les schismatiques orientaux** reconnaissent l'infaillibilité des anciens conciles où l'Orient et l'Occident étaient représentés; mais à dater de la séparation des Eglises, ils n'admettent (au moins pour la plupart) ni chez nous, ni chez eux, aucun magistère vivant et infaillible, pouvant définir et juger les nouvelles controverses sur la foi et les mœurs. Voir EGLISE, col. 1294-1295; et GRECQUE (EGLISE), col. 365-366. La méthode apologétique à suivre avec eux a été donnée dans ce dernier article, col. 385-389.

La théorie des schismatiques orientaux a trouvé des imitateurs dans la *fraction de l'anglicanisme* qui se ressent du mouvement d'Oxford. On y admet l'infaillibilité des anciens conciles et des Pères; mais depuis leur temps, plus de magistère vivant qui puisse infailliblement définir, sinon peut-être un concile général *après la réunion* rêvée et problématique de ces « trois branches de l'Eglise du Christ »: l'Eglise anglicane, l'Eglise grecque, et l'Eglise catholique romaine. On n'admet donc pas, en pratique, de magistère vivant et infaillible. Voir *Dict. de théol. cath.*, *loc. cit.*, col. 154, 155, 158-160.

2° **Les gallicans**, bien moins éloignés de la vérité, admettaient un magistère vivant et infaillible, celui du concile œcuménique (composé uniquement d'évêques catholiques, comme à Trente, par

exemple), ou même le magistère du Pape, quand sa définition est *acceptée* par tous les évêques catholiques (ceux qui sont en communion avec la chaire de Pierre, centre de l'unité). Mais ils niaient l'infaillibilité spéciale du Pape, celle qu'il a en dehors du concile et de tout consentement des évêques. C'est cette infaillibilité, la seule niée par les gallicans, qui est précisément l'objet de cet article. C'est donc le point de vue des gallicans, les objections gallicanes, qu'il nous incombe directement d'étudier et de critiquer ici. — On dira peut-être que la controverse gallicane a perdu son importance, le gallicanisme étant mort au concile du Vatican. Mais quand il serait bien mort, notre apologétique devrait encore reprendre les pièces du procès, si elle veut justifier le jugement du concile en face de l'hostilité protestante, schismatique et rationaliste; elle devrait montrer à leurs critiques, à leurs historiens des dogmes, que le dogme de l'infaillibilité spéciale du Pape est renfermé dans les sources antiques du christianisme, dans l'Ecriture et dans l'ancienne tradition, comme ses défenseurs le montraient jadis aux gallicans; sans parler de l'intérêt que présente la controverse gallicane pour l'histoire de l'Eglise et l'histoire de notre pays. Du reste, toute erreur récemment condamnée laisse après elle quelques vestiges et quelques préjugés, et je ne sais quelle facilité de recommencement. Enfin, les gallicans n'ont pas disparu partout, puisque, après le concile du Vatican, un petit nombre d'anti-infaillibilistes, plutôt que d'accepter la définition de l'infaillibilité, a préféré sortir de l'Eglise, et qu'il reste encore quelque chose de ce schisme, dit des « vieux-catholiques ». Voir Gallicanisme, col. 234. Parmi les anglicans de la « haute Eglise », plusieurs ont continué le système gallican, ou ont utilisé ses objections.

Le système gallican, si on le prend dans son ensemble, *déborde notre sujet*.

Il renferme :

a) Une négation de l'infaillibilité spéciale du Pape, que traite le concile du Vatican au chap. 4 de sa IVe session, *D. B.*, 1832-1840; c'est notre sujet.

b) Des théories sur le gouvernement ecclésiastique, dans lesquelles, en laissant au Pape la première place, on diminue beaucoup son autorité pour augmenter celle des évêques ; point traité au chap. 3 de la même session, *D. B.*, 1826-1831.

c) Des théories sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat chrétien, que le concile interrompu n'a pas eu le temps d'examiner. En particulier, le gallicanisme refuse aux Papes tout pouvoir, même en des cas extraordinaires, de déposer un roi, comme ils l'ont fait quelquefois. Des quatre propositions de 1682, qui résument la doctrine gallicane, la première roule sur les rapports du Pape et du roi, la deuxième sur les rapports du Pape avec les évêques assemblés en concile général, la troisième sur les libertés de l'Eglise (et du royaume) de France, la quatrième seulement parle de l'infaillibilité pontificale. Voir Gallicanisme, col. 193-194.

Nous n'avons donc rien à faire avec ce qu'on a nommé le gallicanisme « politique », concernant les rapports de l'Eglise avec les pouvoirs politiques, mais seulement avec le gallicanisme « ecclésiastique » concernant le droit public *interne* de l'Eglise (*Ibid.*, col. 193). Et encore n'avons-nous pas à étudier, dans le gallicanisme ecclésiastique, la partie qui regarde le *gouvernement* de l'Eglise, la *juridiction* du Pape dans ses rapports avec celle des évêques : mais seulement la partie qui concerne le *suprême magistère* du Pape et son *infaillibilité*, que les gallicans font dépendre de la collaboration ou du consentement des évêques, comme d'une condition nécessaire.

III. *DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE LA CONTROVERSE ENTRE CATHOLIQUES SUR L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE*

Il existe d'importantes études sur l'histoire du gallicanisme. Mais en abordant ce vaste sujet, les historiens ont été naturellement amenés à y voir de préférence les questions d'un caractère plus extérieur, plus semblable aux questions politiques qui sont familières à l'histoire. Telle est la question de la forme du gouvernement dans l'Eglise et du rôle qu'y jouent le Pape, les évêques, le concile. Telle est, et encore plus, la question des rapports du Pape avec les pouvoirs politiques, et de leur indépendance réciproque. Les historiens ont relativement laissé dans l'ombre la troisième des grandes controverses gallicanes, celle qui roule sur l'infaillibilité pontificale, comme étant plus spécifiquement théologique, moins saisissable au grand public, moins directement importante pour les conséquences extérieures et sociales. Nous avons donc à compléter l'étude historique du gallicanisme sur ce point qui est précisément notre sujet, en apportant notre modeste contribution de documents spéciaux. Cet appel à l'histoire sera une plus vivante manière de saisir et d'apprécier le grand mouvement des esprits pendant plusieurs siècles — *pour* et *contre* l'infaillibilité du Pape — plutôt qu'un long et abstrait catalogue d'arguments et d'objections. On verra mieux les tristes conséquences de la négation de ce dogme.

1re Epoque : Les origines : Le grand schisme d'Occident et le XVe siècle. — Le gallicanisme ecclésiastique ne commence pas, quoiqu'on l'ait dit souvent, à la fin du XIIIe siècle ou au début du XIVe, avec Philippe le Bel, ce qui n'est vrai que du gallicanisme politique. Voir Gallicanisme, col. 214-216. Il faut aller jusqu'au grand schisme d'Occident (1378) pour voir les débuts réels du gallicanisme ecclésiastique ; *ibid.*, col. 217. Ce n'est pas même dans les premières années du grand schisme qu'il commence, du moins quant à la négation de l'infaillibilité pontificale. L'Université de Paris, où il se développe, et Pierre d'Ailly, qui en sera le fondateur, surtout par son disciple Gerson, fournissent encore en 1388 un beau témoignage à cette infaillibilité. Pierre d'Ailly fut envoyé alors à Avignon pour défendre devant Clément VII la cause de l'Université contre le dominicain Jean de Montson. A cette occasion il composa pour le Pape un long mémoire (*tractatus*), d'après les délibérations de l'Université et en son nom. Ce mémoire nous a été conservé en entier par d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, etc., Paris 1724, t. I, 2e partie, pp. 75-129. C'est à d'Argentré que nous renvoie, pour ce mémoire, Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1894, t. III, p. 505. Jean de Montson, dont quelques propositions avaient été condamnées par la Sorbonne et l'évêque de Paris, en avait appelé au Pape, et alléguait comme principal moyen de défense l'incompétence de ses juges, vu qu'il appartient au Pape seul de juger en matière de foi. Pierre d'Ailly distingue ici entre le jugement suprême qui appartient au Pape, le jugement inférieur et subordonné qui appartient à l'évêque dans son diocèse, et la censure théologique ou « scolastique », sans autorité judiciaire, qui appartient à la faculté de théologie.

« C'est au Saint-Siège Apostolique, dit-il, qu'il appartient de définir judiciairement, et d'une autorité suprême, les choses de foi. Nous le prouvons par ce syllogisme : C'est à celui dont la foi est indéfectible, qu'il appartient de définir avec l'autorité d'un juge suprême les choses de foi : or la foi du Saint-Siège

est indéfectible : donc, etc. La majeure est évidente. La mineure s'impose : c'est de ce saint Siège, dans la personne de l'apôtre Pierre qui devait y présider le premier, qu'il a été dit : Pierre, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas, *Luc.*, XXII, 32. » Et après avoir renforcé la preuve d'Ecriture par celle des Pères, d'Ailly ajoute à son raisonnement spéculatif un corollaire d'actualité : « En conséquence, au début de ce travail, nous déclarons soumettre humblement à ce saint Siège et au Souverain Pontife qui l'occupe, tout ce que nous dirons, afin qu'il le juge et le corrige ; voulant imiter S. Jérôme quand il disait au Saint Père : « Telle est la foi que nous avons « apprise dans l'Eglise catholique ; si, par hasard, « nous y avons mêlé quelque chose de peu exact, « nous désirons être corrigés et repris par vous, qui « avez hérité de la foi de Pierre et de son Siège. » D'ARGENTRÉ, *ibid.*, p. 76. Rien de plus clair : d'Ailly reconnaît l'infaillibilité spéciale, non seulement « du Saint-Siège » — expression plus vague, — mais encore du Pape. Et quelles qu'aient pu être alors ses opinions personnelles sur l'infaillibilité pontificale, le fait qu'il parle ici au nom de l'Université et en résume les débats, explique en tout cas qu'il ne s'écarte pas de la doctrine encore communément admise.

Venons au temps du concile de Constance, et montrons alors la genèse complète du gallicanisme ecclésiastique. Le schisme traînait en longueur, et rien n'avait réussi à éclaircir ni à trancher le problème de la succession légitime : au contraire, au lieu de deux prétendants, on en avait trois. Dans le conflit tumultueux des thèses sur le pouvoir du concile, il y avait un point sur lequel on pouvait généralement s'accorder : c'est qu'au besoin le concile, pour arriver à un chef incontesté, est au-dessus des papes problématiques comme ceux d'alors ; qu'il pouvait donc, s'il était nécessaire, déposer les divers prétendants, et, avec les cardinaux des diverses obédiences, procéder à l'élection d'un pape certain pour tout le monde. De fait, le schisme fut heureusement terminé par l'élection de Martin V ; et dès lors, les théologiens et les canonistes gardèrent l'axiome : *Papa dubius, papa nullus*, susceptible d'un sens parfaitement orthodoxe ; cf. WERNZ, *Jus decretalium*, Rome, 1906, 2e éd., t. II, n. 618, pp. 355-357.

Mais quelques théologiens de cette époque troublée et violente, frappés de la supériorité que le concile de Constance exerçait, de l'aveu de tous, sur les papes d'alors, ne comprirent pas qu'elle se justifiait seulement par un doute raisonnable sur le fait de la légitime élection de ces papes rivaux, chacun d'eux ayant contre lui une probabilité plus ou moins grande. Ils interprétèrent plutôt les faits par une théorie abstraite de la supériorité du Concile en général sur le Pape en général ; l'énorme distance qu'il y a entre le cas d'un pape douteux et celui d'un pape incontesté, ils la franchirent d'un bond. De là ces conséquences, que le concile est le juge naturel du Pape, et qu'on a toujours le droit d'en appeler du Pape au Concile, comme à un premier supérieur qui peut réformer ou abroger les mesures disciplinaires prises par son subordonné. Et encore, parmi les pionniers du gallicanisme naissant, tous n'allaient pas si loin. Le cardinal d'Ailly lui-même, à la fin d'un opuscule écrit à Constance après la déposition de Jean XXIII, en 1417, concluait que « le Concile général peut en bien des cas juger et condamner le Pape, et qu'on peut en bien des cas appeler du Pape au Concile, c'est-à-dire dans les cas qui menacent l'Eglise de destruction ». *Tractatus de Ecclesiae, Concilii generalis, Romani Pontificis et Cardinalium auctoritate;* dans les œuvres de Gerson, édition Ellie Dupin, Anvers, 1716, t. II, col. 959, 960. Il ne s'agit donc pas, pour Pierre d'Ailly, d'un pouvoir régulier du concile sur le Pape, mais seulement d'un pouvoir exceptionnel en des cas extraordinaires. Quand les défenseurs de la primauté du Pape alléguaient à Constance les textes du droit canon où il est dit que le Pape ne reçoit pas de loi du Concile, ne lui est pas soumis, ne peut être jugé par lui : « C'est vrai, régulièrement parlant et dans la plupart des cas, répondait d'Ailly ; seulement il y a des exceptions. » *Ibid.*

Restait un dernier pas à faire pour compléter le gallicanisme ecclésiastique, c'était de prétendre qu'on peut appeler du Pape au Concile, *même dans les controverses de foi* terminées par un jugement ou « définition » du Pape ; c'était la négation de l'infaillibilité pontificale. Gerson, qui avait succédé à Pierre d'Ailly dans la charge de chancelier de l'Université de Paris, fit ce dernier pas en 1418, vers la fin du concile, dans un opuscule intitulé : *Tractatus quomodo et an liceat in causis fidei à Summo Pontifice appellare, seu ejus judicium declinare ; Opera*, éd. citée, t. II, col. 303 sq. — Bien qu'avec quelque ménagement, et en ajoutant à la fin qu'il ne prétend exposer son opinion que pour contribuer à la recherche de la vérité, il prend à partie Martin V lui-même, pour avoir dit dans une constitution pontificale : *Nulli fas est a supremo judice, videlicet Apostolica Sede seu Romano Pontifice... appellare aut illius judicium in causis fidei declinare.* Après avoir combattu la première partie de cette assertion en tâchant de prouver la supériorité absolue du Concile sur le Pape, Gerson attaque la seconde (sur les *causae fidei*) comme étant « encore moins soutenable que la première, au jugement de quelques-uns, qui la qualifient d'hérétique et fondent leur dire sur quelques principes regardés par eux comme des vérités catholiques ». Voici le premier de ces principes : « Dans les causes de foi, il faut que le jugement s'appuie sur une règle infaillible et que le juge suprême, dont on est tenu d'accepter la sentence comme vraiment catholique, ne puisse dévier de la foi : autrement on serait tenu d'adhérer à une chose contraire à la foi. » Ce principe est vrai, mais le suivant est une déplorable négation de l'infaillibilité pontificale : « Dans les causes de foi, il n'y a sur terre aucun juge infaillible, ou qui ne puisse dévier de la foi, si ce n'est l'Eglise universelle ou un concile général qui la représente suffisamment. » Des principes qu'il vient de poser, Gerson n'a pas de peine à tirer cette conclusion pratique : « Dans les causes de foi, une décision judiciaire de l'évêque ou même du Pape, prise à part et en elle-même, n'oblige jamais les fidèles à croire comme vérité de foi ce qu'on y déclare tel, parce que le Pape, ainsi que l'évêque, peut dévier de la foi ; elle oblige néanmoins sous peine d'excommunication ceux qui leur sont soumis à ne pas soutenir extérieurement le contraire de cette décision, à moins qu'on ne voie dans l'Ecriture ou dans un jugement de Concile une raison manifeste de résister. » *Ibid.*, col. 307.

Voilà bien l'*anti-infaillibilisme*, non seulement inconnu à saint Thomas et aux autres grands docteurs de l'Ecole, comme nous le verrons, mais opposé à ce qu'avait écrit le maître de Gerson, Pierre d'Ailly, au nom de l'Université de Paris, comme nous l'avons vu. Un grand érudit en matière théologique, THÉOPHILE RAYNAUD, ne craint pas d'ajouter : « On pourrait citer pour l'infaillibilité du Pape tous les théologiens qui ont vécu avant le concile de Constance. C'est seulement à partir de celui de Bâle, que cette vérité a commencé d'être controversée parmi les catholiques. Tous ceux qui ont précédé ce

temps-là ont enseigné à l'unanimité que les définitions pontificales, même faites en dehors du concile général, obligent à croire leur objet, et que tout jugement sur la foi appartient finalement au Siège apostolique. » *Opera omnia*, Lyon, 1665, t. XX (supplémentaire), p. 389.

Quant à l'autorité de Gerson lui-même, si grande qu'elle puisse être sur d'autres terrains, — ce qui explique les partisans assez nombreux qu'elle fit au gallicanisme, — « elle est faible en ce qui concerne la papauté, parce qu'il écrivait au temps du schisme ». Ce sont les paroles du docteur de Sorbonne, André Duval, *De suprema romani pontificis potestate*, 2e partie, quest. I, édit. Puyol, Paris, 1877, p. 105. Les mêmes causes d'ailleurs qui diminuent l'autorité de ces premiers gallicans, à savoir la confusion d'idées qui régnait alors dans les esprits, les circonstances extérieures auxquelles ils pliaient leur pensée, peuvent servir aussi à excuser l'ardeur téméraire de leurs innovations, suivant la remarque d'un adversaire, Thyrse Gonzalez, général de la Compagnie de Jésus : « Ils voyaient, dit-il, qu'on ne pouvait arriver à finir le schisme qu'en posant en principe la supériorité du concile sur les papes rivaux, et son pouvoir de les déposer s'ils ne voulaient se démettre par leur propre choix ; c'est donc par un saint zèle, et dans un but excellent, que ces docteurs se mirent à exalter l'autorité du concile, et avec succès. Mais ils s'avancèrent imprudemment, quand ils étendirent ce pouvoir du concile jusqu'à un Pape certain et incontesté, ce qui n'était nullement nécessaire à leur grand but : il leur suffisait de dire que l'Eglise oppressée par un tel schisme a le droit naturel d'en sortir et de pourvoir à son unité par une élection certaine, en déposant des papes douteux qui s'obstinent à garder la tiare. Ils eurent le tort aussi d'ajouter d'autres erreurs, par exemple, que le Pape peut se tromper dans ses définitions de foi, s'il les fait sans la participation du concile. C'est faux, et ce n'était pas nécessaire à leur but : l'infaillibilité d'un Pape incontesté s'accorde parfaitement avec la supériorité du concile sur des papes douteux. » *De infallibilitate romani pontificis*, Rome, 1689, pp. 596, 597.

Cette négation gallicane de l'infaillibilité pontificale, *quel accueil* rencontra-t-elle parmi les catholiques? Loin de prévaloir parmi eux, elle se heurta dès son origine à une opposition qui ne devait plus finir, et à une magistrale affirmation de la doctrine traditionnelle, dont nous donnerons quelques exemples : car il est important de montrer que jamais il ne s'est rencontré un *consentement unanime* de l'Eglise en faveur de l'anti-infaillibilisme.

En Angleterre, Wicleff, précurseur des protestants, avait nié, au milieu de nombreuses doctrines catholiques, l'infaillibilité pontificale ; et les docteurs gallicans, si opposés qu'ils fussent à cet hérésiarque, avaient le malheur de se rencontrer avec lui sur ce point particulier. Le carme anglais Thomas Netter, plus connu des théologiens sous le nom de Waldensis, nous a laissé un grand ouvrage d'apologétique contre toutes les erreurs de son compatriote et contemporain Wicleff; il soumit son livre en 1426 à l'approbation de Martin V, qui lui donna les plus grands éloges. On y lit, entre autres passages affirmant l'infaillibilité du Pape : « Tous les orthodoxes recourent au jugement du vicaire du Christ, pour avoir enfin la vérité toute pure... Les Pères de l'Eglise regardent sa décision comme d'une vérité irréfragable... Voilà contre quoi blasphème Wicleff... Ce qu'il veut avant tout dans son hérétique folie, c'est que le Pape n'ait pas un pouvoir plus grand que les autres pour déterminer et approuver les vérités catholiques, pour condamner et démolir les constructions hérétiques. » Et Thomas continue en citant au long les témoignages des Pères : *Doctrinale fidei catholicae*, t. I, l. II, c. 47; Venise, 1757, col. 488.

En Espagne, nous trouvons un dominicain, depuis cardinal, Jean de Torquemada (plus connu sous le nom latin de Turrecremata), qui, docteur lui-même de l'Université de Paris, discuta avec les gallicans au concile de Bâle (1431); c'est le premier théologien qui ait composé un « Traité de l'Eglise » — souvent cité dans l'Ecole pour son érudition et sa profondeur, et d'ailleurs intéressant pour l'histoire des controverses de son temps. Il donne ce titre à l'un de ses chapitres : « Que le jugement du Siège apostolique ne peut errer dans les choses de foi et nécessaires au salut. » *Summa de Ecclesia*, liv. II, ch. cix; Venise, 1561, p. 252. « Il convenait assurément, dit-il, que ce Siège, établi d'en haut comme chaire de l'enseignement de la foi, comme soutien de toutes les Eglises dans les choses révélées et nécessaires au salut, reçût de Dieu même, dont la Providence ne peut se tromper dans l'accomplissement de ses desseins, un don particulier d'infaillibilité » — don qu'il prouve ensuite par l'Ecriture et les Pères.

En Allemagne, Gabriel Biel, d'un grand renom auprès des théologiens des âges suivants, et qui mourut en 1495 après de longues années d'enseignement dans l'université de Tubingue, a laissé des ouvrages où, si dévoué qu'il soit en général à Ockam, fondateur du nominalisme, il se garde bien de suivre ses assertions hérétiques sur la papauté, ou même les thèses du gallicanisme d'alors. Voir, sur la plénitude de juridiction spirituelle dans le Pontife romain, son *Expositio canonis missae*, Brescia, 1576, p. 146; et son *Commentarius in lib. IV Sentent.*, dist. xvii, q. 2, Brescia, 1574, p. 564, 569, 613. Il ne traite pas explicitement de l'infaillibilité pontificale.

En Italie, à la fin du xve siècle et au début du xvie, un dominicain, Isidore de Isolanis, est l'auteur d'un ouvrage sur l'Eglise, moins important que celui de Torquemada, mais curieux parfois par ses allures mystiques. A cette question : « Le jugement du Pontife Romain est-il irréfragable? » il répond : « On doit tenir pour irréfragable le jugement d'un Pape véritable et incontesté, s'exerçant juridiquement dans une matière qui concerne la foi ou le salut du peuple fidèle... Le Pape, comme personne particulière, peut errer; comme pasteur universel et jugeant les choses de foi, il ne le peut absolument pas; et cela à cause de l'assistance du Christ. » *De imperio militantis Ecclesiae*, Milan, 1517, l. II, tit. vii, q. 2, sans pagination. — Du même pays et du même ordre religieux, l'illustre cardinal Cajetan publie, en 1511, un opuscule sur la comparaison de l'autorité du Pape avec celle du concile. Bien qu'il les compare seulement quant au pouvoir de gouvernement, nous y trouvons sa pensée sur l'infaillibilité lorsqu'il réfute les arguments classiques du gallicanisme. Un de ces arguments, plus imaginatif que logique, consistait à opposer deux tableaux : d'un côté une Eglise splendide par la multitude et les dons variés de ses membres, l'Epouse surnaturellement ornée par l'Epoux; — de l'autre un pauvre pape, réduit à sa seule personnalité, inférieur de toute manière ! — Et l'on concluait : « Est-il possible que celui-ci règne en souverain sur celle-là? » Nous rencontrons déjà ce procédé en 1415, dans un document de l'Université de Paris, d'Argentré, *Collectio*, t. I, 2e partie, p. 199, 200. Un siècle plus tard, Cajetan rencontre chez les gallicans le même genre de preuve : « L'Eglise universelle, disent-ils, ne peut errer, tandis que le Pape peut errer même dans la foi, comme le reconnaît le droit canon; donc l'Eglise doit tenir

les clés la première et d'une manière plus excellente que le Pape, et même elle peut le juger. » On joue sur les mots, répond Cajetan : « Distinguons l'erreur personnelle *in credendo*, et l'erreur judiciaire *in definiendo*; distinguons aussi l'Eglise vraiment universelle, où le Pape est compris, et l'Eglise dite universelle, mais entendue sans le Pape et par opposition à son autorité. S'il s'agit de l'erreur *personnelle*, certainement le Pape, n'étant qu'une seule personne, peut plutôt se tromper dans la foi que tout le reste de l'Eglise (pris collectivement) : mais ceci est en dehors de la question. S'il s'agit de l'erreur *judiciaire* sur la foi, alors c'est l'inverse. Enlevez l'infaillibilité du Pape, l'erreur de la communauté tout entière, qui suivrait la sienne, serait pire; l'erreur du Pape *in definiendo* deviendrait nécessairement l'erreur de toute l'Eglise, de l'Eglise vraiment universelle, comprenant le chef et les membres : puisqu'il appartient au Pape (d'après la tradition) de définir ce qu'il faut croire, pour que tous y adhèrent d'une foi inébranlable. Or il est impossible que l'Eglise universelle erre dans la foi; donc il est impossible que le Pape se trompe dans un jugement sur la foi, ce qui n'est pas impossible à d'autres (évêques). L'argument se retourne ainsi en notre faveur, et pour le bien général de la foi, le Pape doit être infaillible... Ne nous laissons donc pas tromper par les mots. Dans un jugement sur la foi, ni le Pape, ni l'Eglise, c'est-à-dire le concile général *pris en entier* (avec son chef), ne peut errer, c'est certain : mais si l'on parle du concile acéphale, je ne trouve rien (qui en garantisse l'inerrance). » *Opuscula omnia Thomae de Vio Cajetani*, Venise, 1612, tract. I, *De autoritate Papae et Concilii*, c. XI, p. 6. — Un docteur gallican de la Sorbonne, JACQUES ALMAIN, fut chargé par le roi de réfuter ce traité de Cajetan; voir GALLICANISME, col. 224.

Après les livres des grands théologiens d'alors, si nous examinons l'intérieur des Universités, et les incidents qui s'y produisirent au XVe siècle après les conciles de Constance et de Bâle, nous voyons bien l'Université de Paris affirmer à l'occasion contre divers religieux les principes gallicans sur la *juridiction* du Pape et des évêques (cf GALLICANISME, col. 222); mais l'*infaillibilité* pontificale ne semble pas y avoir été mise en cause par aucun incident. Elle le fut en Espagne par les thèses d'un théologien, PIERRE D'OSMA, qui causèrent grand émoi à Salamanque où il enseignait, et à Alcala. Les professeurs de ces deux universités déférèrent neuf propositions extraites de ses écrits à l'archevêque de Tolède, primat d'Espagne. Voici la septième : « L'Eglise de la ville de Rome peut errer. » *D. B.*, 730. Nier l'infaillibilité de l'Eglise particulière de Rome revient à nier l'infaillibilité spéciale du Pape. L'archevêque examina juridiquement la cause dans un synode de théologiens et de canonistes tenu à Alcala en 1478, où les neuf propositions furent expliquées et défendues par leur auteur et ses quelques partisans, et longuement discutées. On recueillit sous la foi du serment le suffrage de chacun. A la suite de ce vote, la sentence du prélat condamna toutes les propositions comme hérétiques, erronées, scandaleuses et malsonnantes, D'ARGENTRÉ, *ibid.*, p. 299. Pierre d'Osma se soumit, et monta en chaire pour faire son abjuration, que nous avons encore, et à la fin de laquelle il déclare « être de même sentiment que le Siège apostolique, et tenir la même foi que le seigneur Sixte, Pape régnant ». SIXTE IV, après une enquête sur la procédure et un nouvel examen des propositions par les cardinaux, approuva par une bulle ce qui s'était fait, D'ARGENTRÉ, pp. 300-302. Il ajoutait sa propre sentence, *D. B.*, 733.

2° Epoque : La décadence de l'anti-infaillibilisme au XVIe siècle. — Elle s'annonce déjà, même en France, dans la seconde moitié du XVe siècle; voir GALLICANISME, col. 223. Et il est curieux de voir la Sorbonne prendre la défense de l'infaillibilité du Pape dans la canonisation des saints, d'autant que ce cas particulier de l'infaillibilité pontificale a été parfois plus contesté que les autres. En 1486, elle condamne maître JEAN LAILLER à rétracter en public plusieurs erreurs; entres autres, on lit au procès-verbal de la rétractation : « ... Je confesse avoir dit que, si le Pape canonise un saint, je ne suis point tenu de croire sur peine de péché mortel, qu'il soit saint. En quoi j'ai mal prêché, et la révoque (cette proposition) comme scandaleuse, pernicieuse, fausse et hérétique... Et suis tenu de croire au moins pieusement, si le Pape canonise un saint, qu'il est saint. » D'ARGENTRÉ, *Collectio*, t. I, part. II, p. 312. — INNOCENT VIII félicita la faculté de théologie de son zèle pour l'orthodoxie. *Ibid.*

La décadence du gallicanisme a lieu surtout au XVIe siècle, sous l'influence de diverses causes. La principale est le danger où le protestantisme met l'Eglise, et par suite le besoin qu'on éprouve, même dans les régions ecclésiastiques atteintes par le gallicanisme, de serrer les rangs et de concentrer toutes les forces autour du chef de la catholicité, ce qui contribue à faire tomber des passions et des préjugés. Dès la révolte de Luther et dans le courant du XVIe siècle, l'infaillibilité pontificale (pour nous en tenir strictement à notre sujet) est soutenue comme *certaine*, souvent même comme étant *de foi*, par presque toutes les universités catholiques, et la thèse contraire est très sévèrement jugée.

1° *Universités.* — Nous citerons celles qui étaient situées loin de Rome, en divers pays, pour que leur témoignage soit moins suspect à l'adversaire.

L'université de Cambridge, encore catholique, est représentée par son chancelier, le bienheureux Jean FISHER, évêque de Rochester, plus tard martyrisé par Henri VIII. Dans un ouvrage où il réfute les articles de Luther condamnés par Léon X en 1520, il attribue au Saint-Siège le jugement définitif des controverses : *ad Petri cathedram pro dirimendis controversiis confugiendum est. Assertionis lutheranae confutatio*, Paris, 1545, 3^a^ *veritas*, p. 10. Plus loin, il montre ainsi à Luther la nécessité de la papauté : « Toutes les fois qu'il s'élève des querelles *sur les choses de la foi*, des controverses sur le sens des Ecritures, il faut que nous ayons *un juge suprême*, au jugement duquel *on s'en tiendra*. Et puis, quand un concile général sera nécessaire, il pourra bien plus facilement être convoqué par ce chef de l'Eglise, aux ordres duquel tous devront obéir; autrement les évêques pourraient ne pas venir, etc. » *Ibid.*, art. 25, p. 213. Et comme Luther disait qu'il n'est pas au pouvoir de l'Eglise ou du Pape de faire des articles de foi (*D. B.*, 767), il répond que sans doute il ne dépend pas d'eux de faire à volonté le vrai et le faux, le révélé et le non révélé, mais que néanmoins « tout ce que l'Eglise *ou le Pape* nous donne à croire comme article de foi, tous les chrétiens doivent le croire comme tel » : ce qui implique nécessairement l'infaillibilité de l'Eglise ou du Pape pour donner comme article de foi ce qui l'est en réalité. Si ailleurs l'évêque de Rochester insiste plus sur l'infaillibilité du Pape définissant *avec le Concile*, que sur son infaillibilité *en dehors du Concile* (par exemple art. 28, p. 246), c'est que la première infaillibilité était reconnue de tous les catholiques, tandis que la seconde avait été mise en question par les gallicans : l'apologiste veut donc obtenir avant tout que Luther admette le point le plus indubi-

table ; car l'hérésiarque, après avoir paru admettre cette infaillibilité du concile (art. 28, *D. B.*, 768), par une de ces variations qui lui étaient familières, en était venu à la nier (769).

La profession de foi catholique de l'université de Louvain contre les erreurs de Luther, publiée en 32 articles le 6 décembre 1544, nous a été conservée (et commentée en partie) par Ruard Tapper, chancelier de cette université, célèbre théologien hollandais qui assista au concile de Trente. Le 25e article est ainsi conçu : « Il faut *tenir d'une foi certaine* non seulement les choses contenues expressément dans l'Ecriture, mais encore celles que la tradition de l'Eglise catholique a transmises à notre foi, et celles qui en matière de foi et de mœurs ont été *définies par la chaire de Pierre, ou* par les conciles généraux légitimement assemblés » (ici les définitions de « la chaire de Pierre », étant explicitement distinguées de celles des « conciles généraux », ne peuvent évidemment signifier que le suprême magistère du Pape exercé *en dehors du concile*). *Explicationis articulorum venerandae facultatis theologiae Lovaniensis* tomus I, Louvain, 1555, p. 402 sq. — Le 6 décembre 1644, l'université de Louvain renouvelait sous la foi du serment cette solennelle profession faite cent ans auparavant.

La Pologne est représentée par son grand cardinal Stanislas Hosius. Dans un ouvrage très répandu au xvie siècle et traduit en plusieurs langues, il a commenté la « Confession de foi catholique » qu'un synode d'évêques polonais, en 1551, avait opposée aux envahissements du protestantisme. De nombreux témoignages des Pères, Hosius conclut que dès l'origine du christianisme on a eu recours au jugement de l'Eglise de Rome dans les controverses religieuses et regardé sa foi comme indéfectible. « Et il y a pourtant des gens, ajoute-t-il qui préfèrent soumettre leurs écrits à la censure de je ne sais quel maître de Wittenberg, et d'une Église née d'hier, plutôt qu'au jugement de l'Église la plus sainte et la plus ancienne de toutes, à qui les Apôtres Pierre et Paul ont laissé toute leur doctrine en y répandant leur sang, et qui a été regardée comme tellement catholique et apostolique, qu'elle n'est jamais entachée d'hérésie. » *Confessio catholicae fidei*, Lyon, 1562, ch. xxviii, p. 110.

L'université de Douai exprime sa pensée par l'organe de son plus éminent docteur, le grand controversiste anglais Stapleton. Il commence par distinguer deux opinions extrêmes, celle d'un théologien, Pighius, qui ne veut pas que le pape puisse errer dans la foi, même comme personne privée, et celle des protestants, qui veulent qu'il puisse enseigner l'hérésie, même s'il définit. « Le milieu entre ces deux extrêmes, qui est la vraie doctrine, dit-il, c'est que le Pontife romain, comme personne privée, n'est pas indéfectible dans sa foi, de même qu'il n'est pas impeccable dans ses mœurs ; mais que, comme personne publique, c'est-à-dire quand, consulté sur la foi, il répond et décide en vertu de sa charge, il n'a jamais jusqu'ici enseigné l'hérésie et jamais ne pourra l'enseigner. Cette vérité, qui tient le milieu, *est maintenant reçue par les catholiques comme certaine*, sinon comme une vérité de foi. Et l'assertion contraire serait *erronée*, scandaleuse, offensive, mais peut-être pas hérétique. » *Stapletoni Opera*, Paris, 1620, t. I, p. 706.

L'université de Salamanque, au xvie siècle, affirme sa conviction par la voix de ses docteurs. Citons deux dominicains très connus, qui se sont succédé dans sa *cathedra primaria*, Melchior Cano, et Bañez. « On nous demandera, dit Cano, s'il est hérétique d'affirmer que l'Eglise de Rome puisse dégénérer comme les autres Églises (tombées dans l'hérésie) et que le Siège apostolique lui-même puisse se détourner de la foi du Christ. Voici en deux mots notre réponse. Nous ne voulons pas prévenir ici la sentence de l'Eglise ; mais si la question était déférée à un concile général, cette erreur serait flétrie de la *note d'hérésie*. » Plus loin il rappelle que les hérétiques s'acharnent, et pour cause, contre ce privilège du Pape et que ceux qui le soutiennent contre eux sont regardés comme les vrais catholiques, et il ajoute : « Je ne comprends pas pourquoi certains fidèles aiment mieux favoriser les opinions des hérétiques que celles des catholiques... Quant à nous, suivons donc la doctrine qui est *commune* parmi les catholiques : elle est sûre, précisément parce que c'est le sentiment commun. » *De locis theologicis*, t. VI, ch. vii ; dans Migne, *Theologiae cursus completus*, Paris, 1839, t. I, col. 345, 347. « Dans un jugement public porté sur la foi, dit à son tour Bañez, le souverain Pontife ne peut se tromper. » Et après avoir sur ce point rappelé la tradition des Pères, il conclut : « Je pense donc que cette doctrine doit être tenue comme une *tradition apostolique*. Et elle serait regardée comme telle par tous les fidèles, si, à partir du Concile de Constance, l'ennemi n'avait semé l'ivraie dans le champ du Seigneur. Jusque-là, les seuls Grecs (schismatiques) erraient sur ce point ; aussi saint Thomas énumère-t-il cette erreur parmi celles qui sont propres aux Grecs (*Opusc.* 1, *sub fin.*). Sûrement, si la question était soumise à un concile légitime, la doctrine de l'infaillibilité pontificale serait définie comme étant la vraie foi et l'opinion contraire frappée d'anathème. » *Scholastica commentaria in IIam IIae S. Thomae*. Douai, 1615, q. 1, a. 10, concl. 4, p. 60.

Dans l'université de Paris elle-même, la décadence du gallicanisme finit par devenir si complète que vers l'an 1600 on cesse d'y soutenir les thèses gallicanes. Voir Gallicanisme, col. 226 ; cf. Puyol, *Edmond Richer*, Paris 1876, t. I, p. 129. — En France, du reste, « ce qui montre combien les vieilles doctrines (du gallicanisme) avaient perdu de terrain, c'est la Ligue elle-même. Une telle explosion n'a été possible que parce que la France était, en majeure partie, gagnée aux opinions dites alors ultramontaines ». Puyol, *ibid.*, p. 36, cf. p. 126. Mais les excès de la Ligue et le triomphe d'Henri IV devaient occasionner une réaction, dont la Sorbonne et le clergé subiraient l'influence, et dont les premiers instigateurs furent les parlementaires, invariablement attachés au gallicanisme par son côté politique, souvent même imbus de préjugés protestants ; *ibid.*, p. 20, sq.

2° *Théologiens*. — De cette même époque (xvie siècle et commencement du xviie), nous avons déjà cité plusieurs grands théologiens. *Avant* le concile de Trente, le cardinal Cajetan, dominicain († 1534) ; *pendant* le concile, le cardinal Hosius, un des légats († 1579), Ruard Tapper († 1559), Melchior Cano, dominicain († 1560). *Après* le Concile de Trente, et dans le renouveau de théologie qu'il produisit, Stapleton († 1598), Bañez, dominicain († 1604).

La Compagnie de Jésus, constituée en 1540, apporte un nouvel appoint à un mouvement commencé avant elle. Citons, sur l'infaillibilité pontificale, quelques-uns de ses grands théologiens d'alors : Tolet († 1596), qui a tant contribué à la réconciliation d'Henri IV avec l'Eglise catholique ; Valentia († 1603), professeur à l'Université d'Ingolstadt ; Bellarmin († 1621), dont les *Controverses*, publiées dès 1586, furent si renommées, et en divers pays tant de fois rééditées à l'époque dont nous parlons,

qu'elles ont dû notablement contribuer à la décadence du gallicanisme; enfin Suarez († 1617).

« Le Pontife romain, dit le cardinal Tolet, ne peut errer dans le jugement qu'il porte sur la foi et les mœurs, c'est-à-dire quand il détermine judiciairement ce qu'il faut croire ou ce que la morale dit de faire. Cette conclusion n'est pas une simple opinion : la contradictoire est *une erreur manifeste contre la foi.* » *Enarratio in summam S. Thomae*, Rome, 1869, t. II, p. 70. — « Toutes les fois que le Pontife use de l'autorité qu'il possède pour définir les questions de foi, dit Grégoire de Valence, la doctrine qu'il déclare être de foi *doit être*, en vertu d'un précepte divin, *reçue comme telle* par tous les fidèles. Nous devons admettre qu'il use de cette autorité, lorsque dans une controverse de foi il décide en faveur d'une des deux opinions opposées, en manifestant la volonté d'obliger toute l'Eglise à la recevoir. » *Commentarii theologici*, Lyon, 1603, t. III, col. 249. Et à propos de quelques auteurs dont la pensée à ce sujet n'était pas assez nette : « S'ils entendent, dit-il, que le Pontife..., comme personne publique, puisse définir réellement une erreur contre la foi, *ils errent* eux-mêmes *très gravement en matière de foi.* » *Ibid.*, col. 256. — « Que le Pontife... ne puisse jamais définir quelque chose d'hérétique comme devant être cru par toute l'Eglise, c'est la doctrine *très commune de presque tous* les catholiques », dit le cardinal Bellarmin; et plus bas, il l'appelle « très certaine » et juge ainsi l'opinion contraire de Gerson : « Nous n'osons pas dire qu'elle soit proprement hérétique, parce que nous voyons ses partisans tolérés encore par l'Eglise; cependant elle paraît tout à fait erronée et approchant de l'hérésie, en sorte qu'elle pourrait à bon droit être déclarée hérétique par le jugement de l'Eglise. » *Controv.*, l. IV, *de Rom. Pont.*, ch. II; *Œuvres*, éd. Vivès, t. II, p. 79, 80. — Suarez est encore plus affirmatif, peut-être parce qu'il écrivait dans un temps où la décadence de l'opinion gallicane était devenue complète; car son ouvrage sur la foi, où il traite de la question de l'infaillibilité pontificale, est le dernier fruit de son enseignement et ne fut publié qu'en 1621. « C'est une *vérité catholique*, dit-il, que le Pontife définissant *ex cathedra* constitue une règle de foi infaillible, quand il propose avec autorité quelque chose à l'Eglise universelle comme devant être cru de foi divine. Ainsi l'enseignent aujourd'hui *tous* les docteurs catholiques, et selon moi cette vérité a une *certitude de foi.* » *De Fide*, disp. V, sect. 8, n° 4; *Œuvres*, éd. Vivès, t. XII, p. 162. Quelqu'un avait voulu esquiver une ancienne définition pontificale, sous prétexte que l'infaillibilité du Pape, définissant en dehors du concile général, n'était pas une vérité de foi. « Cette réponse, dit Suarez, est non seulement bien téméraire, mais encore erronée. Bien qu'autrefois quelques docteurs catholiques aient émis (sur l'infaillibilité du Pape sans le concile) un doute ou une erreur, peut-être sans s'y obstiner, *aujourd'hui* le consentement de l'Eglise à cette vérité est si constant, le sentiment des écrivains catholiques si unanime, qu'il n'est aucunement permis de la révoquer en doute. » *Ibid.*, disp. XX, s. 3, n° 22, p. 517.

Terminons par le témoignage de saint François de Sales dans ses *Controverses*, rédigées à la fin du XVIe siècle. Après avoir parlé de l'infaillibilité de saint Pierre comme chef de l'Eglise : « L'Eglise, dit-il, a toujours besoin d'un *confirmateur infaillible* auquel on puisse s'adresser, d'un fondement que les portes d'enfer, et principalement l'erreur, ne puisse renverser, et que son pasteur ne puisse conduire à l'erreur ses enfants : les successeurs donc de S. Pierre ont tous ces mêmes privilèges, qui ne suivent pas la personne, mais la dignité et la charge publique. » *Œuvres*, éd. d'Annecy, 1892, t. I, p. 305. On sait que « la lecture de la page autographe du saint Docteur, où le Souverain Pontife est qualifié du titre de « Confirmateur infaillible » produisit une impression profonde sur l'esprit des Pères du Concile, et en détermina plusieurs à souscrire à la définition de l'infaillibilité pontificale. » *Ibid.*, *Préface des Controverses*, p. CXIII.

3e Epoque : Le retour de l'anti-infaillibilisme au XVIIe siècle. — Il dérive de deux faits principaux : l'initiative de Richer, et la déclaration de 1682.

A. — L'initiative de Richer

1° *La théorie du Libellus.* — Cette doctrine de l'infaillibilité du Pape, devenue à la fin du XVIe siècle commune parmi les théologiens catholiques, fut soudain attaquée par un docteur de Sorbonne qui l'avait professée d'abord avec l'énergie d'un ligueur, Edmond Richer. Sous l'influence des passions politiques et de la réaction contre la Ligue, gagné d'abord au gallicanisme des parlementaires, il en vint à se donner la mission de restaurer le gallicanisme ecclésiastique. Sectaire habile et tenace, il fit servir à ce but sa charge de syndic de Sorbonne, soit par diverses mesures qu'il prit à l'intérieur de la faculté de théologie, soit au dehors en attaquant ceux qui faisaient obstacle à ses idées, par exemple, en poussant l'Université et le parlement de Paris à des poursuites iniques contre les jésuites, rendus complices de l'assassinat d'Henri IV, et en intervenant d'une manière scandaleuse dans la solennelle dispute de théologie donnée à Paris chez les dominicains à l'occasion de leur chapitre général en 1611, où figuraient, entre autres thèses à soutenir, l'infaillibilité du Pape et sa suprématie. C'est alors qu'il fit paraître un opuscule anonyme : *De ecclesiastica et politica potestate*; voir Gallicanisme, col. 226, 227. Sa brièveté l'a fait surnommer le *Libellus*.

Richer travailla à une édition de Gerson, écrivit une apologie de Gerson, déclara en 1622 n'avoir écrit son opuscule que « pour montrer sommairement quelle était l'ancienne doctrine de l'Ecole de Paris »; cf. Puyol, *Edmond Richer*, t. II, p. 173 sq. Mais en réalité il va beaucoup plus loin que le grand ancêtre dont il se couvre. Ouvrons les œuvres de Gerson : « La papauté, dit-il, a été instituée par le Christ surnaturellement et immédiatement, comme une primauté monarchique et royale dans la hiérarchie ecclésiastique... Quiconque a la présomption d'attaquer ou de diminuer cette primauté... est hérétique, schismatique, impie et sacrilège. » *Tract. de statibus ecclesiasticis*, au début; *Opera*, éd. Dupin, t. II, col. 529. « Le Christ a voulu, dit ailleurs Gerson, que son Eglise fût gouvernée principalement par un seul monarque, de même qu'il y a une seule foi, un seul baptême et une seule Eglise; en sorte qu'il y ait unité de chef, soit qu'on regarde le chef principal, soit qu'on regarde son vicaire : parce que c'est la meilleure forme de gouvernement, surtout dans les choses spirituelles, pour conserver l'unité de foi, à laquelle tous sont obligés. » *Tract. de potestate ecclesiastica*, consid. IX, col. 238. Et il ajoute qu'il n'en est pas de même dans l'ordre civil, où il y a plusieurs nations avec une législation spéciale pour chacune, et où une semblable « monarchie universelle » ne conviendrait pas. « Le pouvoir ecclésiastique en sa plénitude, dit-il encore, est formellement et subjectivement dans le seul Pontife romain. » *Ibid.*, consid. X, col. 239. Toutefois, Gerson ajoute que le Concile général a le droit de juger et de déposer le

Pape en certains cas, et « le droit de prescrire des lois ou règles selon lesquelles la plénitude de la puissance papale doit être modérée et réglée, non pas en soi, puisqu'en soi elle reste toujours la même, mais dans son usage ».

Richer, au rebours de Gerson, dit « que le régime aristocratique est le meilleur de tous, et le plus convenable à la nature ». *De ecclesiastica et politica potestate*, Paris, 1611, principe I, p. 5. Il ne nie pas que le Christ ait institué la papauté; pourtant son *Libellus* n'est pas très clair là-dessus, et son disciple VIGOR a pu s'y tromper et en faire une institution purement ecclésiastique, que par suite l'Eglise pourrait abroger. Enfin, pour Gerson, le Christ a voulu un seul monarque, *comme il a voulu* une seule foi, un seul baptême, une seule Eglise, points *essentiels* dans le christianisme; pour Richer, le pape n'est point un rouage essentiel. Il distingue entre le chef « essentiel », qui est le Christ seul, et le chef « ministériel ». Il nie que le Pape soit essentiel à l'Eglise, sous le beau prétexte qu'à sa mort l'Eglise n'en subsiste pas moins pendant la vacance du Siège; comme s'il n'en était pas ainsi de toute société où le chef est élu à la mort de son prédécesseur, ce qui ne l'empêche pas de pouvoir être un rouage essentiel, de par la constitution! Et parce que l'Eglise peut exister quelque temps sans Pape, il s'indigne de ces formules : « Comme l'édifice ne peut subsister sans fondement, l'arbre sans racine, etc., ainsi l'Eglise sans le Pape. » Mais ces formules sont patristiques ; et c'est puérilité de sa part que d'exiger, pour ce qui est nécessaire ou « essentiel » dans l'ordre des choses morales, absolument les mêmes conditions que pour ce qui est « essentiel » dans l'ordre physique ou métaphysique. Quant au titre de « chef ministériel » donné au Pape, il a un sens vrai si le mot « ministériel » est employé *par rapport au Christ*, dont le Pape n'est que le ministre, le vicaire, le subordonné, tout en étant chef de l'Eglise; mais il sonne faux s'il est employé *par rapport à l'Eglise* ou au concile dont le Pape serait le commis et le subordonné, et c'est bien la pensée de Richer. Cf. PUYOL, *op. cit.*, t. I, p. 503 sq.

Sur la question de l'infaillibilité, qui nous intéresse directement, voici les termes du *Libellus* : « L'infaillibilité des décrets appartient à toute l'Eglise ou au concile général qui la représente, en quoi consiste la nature du régime aristocratique. Ceci est démontré soit par la lumière divine (révélation), soit aussi par la lumière naturelle (raison) puisque plusieurs yeux voient mieux qu'un seul. » Principe IV, p. 8. — Comme si l'infaillibilité, don surnaturel, suivait forcément la loi des yeux du corps ou en général des connaissances naturelles! Après cette « démonstration » par la raison, le *Libellus* accumule des textes qui ne prouvent pas davantage, comme *Hebr.*, V, I. Et Richer de conclure que « c'est au Concile général que reviennent toutes les controverses, comme au dernier et infaillible tribunal, contenant toute la plénitude de la puissance ». *Ibid.*, p. 10.

2° *Accueil fait au Libellus dans l'Eglise de France*, spécialement sur le point de l'infaillibilité pontificale.

a) *Théologiens*. — Si Richer eut pour lui les parlementaires, dont le gallicanisme politique n'avait pas désarmé, et dont trop souvent il sollicita l'intervention, plus que déplacée dans les controverses religieuses; s'il troubla bien des esprits, il ne put faire triompher ses vues à l'Université de Paris, ni dans l'Eglise de France. Aussitôt paru, le *Libellus* fut réfuté par divers ouvrages, soit en dehors de la Sorbonne, comme par l'abbé DE BEAULIEU, aumônier du roi, et PELLETIER, protestant converti qui compara la doctrine nouvelle avec celle des chefs de la Réforme; soit par des docteurs de Sorbonne, comme DURAND, BOUCHER, DUVAL, FORGEMONT; cf. PUYOL, *ibid.*, p. 298 sq. Dans une lettre à Casaubon en 1612, le carbinal DUPERRON rappelait que Richer, du temps qu'il était pour la Ligue, avait mis, dans une thèse théologique, les Etats Généraux du royaume au-dessus du roi, et qu'appliquant maintenant à l'Eglise « ce levain de vieille doctrine », il soutient encore « l'excellence du régime aristocratique par-dessus le monarchique ». *Ambassades et négociations*, Paris, 1623, p. 695. — Chose remarquable, aucun contradicteur ne se plaça sur le terrain de l'ancien gallicanisme, ni ne reprocha à Richer d'avoir dépassé Gerson; l'ancien gallicanisme était bien oublié. Ce que l'on opposait alors à Richer, c'étaient les doctrines dites « ultramontaines », c'était la monarchie pure et simple du Pape, avec son infaillibilité. Prenons par exemple un des principaux docteurs de Sorbonne, ANDRÉ DUVAL, que sa science et sa piété firent choisir à saint Vincent de Paul pour son confesseur. Sans parler de l'*Elenchus* qu'il oppose au novateur dès 1612, il réfute Richer et son disciple Vigor en 1614, dans un ouvrage magistral, où il dit, à propos de l'infaillibilité : « Vigor veut que le Pontife, quand il définit en dehors du concile, ne soit pas infaillible, bien qu'agissant comme Pontife : ce qui est absolument faux. » *De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate*, part. II, q. I; nouvelle édit., Paris, 1877, p. 96. Cette infaillibilité du Pape sans le concile ne semble pas à Duval être *de foi* « au moins ce n'est pas évident qu'elle le soit; mais pourtant elle est *absolument certaine et indubitable*, puisque le Saint-Esprit assiste perpétuellement le Pape pour qu'il ne lui échappe pas la moindre erreur quand il définit ». *Ibid.*, p. 105.

Ce mouvement d'opposition à Richer, en particulier au sujet de l'infaillibilité du Pape, continue les années suivantes parmi les docteurs de Sorbonne. Citons l'ouvrage du docteur MAUCLER, *De monarchia divina*, etc., Paris, 1622, où il dit à propos de l'infaillibilité du Pape, que ceux qui l'attaquent « sont hérétiques, schismatiques et impies »; que les controverses sur la foi doivent être considérées comme terminées par le jugement du Pontife romain, et que c'est « l'enseignement courant des professeurs de théologie » ; part. II, LIV, ch. 4.— Un gallican, l'avocat FLEURY, nous raconte que « en 1634 le quatrième juillet, les sieurs Duval, Ysambert, Lescot, Cornet, docteurs régents des collèges de Sorbonne et de Navarre, s'assemblèrent avec quelques autres de leur faction au collège d'Ainville, et formèrent six propositions pour les envoyer dans toutes les universités du royaume comme les sentiments de celle de Paris... La première est : *Summus Pontifex ex traditione divina falli non potest nec falsum dicere circa veritatem fidei.* » Cf. PUYOL, *Edmond Richer*, t. II, p. 103. — Nous lisons dans les *OEuvres de Nicolas Coëffeteau, O.P., conseiller du Roy en ses conseils, et nommé à l'évêché de Marseille*, Paris, 1622, ces paroles qu'il adresse à Jacques Ier : « Une chose vous semble insupportable en ce sujet : c'est que nous disons que le Pape ne peut errer. Mais, Sire, nous ne l'avons jamais dit de sa personne particulière. Car nous savons qu'il est homme pécheur comme un autre, et partant qu'il peut errer en la doctrine et ès mœurs, si on le considère en particulier; mais en qualité de successeur de saint Pierre, il ne peut rien enseigner de contraire à la piété, il ne peut proposer à l'Eglise aucune pernicieuse doctrine, il ne peut induire les peuples à embrasser une hérésie, vu que notre Seigneur a prié pour la

foi de saint Pierre, afin qu'elle ne pût défaillir. » *Réponse à l'advertissement adressé par le Sérénissime Roy de la Grande Bretagne à tous les princes et potentats de la chrétienté*; Œuvres, p. 359.

Citons enfin un célèbre commentateur de saint Thomas, François Sylvius, docteur et vice-chancelier de l'université de Douai, et chanoine de la même ville, dans ses *Controverses*, publiées en 1638. « Il est *de foi certaine*, dit-il, que le jugement du Pontife romain dans la décision des choses de foi est infaillible ; tellement que, lorsqu'il définit *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, agissant comme Pontife, il propose à l'Eglise quelque chose à croire comme de foi, il ne peut en aucun cas se tromper, soit qu'il définisse avec le concile général, soit qu'il définisse *sans lui.*» *De praecipuis fidei controversiis*, L. IV, q. 2. a. 8; *Opera*, Anvers, 1714, t. V, p. 313.

b) *Actes officiels.* — En 1612, le *Libellus* fut condamné en France comme « contenant des propositions fausses, erronées, scandaleuses, schismatiques et hérétiques », par *deux conciles provinciaux* ; l'un en mars, tenu à Paris sous la présidence du cardinal Duperron, archevêque de Sens et primat, dont le siège de Paris était suffragant ; l'autre en mai, tenu à Aix. Le récit des travaux préparatoires et des diverses démarches qui précédèrent ces condamnations se trouve dans Puyol, *op. cit.*, t. I, p. 346-361 ; les pièces officielles, *ibid.*, p. 367, sq. C'est en vain que Richer voulut introduire au parlement un appel comme d'abus de la censure de son livre ; et il fut *déposé par la Sorbonne* de sa charge de syndic la même année ; *ibid.*, p. 373 sq.

En 1617, un autre acte officiel de la Sorbonne vint manifester sa pensée sur les graves questions théologiques soulevées par Richer. L'archevêque de Spalato, Marc Antoine de Dominis, avait passé à l'anglicanisme et venait de publier à Londres son *De republica ecclesiastica*, où, à l'appui de plusieurs de ses idées, qui étaient celles de Jacques Ier, il invoquait la Sorbonne elle-même. Ainsi mise en cause, et sur la requête d'Ysambert alors son syndic, la faculté de théologie examina l'ouvrage et en censura 47 propositions « choisies parmi un grand nombre d'autres ». Voir d'Argentré, *Collectio...*, t. II, part. II, p. 105 sq ; cf. Duval, *De suprema Rom. Pontif. potestate*, Paris, 1877, p. 28 sq. Sans doute, l'évêque apostat allait en général beaucoup plus loin que Richer ; et ce dernier pouvait n'être pas atteint quand on déclarait hérétique cette 6e proposition : « Monarchiae formam non fuisse immediate in Ecclesia a Christo institutam. » Mais quand on déclarait « hérétique dans toutes ses parties » la 11e proposition empruntée à Jean Huss : « qu'il n'y a pas en l'Eglise d'autre chef suprême ni d'autre monarque que le Christ ; que par ses nombreux ministres le Christ gouverne parfaitement son Eglise en se passant de ce monarque mortel », — ne réveillait-on pas le souvenir de cet endroit du *Libellus* où le Christ est déclaré » le seul monarque essentiel », où l'Eglise est montrée comme se passant très bien du Pape pendant la vacance du siège ? Quand on rejetait comme « une imposture pure et simple contre la faculté de Paris » cette 41e proposition de Dominis : «... L'école de Paris est à nous, et en réalité elle tient pour un pouvoir aristocratique et non pas monarchique » —, c'était en effet une imposture de dire cela de la Sorbonne, ancienne ou nouvelle ; mais Richer, lui, n'avait-il pas prêté à cette calomnie contre le corps savant auquel il appartenait, et ne donnait-il pas à l'Eglise « en réalité » une forme aristocratique et non pas monarchique ? Enfin, quand on censurait comme erronée la 8e proposition visant directement l'infaillibilité de saint Pierre et indirectement celle de ses successeurs : « Pierre déchut presque aussitôt de cette foi qu'il avait eue en confessant le Christ (*Matth.*, xvi), et ce n'est pas une seule fois mais plusieurs, qu'il chancela, même après l'Ascension et la Pentecôte » —, le seul fait que l'on choisit parmi beaucoup d'autres cette proposition pour la censurer ne montre-t-il pas que la Sorbonne tenait alors à la doctrine de l'*infaillibilité du Pape*, attaquée par Richer, aussi bien que par de Dominis ? On peut donc interpréter cet acte solennel de la Faculté dans quelques-unes de ses censures, comme une nouvelle manifestation de la pensée du grand nombre contre le gallicanisme de Richer. Un docteur de Sorbonne se proposait même de publier un livre pour montrer les rapprochements entre les erreurs de Richer et celles de de Dominis ; mais le nonce Bentivoglio l'en dissuada, dans la crainte de pousser au désespoir un prêtre et un docteur. Lettre du 17 janvier 1618, dans Puyol, t. II, p. 154.

En 1620, « un Irlandais ayant soutenu publiquement dans ses thèses l'*infaillibilité du Pape*, le docteur Hennequin, richériste, se plaignit au syndic qu'il eût permis d'imprimer et de soutenir une semblable thèse ; mais le syndic riposta qu'il l'avait approuvée et l'approuverait encore en toute autre occasion. Dans l'assemblée de Sorbonne qui suivit, le syndic Besse se plaignit des richéristes..., fit apporter les registres de la Faculté et lire solennellement deux anciens décrets faits à des époques différentes, conformes de tous points à la thèse récemment soutenue sur l'infaillibilité du Pape... Ces décrets furent approuvés de tous, sans aucune opposition... On a connu en cette occasion la grande faiblesse des richéristes. Si on en fût venu aux votes, pour un mauvais, il y en aurait eu dix bons. » Lettres de Bentivoglio du 28 mai et du 3 juin 1620 ; *ibid.*, p. 155-158.

3° *Quels sont les résultats de l'initiative de Richer ?* — De son temps, il n'a pu retourner toute la Sorbonne vers les idées gallicanes : mais il est arrivé à en détruire l'union et à la diviser en deux camps. Il n'a pu gagner tout le clergé de France : mais il a rendu au gallicanisme en décadence un commencement de vogue dans les milieux ecclésiastiques.

Vers un avenir plus éloigné, l'influence de Richer a eu un double prolongement :

a) En se faisant l'éditeur et l'apologiste de Gerson, en invoquant à tout propos « l'ancienne tradition » gallicane — combien peu ancienne à vrai dire et combien rapidement déchue, nous l'avons vu —, Richer a travaillé sans le savoir pour un gallicanisme plus modéré que le sien, et qui en 1682 réussira à s'établir en France.

b) Par le caractère outrancier de son gallicanisme personnel, il a préparé les voies aux révoltes et aux essais de schisme qui apparaîtront de loin en loin après lui dans l'histoire, surtout chez les jansénistes qui ne tardèrent pas à se rallier au richérisme. Ainsi en 1717, quatre évêques jansénistes appellent de la bulle *Unigenitus* au futur concile, avec adhésion de la Sorbonne, du Parlement et de plusieurs prêtres et laïques : les « appelants » tendent à provoquer un schisme national ; voir Jansénisme, col. 1179 et Gallicanisme, col. 230. C'est la même race de jansénistes révoltés et d'ultra-gallicans qui, au commencement de la Révolution, élabore la *Constitution civile du clergé* et introduit le schisme en France, voir Jansénisme, col. 1184. On comprendra mieux l'influence de Richer en ces occasions, si l'on prend garde à deux points secondaires de son système, secondaires parce qu'ils s'y font moins remarquer, mais importants par leurs conséquences. Il laisse une porte ouverte sur

le *presbytérianisme* entendu dans le sens du gouvernement de l'Eglise par les simples prêtres, et une autre sur le *multitudinisme* ou gouvernement de l'Eglise par les laïques. Mais la preuve de ces deux points nous ferait sortir de notre sujet.

B. — La Déclaration de 1682

Nous examinerons 1° par manière de préliminaires, la marche du gallicanisme et la défense de l'infaillibilité pontificale en France, à partir de la réaction contre Richer, que nous avons décrite, jusque dans les débuts du gouvernement personnel de Louis XIV (1661); 2° les événements de 1663, préludes de celui de 1682; 3° la fameuse déclaration elle-même, en ce qui concerne l'infaillibilité du Pape; 4° ses suites jusqu'à la fin du règne de Louis XIV.

1° *La marche du gallicanisme et la défense de l'infaillibilité pontificale jusque dans les débuts du gouvernement personnel de Louis XIV.*

Nous n'avons pas à exposer ici le grand développement du gallicanisme *politique* dans la France du XVIIe siècle (y compris le clergé), sous l'influence du parlement, de Richelieu et d'autres causes. Sur ce terrain-là, Richer a vu le triomphe de ses idées. Nous voudrions seulement noter un point très important: c'est que le gallicanisme politique alors prédominant n'entraînait pas nécessairement le règne de l'autre gallicanisme, le seul qui nous intéresse dans cet article. Ces systèmes, voisins par le nom, portent sur des objets différents et ne forment pas un seul bloc, comme on se l'imagine trop souvent de nos jours. On peut soutenir l'un sans faire profession de l'autre, attaquer l'un sans vouloir se prononcer sur l'autre : et nous en avons plusieurs exemples à l'époque dont nous parlons.

Premier exemple. Saint François de Sales soutenait l'infaillibilité du Pape, nous l'avons vu. Mais il s'abstenait de soutenir le pouvoir, même indirect, du Pape sur le temporel des rois, pour les déposer, etc. Un magistrat de Bourgogne, son ami, avait publié en 1611 un traité *De la puissance légitime des juges séculiers sur les personnes ecclésiastiques.* François y blâme délicatement et sans descendre au détail « tout plein de choses qui lui semblent devoir être extrêmement adoucies » ; mais le sujet même, cette controverse entre catholiques sur les rapports des deux pouvoirs, lui déplaît comme dangereux au temps présent. « Aussi, dit-il, je n'ai pas même trouvé à mon goût certains écrits d'un saint et très excellent prélat (Bellarmin), ésquels il a touché du pouvoir indirect du Pape sur les Princes. » *OEuvres*, Annecy, 1908, t. XV, p. 95. Consulté par une femme de magistrat « sur l'autorité que le Pape a sur le temporel des royaumes », il lui montre que cette controverse entre catholiques est dangereuse et inopportune. Il ne lui donne que l'affirmation générale « de la souveraine autorité spirituelle du Pape sur tous les chrétiens, même princes » et celle de l'obligation mutuelle du Pape et des rois, l'un devant donner le spirituel même au péril de sa vie, les autres l'aider de leur temporel, *ibid.*, p. 191 et suiv. Enfin dans une lettre en italien à un archevêque (1612), pour être mise à l'occasion sous les yeux du Pape, il constate qu'en France « la discussion touchant l'autorité du Saint-Père sur les rois s'étend de plus en plus... La majeure partie des Parlements et des hommes d'Etat, même catholiques, penchent vers l'opinion la moins favorable, ou pour mieux dire la plus contraire à l'autorité papale, l'estimant plus convenable et plus utile à l'autorité royale ». Il voit venir « une lamentable division du royaume » ; quand le roi en prendra bientôt le gouvernement, « il sera facile au parti hostile à l'autorité du Saint-Siège de tourner ce prince du côté où il verra quelque apparence d'agrandir ses droits ». Remarquable prophétie de ce qui devait se passer sous Richelieu, et surtout sous Louis XIV. Il conclut « qu'il est expédient pour le moment, d'étouffer ces discussions dans le silence » — même les meilleurs théologiens doivent se taire là-dessus. *Ibid.*, p. 183 et suiv.

Second exemple. Le docteur Duval et ses partisans à la Sorbonne soutenaient, nous l'avons vu, l'infaillibilité pontificale comme certaine, sinon de foi. Mais en même temps, et sans manquer à la logique où ils étaient passés maîtres, ils évitaient constamment de se prononcer sur les questions délicates des rapports du Pape avec les rois et les Etats. Ils ne voulaient pas soutenir la thèse du pouvoir indirect, défendue par Bellarmin et jadis prédominante en France au temps de la Ligue, thèse qui n'était pas logiquement liée avec celle de l'infaillibilité pontificale et qui n'avait pas la même certitude. Toutefois, sans la soutenir, et en la regardant comme inopportune et par là même dangereuse, ils ne voulaient pas qu'on traitât d'erreur dogmatique une thèse, qui, hors de France, avait de si nombreux partisans. Aussi blâmèrent-ils la Sorbonne, quand elle fut amenée malgré eux à censurer comme « erronée et contraire à la parole de Dieu » cette thèse de Bellarmin telle qu'elle était exposée par Santarelli, autre jésuite, dans un livre publié à Rome avec l'approbation du Cardinal-vicaire et du Maître du Sacré Palais.

Troisième exemple. Richelieu soutenait le gallicanisme politique, soit raison d'Etat, soit conviction personnelle. Mais quand, pour apaiser le mécontentement du Pape, il exigea en 1627 que la Sorbonne, dont il était proviseur, retirât cette censure de l'ouvrage de Santarelli, et que le parlement ne s'en mêlât plus, le puissant ministre, tout en traitant de « méchantes et abominables » les doctrines de Santarelli, ajouta qu'il était « non seulement juste, mais nécessaire d'empêcher le cours d'un si pernicieux livre..., mais par la voie de l'Eglise, en le faisant condamner par une *censure authentique*, seule capable de calmer beaucoup d'esprits... Vous savez, Messieurs, qu'il y a beaucoup d'esprits mélancoliques, à qui il importe grandement d'ôter tout sujet de penser que le Roi soit mal avec Sa Sainteté, principalement pour un point de *doctrine*, dont la *décision* appartient à l'Eglise. » D'Argentré, *Collectio*, t. II, 2e partie, p. 255; cf. Puyol, t. II, p. 343. Ainsi, d'après lui, c'est au Pape qu'il faut s'adresser pour avoir la *censure authentique* d'un livre, la *décision* d'un point de doctrine. Bien plus, en 1629, Richelieu composa lui-même une déclaration qu'il fit signer par Richer devant témoins et dans laquelle ce vieux sectaire déclarait se soumettre « avec le livre susdit (le *Libellus*), ses propositions, leur interprétation et toute ma doctrine, au jugement de l'Eglise catholique et romaine et du Saint-Siège apostolique, que je reconnais pour la mère et la maîtresse de toutes les Eglises et pour le juge *infaillible* de la vérité ». D'Argentré, *ibid.*, p. 302 ; cf. Puyol, p. 352 sqq. Richelieu tenait donc pour l'infaillibilité pontificale, en même temps que pour le gallicanisme politique. Et la manière dont il réussit adroitement à pacifier la Sorbonne fut précisément de lui imposer à la fois, par une sorte de compromis, ces deux choses non contradictoires. Après la rétractation, du moins extérieure, de Richer, le cardinal ministre réunit dans sa maison les chefs des deux partis opposés, et après avoir obtenu ce qu'il voulait du parti richériste, il demanda à Duval et à ses principaux partisans s'ils entendaient que le Pape eût pouvoir sur le temporel : ils répondirent que non. De fait, ils n'avaient

jamais professé cette thèse; et vainement les richéristes et les parlementaires avaient cherché à les mettre en contradiction avec eux-mêmes: s'ils admettaient l'infaillibilité romaine, leur disait-on, la logique les forçait d'admettre la doctrine enseignée à Rome du pouvoir des Papes sur le temporel des rois. Mais il n'y avait pas contradiction, quoi qu'en dise PUYOL (t. II, p. 358 sq.), parce que cette doctrine « enseignée à Rome » n'avait et n'a jamais été vraiment *définie*, et qu'on n'admettait l'infaillibilité du Pape que dans ses *définitions*. Par la même raison, les jésuites ne reniaient pas l'infaillibilité du Pape, quand, sous la menace du redoutable ministre, ils signèrent un désaveu du livre de Santarelli, ou quand ils renouvelèrent plus tard cette profession de gallicanisme *politique*; *ibid.*, p. 280, 304.

Que Richelieu soit arrivé plus tard à chercher, même sur la question des rapports spirituels du Pape avec les évêques, des formules du gallicanisme adouci dont il demandait la rédaction à Marca, cela ne prouve pas qu'il y ait une nécessité *logique* de passer d'un gallicanisme à un autre, mais seulement qu'il y a un danger *pratique* de le faire, sous l'influence de la volonté excitée par l'intérêt et la passion. Les passions ont, pour ainsi dire, une logique qui n'est pas celle de la raison; en ce sens seulement, on pourrait parler ici de nécessité logique. Le gallicanisme ecclésiastique est logiquement indépendant du gallicanisme politique: voir GALLICANISME, col. 197, 198. A plus forte raison, si le gallicanisme ecclésiastique n'est considéré que dans la question particulière de l'infaillibilité pontificale, comme nous le considérons ici; cf. *ibid.*, exemple de Pierre Pithou, col. 195.

L'infaillibilité pontificale continua donc, dans le cou ra t du XVIIe siècle, à être soutenue même par des docteurs de Sorbonne. Nous citerons deux de ces docteurs, Abelly et Bail, en deux ouvrages qui, de leur temps, et même après eux, eurent une véritable influence, plusieurs fois réimprimés en France et à l'étranger.

ABELLY, dans son célèbre manuel intitulé *Medulla theologica* (Paris, 1651, 1687, etc.), parle ainsi: « De cette doctrine de S. Bernard, commune dans toute l'Eglise, il s'ensuit 1° que toutes les fois qu'une controverse en matière de foi vient à se produire, toutes les fois que surgit une nouvelle doctrine, et qu'on doute si elle est contraire à la foi, le moyen très certain de discerner la vérité et de la séparer de toute erreur, c'est de recourir au Siège Apostolique, où la foi ne peut défaillir. Il s'ensuit 2° que lorsqu'en matière de foi il a été défini quelque chose par le pontife romain parlant *ex cathedra*, c'est-à-dire, non pas comme docteur privé, mais comme vicaire du Christ et chef de l'Eglise, en observant la forme d'un légitime jugement, soit qu'il s'agisse d'une proposition condamnée comme hérétique, ou d'une vérité définie avec obligation de la croire, alors tous les chrétiens sont tenus d'adhérer à son jugement et d'obéir à ses décrets, de condamner ce que le Siège Apostolique condamne, d'approuver ce qu'il approuve. » *Medulla*, part. I, traité I, ch. IV, sect. 1, §4; 14e édit., Cologne, 1705, p. 50.

BAIL, dans l'*Apparatus* qui précède son recueil abrégé ou « Somme » des conciles, publiés à Paris en 1659 et 1672, pose cette question: « Est-il vrai qu'en dehors des conciles généraux il n'y ait aucune définition certaine dans les choses de foi? — C'est, répond-il, l'opinion de quelques-uns; elle ouvre le champ libre aux auteurs de nouvelles hérésies, ou à ceux qui remettent à neuf des erreurs condamnées, et leur permet d'en propager la contagion à travers les Eglises, dès lors que l'on n'admet plus de juge constitué par Dieu pour les réprimer dans l'intervalle des conciles, et qu'ils pourront toujours opposer cette fin de non-recevoir: Personne ne peut rien définir de certain. Les premiers siècles de l'Eglise n'ont pas vu de concile général; entre le 4e concile, œcuménique et le 5e, 102 ans se sont écoulés; entre le 5e et le 6e, 129 ans; entre le 6e et le 7e, 109 ans; entre le 7e et le 8e, 120 ans; entre le 8e et le 1er de Latran, 223 ans; et depuis le concile de Trente, voilà déjà plus de cent ans. Quelle ruine des âmes, si dans ces intervalles il est permis de penser que les décrets des Pontifes romains sont sujets à l'erreur, comme le disent les fauteurs des derniers troubles de l'Eglise (les jansénistes). Aussi est-il une meilleure opinion, c'est que le Christ a mieux pourvu que cela au bien de son Eglise et à la tranquillité des consciences, c'est que le souverain Pontife parlant *ex cathedra* des choses de foi ne peut ni se tromper ni nous tromper. » *Summa conciliorum*, Paris, 1672, t. I, p. 84. « Et l'on voudrait nous faire croire, dit-il plus loin, que le Pontife est assis sur la chaire de pestilence pour nous enseigner des choses fausses et pernicieuses *sur les dogmes nécessaires au salut* (nous mettons cette restriction afin qu'on ne dise pas, pour jeter sur nous l'odieux, que nous le prétendons infaillible sur les affaires séculières du royaume). On voudrait nous faire admettre, d'une part, que l'Eglise est infaillible et ne peut recevoir aucun dogme erroné, ce que nous reconnaissons volontiers, — et d'autre part, que le Christ lui aurait assigné un Docteur qui lui enseignerait les pires erreurs. » *Ibid.*, p. 85.

Quant aux évêques de France, ils reconnaissaient encore bien nombreux l'infaillibilité pontificale en 1651, à en juger par la lettre que 85 d'entre eux écrivent à Innocent X pour lui soumettre les cinq propositions extraites par eux du livre de Jansénius. La voici, d'après une traduction officielle: « Très Saint Père, la foi de Pierre, qui ne défaut jamais (*nunquam deficiens*) désire (*postulat*) avec grande raison que cette coutume reçue et autorisée dans l'Eglise (*solemnis Ecclesiae mos est*) soit conservée, qui veut que l'on rapporte les causes majeures au Saint Siège apostolique. Pour obéir à cette loi si équitable, nous avons estimé qu'il était nécessaire d'écrire à Votre Sainteté touchant une affaire de très grande importance qui regarde la religion. » Après un exposé de l'affaire: « Nous la supplions de vouloir examiner et donner son jugement clair et certain sur chacune des propositions qui s'ensuivent. Votre Sainteté a depuis peu reconnu par expérience combien a été puissante l'autorité du Siège apostolique pour abattre l'erreur du *Double chef de l'Eglise* (en 1647, voir *D. B.*, n. 1091); la tempête a été incontinent apaisée, et la mer et les vents ont obéi à la voix et au commandement de Jésus-Christ. Ce qui a fait que nous vous supplions, T. S. P., de prononcer un jugement certain et assuré sur le sens de ces propositions, auquel (jugement) M. Jansénius étant proche de sa mort a soumis son ouvrage, et par ce moyen, de dissiper toute sorte d'obscurité, rassurer les esprits flottants, empêcher les divisions et rétablir la tranquillité et l'éclat de l'Eglise. » *Recueil des actes, titres et mémoires, concernant les affaires du clergé de France*, Paris, 1768, t. I, col. 221 sqq.

On dit qu'à partir de 1652, dans les pièces où il rappelait contre les erreurs des jansénistes la condamnation pontificale, l'épiscopat français employa des formules tellement calculées par son secrétaire MARCA, que la valeur infaillible de la condamnation ne parût pas venir du Pape seul, mais du Pape avec l'adhésion de l'épiscopat catholique. C'est la remarque de PUYOL, qui reproche à dom Guéranger et à

d'autres défenseurs de l'infaillibilité, d'avoir utilisé ces pièces pour montrer que le clergé de France jusqu'en 1660 était de leur avis; *Edmond Richer*, t. I, p. 44 sq. Si la remarque est juste, du moins elle n'est pas applicable au document épiscopal que nous venons de citer, antérieur à 1652, où Marca ne tenait pas la plume, et où il n'y a pas traces de semblables formules.

En 1661, après la mort de Mazarin et dans les débuts du gouvernement personnel de Louis XIV, le parlement, le parti richériste et les jansénistes menèrent grand bruit autour d'une thèse soutenue par un jésuite au collège de Clermont à Paris. « Jésus-Christ, disait-il, a accordé à saint Pierre et à ses successeurs parlant *ex cathedra* la *même* infaillibilité qu'il avait lui-même. » Ce qui pouvait être pris dans un bon et un mauvais sens. Ensuite la thèse semblait mettre sur la même ligne, comme également certaines de « foi divine », l'infaillibilité que possède le Pape sur la « question de droit » et celle (fort discutée alors) qu'il a sur la « question de fait » —; et cela sans distinguer explicitement entre un fait dogmatique et tout autre fait: confusion qui déplut à la Sorbonne, d'après D'ARGENTRÉ, t. III, 2ᵉ part., p. 302, 303. On en profita pour attaquer en général l'infaillibilité du Pape. Aussitôt Le Tellier, ministre d'Etat, demanda au nom du roi un examen de cette thèse de Clermont à l'archevêque PIERRE DE MARCA, qui répondit par un *Mémoire* confidentiel resté manuscrit. La meilleure copie que nous en ayons, signée et authentiquée par le célèbre Baluze, alors secrétaire de Marca, se trouve à la Bibliothèque nationale (mss. fr. 17614), cf. Puyol, op. cit., t. II, p. 446. L'archevêque insiste sur la question principale, celle de l'infaillibilité du Pape prise en général, et veut renseigner exactement le jeune roi et son ministre sur la place que cette doctrine occupe dans le monde catholique au moment présent, pour que leur politique religieuse soit éclairée et prudente. Les renseignements qu'il donne sont d'autant plus précieux pour notre histoire, que, gallican lui-même, et ayant écrit en faveur du gallicanisme un livre qui avait été mis à l'index, il n'est pas suspect de partialité en faveur des privilèges pontificaux; que d'autre part, on ne peut lui refuser de vastes connaissances, la curiosité de tout ce qui se disait dans le monde catholique à propos de l'infaillibilité; enfin qu'il résumait dans ce dernier travail les recherches d'une vie déjà minée par la maladie et destinée à finir dans quelques mois.

Or ce témoignage d'une valeur exceptionnelle présente la doctrine infaillibiliste sous le nom de « doctrine *commune* » et il ajoute : « Cette opinion est la seule que l'on enseigne et l'on embrasse dans l'Italie, l'Espagne et autres provinces de la chrétienté. » Et ailleurs : « L'autorité de pouvoir être juge infaillible, parlant *ex cathedra* en matière de foi, est acquise au Pape par le consentement de toutes les Universités, excepté l'ancienne Sorbonne. Le pape aurait sujet de se plaindre que, lorsqu'il souffre et tolère l'opinion contraire qui est de *peu de personnes*, on ne puisse avoir la considération de souffrir et tolérer l'opinion *générale*, qui appuie ouvertement ses droits. » (*Mémoire*, § XXI) « ... La plus grande partie des docteurs, non seulement de théologie, mais encore de droit, suivent l'opinion commune et se moquent de celle de l'ancienne Sorbonne. » (§ XXIII) Observons qu'en théologie et en droit canonique l'opposition d'un petit nombre de docteurs n'empêche pas d'appeler une opinion « commune ». En France même, Marca reconnaît que la doctrine commune garde encore des défenseurs. Même à présent, dit-il, on enseigne cette doctrine dans la Sorbonne; car le même jour, 12ᵉ de décembre, lorsqu'on disputait au collège de Clermont sur les thèses précédentes, on soutenait en Sorbonne la même thèse en substance, qui est conçue aux termes suivants : *Romanus Pontifex controversiarum ecclesiasticarum est constitutus judex a Christo, qui ejus definitionibus indeficientem fidem promisit*, etc. — D'ailleurs, ajoute-t-il, il n'y a là aucun danger pour l'Etat : « Les craintes que l'on veut donner de la doctrine commune sont sans fondement, et n'ont d'autre dessein pour le présent, comme il a paru par les livres écrits et imprimés par les jansénistes, que d'émouvoir l'autorité séculière sans cause afin de former un grand schisme dans toute l'Eglise. » Enfin, dit-il, « pour conclusion de l'examen de cette thèse on soutient qu'il n'y a rien qui mérite censure, et de plus il importe au service du Roi et à la paix publique de l'Eglise et du royaume, qu'on ne traite point de cette matière en Sorbonne ou ailleurs, d'autant que ce serait faire une injure très sensible au Pape et introduire un schisme, en censurant une doctrine qui regarde la foi, laquelle on tient, pour le moins, probable. »

En face de cette « doctrine commune qui est reçue dans les écoles », il présente « celle qu'on appelle ailleurs (qu'en France) la *doctrine des Parisiens*, à savoir celle de Gerson, Alliacensis, Almayn, Major et autres;... celle qui enseigne que, sans les consentements (du corps épiscopal) précédents, conjoints ou postérieurs, les décisions du Pape seul n'obligent point les fidèles à les recevoir comme articles de foi divine. Néanmoins ils ajoutent une maxime constante, qu'en ce cas même, les décrets obligent tous les fidèles à y obéir avec un respect extérieur, en s'abstenant de parler, écrire ou dogmatiser au contraire, jusqu'à ce que la matière ait été entièrement éclaircie en un concile général ou par le consentement et acceptation de l'Eglise... Tout ce que l'on a pu obtenir de l'équité des Romains et de l'universalité des docteurs qui les suivent, est de ne point condamner cette opinion comme hérétique ni schismatique, se contentant de la nommer *opinion tolérée*, comme font Navarrus, Bellarmin, Suarez et autres écrivains du parti contraire. » (Mémoire, § XXV) — Malgré tout, Marca préfère comme plus probable à son avis et cherche à étayer l'opinion « des Parisiens », tout en avouant que la doctrine commune « a des fondements assez difficiles à résoudre ». C'était l'homme des compromis et des tolérances mutuelles.

Ce mémoire manuscrit de Marca n'a point échappé aux théologiens qui défendirent plus tard la doctrine commune de l'infaillibilité contre la Déclaration de 1682, comme THYRSE GONZALEZ, *De infallibilitate Rom. Pont.*, Rome, 1689, pp. 388 sqq., 577 sqq; le cardinal SFONDRATE, *Gallia vindicata*, 1702, p. 785; SOARDI, *De suprema Rom. P. auctoritate*, Avignon, 1747, t. I, p. 221. — Il atteignit momentanément son but; car Le Tellier d'abord, puis le conseil de conscience du roi, adoptèrent l'attitude tolérante conseillée par Marca, qui fut alors élevé de l'archevêché de Toulouse à celui de Paris. Défense fut faite au parlement et à la Sorbonne de s'occuper d'une censure de la thèse de Clermont; cf. PUYOL, *ibid.*, p. 494. C'est peu après (mars 1662) que Louis XIV, à propos d'un décret d'Alexandre VII favorable à la canonisation de saint François de Sales, écrivait à l'évêque du Puy une lettre, découverte par Gérin dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale, où il parlait dans le sens le plus romain de « l'infaillibilité » du Pape; GÉRIN, *Recherches histor. sur l'assemblée de 1682*, 2ᵉ édit., Paris, 1870, p. 22.

2° *Les événements de 1663, préludes de ceux*

de 1682. — Ces événements sont racontés, d'après les manuscrits du temps et les registres du parlement et de la Sorbonne, par le P. GAZEAU, *Etudes*, juin 1869, p. 875, *Louis XIV, Bossuet et la Sorbonne en 1663*; article admiré et utilisé par GÉRIN dans sa 2e édit.; cf. p. 21. Nous insisterons sur cette période, parce que souvent elle n'est pas assez exactement présentée.

a) *Les circonstances.* — En août 1662, à Rome, une querelle fortuite entre des domestiques de l'ambassade de France et des Corses de la garde pontificale, malheureux incident grossi et envenimé par l'ambassadeur, qui partit de Rome avec éclat et vint en hâte préoccuper l'esprit de son maître, avait exaspéré Louis XIV contre Alexandre VII, l'avait porté à chasser le nonce, à confisquer Avignon, à préparer une invasion des Etats romains; voir Gérin, *op. cit.*, p. 3 sqq. Ces violences dans l'ordre purement politique eurent vite un retentissement dans l'ordre spirituel lui-même. Ce qui diminue la responsabilité du roi, alors âgé de 24 ans, dans les fautes commises, ce sont des influences qu'il faut énumérer ici, vu le rôle néfaste qu'elles joueront dans toute la suite des événements : l'influence des jansénistes, celle des ministres du roi, celle du parlement.

La secte janséniste en voulait surtout à Rome, et en particulier au Pape régnant Alexandre VII, pour avoir défini en octobre 1656 que les cinq propositions antérieurement condamnées étaient bien dans le livre de Jansénius (*D.-B.*, 1098). Elle en voulait à la Sorbonne qui, la même année, avait censuré et rayé de la liste de ses docteurs le chef de la secte, Arnauld (cf. D'ARGENTRÉ, t. III, 1re part., p. 68, 69), et en 1661 avait approuvé et imposé à tous ses membres la signature d'un nouveau formulaire de foi, rédigé par l'assemblée du clergé de France, et envoyé à la Sorbonne par le roi, où l'on protestait de sa soumission sincère aux bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII (*ibid.*, p. 87). Elle en voulait aussi, sans aucun doute, à Louis XIV, qui, par une déclaration, avait imposé ce formulaire à tous les ecclésiastiques du royaume, et forcé le parlement à enregistrer cette déclaration ainsi que la bulle du Pape, et en pressait l'exécution. Mais voici que le roi, en tournant ses armes contre Rome en 1662, semblait mettre les jansénistes à l'abri de nouveaux coups, et même leur promettre une revanche : aussi se rapprochèrent-ils de lui pour l'aigrir de plus en plus contre le Saint-Siège. Ils avaient su garder une grande influence en plusieurs provinces, et surtout à Paris, et ils excellaient à faire valoir contre Rome les idées gallicanes ou même richéristes qu'ils avaient adoptées.

Les principaux ministres du roi, Le Tellier, Colbert et Lionne, avaient été les créatures de Mazarin, hostile lui même à Alexandre VII, et restaient ses imitateurs. De plus, chacun d'eux avait un janséniste pour conseiller; cf. *Etudes*, l. c., p. 884.

Ils garderont le même esprit les années suivantes, d'après la correspondance du nonce BARGELLINI. « Le conseil de conscience avait été supprimé... Pour régler les affaires religieuses, Louis XIV consultait Michel Le Tellier, Colbert et Lionne. Selon Bargellini..., les ordonnances contre les religieux, celles sur l'abrogation de certaines fêtes, les manigances en vue de priver les religieux du droit de vote en Sorbonne, les intrigues pour pousser, par l'octroi de pensions et de bénéfices, les docteurs de Sorbonne à défendre des propositions contraires à l'infaillibilité pontificale, tous ces méfaits étaient l'œuvre du conseil d'Etat, composé du roi et de ses trois ministres. La politique (de ceux-ci) est nettement gallicane, plus gallicane même que celle de Louis XIV à cette époque. » CAUCHIE, *Rev. d'hist. ecclés.*, Louvain, 1902, t. III, pp. 982-984. Sur le gallicanisme personnel de Louis XIV, voir GALLICANISME, col. 259-262.

Enfin le parlement, réduit par la royauté à ses fonctions judiciaires depuis les troubles de la Fronde, était prêt à s'en venger sur l'Eglise qu'il haïssait, et à sortir de son rôle pour trancher les questions religieuses elles-mêmes au profit de la couronne. Cette classe de légistes fut toujours en France, suivant l'expression de Guizot, « un terrible et funeste instrument de tyrannie ». Et cela sous couleur de liberté. Comme le clergé français, pendant le grand schisme, s'était appuyé quelquefois sur l'autorité royale pour maintenir ses anciens usages contre les prétentions de papes douteux et contestés, ces usages commencèrent ainsi à s'appeler « les libertés de l'Eglise gallicane ». Les légistes s'emparèrent du terme et l'étendirent à toutes les usurpations qu'au nom de la royauté ils commettaient sur les droits du Pape ou du clergé français. GÉRIN, *op. cit.*, p. 16, 17. De là ce mot de BOSSUET, à propos d'un sermon où il avait parlé des libertés de l'Eglise gallicane : « Je me proposai... de les expliquer de la manière que les entendent *les évêques*, et non pas de la manière que les entendent *les magistrats.* » *Lettre au card. d'Estrées*, décembre 1681. De là ces deux interprétations diverses du gallicanisme ecclésiastique, que souvent l'on appelle, l'une gallicanisme *épiscopal* ou des évêques, l'autre gallicanisme *parlementaire* ou des magistrats; voir GALLICANISME, col. 193, sqq; cf. col. 251. De là enfin ce caractère « anticlérical et laïcisateur » du parlement, dont parle LAVISSE (*Hist. de France*, Paris, 1907, t. VII, 2e part., p. 16). — De plus, en 1663, plusieurs membres du parlement de Paris étaient dévoués au jansénisme, surtout ses avocats généraux Jérôme BIGNON et Denis TALON, celui-ci gallican si fougueux, que plus d'une fois ses harangues, allant jusqu'à l'hérésie, avaient été censurées à Rome et à Paris.

b) *Les thèses.* — Si l'on ne tenait compte de toutes ces circonstances, on ne pourrait s'expliquer l'orage que déchaîna en janvier 1663 la thèse bien inoffensive affichée par un bachelier de Sorbonne, Drouet de Villeneuve. On sait que des gallicans extrémistes, surtout à Constance (voir GALLICANISME, col. 608), pour mieux remplacer le magistère infaillible du Pape par celui du Concile, présentèrent ce dernier comme *absolument nécessaire* pour trancher les controverses de foi et écarter ainsi les hérésies, et qu'en conséquence ils décrétèrent la singulière utopie d'un concile général à réunir tous les dix ans. Contre ces énormités et avec le sentiment commun des théologiens indépendants de toute attache janséniste, la thèse de Sorbonne disait : *Concilia generalia ad extirpandas haereses, schismata, et alia tollenda incommoda, admodum sunt utilia, non tamen absolute necessaria.* Ce fut la proposition la plus incriminée par le parlement, avec deux autres plus facilement défendables encore. Le procureur général se précipite au Louvre, et Louis XIV lui ayant demandé ce qui l'amène: « C'est pour savoir de Votre Majesté si elle veut que le Pape ait le pouvoir de vous ôter la couronne de dessus la tête, quand il lui plaira. » Et il lui montre la bulle de Boniface VIII contre Philippe le Bel, bien étrangère à la question, puisque le parlement n'avait pu relever dans la thèse aucune proposition sur les rapports du Pape et de la suprême autorité temporelle du roi, aucune attaque contre le gallicanisme politique. Mais l'impression était faite et la permission d'agir contre la Sorbonne, obtenue. *Etudes*, l. c., p. 885, 886; GÉRIN, p. 20.

Mandé par huissier devant le parlement « pour

rendre raison de ladite thèse », le syndic de Sorbonne, Martin Grandin, théologien d'un renom bien mérité (comme on peut le constater en lisant ses *Opera theologica*, Paris, 1710), n'eut pas de peine à justifier les trois propositions incriminées, que des gallicans modérés eussent pu admettre eux-mêmes. Mais l'avocat général, Talon, s'écrie que ces propositions « sont fausses, téméraires et scandaleuses, *en quelque sens qu'on les prenne* » ! Parcourant toute l'histoire ecclésiastique depuis le temps des apôtres, il conclut enfin son réquisitoire en demandant pour le syndic et le bachelier un châtiment exemplaire, en leur attribuant des blasphèmes, et en rappelant aux légistes qu'ils ont pris sous leur protection les canons et les conciles. Là-dessus le parlement rend le célèbre arrêt du 22 janvier 1663, où non seulement il interdit de soutenir la thèse, mais encore « fait inhibitions et défenses à tous bacheliers, licenciés et docteurs et autres personnes, d'écrire, soutenir et disputer, lire et enseigner, directement ni indirectement, ès écoles publiques ni ailleurs, aucunes semblables propositions ni autres contraires à l'ancienne doctrine de l'Eglise, aux saints canons, aux décrets des conciles généraux et aux libertés de l'Eglise gallicane et anciens décrets de la Faculté de Théologie de Paris, à peine d'être procédé contre eux ainsi qu'il appartiendra... Et sera le présent arrêt enregistré ès registre de ladite Faculté, etc. » d'Argentré, t. III, 1re part., p. 89; cf. *Etudes*, *l. c.*, pp. 886-889. Ce n'est pas sans une vive opposition, au sein même du parlement, qu'un tel factum fut voté, tant l'usurpation était révoltante.

Après de longues délibérations, la Faculté décida d'envoyer une députation au parlement « pour lui demander respectueusement qu'il daigne s'expliquer, et dire que sa pensée n'a pas été de s'attribuer un jugement doctrinal en matière de foi et de dogmes de l'Eglise, ni de violer les droits de la Faculté, ni d'insinuer qu'un concile général soit absolument nécessaire pour extirper un schisme ou une hérésie quelconque, par exemple l'hérésie pélagienne ou l'hérésie janséniste, dont la condamnation n'exige pas un Concile général, lequel ne peut être dit absolument nécessaire que dans certains cas seulement; que si l'on n'arrive pas à conclure ainsi l'affaire avec le parlement, il faudra faire prier le Roi très chrétien par l'illustrissime archevêque d'Auch de sauvegarder à la Faculté le droit qu'elle a et qu'elle eut toujours de proférer son jugement doctrinal sur les choses qui regardent la foi. » d'Argentré, l. c., p. 87, 88.

Les députés de la Sorbonne furent d'abord reçus par le premier président de Lamoignon. Il leur déclara « qu'il ne fallait pas poser des questions au parlement, si la Faculté ne voulait éprouver sa sévérité; que d'ailleurs, loin de vouloir s'ingérer dans un jugement doctrinal en matière théologique, le parlement, s'il s'élevait un doute sur la foi, saurait consulter et entendrait d'abord la Faculté, dont il voulait sauvegarder les droits ». Les députés intimidés n'entrèrent à la séance du parlement qu'avec une formule écrite qu'ils avaient fait censurer d'avance par le premier président et les trois ministres du roi, et qu'ils lurent en public : à quoi Lamoignon répondit avec hauteur « que tout sujet du roi devait obéir aux arrêts du parlement; que s'ils avaient encore besoin qu'on leur expliquât pourquoi avait été interdite la proposition sur les conciles généraux, ce n'était pas dans l'intention d'obliger personne à soutenir qu'une hérésie ne peut jamais être condamnée sans la convocation d'un concile général, puisqu'on sait bien que mainte hérésie a été condamnée ou même complètement détruite sans concile général. Seulement la cour n'a pu souffrir une proposition vague et indéfinie, d'où quelqu'un pourrait conclure que les conciles généraux ne sont nécessaire *en aucun cas*. Le parlement, ajouta-t-il, a interposé l'autorité du roi pour prohiber, par manière de police, des propositions qui, si l'on venait à les étendre ainsi, contrarieraient l'administration extérieure ou police de l'Eglise, partie principale de la police générale du royaume. » Tel fut le rapport fait par les députés à la nouvelle assemblée extraordinaire de la Sorbonne qui s'était réunie le 15 février pour les entendre. d'Argentré, p. 88.

La sommation injurieuse du premier président qui, sous le vain prétexte de « police », avait exigé des théologiens de la Faculté une obéissance passive et immédiate en matière de doctrine, avec l'enregistrement d'un arrêt qui consacrait pour l'avenir l'usurpation, provoqua dans la grande majorité de la Sorbonne une vraie tempête de récriminations. Un des plus jeunes docteurs, Bossuet, alors âgé de 36 ans et déjà grand archidiacre de Metz et prédicateur du roi, se montra l'un des plus ardents, malgré le penchant qu'il professait depuis longtemps vers un gallicanisme d'ailleurs modéré (voir Gallicanisme, col. 228). Mais le gallicanisme modéré n'avait rien à faire avec l'incompétence du parlement et ses attentats contre la dignité de la Sorbonne. Gérin, *Recherches*, p. 26, 28, 338; *Etudes*, l. c., p. 896.

Toutefois deux curés de Paris, vétérans de la Sorbonne mais jansénistes fameux, prirent habilement la tête de la minorité de l'assemblée. Appuyés par l'influence redoutable des ministres du roi, ils montraient les dangers de la résistance, exagéraient les concessions qu'avait faites le premier président : n'avait-il pas reconnu les droits de la Faculté? Qu'avait-il réclamé pour le parlement dans l'Eglise, sinon un droit de police extérieure? N'y avait-il pas moyen de s'entendre? Les moins courageux parmi les défenseurs de la Sorbonne saisirent avidement le compromis qu'on leur offrait, ainsi qu'il arrive dans les assemblées délibérantes. Le syndic Grandin, homme de science, mais non de caractère, ne sut pas être l'âme de la résistance. Il fut enfin décidé, à une faible majorité, que l'on enregistrerait l'arrêt de la cour, à la condition d'y ajouter le rapport des députés et les explications de Lamoignon. *Etudes*, pp. 897, 898.

Le parlement sut exploiter son triomphe. Son arrêt à peine enregistré, il attaquait déjà une thèse du collège des Bernardins, tout aussi inoffensive que la précédente. Quels sont ceux qui rentrent sous la dénomination canonique de *proprius sacerdos* (*D. B.*, n. 437)? La thèse répondait : « C'est le Pape dans toute l'Eglise, l'évêque dans son diocèse, le curé dans sa paroisse. » Cela revenait à dire, comme le fit observer Grandin, que si le Pape se trouvait à Paris, on pourrait se confesser à lui, aussi bien qu'à son curé, pour satisfaire au précepte de la confession annuelle : ce n'était pas là un grand privilège, ni une nouveauté. Il est vrai que la proposition du bernardin ajoutait cette phrase incidente : « Le Pape, *qui a la plénitude de juridiction* dans toute l'Eglise, tant au for intérieur qu'au for extérieur... » Mais Gerson n'a-t-il pas dit lui-même : « Le pouvoir ecclésiastique en sa plénitude réside dans le seul Pontife romain. » Voir col. 1446. Malgré tout, Lamoignon gronda le syndic comme un écolier. Talon cria à l'erreur, à la destruction de toute la hiérarchie ecclésiastique et de toutes les libertés de l'Eglise gallicane. Sur quoi, un nouvel arrêt du parlement déclara Grandin suspendu de son syndicat pendant six mois, avec d'autres peines pour le président de la thèse et le

répondant, *Etudes*, pp. 899-903; cf. GÉRIN, *op. cit.*, p. 30.

c) *La déclaration de 1663.* — Ce n'était là que la préparation d'une vaste intrigue, ourdie par Le Tellier, ou par son conseiller janséniste le docteur Cocquelin, pour domestiquer la Sorbonne et plaire à Louis XIV. Ils entreprennent le malheureux Grandin, abattu et désolé de la suspension de son syndicat, et le menacent de plus grands maux encore, s'il n'apaise le monarque irrité contre lui. On lui laisse entrevoir un moyen de tout sauver, y compris le syndicat : c'est de faire voter par la Sorbonne une déclaration de gallicanisme, tant politique qu'ecclésiastique, qu'elle irait offrir au roi. Grandin rédigerait pour cela un projet de déclaration, et le leur apporterait; et en compagnie du nouvel archevêque de Paris, Hardouin de Péréfixe, on le discuterait avec lui. Il eut la faiblesse d'accepter. Dans la rédaction qu'il leur soumit, il avait cherché à sauvegarder le plus possible sa conscience et la vérité; les trois courtisans, que de pareils soucis ne gênaient guère, marchandant longtemps avec lui, lui imposèrent quelques additions ou corrections, riant ensuite du piège où ils l'avaient fait tomber. Heureusement, ils discernaient moins que lui la portée des formules employées. Voir *Etudes*, l. c., pp. 904-906.

En conséquence, le 2 mai, dans l'assemblée de Sorbonne, Grandin exposa que malheureusement, à l'occasion de deux thèses récentes, on avait jeté des soupçons dans l'esprit du roi sur l'enseignement de la Faculté de théologie, à laquelle on prêtait telle et telle doctrine qu'elle n'avait jamais enseignée; sur quoi il énuméra toutes les doctrines ultramontaines que visait son projet secret de déclaration. D'ARGENTRÉ, l. c., p. 89, 90. Il fallait dissiper ces soupçons par une déclaration faite au roi, ajouta-t-il. Malgré le silence des registres officiels, plusieurs docteurs, nous le savons par des témoignages contemporains, réclamèrent qu'on délibérât sur la question en pleine assemblée, comme il était d'usage pour toutes les mesures prises au nom de la Faculté; l'affaire était d'ailleurs des plus graves, et son développement inattendu dépassait de beaucoup l'objet des deux thèses condamnées, qui n'avaient servi que d'occasion et de prétexte. Mais la crainte et la politique l'emportèrent; comment délibérer en liberté sur de telles questions, après les arrêts formidables du parlement, et en présence de l'archevêque de Paris, proviseur de Sorbonne et représentant officiel de l'autorité souveraine? L'assemblée se borna finalement à choisir onze commissaires, parmi lesquels Grandin, Cocquelin et les deux curés jansénistes, pour s'entendre entre eux sur la déclaration à faire au roi; elle pria l'archevêque de voir Sa Majesté et de lui demander de vouloir bien conserver à la Faculté ses droits, et rétablir ceux qui avaient été suspendus de l'exercice de leurs fonctions. *Etudes*, pp. 907, 908. Cf. d'Argentré, *ibid.* Le lendemain, guidés par l'archevêque, les commissaires vont faire hommage à Louis XIV du document signé par eux; il l'accueille avec plaisir, en daignant se déclarer persuadé que la Faculté ne lui fait pas d'opposition, et qu'elle n'enseigne aucune doctrine contraire aux droits du royaume; ajoutant qu'il lui en donnera bientôt des marques publiques. L'archevêque, avec des politesses, vient rendre compte en Sorbonne de cette démarche qu'il a faite auprès du roi, et les docteurs couvrent le tout d'une approbation vague et d'un remerciement banal. Bientôt le parlement fait un arrêt pour l'enregistrement de la déclaration, et le roi ordonne que les six articles dont elle est composée soient publiés et enregistrés dans tous les parlements et universités du royaume, avec défense de lire, dire ou enseigner rien qui y soit contraire. d'Argentré, p. 92, 93. Le tour était joué. Le texte latin des six articles se trouve chez d'Argentré, p. 90, *Etudes*, p. 909.

Quel est le sens de ces articles de 1663? Les *trois premiers* roulent sur les rapports du Pape et du temporel du roi. Cette question, à laquelle on faisait ainsi une si large place, était pourtant étrangère aux thèses condamnées. Mais c'était la plus importante pour le roi. C'était aussi celle où Grandin pouvait faire plus facilement des concessions de principes, puisque la Sorbonne vivait depuis longtemps (même du temps de Duval) en bonne intelligence avec le gallicanisme *politique* de Richelieu et de Louis XIV; voir col. 1452. Ces trois articles ne craignent donc pas d'affirmer « que la Faculté s'est toujours opposée à ceux qui attribuaient au Pape une autorité quelconque, *même indirecte*, sur le temporel du roi; — que la Faculté ne reconnaît au-dessus du Roi aucun supérieur dans les choses temporelles, si ce n'est Dieu, et que c'est son ancienne doctrine, dont elle ne s'écartera jamais; — que nul prétexte ne peut dispenser les sujets du Roi très chrétien de la fidélité et de l'obéissance qu'ils lui doivent ». Du point de vue historique, LAUNOY a relevé des inexactitudes dans ces assertions de *fait* : « La Faculté s'est *toujours* opposée », etc., « c'est son *ancienne* doctrine », etc. (*Opera omnia*, Genève, 1732, t. IV, part. II, p. 126 sqq.)

Aux termes du *quatrième* article, « la Faculté n'approuve pas et n'a jamais approuvé aucune proposition contraire aux véritables libertés de l'Eglise gallicane ». Ce mot « véritables » est une restriction, et laisse entendre que l'on colporte de *fausses* libertés que la Sorbonne n'admet point : c'est, au fond, la parole de Bossuet, soutenant les libertés de l'Eglise gallicane « de la manière que les entendent les évêques, et non pas de la manière que les entendent les magistrats » du parlement. Col. 1458.

Les deux derniers articles concernent les différences fondamentales entre le gallicanisme *ecclésiastique* et les doctrines romaines; c'était en réalité l'endroit délicat de la déclaration. Ils sont très remarquables par leur forme négative; ils n'énoncent aucun principe, mais ils se contentent de nier un fait: « *Ce n'est pas la doctrine de la Faculté* que le Pape soit au-dessus du Concile général. *Ce n'est pas* la doctrine ou le dogme de la Faculté que le Pape soit infaillible *si* nul consentement de l'Eglise ne vient s'ajouter » (à ses définitions). — Est-il vrai que ces doctrines fussent étrangères à la Faculté? Pour ne parler que de l'infaillibilité du Pape, seule question qui nous intéresse directement, elle avait souvent figuré dans les thèses de la Sorbonne (et même récemment) *sans cette clause* d'un « consentement de l'Eglise » et c'est ainsi que d'illustres professeurs de la Sorbonne, comme Duval, l'avaient enseignée. Mais ils n'avaient pas prétendu en faire un « dogme », c'est-à-dire une vérité *de foi*; et puis, c'étaient des individus agissant pour leur propre compte, et « la Faculté », le corps, n'avait jamais fait *sienne* leur doctrine : ainsi l'on avait tort d'en faire « une doctrine *de la Faculté* » — comme était par exemple l'Immaculée Conception, qui sans être un « dogme » était pourtant « une doctrine de la Sorbonne ». Grandin, par sa rédaction, avait donc, sur ce point important, sauvé la vérité et réservé les droits de chacun : et c'est de la sorte qu'il s'explique lui-même dans un *Mémoire qui démontre que l'infaillibilité du pape n'est pas de foy*. L'abbé FÉRET, qui cite ce manuscrit et l'explication donnée par Grandin, n'aurait donc pas dû écrire que l'article 6 est l'affirmation de la « non-infaillibilité du Pape » et que ces déclarations

de 1663 équivalent déjà aux articles de 1682 (*La faculté de théol. de Paris, époque moderne*, Paris, 1904, t. III, p. 277). S'abstenir, comme la Faculté, d'affirmer l'infaillibilité, ce n'est pas « affirmer la non-infaillibilité »; et il y aura vraiment du nouveau dans la déclaration de 1682. Aussi certains membres du parlement se plaignirent-ils de ces formes négatives : voir Gérin, *op. cit.*, pp. 31, 32. — Mais cette rédaction, théoriquement inoffensive, laissait subsister des inconvénients pratiques : trop souvent cet article fut publiquement exploité dans un sens exagéré, comme si la Sorbonne avait censuré la doctrine romaine; ce qui explique les efforts du nonce pour faire révoquer ces articles de la Sorbonne, efforts d'ailleurs infructueux (Féret, *ibid.*, p. 284). — L'année suivante, du reste, la Faculté se laissa entraîner plus loin, dans la condamnation qu'elle fit de deux ouvrages théologiques.

Le carme Bonaventure de Ste-Anne, sous le pseudonyme de « Jacques de Vernant » avait publié à Metz en 1658 la *Défense de l'autorité de N. S. P. le Pape... contre les erreurs de ce temps.* Le 1er avril 1664, le nouveau syndic gallican et janséniste imposé à la Sorbonne, Antoine de Bréda, en proposa l'examen. Après la nomination d'une commission et ses travaux préparatoires, la Faculté discuta en six assemblées générales, les phrases du livre relevées par la commission et rendit son jugement le 24 mai. — Sur l'infaillibilité du Pape (pour ne considérer que ce point), la Sorbonne condamnait des phrases *exagérées* au moins dans la forme. d'Argentré, *l. cit.*, pp. 101, 103.

Le jésuite espagnol Mathieu de Moya sous le pseudonyme de « Amédée Guiménius » venait de faire une nouvelle édition d'un opuscule où il s'appliquait à réfuter les objections des *Provinciales* contre la morale des jésuites, en faisant appel à l'autorité d'autres moralistes, choisis même parmi les docteurs de Sorbonne : *Amadaei Guimenii... opusculum, singularia universae fere theologiae moralis complectens*, etc., Lyon, 1664. Le syndic le proposa à l'examen de la Faculté le 1er septembre; après les travaux de la commission, et la discussion en quatorze assemblées générales, la Sorbonne rendit son jugement le 3 fév. 1665, précédé d'un exorde où, s'abritant sous le nom même d'Alexandre VII, ennemi de la morale relâchée, elle tonnait volontiers contre le laxisme, et rappelait ses anciennes censures contre les casuistes (d'Argentré, p. 106 et suiv.). Au milieu des 35 censures qu'elle portait contre des groupes d'assertions morales dont plusieurs sont choquantes, mais plusieurs autres aussi sont vraies et ont fini par triompher de la rigueur semi-janséniste du xviie siècle, une seule censure relevait deux ou trois phrases de l'auteur sur le Souverain Pontife. Les voici : « La foi nous fait un devoir d'adhérer à la définition du Souverain Pontife dans les questions de foi, et aussi de morale. Dans ces questions l'Eglise ne peut errer, son chef non plus par conséquent... Il est de foi que le Pontife ne peut errer... en approuvant comme conforme à la perfection évangélique ce qui ne l'est pas... La conclusion est si certaine, que la thèse opposée est hérétique, je n'hésite pas à le dire. » Censure de la Sorbonne : « La doctrine contenue et inférée dans ces propositions est fausse, téméraire, contraire aux libertés de l'Eglise gallicane, injurieuse pour les Universités, les facultés de théologie et les docteurs orthodoxes » (d'Argentré, p. 113). — La Sorbonne ne censure pas la simple affirmation de l'infaillibilité pontificale; car en quoi cette simple affirmation eût-elle été « injurieuse pour les facultés de théologie et les docteurs orthodoxes »? Elle savait bien que presque toutes les universités, presque tous les docteurs orthodoxes hors de France, et bon nombre en France, partageaient ouvertement cette affirmation de l'infaillibilité, et s'en faisaient gloire, loin de s'en offusquer. Ce qu'elle attaque dans les phrases de Guiménius, c'est *l'exagération de la certitude* de cette doctrine; c'est d'affirmer *l'obligation pour tous* de la soutenir; c'est de dire qu'elle fût alors « de foi » et que le contraire fût « hérétique ». Exagérer ainsi l'obligation, n'était-ce pas faire une sorte d'injure à tant d'« universités » qui ne voulaient pas aller si loin, qui toléraient la doctrine contraire, — à tant de « docteurs orthodoxes » qui, vu l'existence de la controverse, ne regardaient pas la doctrine de l'infaillibilité comme étant *de foi*, ou du moins comme étant obligatoire sous peine d'*hérésie*? Les illustres professeurs de Sorbonne qui l'avaient soutenue, comme Duval, n'avaient jamais voulu admettre qu'elle fût *de foi*; Grandin ne l'avait pas admis. De ce que l'infaillibilité de l'Eglise en général était de foi, on ne pouvait « inférer » que l'infaillibilité particulière du chef le fût aussi : la première étant reconnue de la catholicité tout entière, la seconde était alors controversée dans une certaine mesure. Guiménius tranchait donc trop sévèrement la question d'obligation, surtout pour un ouvrage de théologie *morale*, où l'on fait profession de peser très exactement les obligations graves, comme celle de la foi.

Concluons que la Sorbonne, à prendre strictement ses termes, n'a pas entendu nier la doctrine infaillibiliste, pas plus en 1664 et 1665 qu'en 1663. Aussi ne serons-nous pas surpris de la voir en 1682 *résister* à la Déclaration du clergé, nettement anti-infaillibiliste. — Mais s'il en est ainsi, dira-t-on, pourquoi Alexandre VII, s'adressant à « l'éminente piété du roi », lui demanda-t-il par un bref du 6 avril 1665 la révocation des censures de la Faculté, « si opposées et si injurieuses au Siège Apostolique » — demande que le Parlement, consulté par Louis XIV, lui conseilla de ne pas exaucer (d'Argentré, pp. 115-124)?

— *Réponse.* En dehors des censures qui ont trait à l'infaillibilité (voir ci-dessus), d'*autres* étaient vraiment « opposées et injurieuses » aux droits du Saint-Siège. Par exemple, Vernant avait dit du Pape avec grande raison que « les affaires plus importantes de l'Eglise sont soumises à son jugement, duquel il n'y a point d'appel ». C'étaient là des principes traditionnels toujours soutenus par le St-Siège, même depuis la controverse gallicane; voir Pie II, *D. B.*, 717; Léon X, 740; cf. art. Gallicanisme, col. 266. Or la censure de la Sorbonne dit que ces assertions de Vernant « sont fausses, en tant qu'elles affirment qu'en aucun cas on ne peut appeler du Souverain Pontife; qu'elles dérogent à l'autorité sacrée des Conciles », etc. (d'Argentré, p. 102). C'était favoriser, suivant la remarque du bref pontifical, les jansénistes, que Louis XIV avait voulu réprimer, de concert avec Rome (plusieurs d'entre eux en appelaient au futur Concile). — Enfin, indépendamment du plus ou moins de justesse d'une censure, il y a la question du droit de censurer. Or le droit de porter des censures sur les choses qui regardent la foi, nulle Faculté de théologie catholique ne peut l'avoir par elle-même, ni de par le pouvoir civil, mais seulement par une concession du Chef de l'Eglise, qui en surveille l'exercice. La Sorbonne n'aurait donc pas dû, *sans consulter le Pape*, aborder une censure de cette nature, qui visait à déterminer l'autorité même du Pape et dans des circonstances aussi délicates, surtout pour la déterminer contrairement aux droits du Pape, tels que les entendait la grande majorité des théologiens catholiques passés et présents. Voilà pourquoi le Pontife allait, dans une bulle, traiter cette censure d'acte présomptueux et invalide.

En effet, après d'inutiles négociations, Alexandre VII promulgua, le 25 juin 1665, une bulle où il disait, sans nommer la France ni la Sorbonne, qu'une « censure présomptueuse » s'était exercée sur les livres de Vernant et de Guiménius, et s'était permis d'y condamner « des propositions appuyées sur l'autorité des plus graves écrivains et sur l'usage perpétuel des catholiques, surtout en matière d'autorité du St-Siège, de juridiction des évêques », etc. (il n'est pas question d'infaillibilité). On ne pouvait, sans détriment de la religion catholique, laisser de pareilles censures s'établir impunément. En conséquence, sur l'avis d'une commission des plus doctes théologiens et avec le suffrage des cardinaux, le Pape condamnait « dans la plénitude de la puissance apostolique, ces censures comme présomptueuses, téméraires et scandaleuses, et les déclarait sans force et de nulle valeur juridique » —, interdisant, sous peine d'excommunication, de les soutenir, de les suivre ou de les alléguer comme valables; réservant au St-Siège le jugement des opinions contenues dans les deux livres incriminés et dans les censures elles-mêmes. Voir le grand *Bullaire romain*, édit. Cocquelines, t. VI, part. VI, Rome, 1762, p. 73.

De cette bulle, le procureur général osa « appeler comme d'abus », et le parlement, par un arrêt du 29 juillet, le reçut appelant, après un grand discours théologique de Talon, et lui ordonna « d'exposer ses moyens de défense dans les trois jours »; défendant « à tous les sujets du Roi de retenir la bulle, de la lire, publier et débiter ». Une députation de parlementaires vint le 1er août haranguer l'assemblée de Sorbonne, l'encouragea « à continuer toujours avec la même vigueur », la poussa contre le Pape à « cette sainte rébellion qui a toujours été conforme à l'esprit de l'Eglise ». Voir l'arrêt et les discours dans D'ARGENTRÉ, pp. 125-133. Mais voici que l'assemblée du clergé de France, alors réunie, résiste au parlement et non au Pape, blâme le réquisitoire de Talon, blâme dans l'arrêt lui-même des termes qui montrent la prétention de « prendre connaissance entière de la doctrine, au préjudice de l'autorité et juridiction épiscopale ». Enfin, dans un mémoire au Roi, elle traite d' « hérétique » cette maxime du parlement « que les princes temporels ont le droit et le devoir de juger et de décider des dogmes de la foi et de la discipline ecclésiastique »; qu'ils ont « un pouvoir de tout faire, une éminence d'autorité, non seulement quant à la discipline et au règlement des mœurs, mais encore quant au dogme de la foi et à l'extinction des hérésies »; telle avait été l'origine du schisme et de l'hérésie de l'Angleterre. Le roi, fort embarrassé, essaya une sorte d'arbitrage entre le parlement et le clergé, puis finit par céder; il empêcha le procureur général de se présenter au parlement pour donner ses moyens, et le parlement de publier son arrêt. La Sorbonne se garda bien de résister publiquement à la bulle. Louis XIV continua de négocier avec Rome, mais dans un esprit de modération. Un apaisement se produisit. Par deux décrets du St-Office, le 21 septembre 1665 et le 18 mars 1666 (*D. B.*, 1101) Alexandre VII condamna bon nombre de propositions laxistes, parmi lesquelles on en retrouve plusieurs de Guiménius, dont l'ouvrage fut aussi mis à l'index le 10 avril 1666. Tout en donnant une satisfaction légitime aux ennemis de la morale relâchée, le Pape, qui dans sa bulle s'était réservé l'examen des livres incriminés, substituait sa censure à celle de Paris, et affirmait ainsi de nouveau sa souveraine autorité en matière religieuse. Louis XIV « aurait mieux aimé que l'honneur de la condamnation fût demeuré entier à la Sorbonne », mais il laissa publier les décrets de Rome. Ainsi, sur le terrain de son autorité, le Pape ne fit aucune concession; le nonce Roberti menaçait des dernières extrémités si l'on publiait l'arrêt du parlement contre la bulle. On céda; et même un *Recueil de pièces*, contenant des *Remarques sur la bulle*, œuvre anonyme d'Arnauld, et des *Considérations respectueuses sur la bulle*, œuvre anonyme d'un autre janséniste l'abbé Boileau, fut condamné au feu par le parlement, le 19 mai 1666. Voy. GÉRIN, *Louis XIV et le St-Siège*, t. II, p. 16, sqq., Paris, 1893, et la *Revue d'hist. eccl.*, 1903, p. 450-455; LAVISSE, *Hist. de France*, t. VII, 2e p., pp. 18-20.

Cet apaisement relatif sur les questions de l'autorité spirituelle et de l'infaillibilité du St-Siège continua les années suivantes, et surtout sous Clément IX; c'est alors, en 1668, que vint à Paris le nonce BARGELLINI, dont la correspondance avec Rome, étudiée par M. CAUCHIE, éclaire cette période jusqu'en 1671 (*Rev. d'hist. eccl.*, Louvain, t. III, 1902, p. 972; t. IV, 1903, pp. 39 sq. et 448 sq.).

En 1673, une déclaration du roi prétendit étendre à toutes les Eglises de France le privilège royal de la régale, jusqu'alors limité (voir GÉRIN, *Recherches*, p. 37, sq.). Ainsi Louis XIV engageait avec le St-Siège, surtout avec Innocent XI, une lutte qui, n'ayant pas l'infaillibilité pour objet, ne nous concerne que par l'origine qu'elle donna à l'assemblée de 1682.

3° *La Déclaration de 1682 : et spécialement son 4e article, sur l'infaillibilité du Pape.* — Les trois ministres du roi et le parlement, que nous avons vus, à propos d'une thèse, si soucieux des droits et de l'absolue nécessité des Conciles œcuméniques, ne se gênaient pas pour contredire eux-mêmes cette nécessité et ces droits. De même que les conciles provinciaux avaient été depuis longtemps abolis en France par la politique, de même ils se souciaient fort peu d'un concile général de la catholicité. Ils préféraient s'appuyer sur ce que l'on appelait « les assemblées du clergé de France ». Ces assemblées quinquennales n'avaient rien de commun, suivant la remarque de Portalis lui-même, avec les conciles soit provinciaux, soit nationaux, soit œcuméniques, groupements prévus dans le droit canonique et soumis par les lois de l'Eglise à des conditions bien déterminées, par exemple à celle de l'autorisation du Pape. Le clergé de France figurait dans ses « assemblées » non comme un corps épiscopal, ayant à veiller sur la religion et la discipline ecclésiastique, mais plutôt comme un des trois ordres de l'Etat, en vue d'objets plutôt temporels et politiques, dont le principal était cet impôt que le clergé consentait au roi sur les biens d'Eglise, sous forme de don volontaire (GÉRIN, p. 165 sqq). Voilà l'instrument plus commode, plus en main, que l'on se mit à employer contre Rome. Nous voyons une assemblée du clergé en 1680, qui, dans l'affaire de la régale, prend parti pour Louis XIV contre Innocent XI, et cela sans aucune discussion préalable, sous forme d'une lettre au roi, qu'au dernier moment on leur fera signer (GÉRIN, ch. III). Nous en voyons une autre l'année suivante, la « petite assemblée de 1681 », composée de prélats qui se trouvaient alors par hasard à Paris, et destinée à préparer la « grande assemblée » de 1681-1682 (GÉRIN, ch. IV). Avec quel arbitraire royal furent menées les élections pour la grande assemblée, comment furent triés sur le volet les 36 évêques et les 38 ecclésiastiques de second ordre qui la composèrent, on peut le voir dans GÉRIN, ch. V-IX. Ce qu'il nous appartient de noter, c'est leur inconséquence et leur incompétence manifeste dans les décisions qu'ils se permirent de prendre par leur « déclaration ». Ils ne pouvaient

trancher l'affaire de la régale, dont le Pape était déjà saisi, où il avait certes le droit de juger, de condamner des abus dangereux, et de répondre à l'appel de quelques évêques français persécutés pour la revendication de leurs droits (voir la lettre de Le Camus, évêque de Grenoble, au ministre Le Tellier, dans Gérin, p. 149). Mais supposons, par impossible, leur compétence dans l'affaire de la régale : comment pouvaient-ils greffer là-dessus un jugement sur l'infaillibilité? La régale n'était pas en elle-même une question de dogme, mais de discipline locale ; et les brefs disciplinaires d'Innocent XI à ce sujet n'étaient pas des définitions de foi : par quel lien logique ou par quelle nécessité pratique l'assemblée pouvait-elle donc passer de la régale et des brefs du Pape à la non-infaillibilité de ses définitions de foi ? Qu'avait à faire l'un avec l'autre? Et puis, l'infaillibilité était une question purement spirituelle, dont la décision ne pouvait avoir de valeur qui si elle procédait d'un concile; et l'assemblée du clergé n'était pas un concile.

Force nous est donc de conclure que ce jugement, rendu en partie sur des questions doctrinales et étrangères à la question du différend réel avec Innocent XI, ne fut qu'une manœuvre politique de Colbert, qui l'imagina (au témoignage de Bossuet), et du roi, qui l'accepta et qui l'imposa à la faiblesse de l'assemblée, soit pour faire fléchir le Pape sur la régale, soit pour le braver et le décourager de l'excommunication qu'il laissait entrevoir. Manœuvre dangereuse autant qu'injuste, car elle emportait la France vers un schisme, qui d'ailleurs ne déplaisait point aux extrémistes. Ce fut l'excuse de Bossuet, chargé de rédiger la fameuse *Déclaration* : par la modération de sa rédaction et par son influence, il travailla sincèrement à retenir les esprits sur la pente du schisme ; ce qui du reste ne le justifie pas de la faiblesse avec laquelle il se prêta à ces manœuvres de la couronne. Voir Gérin, ch. xi ; Largent, dans le *Dict. de théol. cath.*, art. *Bossuet*, col. 1064, 1065; Chénon, *Hist. des rapports de l'Egl. et de l'Etat*, 2e éd., Paris, 1913, pp. 156, 157.

Voici le 4e *article* : « Quoique le souverain Pontife ait la principale part dans les questions de foi, et que ses décrets regardent toutes les Eglises et chacune d'elles, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise n'y soit ajouté. » (Pour le texte des quatre articles, voir Gallicanisme, col. 193, 194; texte latin, *D. B.*, 1322, sqq; appréciation dans un document du temps, Gérin, p. 319, sqq.) Voir col. 1427.

Remarques sur le 4e article :

a) *Bossuet s'écarte ici de la formule de la Sorbonne en* 1663 *sur l'infaillibilité.* — Cette formule négative ne contredisait pas la doctrine de l'infaillibilité pontificale : elle ne tranchait qu'un point de *fait*, en disant que cette doctrine n'avait jamais été adoptée par la Faculté (comme corps, quelle qu'eût été la liberté laissée là-dessus aux individus). Un document de 1682 confirme encore très clairement ce que nous avons dit là-dessus; voir Gérin, p. 581. Au contraire, Bossuet, dans sa rédaction, ne s'occupe pas de ce *fait*, qui regarde l'histoire de la Sorbonne. Ce qu'il tranche, c'est la question théologique elle-même, la question de *droit* ou de principe. Il nie que le jugement du Pape, en dehors du consentement de l'Eglise, soir irréformable; et ce mot « irréformable », déjà employé par Tertullien à propos d'une règle de foi, équivaut au mot « infaillible », d'un usage plus récent, comme le remarque la *Defensio declarationis cleri gallicani*, l. VII, ch. i, édit. Lachat, t. XXII, p. 2. Bossuet était-il autorisé à une telle rédaction? — Non, car la déclaration de la Sorbonne avait été prise comme base de la nouvelle déclaration du clergé, qui ne devait en être que la sanction solennelle; le 26 novembre 1681, on avait nommé une commission *des six articles de Sorbonne*. Aussi Bossuet, ou son éditeur, soutient-il pour le besoin de la cause « que les articles de la Faculté avaient dit la même chose et exprimé la même pensée que les articles du clergé de France : seulement les évêques réunis en une si majestueuse assemblée crurent de leur devoir d'exprimer leur pensée avec plus de rondeur et de simplicité », *ut mentem rotundius ac simplicius promerent* (Op. cit., Appendix, l. III, c. xi, p. 602). Nous disons : Bossuet ou son éditeur, parce que Bossuet n'a jamais publié sa *Defensio*, comme on sait, et que plus tard, dans le fouillis de ses papiers repris par lui à de longs intervalles, raturés, brouillés, apostillés, un éditeur gallican et même janséniste a choisi, déchiffré et remanié à sa façon ; on dit même qu'une note de Bossuet désavoue cet *Appendix*, et d'autres parties de la *Defensio*.

b) *Objection principale de Bossuet contre l'infaillibilité du Pape.* — Il semble bien n'avoir jamais varié sur cette objection, puisqu'on la trouve, non seulement dans la *Defensio* elle-même (ibid.), mais dans cette forme nouvelle de la *Defensio*, qu'il a nommée *Gallia orthodoxa*, et qui doit répondre mieux à sa pensée définitive. Le point de départ de l'objection est ceci : « L'infaillibilité du Pape est *douteuse*. » Pour le prouver, Bossuet n'invoque pas seulement l'article de Sorbonne de 1663, mais l'existence même de la controverse depuis des siècles et surtout la conduite du St-Siège qui reconnaît ce doute, et, avec ce doute, la liberté qui en est la conséquence : *in dubiis libertas*. « Entre gens pieux et orthodoxes, dit-il, on ne s'accorde pas encore sur l'infaillibilité du Pape; et sans parler des conciles de Constance et de Bâle, des hommes saints et pieux l'ont niée. Et tandis que beaucoup de docteurs privés accablaient ces hommes d'indiscrètes censures, l'Eglise catholique et Rome elle-même s'est abstenue de les censurer; et voilà trois cents ans que l'on agite cette controverse en liberté de conscience (*innoxie*). » *Gallia orth.*, n. 97; éd. Lachat, t. XXI, p. 128. Rome n'a pas obligé les schismatiques et les hérétiques à croire à l'infaillibilité pontificale : pas plus au concile de Florence pour la réunion des Grecs, qu'au concile de Trente pour les protestants. Un ouvrage de Bossuet, l'*Exposition de la doctrine catholique*, où il a montré aux hérétiques le St-Siège comme centre de l'unité, mais où il s'est fait une règle de ne pas entrer dans les questions discutées par les théologiens comme celle de l'infaillibilité (n. 21), a été honoré en 1679 d'un bref laudatif d'Innocent XI, vantant « la science, la méthode, et la prudence » de l'auteur (*Defensio, ib.*, p. 603, sqq.; *Gallia orthod.*, n. 93, p. 119, sq.). Bien plus, après l'apparition des articles de 1682, leur doctrine n'a pas été condamnée par le jugement du St-Siège, ni comme hérétique et contraire à la foi, ni sous une moindre censure — même lorsque Alexandre VIII déclarait *nuls* et *invalides* tous les *actes* de l'assemblée du clergé de 1682, et tous les édits royaux confirmatifs. Voir Gallicanisme, col. 266, sq.

Ce point acquis, Bossuet raisonne ainsi : « Cette infaillibilité douteuse ne peut pas être une infaillibilité concédée par le Christ. Car s'il avait concédé l'infaillibilité (au Pape, comme on le prétend), il l'aurait révélée à son Eglise dès l'origine, de telle sorte qu'elle ne fût pas *inutile* en demeurant douteuse, sans être suffisamment révélée, sans être fondée sur une tradition claire. » *Gallia orthod.*, n° 97, p. 128. La *Defensio* développe davantage ce raison-

nement : « Une infaillibilité douteuse ne peut prétendre à un jugement absolument suprême dans les choses de foi. Bien plus, une infaillibilité douteuse ne peut se concevoir. Que servirait, en effet, d'être infaillible, si l'on n'était pas certainement reconnu comme tel? Le Christ ne peut pas concéder à quelqu'un dans son Eglise une telle fonction ordinaire (de juger infailliblement les choses de foi), si cette fonction ne doit pas *servir* à son Eglise ; et elle ne lui servira pas, si elle ne lui est pas révélée, révélée au moins de telle sorte que, si la question vient à se poser, cette concession du Christ puisse être définie par les conciles et les Pontifes. Car ce qui n'aurait pas été révélé de la sorte, je ne l'appellerais pas révélé, mais enveloppé. » *L. c.*, p. 601.

Réponse. — Oui, s'il a investi le Pape d'une telle fonction judiciaire et d'une telle prérogative d'infaillibilité, le Christ, pour que tout cela « puisse être utile », a dû le révéler à son Eglise, non pas avec une évidence qui du premier coup saute aux yeux de tout fidèle, mais du moins « assez clairement pour que cette concession divine puisse être reconnue et définie », — suivant la formule de Bossuet lui-même ; une révélation de ce genre existe pour l'infaillibilité du Pape et elle était « assez claire dans l'Evangile et la Tradition » réunis, pour qu'un concile œcuménique ait pu « la reconnaître et la définir ». Mais Bossuet a trop l'air de croire que, si le Christ avait révélé l'infaillibilité du Pape, rien n'eût empêché de la définir déjà ; et qu'en général si une définition se fait beaucoup attendre, mettons pendant trois siècles, c'est une preuve qu'elle ne viendra jamais, faute de révélation suffisante. « Si la chose, dit-il, est aussi clairement révélée qu'ils le prétendent, qu'est-ce qui a empêché de la définir? Voilà trois cents ans que l'on agite librement cette controverse. » *Gallia orthod.*, *loc. cit.* Il serait facile de trouver dans l'antiquité ecclésiastique des vérités que Bossuet tenait pour clairement révélées et qui n'ont été définies qu'après plusieurs siècles de libre discussion. De même, quand on vit éclore les controverses théologiques sur l'infaillibilité du Pape et sur son autorité par rapport au concile, c'est-à-dire vers la fin du schisme d'Occident, au xve siècle, le magistère ecclésiastique ne s'est pas pressé de condamner un homme du mérite de Gerson, ni d'autres membres d'une aussi célèbre Université que celle de Paris; il a laissé le champ libre à la discussion, et n'a pas désespéré de la science ni de la prudence des docteurs. Et de fait, au xvie siècle, nous l'avons vu, la doctrine aujourd'hui définie commençait à triompher partout, même à l'Université de Paris; l'accord unanime et constant semblait près de se faire. Malheureusement pour cet accord, au xviie siècle, en France, les préoccupations nationalistes (d'ailleurs motivées en partie) et plus encore les passions et les intrigues des politiciens arrivèrent à obscurcir de nouveau une question toute spirituelle. L'infaillibilité pontificale retrouva des adversaires non seulement parmi les sophistes entêtés ou les purs arrivistes, mais encore parmi les hommes doctes et pieux, comme Bossuet. Nombre de fidèles, entendant ainsi des évêques et des docteurs catholiques défendre le pour et le contre, ne savaient à quoi s'arrêter; et, comme il arrive en toute semblable controverse, si révélée que fût en elle-même l'infaillibilité, le doute assez répandu sur cette révélation faisait pratiquement cesser l'obligation générale de la reconnaître et de croire, jusqu'à ce qu'enfin une définition vînt rétablir cette obligation, et d'une manière *explicite*.

Bossuet a tort aussi de se prévaloir de ce que le St-Siège s'est abstenu de censurer les quatre articles au moment de leur publication, et les années suivantes. Lui-même n'a-t-il pas alors reconnu le grand danger d'un schisme avec Rome? Fallait-il donc que le souverain Pontife, par un coup d'autorité, précipitât peut-être tant d'âmes si mal disposées dans le schisme et dans l'hérésie ? Fallait-il que, pour forcer les gens, et avec si peu d'espoir de succès, à reconnaître son infaillibilité, d'ailleurs devenue pratiquement douteuse et niable sans un péché formel, le Pape exposât la France à perdre ce qu'elle gardait encore de liens avec la *cathedra Petri*, à perdre les vérités les plus certaines et les plus fondamentales sur le centre de l'unité de l'Eglise et la primauté du St-Siège? La temporisation en face d'erreurs excusables pour plusieurs, la condescendance à l'égard des multitudes dévoyées par leurs chefs, étaient trop dans les traditions de Rome pour qu'en une circonstance si grave elle pût y manquer. Mais cette temporisation et cette condescendance n'excusaient pas ceux dont les intentions et les agissements étaient coupables; à Dieu de juger la sincérité ou l'insincérité de chacun. Cette temporisation de l'autorité suprême n'empêchait pas non plus les partisans convaincus de l'infaillibilité de continuer à la défendre, hors de France, et même en France. Et c'est ainsi qu'une vérité révélée, *même pendant la longue période de doute* qu'elle peut avoir à subir, ne devient pas « inutile ». Grâce à la Providence de Dieu sur son Eglise, il se rencontre toujours des docteurs pour la défendre et des fidèles pour en garder la foi. A ceux-là du moins, les infaillibles définitions des Pontifes, passées ou présentes, n'étaient pas inutiles; et cette lumière n'avait pas disparu pour eux. Bossuet aurait dû reconnaître qu'une vérité révélée, rendue « douteuse » par la controverse entre catholiques, n'est pas pour cela vraiment « inutile ». Car il croyait lui-même à l'Immaculée Conception comme à une vérité révélée, la soutenait par d'éloquents discours et ne la regardait certes pas comme une vérité inutile : et pourtant cette vérité, du fait de la controverse, était devenue « douteuse » depuis longtemps et n'était pas plus près d'être définie que l'infaillibilité du Pape. En somme, Bossuet semble n'avoir pas eu des idées assez nettes sur le *développement du dogme*, sur les phases diverses par lesquelles peuvent passer certaines vérités révélées, celles qui furent révélées *moins explicitement* que d'autres. C'est la conclusion de plusieurs historiens et critiques contemporains; voir J. Huby, *Christus*, 2e éd., Paris, 1916, p. 1199, 1200.

Mais Dieu (a-t-on dit de nos jours), s'il eût voulu instituer l'infaillibilité du Pape, n'aurait pu la laisser tomber ainsi, et pour si longtemps, dans la condition douteuse des vérités controversées entre catholiques. Car, d'après ses défenseurs, elle serait trop fondamentale et trop pratiquement nécessaire à la vie de l'Eglise pour pouvoir ainsi s'obscurcir; la Providence n'aurait donc pas pu permettre pour cette institution ce qu'elle a permis pour des vérités qui n'avaient pas cette nécessité pratique, par exemple, l'Immaculée Conception.

Réponse. — On prête ici aux défenseurs de l'infaillibilité pontificale une exagération de sa nécessité, qu'ils ne sont nullement obligés de soutenir. Ce n'est point par des arguments *a priori* que nous prouvons notre thèse, comme si la vie de l'Eglise ne pouvait ni se concevoir ni subsister pendant une période un peu longue sans que l'exercice de cette infaillibilité soit reconnu de tous, mais par des *textes* positifs d'où il ressort que *Dieu a voulu* le Pape comme juge infaillible de la foi; or Dieu a voulu et révélé bien des institutions très utiles mais non nécessaires à la vie de son Eglise, ou nécessaires en un certain sens,

mais non pas dans leur exercice continuel. Telle est celle que nous défendons. Pendant les trois ou quatre siècles où elle a été plus ou moins révoquée en doute et librement discutée à l'intérieur de l'Eglise, le magistère ecclésiastique ainsi diminué subsistait et pouvait à la rigueur suffire : soit parce qu'un grand nombre de catholiques, surtout hors de France, continuaient à être convaincus de cette infaillibilité et à profiter des définitions pontificales du passé, en sorte qu'il y avait toujours pour eux une influence de cette grande institution; soit parce qu'une définition pontificale, de sa nature, n'est pas chose fréquente, et que l'histoire, même aux époques les plus favorables à la Papauté, nous montre ces définitions à longue distance les unes des autres; soit enfin parce que, si l'on constatait une nécessité certaine de juger quelque controverse de foi sans trop de retard, si une nouvelle hérésie troublait l'Eglise, alors même il restait encore plusieurs moyens qui ne supposaient pas reconnue de tous l'infaillibilité que nous défendons. Quels étaient ces moyens? D'abord un jugement provisoire du Pape, comme sont de fait plusieurs documents pontificaux qui montrent aux fidèles la vérité ou l'erreur, sans prétendre encore juger définitivement et infailliblement la controverse : les gallicans eux-mêmes demandaient pour de tels jugements un respect au moins extérieur; c'était là déjà une direction. Ensuite, s'il fallait un jugement définitif et infaillible, il y avait le concile œcuménique; c'est ainsi qu'au temps du gallicanisme le concile de Trente condamna les diverses erreurs des protestants. Enfin, pour avoir un infaillible jugement, il n'était pas même besoin d'un concile, difficile à réunir. Le Pape, d'après le 4ᵉ article de 1682, a « la principale part » dans le jugement des questions de foi, et « ses décrets regardent toutes les Eglises de la catholicité ». Quand même il n'aurait pas l'infaillibilité que nous disons, il doit avoir au moins, d'après cet article, l'initiative qu'il faut pour adresser à toutes les Eglises un décret doctrinal condamnant la nouvelle erreur autant qu'il est en lui; et si le consentement des évêques de la catholicité vient se joindre à ce décret, alors on sera d'accord sur sa valeur infaillible. C'est de la sorte que Bossuet lui-même regardait comme infaillible la condamnation des cinq propositions de Jansénius par Innocent X, et qu'il regardera comme infaillible la condamnation des propositions de Fénelon sur le pur amour par Innocent XII; voir Gallicanisme, col. 229. Ainsi, dans cette période transitoire de controverse gallicane, les idées, bien que divergentes, se rencontraient assez toutefois pour permettre au magistère ecclésiastique de fonctionner encore, bien qu'avec beaucoup plus de difficulté et d'inconvénients que si la simple vérité avait brillé dans tous les esprits. Parmi ces inconvénients, il y avait l'imprécision dangereuse de ces paroles du 4ᵉ article : « Le jugement (du Pape) n'est pas irréformable, à moins que ne s'y ajoute *le consentement de l'Eglise.* » S'agit-il du consentement des seuls évêques, ou exige-t-on aussi celui des prêtres, des fidèles? d'un consentement des principaux sièges, ou de la multitude des évêques? de la totalité *absolue* de l'épiscopat, ou d'une totalité *approximative*, de ce qu'on appelle « *l'universalité morale* »? d'un consentement *exprès*, ou seulement *tacite* chez un grand nombre? Le *vague*, c'est ce que reproche à cet article (comme aussi au précédent) M. E. Lavisse, *Hist. de France*, t. VII, 2ᵉ part., 1907, p. 33. Un autre inconvénient, qui nous paraît le plus grave de tous, c'est que le gallicanisme modéré de la déclaration de 1682 traînait après lui une queue détestable et pratiquement difficile à couper, c'était le gallicanisme richériste ou janséniste, toujours sur la pente du schisme, habile à pêcher en eau trouble, séduisant pour les natures passionnées contre Rome, ainsi que pour les esprits simplistes que déroutait le système trop compliqué, trop surchargé de compromis, des gallicans modérés comme Bossuet.

c) *Concession faite par Bossuet à l'infaillibilité du Saint-Siège.* — Une circonstance fort intéressante de l'assemblée de 1682 fut racontée plusieurs fois par Bossuet lui-même, en présence de graves témoins, à Fénelon qui l'a consignée dans sa dissertation *De summi pontificis auctoritate*, ch. VII (*Œuvres*, éd. Leroux-Gaume, 1848, t. II, p 10). Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai, avait d'abord été choisi pour rédiger la déclaration du clergé. Il l'écrivit et la lut à l'assemblée. Comme il y rejetait, en bon gallican, tout privilège surnaturel exemptant le Siège de Rome d'hérésie ou d'erreur contre la foi, Bossuet lui résista en face, objecta la promesse évangélique, d'après laquelle la foi de Pierre sera indéfectible (en lui et en ses successeurs); et il développa éloquemment les textes de l'Evangile, éclairés encore par la tradition des Pères. — Mais, lui répondit Choiseul, si vous admettez l'existence d'une telle promesse pour le Saint-Siège, vous retombez dans la doctrine ultramontaine que nous voulons tous combattre. Votre argument prouve trop. — Non, répliqua Bossuet. J'admets que « la foi de ce Siège est indéfectible, mais non pas que ses jugements sur la foi soient infaillibles », ce qui est la thèse ultramontaine. — Indéfectibilité dans la foi et infaillibilité dans les jugements de foi, c'est tout un, repartit l'évêque de Tournai. « Serait-il vraiment indéfectible dans la foi, celui qui pourrait se tromper en déclarant sa foi, laquelle, par hypothèse, est indéfectible? N'est-ce pas défaillir dans la foi de la pire manière, que de prendre une hérésie pour la vraie foi, et de prononcer par une sentence définitive qu'on est obligé de croire ce qui n'est en réalité qu'une hérésie? Expliquez-nous donc clairement en quoi votre *indéfectibilité* diffère de l'*infaillibilité* des ultramontains. » — Alors l'évêque de Meaux en vint à cette explication : « Le Siège apostolique a reçu la divine promesse d'être pour toujours le fondement, le centre et le chef de l'Eglise catholique et, en cette qualité, de ne jamais devenir schismatique ou hérétique... Plusieurs Eglises d'Orient, après avoir joui de la communion catholique, sont tombées dans le schisme ou l'hérésie; mais ce malheur ne peut arriver au Saint-Siège; s'il venait à errer en matière de foi, il ne s'obstinerait pas dans son erreur, grâce à Dieu; il serait bientôt remis par les autres Eglises dans le droit chemin; dès qu'il s'apercevrait de son erreur, il la rejetterait... Ainsi il peut se tromper dans ses jugements sur la foi, mais cette erreur serait vénielle, et ne détruirait pas en lui la foi de Pierre. Gardant la volonté très constante d'adhérer à la foi pure de l'ensemble des Eglises en communion avec lui, ce Siège ne joindrait pas à l'erreur l'opiniâtreté qui fait les hérétiques, ne romprait jamais le lien de la communion, serait perpétuellement catholique de cœur et de désir, donc jamais hérétique. » La discussion finie, Choiseul résigna sa fonction de rédacteur de la déclaration; Bossuet fut mis à sa place, et écrivit aussitôt les quatre articles qui nous sont restés.

Fénelon examine alors cette discussion, et donne la solution vraie en prenant position entre les deux adversaires. Il est d'accord avec Bossuet pour voir dans l'Evangile et la Tradition la promesse faite au Saint-Siège d'une foi indéfectible. Mais il est d'accord avec l'évêque de Tournai pour affirmer que l'indéfectibilité admise par l'évêque de Meaux doit

conduire nécessairement à l'infaillibilité qu'il nie; Bossuet ne peut s'arrêter en chemin, sous peine d'illogisme comme le disait Choiseul, ou plutôt d'une fausse exégèse des textes évangéliques et d'un déplacement de la question. Dans son explication dernière, il s'attache à prouver que le Pape, errant dans une définition, ne serait pas hérétique au sens propre du mot, parce qu'il serait protégé divinement contre l'opiniâtreté dans l'erreur : en d'autres termes, dans ses définitions il ne lui arriverait jamais d'être hérétique « formel », bien qu'il puisse être hérétique de bonne foi, hérétique « matériel ». Mais la question n'est pas de savoir si le Pape, dans l'hypothèse où il ferait une définition erronée, serait inconscient ou averti de son erreur, de bonne foi ou de mauvaise foi; ces choses intimes regardent la personne privée, et non la fonction publique. La seule question qui importe à cette fonction, c'est de savoir s'il soutiendrait la foi de tous en définissant une erreur. Bossuet allègue très justement pour le Saint-Siège le texte *ut non deficiat fides tua* (*Luc*, XXII, 32). Mais une erreur contre la foi ne serait-elle pas, dans un jugement solennel du Saint-Siège, une « défaillance dans la foi », — encore qu'elle ne fût pas coupable? Et peut-on concilier avec ce texte l'hypothèse singulière d'une action de toutes les Eglises pour ramener le Saint-Siège à la vérité de la foi, action que, d'ailleurs, le Chef aurait le privilège de suivre toujours docilement? N'est-ce pas transformer le *Confirma fratres tuos* en son contraire : « Sois par tes frères affermi dans la foi, et réformé dans tes jugements solennels sur la foi? » Ce qui reste malgré tout, c'est que Bossuet, comparé aux autres gallicans, s'est un peu moins éloigné du privilège divin de l'infaillibilité pontificale.

4° Suites de la Déclaration de 1682

1. *L'édit royal; la résistance de la Sorbonne.* — A peine les membres de l'assemblée eurent-ils souscrit les quatre articles, que Louis XIV, sur leur demande, signa un édit où il défendait à tous ses sujets d'enseigner ou d'écrire « aucune chose contraire à la *doctrine* contenue dans la Déclaration », ordonnait aux professeurs de la commenter chaque année dans les Facultés de théologie et de droit, prescrivait même de refuser aux examens les candidats qui ne la soutiendraient pas dans leurs thèses de doctorat ou de licence (mars 1682).

Le parlement se hâta d'enregistrer l'édit; puis, comptant sur la crainte du roi et sur les intrigues de PIROT, syndic imposé à la Sorbonne, il enjoignit, le 2 mai, à la Faculté de théologie, par une députation solennelle, d'avoir elle-même à enregistrer la Déclaration et l'édit royal. Mais les docteurs, au nombre de près de trois cents, voulaient délibérer sur une question si grave, et renvoyèrent leur réponse au 1er juin, jour de leur séance ordinaire. Une lettre du roi prescrivit à Pirot d'empêcher en son nom toute discussion « sur des matières depuis si longtemps décidées » : l'enregistrement pur et simple! Toutefois les conseillers du roi restaient inquiets du résultat; plusieurs suggéraient l'idée d'une nouvelle et décisive députation du parlement à la Faculté. Colbert s'y opposa, craignant qu'un déploiement d'autorité ne fît peut-être connaître au Pape la résistance de la Sorbonne; puis on se repentit de ne l'avoir pas fait, quand la Faculté, le 1er juin, discuta et n'enregistra rien; il semblait que « tout était perdu ». Le roi pensa d'abord à des mesures de rigueur, mais n'eussent-elles pas fait éclater au dehors la division du clergé de France, qu'on tenait à présenter comme unanime pour la Déclaration? Aussi, dans une lettre à Colbert, le procureur général DE HARLAY déconseillait de sévir, et proposait plutôt une nouvelle réglementation du droit de suffrage en Sorbonne, qui eût enlevé le vote aux docteurs dont on n'était pas sûr. GÉRIN, ch. XII, pp. 382-388.

Le 15 juin, sur l'ordre du roi, séance extraordinaire de la Faculté : mais au lieu d'enregistrer, on délibère. D'après le rapport de Harlay à Colbert, plusieurs docteurs proposèrent « de faire remontrance à Sa Majesté sur la difficulté d'enseigner et de soutenir les propositions du Clergé... particulièrement sur l'article 4e, qui regarde l'infaillibilité du Pape; prétendant que l'Assemblée du Clergé tenue en 1655 n'avait pas été dans les sentiments où celle qui se tient présentement se trouve, et plusieurs parlant avec peu de respect de cette (nouvelle) assemblée ». GRANDIN lui-même n'était pas pour obéir sans faire des remontrances au roi, et par son attitude courageuse rachetait sa lâcheté de 1663. La majorité voulait que la réponse au roi indiquât soit une désapprobation, soit au moins la neutralité de la Faculté à l'égard de la doctrine des articles; tout ce que put obtenir le syndic, ce fut de renvoyer au lendemain pour achever la délibération. Sur quoi Harlay conseille à Colbert « de ne point laisser achever demain une chose qui ne peut finir que très mal ». Aussi, dans la nuit même, Louis XIV envoie de Versailles le marquis de Seignelay, fils de Colbert, pour préparer avec l'archevêque et les chefs du parlement un coup de force. A six heures du matin, nombre de docteurs sont mandés au parlement qui est censé avoir fait la veille un édit pour cela. Apostrophe insolente du premier président; défense faite aux membres de la Faculté de tenir aucune assemblée jusqu'à ce que le parlement leur eût « prescrit la manière »; ordre au greffier de Sorbonne d'enregistrer sur l'heure la Déclaration; lettre de cachet les jours suivants pour exiler huit docteurs en différents coins du royaume : tels furent « les remèdes presque aussi fâcheux que le mal », dit une mélancolique dépêche de Harlay au ministre Le Tellier. GÉRIN, pp. 390-397; cf. p. 590.

Dans cette résistance, qui honore la Faculté, ce n'était pas seulement l'atteinte portée par le pouvoir laïque à leur liberté traditionnelle d'enseigner la science sacrée selon leur science et leur conscience, qui excitait leurs réclamations : c'était aussi et surtout la doctrine qu'on voulait leur imposer, la *doctrine* de la Déclaration du Clergé, particulièrement contre l'infaillibilité du Pape, comme il ressort des pièces que nous venons de rappeler. Aussi dans les rapports secrets que Colbert demandait alors sur leurs confrères à ses confidents gallicans et jansénistes, la question de doctrine prime tout : ce qu'on reproche aux docteurs récalcitrants, c'est que celui-ci est « tout à fait dévoué à Rome, aux jésuites, aux moines »; celui-là « parle en faveur de Rome », cet autre « est persuadé des opinions romaines autant qu'on peut l'être », etc. De même pour les docteurs des collèges et communautés : « Ceux qui demeurent dans le collège de Sorbonne... sont tous unis « *dans les sentiments ultramontains* », excepté quatre ou cinq; tous les professeurs, même les royaux, excepté M. Pirot, syndic de la Faculté, sont dans les mêmes *maximes*... Ceux de Saint-Sulpice, des Missions Etrangères, de Saint-Nicolas qui ont opiné dans cette affaire (des 4 articles) ont été de l'avis des Sorbonnistes. » *Op. cit.*, p. 377 sq., 406 sq., 583 : cf. GÉRIN, *Une nouvelle apologie du gallicanisme*, réponse à l'abbé Loyson, 1870, p. 86 sq. Comment concilier tous ces faits avec la légende gallicane, exprimée par exemple dans ces lignes de BAUSSET : « La Déclara-

tion de l'Assemblée de 1682 n'éprouva et ne pouvait éprouver aucune opposition en France. Elle ne faisait que confirmer une doctrine qui dans tous les temps avait été chère à l'Université et à la Faculté de théologie de Paris. » *Hist. de Bossuet*, l. VI, ch. VI.

Avec l'opposition de la Sorbonne, mentionnons en passant celle de l'opinion publique. « La Déclaration du Clergé, dit Legendre, témoin non suspect, ne fut point d'abord applaudie. Loin de là... Ce *soulèvement* qui était *quasi général*, produisit des récits piquants où M. de Harlay était le plus maltraité. » *Mémoires*, p. 46. Des chansons circulèrent contre les auteurs de la Déclaration, et en faveur de la Sorbonne : « La Sorbonne défend la foi », etc. Louis XIV se préoccupa de ces couplets. Gérin, *Recherches*, p. 401, 402 ; cf. p. 597.

Quant à l'assemblée du clergé, si pompeusement commencée, elle fut brusquement congédiée par le roi. Craignait-il que l'exemple de la résistance donné alors par la Faculté de théologie n'ébranlât et ne divisât une assemblée dont Harlay disait à Colbert : « La plupart changeraient demain et de bon cœur, si on le leur permettait » ? Ou plutôt, les convictions religieuses et le bon sens de Louis XIV reprirent-ils le dessus, à la vue du schisme auquel ses conseillers, ministres et parlementaires, le poussaient (« Si je les avais crus, j'aurais coiffé le turban »), et vers lequel plusieurs prélats de l'assemblée se laissaient emporter ? Ils avaient reçu le bref du 11 avril, où Innocent XI déclarait « nuls » les premiers actes de l'assemblée relatifs à la régale, ainsi que « ceux qui pourraient suivre », et reprochait aux prélats d'avoir sacrifié à la crainte leur devoir pastoral, et de n'avoir pas, à l'exemple de leurs prédécesseurs, plaidé la cause sainte devant le roi. Exaspérée, l'assemblée signa, le 6 mai, une protestation au Pape où l'on peut entrevoir la menace du schisme ; elle voulait, avec une lettre d'envoi, faire parvenir cette protestation à tous les évêques de France. Louis XIV l'en empêcha ; le 9 mai, il suspendit les séances de l'assemblée, et le 29 juin signa l'ordre de dissolution immédiate. Voir Gérin, *Recherches*, etc., pp. 327-331, 387 ; Lavisse, *Hist. de France*, *loc. cit.*, p. 36.

2. *Opposition faite à la Déclaration par d'autres universités et en d'autres pays, surtout sur l'article de l'infaillibilité.* — Nous devons nous borner à deux exemples : l'un en pays annexé, l'autre à l'étranger.

L'université de Douai, aussitôt après la Déclaration, envoya une réclamation au roi, et la renouvela à la fin de 1682 en ces termes : « Il y a environ huit mois que le zèle que nous avons pour le service de Votre Majesté nous a obligé de lui représenter avec tout le respect possible la grande aversion de tous ses fidèles sujets, qui sont dans ces pays réunis à la couronne, de (pour) la doctrine contenue dans la Déclaration du Clergé de France, qui regarde la puissance ecclésiastique. Ils disent que cette doctrine est inouïe dans ces pays ; qu'on y a toujours tenu pour des opinions *erronées* celles qui choquent la primauté absolue et l'*infaillibilité du Souverain Pontife*... On nous avait assuré que l'intention de V. M. n'était pas d'obliger ses fidèles sujets à soutenir les propositions du Clergé *contre leur conscience*. Nous n'avons encore pu trouver aucune raison solide pour nous former une conscience qu'il nous est permis d'enseigner lesdites propositions. Nous nous prosternons à vos pieds, Sire, et nous supplions V. M. de nous excuser (dispenser) de soutenir et enseigner une doctrine contraire à celle qui a toujours été reçue dans ces pays et enseignée dans cette université, qui est au péril d'être ruinée si on l'oblige d'entrer dans les sentiments de la dernière Assemblée du Clergé de France, d'autant que la plupart semblent mieux aimer d'abandonner nos écoles, voire même renoncer à toute promotion et dignité, que de se soumettre à des opinions répugnantes à leur conscience. » Gérin, ib., p. 428. — Ce document, traduit en latin et publié dans l'ouvrage intitulé *Mantissa Doctorum*, Liége, 1683, a été cité par les écrivains du temps, comme Thyrse Gonzalès, qui nous apprend le rejet par le roi d'une supplique si bien fondée, le courage des professeurs de Douai à suivre leur conscience, la fermeture des cours et l'exil de quelques docteurs (*De infallibilitate*..., pp. 116-118).

En 1682, comme les quatre articles se colportaient déjà jusqu'en Hongrie, le primat de ce royaume, l'archevêque de Gran ou Strigonie, promulgua le 24 octobre un décret dont voici la partie principale : « A l'exemple de nos prédécesseurs, qui en des cas semblables ont proscrit les doctrines nuisibles à la foi, nous condamnons et proscrivons ces quatre propositions ; nous interdisons à tous les fidèles de ce royaume de les lire, de les garder, et plus encore de les enseigner, jusqu'à ce que là-dessus se soit prononcé l'oracle infaillible du Siège apostolique, à qui seul appartient, par un privilège immuable et divin, de juger les controverses de foi ; aussi est-ce à lui que très humblement nous soumettons cette lettre, déclaration et décret. » Suivent les signatures du primat, des archevêques et évêques et autres dignitaires ecclésiastiques de toute la Hongrie (Peterffy, *Sacra Concilia in regno Hungariae celebrata*, Vienne et Presbourg, 1742, part. II, p. 439 ; cf. Veith, *De primatu et infallibilitate*, Malines, 1824, p. 326, sq.).

Cette condamnation donna lieu en France à des incidents très significatifs, en irritant les évêques qui avaient été les chefs de l'assemblée du Clergé. Le second président de cette assemblée, l'archevêque de Reims, Le Tellier, fils du chancelier ministre, avoue bien, dans un document secret, « qu'un évêque a l'autorité d'empêcher dans son diocèse qu'on y débite une doctrine qui n'est pas de son goût, quand l'Eglise n'a pas prononcé ». Cependant, si l'on n'a pas le droit de censurer cette censure, il ne faudrait pas la laisser impunie. On pourrait tirer parti d'un mot qui prête « à tourner (cette censure) en ridicule et à la décrier ». C'est le mot *solam* dans la phrase : *Ad quam solam divino et immutabili privilegio spectat de controversiis fidei judicare.* Le parlement pourrait ordonner à la Sorbonne de donner sur cette phrase un avis doctrinal. « Je voudrais de plus, dit Le Tellier, qu'on composât un écrit qui, en expliquant les ignorances et les contradictions de cette censure de Hongrie, établît invinciblement la doctrine des Quatre articles par l'Ecriture et la Tradition... Par les brocards qu'on donnerait au Hongrois, on détournerait d'autres prélats de suivre son exemple. » Gérin, *Recherches*, p. 417. On est peiné de voir le grand Bossuet lui-même entrer dans la voie marquée par cet intrigant : « Nulle censure ecclésiastique, dit-il, n'est venue proscrire notre doctrine. Le premier de tous qui l'ait fait, et qui restera le seul, l'archevêque de Strigonie, se contredit lui-même. Il prononce sur notre doctrine une sentence, un *jugement*, et il dit en même temps : C'est au *seul* Siège apostolique qu'il appartient, par un privilège divin et immuable, de *juger* les controverses de foi. » *Gallia orthodoxa*, n. XI, *Œuvres*, t. XXI, p. 7. Mais la contradiction que l'on cherche n'existe pas. Quand nos théologiens usent de la formule classique : *De controversiis fidei judicare*, employée par le primat de Hongrie dans la phrase incriminée, ils entendent un jugement définitif, sans appel et infaillible, qui mette fin à la controverse dans la catholicité ; c'est en ce sens usuel qu'ils prouvent contre les protestants que Dieu doit avoir établi « un juge des

controverses ». Bossuet, excellent polémiste contre les protestants, ne pouvait pas ignorer par exemple le remarquable traité du célèbre Sorbonniste YSAMBERT : *De judice controversiarum*; *Disputationes in Iam IIae S. Thomae*, Paris, 1648, p. 408. D'autre part, les théologiens catholiques reconnaissent communément qu'un évêque, dans les limites de sa juridiction particulière, peut porter, au moins en cas de nécessité, une sorte de jugement sur une controverse de foi, mais un jugement provisoire, et sans infaillibilité; et Bossuet lui-même a usé de ce droit dans son diocèse. Or l'archevêque de Strigonie n'entendait pas juger autrement, puisqu'il « soumettait au Siège apostolique sa déclaration, son décret », il n'osait même pas employer pour lui-même le mot de « jugement », peut-être de peur qu'un ignorant ne prît le mot dans son sens absolu et définitif. Où est donc la « contradiction » entre le mot *solam* et la conduite du prélat?

Mais le précieux filon que les gallicans croyaient avoir trouvé dans ce mot pouvait s'exploiter dans une autre direction, et ils n'y manquèrent pas. — « Vous dites : *Ad solam* (*Sedem apostolicam*) *spectat de controversiis fidei judicare.* Et le concile œcuménique, qu'en faites-vous? Par ce *solam*, vous excluez sa judicature et son infaillibilité. » C'est pourquoi Le Tellier appelait cette proposition *hérétique*, ou tout au moins *erronée*. Il eût été facile au primat de Hongrie de se disculper. Dans sa phrase, en effet, il ne comparait nullement le Pape avec le concile, dont il n'était pas question dans le contexte, il comparait un siège épiscopal avec un autre. Lui, par exemple, évêque de Strigonie, ne pouvait rendre qu'un décret provisoire et sans infaillibilité : *seul*, l'évêque de Rome était infaillible dans ses décrets. Il ne pensait pas au concile œcuménique, qui est chose plutôt rare; et il pouvait conjecturer qu'un jugement de Rome *ex cathedra*, pour condamner la doctrine des quatre articles, ne tarderait guère à se produire : c'est donc là qu'il se tournait naturellement. Voilà, sur la phrase en question, l'exégèse du bon sens; mais la passion fit suivre le conseil de Le Tellier, et chercher avidement l'exégèse de la chicane.

Le parlement, sur l'ordre du roi, enjoignit à la Faculté de théologie d'examiner et de censurer la phrase. Mais, pour aboutir à cette censure, il fallut aux docteurs *plusieurs mois* de délibérations et *quarante-cinq* séances. Dans ces longs retards, qui excitèrent les plaintes du procureur général, nous avons un nouvel exemple de la résistance de la Sorbonne. GÉRIN, p. 420, sq. La réponse de la Faculté, même avec les corrections ajoutées de la main de Harlay, ne contient aucune concession à la *doctrine de la Déclaration*. Il n'y est pas même question de l'archevêque de Strigonie ni de son décret contre les quatre articles. « Le parlement, y est-il dit, a consulté la Faculté et lui a demandé sur une certaine proposition un jugement doctrinal. Ayant fait des réserves expresses pour « sauvegarder les droits du Pontife romain », la Sorbonne ajoute : « La proposition envoyée par le parlement est ainsi conçue : *Ad solam Sedem apostolicam divino immutabili privilegio spectat de controversiis fidei judicare.* Après un examen très attentif et les réserves faites ci-dessus, voici l'avis de la Faculté : Cette proposition, pour autant qu'elle refuse aux Evêques et aux Conciles même généraux le pouvoir de juger les controverses de foi, qu'ils tiennent du Christ, est téméraire, erronée, contraire à la pratique de l'Eglise et à la parole de Dieu, et renouvelle une doctrine déjà réprouvée par la Faculté. » D'ARGENTRÉ, t. III, part. I, p. 147. Telle que l'avait présentée le parlement, c'est-à-dire arrachée à son contexte, la phrase pouvait en effet recevoir ce sens attentatoire au droit de juger qu'ont les évêques assemblés avec le Pape en concile général, et, pour autant, être regardée comme erronée. Seulement, ce n'était pas le sens de l'auteur, dont la Sorbonne du reste ne disait rien et n'avait rien à dire. Mais le parlement se donna la satisfaction d'insérer dans son arrêt subséquent le nom de l'archevêque de Strigonie, et d'ordonner, sous des peines sévères, la destruction de tous les exemplaires de son « libelle en forme de censure », et de même pour un autre « libelle » qui était une réfutation des quatre articles par un professeur de l'université de Louvain (D'ARGENTRÉ, p. 149). Notons ici l'inexactitude de FÉRET, affirmant que dans cette circonstance « la Faculté soutint formellement la *doctrine de la Déclaration* ». Quant à l'autre document qu'il signale en 1682 (la censure portée par la Sorbonne contre le dominicain MALAGOLA), il n'y était question que de l'indépendance du roi à l'égard du Pape pour son *temporel*, c'est-à-dire du gallicanisme politique, qui ne nous regarde pas ici, et qui régnait depuis longtemps en Sorbonne.

3. *Fermeté des Papes. Le roi, en* 1693, *retire son édit de* 1682, *qui imposait l'enseignement des quatre articles. — Esprit nouveau, qui se montre surtout* a) *dans l'affaire de Fénelon à Rome; et* b) *à l'occasion de la bulle* Vineam *contre le jansénisme.*

INNOCENT XI, sans prononcer de sentence contre la Déclaration, refusa d'accepter comme évêques deux députés de second ordre qui l'avaient signée : sur quoi notre ambassadeur à Rome fit savoir que les autres évêques nommés ne pourraient demander au Pape leur institution canonique, tant que ces deux autres candidatures n'auraient pas été agréées par lui. Sans faiblir, le Pape maintint son droit de refuser, que le Concordat lui reconnaissait d'ailleurs; et l'on ne peut raisonnablement s'en prendre à lui de ce qu'en 1688 déjà 35 évêchés étaient vacants, ou gouvernés par des évêques nommés, qui pour cela se faisaient élire grands-vicaires et ne pouvaient recevoir la consécration épiscopale.

ALEXANDRE VIII, élu l'année suivante, signala son court pontificat par une Constitution qu'à son lit de mort il promulgua : elle déclarait nuls et sans force, non seulement les quatre articles et tous les actes de l'assemblée, mais encore les arrêts et édits confirmatifs faits par une puissance quelconque; personne n'était tenu d'y obéir (*D. B.*, 1326). Sachant à quel point les évêques de France dépendaient alors du roi, le Pape ne voyait pas de solution pratique si on ne les dégageait de l'édit royal.

Enfin, sous INNOCENT XII, le roi chercha sérieusement une entente. Le Pape, sans vouloir « condamner la doctrine de France », tenait essentiellement à « abolir l'acte » anticanonique par lequel l'assemblée de 1682 avait si audacieusement dépassé ses pouvoirs, et à délivrer les docteurs et professeurs en théologie de l'obligation qu'on leur imposait de signer et d'enseigner les quatre articles. Malgré l'avis de ses conseillers, le roi commença par permettre à ceux des évêques nommés qui n'y avaient pris aucune part, de solliciter à Rome leur institution canonique. Quant aux autres, après bien des pourparlers, « Louis XIV, toujours plus sage et plus loyal que ses conseillers, céda enfin », dit GÉRIN (*Recherches*, pp. 489, 490). Le 14 septembre 1693, chacun de ces évêques nommés dut écrire au Pape une lettre dont les termes avaient été convenus d'avance, regrettant vivement sa coopération à l'acte de l'assemblée, déclarant « qu'il tenait et qu'on devait tenir pour non avenu (*pro non decreto*) tout ce qui avait pu passer pour un décret sur la puissance ecclésiastique et

l'autorité pontificale ». Le même jour, le roi écrivait au Pape : « J'ai donné les ordres nécessaires pour que les choses contenues dans mon édit du 22 mars 1682 touchant la Déclaration faite par le Clergé de France, à quoi les conjonctures passées m'avaient obligé, ne fussent pas observées. » « Cette lettre du Roi Louis XIV au Pape Innocent XII, dit D'Aguesseau, fut le sceau de l'accommodement entre la cour de Rome et le Clergé de France; et, conformément à l'engagement qu'elle contenait, Sa Majesté ne fit plus observer l'édit du mois de mars 1682, qui obligeait tous ceux qui voulaient parvenir aux grades de soutenir la Déclaration..., S. M. cessant d'imposer à cet égard l'obligation comme pendant le temps de l'exécution de cet édit, et laissant au reste, comme avant cet édit, toute liberté de soutenir cette doctrine. » *Œuvres*, t. XIII, p. 423.

La liberté désormais laissée sur ce point explique la conduite de Louis XIV et du haut clergé français en face des jugements doctrinaux des Papes, pendant les vingt dernières années du règne. Cet esprit nouveau, qui n'est pas d'ailleurs chez les gallicans modérés un pur abandon de leur doctrine (cf. Gallicanisme, col. 229, 230), apparaît surtout à l'occasion de deux jugements de Rome, celui d'Innocent XII sur Fénelon, et celui de Clément XI sur le jansénisme (Bulle *Vineam Domini*).

a) *Jugement pontifical d'Innocent XII sur le livre de Fénelon.*

En 1697, Fénelon annonce au Pape l'envoi d'une traduction latine de ses *Maximes des Saints*, et ajoute : J'ai cru qu'il fallait, en marquant le juste milieu, séparer le vrai du faux... De savoir si j'ai réussi ou non, c'est à vous, Très Saint Père, à en juger, et c'est à moi à écouter avec respect, comme vivant et parlant en vous, saint Pierre dont la foi ne manquera jamais... Je me suis proposé en tout pour modèle les décrets solennels par lesquels le Saint-Siège a condamné les 68 propositions de Michel de Molinos. Fondé sur un tel oracle, j'ai osé élever ma voix. *Œuvres*, éd. Leroux-Gaume, p. 142.

C'était affirmer en termes clairs la suprême autorité, même doctrinale, et l'infaillibilité du pontife. Or cette lettre, avant d'être envoyée, avait été montrée à l'archevêque de Paris, Noailles, qui l'approuva, et à Louis XIV, qui en permit l'envoi. *Ib.*, p. 140. « Le Roi trouva bon, quoique ce fût une espèce de plaie aux libertés de l'Eglise gallicane, remarque d'Aguesseau, qu'une affaire née dans le royaume n'y fût pas décidée avant d'être portée à Rome. » C'était en effet un principe gallican qu'on ne pouvait recourir à Rome qu'après un jugement canonique en France, lequel dans le cas de Fénelon n'avait pas eu lieu. Cf. Griveau, *Etude sur la condamnation du livre des Maximes des Saints*, 1878, t. I, pp. 66, 72, 77.

Les essais de conciliation, favorisés par le désir et les sages lenteurs du Pape, ne purent aboutir, soit trop grandes exigences de Bossuet, soit obstination de Fénelon à éviter toute ombre de rétractation en dehors du jugement de Rome. Le 16 août 1697, dans son nouveau et définitif recours au St-Siège, Fénelon écrivait au nonce : « Je suis prêt à condamner toute doctrine et tout écrit que le Saint-Père condamnera. S'il condamnait mon propre livre, je serais le premier à souscrire sans réserve ni équivoque à sa condamnation. » *Œuvres*, t. IX, p. 192. C'était reconnaître l'infaillibilité du Pape, quand il juge non seulement les doctrines, mais encore les faits connexes avec la doctrine : formules, expressions, écrits. *Ib.*, p. 198.

Ainsi forcé providentiellement de recourir lui aussi au jugement du Pape, Bossuet réagit contre ses théories de 1682 et de la *Defensio Declarationis*, déjà rédigée alors. En 1698, il écrit du palais de Versailles au cardinal Spada, ministre du Pape :

« Loin de nous la prétention d'instruire l'Eglise chargée d'enseigner les Eglises (*magistram Ecclesiarum*); nous désirons qu'elle nous instruise. » Et le priant de mettre son livre aux pieds de Sa Sainteté : « C'est à la chaire de Pierre, ajoute-t-il, que nous devons apporter tout ce que nous écrivons : à elle de nous stimuler si nous sommes dans la bonne voie, ou de nous corriger si nous sommes tant soit peu dans l'erreur. » *Œuvres*, éd. Lachat, t. XXIX, p. 321. Doutant de la pleine soumission de Fénelon au jugement de Rome, il écrit en français au cardinal d'Aguirre : « Il a affaire à un roi qui saura bien faire obéir à Sa Sainteté, et tout l'épiscopat est bien réuni dans cette soumission... Nous reconnaissons dans la chaire de S. Pierre le dépôt inviolable de la foi, et la source primitive et invariable des traditions chrétiennes. » *Ibid.*, p. 373.

Plus tard, il est vrai, quand à Rome on prend son temps pour examiner et juger, quand on y est mécontent de voir que Louis XIV, sans attendre le jugement, retire à Fénelon et à ses amis leurs charges à la cour, l'archevêque de Paris écrit à l'abbé Bossuet à Rome :

« Il est bon de commencer à changer de ton, et à faire un peu de peur de ce que les évêques de France pourraient faire, si on recule trop... Nous serons obligés de juger s'ils ne jugent point. Faites-le un peu envisager aux gens sages du pays. » Ib., p. 485; cf. 533.

Mais ces menaces sont moins le fait du grand Bossuet que de Noailles, qui, en guise de prélude à leur accomplissement, fait signer par des docteurs de Sorbonne une censure de 12 propositions extraites du livre des *Maximes des Saints*, puis, voyant le mauvais effet produit à Rome par cet acte, s'en tire par des explications données à Paris au nonce « qui prend tout du bon côté », dit Bossuet. Lachat, t. XXX, p. 57 sq.; et les 12 propp., p. 61, sq.

Enfin le jugement définitif de Rome est accueilli par une soumission universelle, comme l'écrit Bossuet à son neveu : « Vous pouvez assurer le Pape et les cardinaux que le bref est estimé, applaudi, reçu avec joie par le roi, par les évêques et par tout Paris et toute la cour. » Il note la soumission de Fénelon et de ses amis, les ducs de Beauvilliers et de Chevreuse :

« Nous avons nouvelle qu'il a appris sa condamnation le 25 (mars 1699), deux heures avant le sermon qu'il devait faire, et qu'il a tourné son sermon, sans rien spécifier, sur la soumission aveugle qui était due aux supérieurs et aux ordres de la Providence. J'ai été chez M. de Beauvilliers me réjouir avec lui de sa soumission... Jamais décision du Saint-Siège n'a été reçue avec plus de soumission et de joie. M. de Beauvilliers et M. de Chevreuse ont envoyé leur livre des *Maximes* à M. de Paris, et tout le monde les imite, sans attendre que le bref soit publié dans les formes. Cette décision tournera à l'honneur du Saint-Siège... Je ne veux non plus vaincre que triompher; et l'un et l'autre n'appartient qu'à la vérité et à la chaire de saint Pierre. » *Ib.*, pp. 346, 348; cf. le mandement de Bossuet pour l'acceptation du bref.

On peut remarquer que Bossuet lui-même, aux endroits cités, abandonne sa distinction entre le « Saint-Siège » et « le Pape » pour les jugements doctrinaux, et nomme indifféremment l'un ou l'autre.

b) *Jugement de Clément XI sur les jansénistes et leur « silence respectueux ».*

En 1705, en face des menées jansénistes, Clément XI, par la bulle *Vineam Domini*, renouvela les jugements doctrinaux de ses prédécesseurs sur les cinq propositions de Jansénius et la « question de fait », exigea de nouveau la profession de foi,

réprouva cette nouvelle théorie qu'il suffisait de garder un « silence respectueux » sur ces jugements doctrinaux sans y soumettre son esprit, et qu'on pouvait signer la profession de foi sans y croire. Aussitôt une lettre du roi communique la bulle à l'assemblée du Clergé, alors réunie à Paris, « pour la recevoir et faire recevoir d'une manière uniforme » dans tous les diocèses du royaume. Le cardinal de Noailles, président, prend les avis et conclut « que l'assemblée accepte et reçoit avec respect, soumission et unanimité parfaite la constitution de N.S.P. Clément XI ». Des lettres sont adressées par l'assemblée au Pape pour le remercier, au roi pour le prier d'ordonner l'enregistrement par le parlement, à tous les évêques du royaume pour les prier de faire des mandements sur la bulle « uniformes autant qu'il se pourra », sans « rien ajouter ni diminuer à la constitution ».

Dans le modèle de « mandement uniforme » rédigé par l'archevêque Colbert, il est dit : « Pierre a parlé par la bouche de son digne successeur ; celui qui doit affermir la foi de ses frères a rejeté toutes les nouveautés profanes qui pouvaient altérer la vérité et troubler la paix... A ces causes.., nous déclarons par notre présente ordonnance que nous nous conformons au jugement que les évêques assemblés ont déjà porté, que nous acceptons comme eux avec respect et soumission la constitution du Saint-Siège, et, en nous renfermant absolument à leur exemple dans la décision qu'elle contient, nous déclarons qu'on ne satisfait point par le silence respectueux à l'obéissance qui est due aux constitutions des Souverains Pontifes Innocent X et Alexandre VII, qu'il faut s'y soumettre intérieurement, rejeter non seulement de bouche mais même de cœur et condamner comme hérétique le sens du livre de Jansénius, condamné dans les cinq propositions. » *Recueil des actes, titres et mémoires du Clergé de France*, divisé en douze tomes et mis en nouvel ordre, suivant la délibération de l'assemblée du Clergé de 1705 ; Paris, 1768, t. I, p. 380, sq.

On remarquera l'allusion aux textes scripturaires et traditionnels qui prouvent l'infaillibilité du Pape, l'identification entre le « Saint-Siège » et le Pape régnant, la soumission que l'on professe envers ses jugements doctrinaux, « sans rien y ajouter ni diminuer » et « en se renfermant absolument dans leur décision », rejetant « de bouche et de cœur » l'erreur qu'ils condamnent ; enfin les bonnes dispositions du roi, qui poussait le clergé vers Rome, et qui veilla à l'enregistrement par le parlement et à l'exécution.

Toutefois, en lisant le procès-verbal de cette assemblée, on s'étonne de voir que l'archevêque de Rouen, Colbert, chef de la commission et rapporteur, avait dit :

La commission a établi pour maxime : 1° que les évêques ont droit, par institution divine, de juger des matières de doctrine ; 2° que les constitutions des Papes obligent toute l'Eglise lorsqu'elles ont été acceptées par le corps des pasteurs ; 3° que cette acceptation de la part des évêques se fait toujours par voie de jugement. — Et l'on s'étonne encore plus de lire que l'assemblée a approuvé unanimement les maximes établies par messeigneurs les commissaires sur le droit des évêques. Recueil cité. pp. 382, 383.

Dans une soumission au Pape, qui paraît si complète, que vient faire cette déclaration du droit des évêques ? — De plus, le modèle de mandement rédigé par Colbert pour tous les évêques de France débute ainsi :

« Nous avons vu avec une véritable douleur les efforts que des esprits inquiets ont faits... pour affaiblir l'autorité des constitutions des Souverains Pontifes, qui doivent, après l'acceptation solennelle que le corps des pasteurs en a faite, être regardées comme le jugement et la loi de toute l'Eglise. » *Ib.*, p. 403.

Ne semble-t-on pas insinuer que la *solennité* de l'acceptation par les évêques est une condition d'infaillibilité pour une définition du Pape? Ce serait dépasser l'assemblée de 1682, qui n'a point parlé d acceptation solennelle et se contentait, en bien des cas, d'un consentement tacite. Jager, *Hist. de l'Egl. cathol. en France*, t. XVII, p. 453. — Le Pape se plaignit dans un bref à Louis XIV. *Ib.*, p. 454, 455. — Cf. Gallicanisme, col. 230.

Fénelon, oubliant ses griefs contre Noailles, président de cette assemblée, s'interposa officieusement en 1707 pour réconcilier ces évêques avec le Pape, dans l'intérêt de la paix. Ce qui lui donnait à Rome de l'autorité pour plaider leur cause, c'est qu'il tenait au fond pour l'infaillibilité pontificale, comme on le savait ; toutefois, il ne voulait pas l'imposer comme un dogme, et il s'en explique dans une lettre de cette année 1707 au cardinal Fabroni : Le point actuel avec les jansénistes, y disait-il, c'est l'*infaillibilité de l'Eglise sur* la question même « de fait », et par suite l'obligation de croire à sa définition sur le fait de Jansénius, sans se borner au silence respectueux. Or, si on leur présente l'infaillibilité, non pas de l'Eglise envisagée sous un concept plus indéterminé, mais de l'Eglise *romaine*, c'est-à-dire du Pape considéré *sans les évêques*, on les mettra en fureur, et on leur donnera l'occasion qu'ils cherchent de sortir de la vraie question pour se jeter dans une autre, controversée parmi les catholiques eux-mêmes et embarrassée d'arguties. Quant à lui, ajoute-t-il, pour attaché qu'il soit à cette infaillibilité du Pape, il évite d'en parler aux jansénistes et aux protestants. Fénelon, *Œuvres*, t. II, pp. 60-63. On ne peut qu'approuver cette méthode de polémique. — Rappelant ces principes de la lettre à Fabroni, Fénelon s'adresse à un autre cardinal, Gabrielli, pour dire librement ce qu'il pense des procédés de l'assemblée de 1705.

Il reconnaît que ces évêques ont bien moins appuyé sur l'autorité du Saint-Siège que leurs devanciers du milieu du xviie siècle, quand ils reçurent la constitution d'Innocent X en attestant « que tous les chrétiens sont tenus de donner une obéissance de jugement, *ipsius mentis obsequium*, aux décisions doctrinales du Souverain Pontife. C'est dans cet esprit et dans cette foi, concluaient-ils, que nous-mêmes procédons à la promulgation de votre constitution, faite par une inspiration de Dieu, *divini Numinis instinctu*. Il n'y a pas à discuter ; la seule lecture de la bulle pontificale tranche par elle-même toute la question » (cf. d'Argentré, t. III, part. 2, p. 276 sq.). « Chez les évêques d'aujourd'hui, ajoute Fénelon, plusieurs n'en sont plus là : soit désir de miner peu à peu ces principes de leurs devanciers (c'est ainsi que le vulgaire les juge), soit simple manque de fermeté en face des nouveautés (c'est ainsi que nous les jugerons avec plus de douceur), ils veulent que la bulle ne suffise point par elle-même à définir que le texte de Jansénius est hérétique, mais que cela dépende aussi de l'évidence personnelle... Cette restriction à sa promulgation, ils voulaient l'insérer dans leurs actes, mais le roi s'y est opposé. De là leur mauvaise grâce à recevoir et à louer la bulle ; de là ces *maximes sur le droit des évêques*, qu'ils ont fait venir bien à contre-temps. Quelle que soit d'ailleurs leur opinion sur l'infaillibilité du Pape, et quand même ils suivraient avec nos gallicans extrêmes l'opinion de Gerson sur l'appel au futur concile, Gerson lui-même n'eût pas permis à quelques évêques de s'ériger en juges de ce qui a été jugé par le Pape avec la prétention d'annuler son jugement ; Gerson lui-même admettait que la sentence du Saint-Siège reste au-dessus de tout, tant que le concile général n'a pas prononcé, et ne laisserait à ces évêques que deux alternatives : ou juger, mais dans le sens de la définition pontificale, ou en appeler modestement au concile, mais comme des parties, non comme des juges. » *Œuvres*, t. II, p. 68.

Quant aux maximes vagues qu'ils ont glissées sur

le droit des évêques à juger en matière de doctrine, on peut les entendre dans un bon sens (cf. *I Tim.*, vi, 20, 21), pourvu qu'avec leurs devanciers du temps d'Innocent X on les entende d'un jugement provisoire, « en première instance », soit avant tout jugement de la question par le Pape, soit après un document pontifical sur lequel les novateurs suscitent de nouvelles querelles qu'il est nécessaire d'apaiser sans attendre l'intervention ultérieure du Saint-Siège. Ce deuxième cas fait plus de difficulté; par la décision pontificale, dira-t-on, la cause était finie; de quel front un évêque vient-il encore la discuter et la juger? — Sans doute, répond Fénelon, il n'est permis à aucun évêque catholique de remettre en question ce jugement du Saint-Siège, de discuter s'il faut le corriger, ou même le rejeter. Mais ne tirez pas de là cette assertion trop générale, que jamais des évêques ne peuvent juger après le Pape. Supposez que, dans un concile œcuménique, le Pape, avec la grande majorité des évêques si vous voulez, ait défini une question de foi, et que le reste des évêques n'ait pas encore donné son suffrage:

« Certes ils ne peuvent s'écarter de ce qui déjà est jugé, ce serait un schisme, une hérésie évidente... Ils doivent soumettre leur esprit comme les derniers des laïques... Et pourtant, d'après l'antique usage des conciles, ils se serviront de la même formule que les autres: *Definiens subscripsi.* » Ils prononceront avec eux une définition commune, un même jugement.

Fénelon cite encore la formule de plusieurs conciles où les évêques sont dits approuver le jugement du Pape, *sacro approbante concilio*. Telle est surtout à Chalcédoine l'approbation ou confirmation donnée par les évêques à la définition de foi envoyée par saint Léon. Ils n'entendaient point par là nier la force obligatoire ou l'infaillibilité du document par lui-même, ni juger le Pape, mais condamner les erreurs avec lui et à sa suite. Pourquoi donc blâmerait-on nos évêques « de s'être attribué un jugement pour ainsi dire approbatif ou confirmatif de la définition pontificale? » Ibid., pp. 66-68.

On pourrait dire ici à l'archevêque de Cambrai: Autre est le cas d'un concile général où les évêques sont essentiellement appelés à participer au jugement suprême et à définir avec le Pape, — autre le cas d'une définition *ex cathedra* reçue par des évêques qui ne sont pas réunis en concile général. Dans le second cas, n'étant pas appelés à juger, il doit leur suffire de se soumettre. Mais Fénelon ne nie pas cette différence: au sujet des évêques de 1705, il plaide, non la nécessité essentielle et absolue, mais seulement la convenance qu'ils eussent un jugement après le Pape et avec le Pape: « *Nonne decet*, etc. » Et, de fait, il était convenable, grâce à des circonstances extrinsèques et toutes particulières au temps et au pays, que le jugement du Pape, bien que suffisant en lui-même, fût accompagné du jugement de quelques évêques, censés représenter l'épiscopat français. Les jansénistes de France, alors ultra-gallicans, et nombre d'esprits plus ou moins égarés par eux et qu'on pouvait espérer de ramener, n'étaient nullement touchés par la seule définition du Pape, bien au contraire: voir la lettre à Fabroni. Pour promulguer efficacement le jugement de Rome, il était donc sage, de la part de ces évêques, d'y unir leur propre jugement, si faible qu'il fût en réalité; et leur cas particulier ne tirait pas à conséquence pour les définitions pontificales en général. Le plaidoyer de Fénelon pour eux ouvrait donc une voie raisonnable et permettait de les interpréter dans un bon sens, quelles qu'eussent été les intentions et les mauvaises dispositions de plusieurs d'entre eux.

— Nous avons tenu à analyser sa remarquable lettre, comme offrant une explication utile pour concilier l'infaillibilité du Pape avec le jugement des évêques avant ou même après lui, et parce que cette lettre a été souvent mal comprise, à cause de la difficulté de sa matière et de l'oubli de son cadre historique. Que Rome ait tenu compte des suggestions de Fénelon, nous le verrons par l'accommodement conclu en 1710 entre le Pape et les évêques de l'assemblée de 1705, autre fait bien significatif mais peu remarqué, qu'il nous faut encore signaler.

Sous l'influence du roi, les principaux prélats de cette assemblée, Noailles, Colbert, avec cinq autres archevêques et cinq évêques, signèrent en 1710 un document explicatif que l'on trouve à la suite du procès-verbal de 1705, ainsi conçu:

Les novateurs, qui abusent de tout, pouvant abuser de quelques expressions du procès-verbal de l'Assemblée de 1705, au sujet de l acceptation de la Constitution du Pape (*Vineam Domini*), il est à propos, pour prévenir leur mauvaise interprétation, d'expliquer la véritable intention de cette Assemblée; ainsi nous, comme ayant eu part à toutes ses délibérations, et témoins de tout ce qui s'y est passé, déclarons: 1° Qu'elle a prétendu recevoir cette constitution dans la même forme et dans les même maximes que les autres Bulles contre le livre de Jansénius ont été reçues. — 2° Que, quand elle a dit que les constitutions des Papes obligent toute l'Eglise, *lorsqu'elles ont été acceptées par le corps des Pasteurs*, elle n'a point voulu établir qu'il soit nécessaire que l'acceptation du corps des Pasteurs soit *solennelle*, pour que de semblables constitutions du St-Siège soient des règles du sentiment des fidèles. — 3° Qu'elle était très persuadée qu'il ne manque aux Constitutions contre Jansénius aucune des conditions nécessaires pour obliger toute l'Eglise, et nous croyons qu'elle aurait eu le même sentiment sur les Bulles contre Baïus, contre Molinos, et contre le livre de M. l'Archevêque de Cambrai, intitulé *Maximes des Saints*, s'il en eût été fait mention. — 4° Qu'enfin elle n'a point prétendu que les Assemblées du Clergé avaient droit d'examiner les jugements dogmatiques des Papes, pour s'en rendre les juges et s'élever un tribunal supérieur. Fait à Paris le 10° de mars 1710. » Suivent les douze signatures. Durand de Maillane, *Les libertés de l'Eglise gallicane*, etc., 1771, t. IV, p. 82.

Le 29 juin 1711, le cardinal de Noailles écrivit au Pape dans le même sens. Citons le passage suivant:

« J'atteste que... lorsque le clergé a dit que les constitutions des Souverains Pontifes, acceptées par le corps des pasteurs, obligeaient toute l'Eglise, il n'a pas entendu que la solennité de cette acceptation fût une condition nécessaire pour que ces décrets dussent être regardés par tous les catholiques comme des règles de leur croyance et de leur langage, malgré les grands avantages qui résultent quelquefois de cette solennité dans les lieux où l'erreur est née; mais il a cru utile de forcer les jansénistes dans leurs derniers retranchements et de leur fermer tous les faux-fuyants, en employant une maxime reconnue par eux comme un principe... Le clergé regarde comme une vérité certaine... que, relativement à ces décrets (contre Jansénius), on ne peut admettre ni appel ni espérance de changement. »

Clément XI se déclara pleinement satisfait de ces explications, et remercia Louis XIV du zèle avec lequel il les avait provoquées. Jager, *Hist. de l'Egl. cath. en Fr.*, t. XVII, p. 459. — Ainsi, parmi les évêques français de cette époque, les uns étaient partisans de l'infaillibilité pontificale, les autres, plus nombreux, ou bien se renfermaient volontiers dans un gallicanisme modéré ou du moins étaient forcés de s'y renfermer. La situation allait devenir plus critique après l'apparition de la Bulle *Unigenitus*; Noailles allait tourner à la révolte, sous l'influence de son grand vicaire et de son mauvais génie, l'abbé Boileau, et d'autres jansénistes de son entourage.

4e Epoque : La crise aiguë des « appelants » et des parlements de Louis XV, avec ses conséquences jusqu'au concile du Vatican.

Nous examinerons : *A.* la première lutte contre la bulle *Unigenitus*, avec danger, pour l'épiscopat français, d'un schisme avec Rome; *B.* l'usurpation des droits épiscopaux et royaux par le parlement de Paris, devenu chef du jansénisme et de l'ultragallicanisme (à partir de 1730); *C.* l'écho, *à l'étranger*, des maximes parlementaires et de la crise ultra-gallicane, et par suite, diminution des défenseurs de l'infaillibilité dans le monde catholique; *D.* les conséquences de la même crise *en France*, après Louis XV; *E.* les progrès de la doctrine infaillibiliste dès le début du pontificat de Pie IX; *F.* le concile du Vatican.

A. La première lutte contre la bulle Unigenitus, *avec danger, pour l'épiscopat français, d'un schisme avec Rome.* — Nous donnerons : 1° Le résumé des faits; 2° l'idée de l'infaillibilité dans cette lutte.

1° *Résumé des faits.* — Quant à la composition du livre du janséniste Quesnel : *Réflexions morales sur le N. Testament*, et à l'accueil varié qu'il reçut d'abord, voir Jansénisme, col. 1173, 1174. L'ouvrage contenait, sous des formes habiles et onctueuses, non seulement le baïanisme et le jansénisme, mais encore cet ultra-gallicanisme dérivant de Richer et dont nous avons signalé plus haut le fâcheux développement durant la seconde partie du XVIIe siècle, surtout parmi les jansénistes militants; de là ces tendances schismatiques auxquelles Bossuet avait opposé en 1682 son gallicanisme modéré; voir *art. cité*, col. 1176.

C'est Louis XIV lui-même qui sollicite directement une bulle de Clément XI sur le livre de Quesnel : la bulle *Unigenitus* paraît en septembre 1713, après un an et demi d'examen de la cause à Rome, *loc. cit.* — C'est encore le roi qui aussitôt groupe dans une assemblée extraordinaire les prélats alors à la cour, et fait accepter absolument la bulle par une majorité de 40 de ces évêques contre 9, puis en 1714 par la Sorbonne et les autres Facultés de théologie du royaume. On espère gagner la minorité, déjà réduite à 8; ces quelques évêques servaient de centre de ralliement à tous les partisans de l'ultra-gallicanisme. La majorité entreprend auprès d'eux d'instantes démarches, continuées après la mort du roi, mais déjà plus difficiles et plus audacieusement déjouées par les tristes ruses de Noailles, le principal des 8 opposants. Voir art. cité, col. 1177-1179.

Ainsi les modérés, avec le roi, continuaient à se rapprocher de Rome. Au contraire les extrémistes s'en écartaient de plus en plus, et ce désaccord croissant allait éclater en de graves événements, après la mort de Louis XIV, avec les évêques *appelants* et le danger d'un schisme national.

Quatre de ces évêques opposants, en 1717, appelèrent de la bulle « au futur concile » : nous avons vu que ce genre d'appel était condamné à Rome, depuis le milieu du XVIe siècle au moins, comme « erroné et détestable » (*D. B.*, 717). Ces « appelants » eurent bientôt l'adhésion des principaux parlementaires et de beaucoup de laïques, d'environ deux mille prêtres et moines, et même de la Sorbonne, suivie par plusieurs autres facultés de théologie. La Sorbonne raya de ses registres son décret de 1714, par lequel elle avait « accepté avec respect et soumission » la bulle *Unigenitus*. Pour toute raison, elle dit qu'elle avait *enregistré*, mais non *accepté* la bulle. Contre cette mauvaise foi et cette rébellion, plusieurs docteurs, comme le savant Tournely, firent une opposition énergique; mais le nombre l'emporta et priva même ces opposants du droit d'assister aux assemblées. Jager, t. XVIII, p. 7.

Comment cette célèbre Faculté de Paris, si ferme encore en 1682 contre l'anti-infaillibilisme relativement modéré de Bossuet, avait-elle pu en venir à de telles extrémités, 35 ans après? C'est qu'aussitôt après 1682, ministres du roi et parlementaires comme Harlay s'étaient acharnés à l'épurer et à la domestiquer : par exemple, en faisant retirer le droit de vote dans les assemblées de Sorbonne aux plus sûrs défenseurs du Pape et de l'infaillibilité pontificale, c'est-à-dire à ces docteurs depuis longtemps jalousés, qui appartenaient aux ordres religieux; et quant aux autres défenseurs de la Papauté, en les menaçant et traquant individuellement de toutes manières, tandis qu'on réservait les faveurs aux docteurs richéristes et qu'on prenait quelqu'un d'entre eux, le plus en main, pour l'imposer à la Sorbonne comme syndic, sans laisser désormais son élection libre. Un jour, comme on reprochait à un syndic ainsi imposé, Lefèvre, d'avoir favorisé une cabale, sa réponse, conservée dans les Mémoires de l'abbé Legendre qui l'avait « fort connu », mérite d'être citée comme dépeignant la situation :

« Nous sommes plus à plaindre qu'à blâmer, dit ingénument le syndic; la Faculté a toujours été et sera toujours le jouet et l'esclave des puissances qui la dominent : de la cour, parce que d'un trait de plume elle peut casser tous nos privilèges; du parlement, parce qu'il les restreint et les étend comme il lui plaît; et principalement de l'archevêque de Paris, parce que la plupart de nous ne vivant que de prêche, il peut, quand il lui plaira, nous ôter le pain de la main. » — « Quelle pitié, ajoute Legendre, qu'une compagnie d'ecclésiastiques, qui font serment de soutenir la vérité jusqu'à l'effusion du sang, changent, selon les temps, de maximes et de sentiments, en choses même les plus graves! » *Mémoires*, Paris, 1863, p. 229.

A l'époque où nous sommes arrivés, un archevêque de Paris ne manquait pas, pour entraîner à l'encontre de leur conscience les docteurs de Sorbonne et bien d'autres ecclésiastiques et laïques : c'était Noailles. « Appelant » lui-même, il tenait son appel secret, tout en se prêtant à des négociations avec les autres évêques, dupés toujours par sa mauvaise foi. En 1718, Clément XI fait condamner les appels par le Saint-Office, puis, par son bref *Pastoralis*, expose à tous les fidèles les indignes procédés des chefs de la secte, et excommunie ceux qui refusent obéissance à la Bulle, « de quelque dignité qu'ils soient, même épiscopale, archiépiscopale ou cardinalice ». Aussitôt Noailles, publiquement cette fois, appelle de ces nouveaux actes pontificaux, comme de la constitution *Unigenitus*, au futur concile, tandis que le parlement procède contre le bref *Pastoralis*, et demeure désormais constamment hostile aux acceptants et au Saint-Siège.

On peut voir à l'art. Jansénisme, col. 1179, comment le schisme, de plus en plus menaçant, fut évité, grâce aux innombrables démarches de l'abbé Dubois, et à un accommodement obtenu enfin entre la majorité des évêques et Noailles, qui en 1720 accepta officiellement la constitution *Unigenitus*, dont l'enregistrement comme loi du royaume fut enfin arrachée au parlement par les efforts du Régent et de Dubois; et col. 1180, comment, après une nouvelle intrigue de l'archevêque de Paris, contre laquelle réclama Clément XI avant de mourir, après la nouvelle révolte d'un des premiers évêques appelants, celui de Senez, et sa condamnation et relégation par le concile d'Embrun (1727) sous Benoît XIII, Noailles, peu avant sa mort (1729), publia un mandement de soumission au Pape.

2 *L'Idée d'infaillibilité dans cette lutte.* — Des mandements de la majorité pour la bulle *Unigenitus*, un contemporain, Soardi, nous a transcrit de longs extraits, qui font voir l'état des esprits. Peu d'évêques soutiennent ouvertement l'infaillibilité personnelle du Pape. La plupart, quelle que soit là-dessus leur pensée intime, prennent une position moins irritante pour les adversaires, et qui suffit contre eux.

M. de Colongue, év. d'Apt, est des plus infaillibilistes. Dans un mandement du 20 décembre 1717, après avoir cité sur les prérogatives du Saint-Siège plusieurs témoignages bien capables d'impressionner des gallicans et donnés plus haut par nous, celui de Pierre d'Ailly admettant l'infaillibilité au nom de l'ancienne Sorbonne, celui de Marca, et la lettre des évêques de France à Innocent X sur les cinq propositions (voir col. 1436, 1454, 1455), il dit :

« Cette prérogative même (d'être le centre de l'unité) est une preuve authentique des deux précédentes..., savoir, d'être le juge et l'arbitre de toutes les questions de doctrine qui s'élèvent dans le monde chrétien, et d'être toujours pure dans la foi... Toutes les Eglises chrétiennes se font un devoir de porter au Saint-Siège toutes les nouveautés en fait de dogme qui naissent dans leur sein ; et si ce trône de Pierre, qui est le centre de l'unité, venait à être infecté de quelque erreur, il n'y a pas de doute que sa corruption se communiquerait aux autres qui en dérivent et qui y vont aboutir. On osera peut-être avancer ici que ces novateurs mettent une grande différence entre le Saint-Siège et celui qui l'occupe ; qu'ils protestent, dans tous leurs ouvrages, avoir un grand respect et une grande soumission pour les décisions de cet auguste tribunal, qu'ils le reconnaissent infaillible, tandis qu'ils condamnent d'erreur celui qui y est assis. Distinction abstraite, et inventée par les hérétiques pour éluder leur condamnation, distinction que saint Cyprien n'a jamais connue, puisqu'il prétend que chaque Eglise est dans son évêque, *Ecclesia in episcopo*... Distinction condamnée par saint Pierre Damien, qui disait au Pape : Vous êtes vous-même ce Siège apostolique, vous êtes l'Eglise romaine ; ce n'est pas à cette masse de pierres dont elle est formée, que j'ai recours, mais seulement à celui en qui réside toute l'autorité de cette même Eglise. » Soardi, *De suprema Romani Pontificis auctoritate*, etc., Avignon, 1747, t. I, p. 190.

Ecoutons maintenant d'autres évêques qui n'attaquent point cette distinction alors à la mode chez les novateurs, ni ne se posent en défenseurs de l'infaillibilité du Pape qui était odieuse à ceux-ci. — Ainsi Fénelon, fidèle à sa méthode, dans une instruction pastorale du 29 juin 1714, qui fut très appréciée à Rome, se contente de tourner contre les exigences extrêmes du parti quesnelliste les documents de la tradition pour l'infaillibilité ; telle la formule du Pape Hormisdas ; telle aussi la condamnation du pélagianisme par les Papes, si applaudie par saint Augustin :

« On a envoyé, dit saint Augustin, au Siège apostolique les actes de deux conciles particuliers d'Afrique sur cette cause. *Il est venu des rescrits de Rome. La cause est finie.* Plaise à Dieu que l'erreur finisse aussi. » Rien n'est plus clair... Avant les rescrits qui viennent de Rome, les deux conciles d'Afrique ne finissaient point la cause ; mais elle fut finie dès que les rescrits de Rome furent venus. Représentons-nous maintenant saint Augustin comme s'il vivait encore au milieu de nous ; supposons qu'il parle à ses faux disciples, comme il parlait aux pélagiens. « Rome, « lui dit le P. Quesnel, a frappé d'un seul coup cent et « une vérités (ses 101 propositions) dont plusieurs sont « essentielles à la religion ; j'offre de le démontrer » (*III° mémoire*, Avertisst., p. 13). Taisez-vous, lui répond le saint Docteur, *la cause est finie* ; pourquoi l'erreur ne l'est-elle pas aussi?... Si le P. Quesnel soutient encore que les propositions condamnées sont mot pour mot de saint Augustin et que c'est le censurer lui-même que de flétrir ces propositions (Ibid., p. 71, 74), le saint Docteur... confondra ainsi ces téméraires écrivains : O vous qui vous vantez faussement de suivre ma doctrine, apprenez de moi que je n'en ai point d'autre que celle de l'Eglise. Taisez-vous, *la cause est finie*. Luther et Calvin se sont vantés comme vous de répéter mot pour mot ce que j'ai enseigné. C'est le langage de tous les novateurs. Comment n'abuseraient-ils pas de mon texte, ceux qui abusent avec tant d'artifice de celui des Saintes Ecritures?... » Enfin si le parti crie, comme les pélagiens, qu'on n'a assemblé aucun concile général, que répondra saint Augustin ? « Quoi donc ? « a-t-on besoin d'assembler un concile, pour condamner « une doctrine évidemment pernicieuse ? Comme si aucune « hérésie n'avait été condamnée sans un concile assem- « blé ! Ne voit-on pas, au contraire, qu'il y a eu très peu « d'hérésies pour lesquelles on se soit trouvé dans une « telle nécessité ? » (*Contra duas epist. Pelag.*, liv. IV, n. 34.) Fénelon, *Œuvres*, t. V, p. 173, 174.

On trouve l'écho de cette belle *Instruction pastorale* dans le mandement donné en 1718 par M. de Mailly, archevêque de Reims, qui fournit de nouvelles preuves de l'autorité doctrinale et de la pureté de la foi du Saint-Siège, tirées surtout de la tradition orientale, Soardi, *loc. cit.*, p. 213, 214 ; — dans le mandement (1722) du cardinal de Bissy, successeur de Bossuet sur le siège de Meaux, *Ibid.*, p. 185 ; — etc.

D'autres enfin, comme Languet, alors évêque de Soissons, ne craignaient pas de laisser de côté expressément l'infaillibilité du Pape, pour se retrancher dans l'indéfectibilité du Saint-Siège et sa pureté dans la foi. Cette position, qu'elle fût prise par conviction ou seulement *ad hominem*, était assez opportune dans les circonstances où l'on se trouvait. Ayant affaire aux extrémistes du parti de Quesnel, qui en venaient par la passion à nier toute prérogative de Rome, c'était un gain de leur en faire admettre au moins quelqu'une, et de montrer qu'ils n'étaient pas raisonnables. D'autre part, après les définitions réitérées de plusieurs Pontifes contre les erreurs jansénistes, quand on renouvelait ces erreurs comme le faisait en réalité Quesnel, ce qui était en jeu n'était plus l'infaillibilité personnelle d'un Pape isolé, c'était vraiment l'indéfectibilité même du Saint-Siège dans la foi. A défendre celle-ci, on allait donc au plus pressé ; et l'on avait encore l'avantage d'alléguer pour elle des témoignages non suspects aux gallicans. C'est ce que fait Languet dans son *Second avertissement* aux appelants de son diocèse, en 1718.

« On s'efforce, dit-il, de vous détacher peu à peu (de l'Eglise de Rome) par le moyen de ces libelles insolents qui, sous le nom de « la cour de Rome », font de cette Eglise des peintures odieuses, qu'ils ont empruntées des calvinistes. Il n'est pas question ici, mes T. C. F., de la faillibilité ou infaillibilité du Pape. Je ne prétends nullement favoriser les sentiments des docteurs ultramontains... mais vous montrer ce que les auteurs les plus attachés à nos libertés, les plus déclarés contre les sentiments des ultramontains, ont reconnu comme des vérités constantes. »

Il cite *trois témoins* non suspects : 1° Le janséniste Nicole († 1695). — « Si le Pape, dit Nicole, était tombé dans quelque erreur touchant la foi (ce que le clergé de France suppose possible), s'ensuit-il qu'il pourrait arriver qu'on se séparât avec justice de la communion du Siège de Rome, et que l'Eglise de Rome pourrait devenir hérétique, comme les Eglises de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie, le sont devenues? *Réponse* : Non, la doctrine de ceux qui rejettent l'infaillibilité personnelle du Pape est que Dieu ne permettra jamais que le Saint-Siège ou l'Eglise de Rome tombe dans aucune erreur qui lui fasse perdre la foi, et qui la fasse retrancher de la communion de l'Eglise. La raison en est que, l'Eglise devant toujours avoir un chef et n'en

pouvant avoir d'autre que le Saint-Siège et l'Eglise de Rome, qui est le centre de l'unité, il s'ensuit que le Saint-Siège ne sera jamais dans un état qu'il ne puisse plus être reconnu pour chef: c'est pourquoi l'on voit que, lorsque Libérius consentit à l'arianisme, Félix prit sa place, et l'Eglise de Rome ne suivit point l'erreur de Libère. Ainsi, quoique la qualité du Pape n'empêche pas celui qui la possède de tomber dans l'erreur, elle empêche néanmoins cette sorte d'erreur qui entraînerait avec soi l'Eglise de Rome, et la ferait retrancher de la communion du reste du Corps, ce qui ne peut jamais arriver. » (Nicole ajoute : « C'est la doctrine du cardinal Cusan, de Gerson et de ceux qui sont les moins suspects d'être trop favorables aux Papes. » *Instructions théol. et mor. sur le symbole*, t. II, 10e instr., ch. 7, *De l'infaillibilité de l'Eglise*. La 1re édit. est de 1671.) — 2e témoin, Bossuet. — Languet cite son sermon à l'assemblée de 1682, et conclut éloquemment au triomphe de la chaire de Pierre sur les appelants: « Vous passerez, malgré les appuis qui vous soutiennent, vous passerez, sans que cette Eglise éternelle souffre la moindre variation dans sa foi », etc. — 3e témoin, Launoy (+ 1678). — « Dans une de ses lettres, où il combat l'opinion de Bellarmin sur l'infaillibilité des Papes, il reconnaît les justes prérogatives de l'Eglise de Rome et l'autorité perpétuelle de la chaire apostolique... M. de Launoy répond à chaque texte (des Pères cités par Bellarmin) qu'ils doivent être entendus non du Pape, mais de l'Eglise de Rome et du Siège Apostolique... Ces réponses de M. de Launoy ont été adoptées par plusieurs de ceux qui ont écrit après lui..., par exemple le P. (Noël) Alexandre et le Docteur Dupin. » Soardi, *loc. cit.*, p. 160 sq.

Ces derniers mots de Languet éclairent l'origine de la fameuse distinction gallicane entre *le Pape* et *le Saint-Siège*: Launoy en est l'auteur. Et c'est probablement à ce célèbre et téméraire docteur de Sorbonne que Bossuet l'avait empruntée, au moins pour un temps, dans sa discussion avec l'évêque de Tournai en 1682. Voir col. 1472.

Une remarque en terminant. Quand la plupart des évêques défenseurs de la Bulle laissent de côté l'infaillibilité personnelle des Papes, pour ne pas effaroucher les quesnellistes, et présentent comme règle de foi les décisions pontificales en tant que complétées ou promulguées par l'adhésion de l'Eglise ou « du corps des pasteurs », ils n'entendent pas cette adhésion comme un jugement *positif* et *exprès* de chacun des évêques, et font une très large part au consentement *tacite*. Ainsi Fénelon, *Œuvres*, t. V, p. 172.

Les mêmes principes se retrouvent dans d'autres documents pastoraux du temps sur la Bulle *Unigenitus*, cités par Soardi, *Op. cit.*, p. 135, sq. — Ainsi Languet dit que, d'après *tous* les théologiens de l'Eglise gallicane, « le Pape et *le plus grand nombre* des évêques ne peuvent dans aucun cas succomber à l'erreur ». — Le cardinal de Tencin, que « la décision de la *pluralité* des évêques *unis au Chef* de l'Eglise est une règle de foi ». — L'évêque de Bayonne, que « les promesses de J.-C., sur lesquelles l'infaillibilité de l'Eglise est fondée, sont faites *au nombre notoirement le plus grand, uni au Chef* ». — L'évêque d'Angers, Poncet, « qu'un jugement dogmatique émané *du Saint-Siège*, accepté formellement *ou tacitement* par *le plus grand nombre* des évêques catholiques, devient un jugement irréformable ». — L'archevêque de Reims, Mailly, que c'est « le témoignage du *plus grand nombre* des évêques *unis à leur Chef* qui forme la véritable *notoriété* d'un jugement de l'Eglise ».

Cependant le parti quesnelliste chicanait sur le consentement purement *tacite* des évêques étrangers à la France. Espérant faire cesser la chicane, deux évêques de la majorité, le cardinal de Bissy et l'évêque de Nîmes, entreprirent de constater s'il y avait consentement *exprès*. A force de lettres, de recherches et de peines, ils constatèrent cette adhésion formelle de tout l'épiscopat à la bulle, dans l'ouvrage qu'ils publièrent en 1718, *Témoignage de l'Eglise universelle en faveur de la bulle « Unigenitus »* : Jager, t. XVIII, p. 36 sq. — Pour tout catholique sincère, consultant de bonne foi le témoignage de l'Eglise dispersée ou magistère ordinaire de l'Eglise, le fait historique de ce témoignage était aussi clair que possible; et à cette clarté de fait on n'avait pas le droit d'opposer une idée ou théorie personnelle, car l'infaillibilité de l'Eglise perdrait toute sa valeur pratique pour décider infailliblement les controverses de foi entre catholiques, et manquerait ainsi absolument la fin que Dieu lui a donnée, si l'on pouvait, une fois constaté le témoignage de l'Eglise universelle, faire prévaloir sur lui ses propres idées.

C'est ce que tenta pourtant Noailles, sous l'influence de la secte, dans une longue instruction pastorale du 14 janvier 1719, le plus déplorable des écrits auxquels il ait attaché son nom. Il y récusait le témoignage des évêques étrangers à la France, sous prétexte que leur adhésion ne provenait que d'une croyance aveugle à l'infaillibilité du Pape. C'était subordonner le fait éclatant de leur témoignage unanime, décisif d'où qu'il provînt, à son opinion personnelle que l'infaillibilité du Pape était une erreur; quand cette opinion personnelle sur une question libre eût été vraie, il n'avait pas le droit d'en faire ainsi le suprême criterium. Contre les 117 évêques français acceptant la Bulle, il disait non moins piteusement qu'ils ne l'avaient pas examinée *en concile*. Exiger ainsi la forme conciliaire, c'était nier le magistère de l'Eglise *dispersée*, reconnu par tous les catholiques, même gallicans. — Obéissant aussitôt au même mot d'ordre de la secte pour déplacer la question, la faculté de théologie de Caen, dans son appel au futur concile, déclara que l'opinion de l'infaillibilité du Pape était une erreur. La Sorbonne elle-même, qui avait jusque-là regardé cette opinion comme libre, décréta que c'était une doctrine erronée, le 19 janvier 1719. En vain le Régent ordonna-t-il de nouveau à la faculté le silence sur les matières controversées : elle n'en tint aucun compte dans les soutenances de thèses. Outré de ce mépris affecté de son autorité, le régent, si indifférent qu'il fût aux questions religieuses, ordonna en juillet au syndic de la Sorbonne, au doyen et au greffier, de se rendre chez le garde des sceaux avec le registre des délibérations, et là on raya en leur présence les conclusions contre l'infaillibilité du Pape, et l'on y inscrivit de nouveaux ordres. Jager, *loc. cit.*, p. 53 sq. — Enfin, le 4 août 1720, une déclaration du roi, d'accord avec Rome, défendit de rien dire ou écrire contre la bulle *Unigenitus*, ou d'interjeter appel au futur concile, et les appels déjà faits étaient déclarés nuls. Le régent (+ 1723) tint ferme, et dompta, au moins en apparence, les appelants, la Sorbonne et le parlement. Jager, *loc. cit.*, p. 63 sq.

Après de nouvelles intrigues des appelants pour tout remettre en question, surtout au début des pontificats d'Innocent XIII et de Benoît XIII, qui ne se laissèrent pas circonvenir par eux; après un nouveau et magistral exposé du témoignage de l'Eglise universelle et de sa valeur, d'après les principes mêmes de Bossuet, par son successeur le cardinal de Bissy (*Instr. pastorale* de 1728), — Noailles publia enfin la même année un mandement, où, averti, disait-il, par son âge et la diminution de ses forces

et ayant bientôt à paraître devant Dieu, il condamnait le livre de Quesnel et les 101 propositions « de la manière que le Pape les condamne », avertissait tous ses diocésains « qu'il n'est pas permis d'avoir des sentiments contraires à ce qui a été défini par la Constitution *Unigenitus* », révoquait « de cœur et d'esprit » tout ce qui avait été publié en son nom de contraire à sa présente acceptation, défendait d'en faire aucun usage, etc. JAGER, p. 74 sq., 89 sq., 137 sq.

Cet acte enfin si clair, de celui qu'ils regardaient comme leur patriarche et leur principal appui, fut un coup terrible pour les quesnellistes. Noailles étant mort en 1729, le chapitre de l'église métropolitaine adhéra solennellement à l'acceptation. La Sorbonne, débarrassée de quelques meneurs, revint de son aberration de douze ans, et chargea huit députés, à la tête desquels se trouvaient TOURNELY, de faire un rapport. Ils déclarèrent qu'après mûr examen ils étaient convaincus que la Faculté avait librement accepté la constitution *Unigenitus* en 1714; que tout ce qui s'était fait depuis pour anéantir cette acceptation était contraire à l'ancienne doctrine de la Faculté, détruisait l'autorité et l'infaillibilité de l'Eglise dispersée, etc. Ils conclurent qu'il fallait ratifier les décrets de 1714, recevoir avec respect la Constitution comme un jugement dogmatique de l'Eglise universelle, révoquer l'appel et rejeter les docteurs insoumis. La Sorbonne, à une très grande majorité, adopta le rapport et ses conclusions, par décret du 15 décembre 1729 (D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. III, part. 1, p. 184). Les docteurs opposants, présents ou absents, adhérèrent à ce décret, surtout dans les assemblées suivantes; à celle du 1er mars, les docteurs intérieurement et extérieurement soumis, votants ou adhérents, montaient déjà à 163 (*Ibid.*, p. 173-194), et beaucoup d'autres adhésions vinrent des docteurs qui se trouvaient en province. Une députation de la Sorbonne alla à Fontainebleau, le 10 mai 1730, présenter son décret au roi, et le complimenter de la paix rendue à l'Eglise; reçue ensuite par le chancelier d'Aguesseau, favorable au jansénisme, elle ne craignait pas de lui dire : « Quelle monstrueuse doctrine, Monseigneur, n'a-t-on pas avancée depuis quelques années, sous le spécieux prétexte d'attachement aux maximes du royaume! On a soutenu des erreurs capitales, proscrites par l'une et l'autre puissance. » FÉRET, *La faculté de théol. de Paris*, t. VI, p. 101.

Un acte important de Louis XV, et qui explique ces compliments de la Sorbonne au roi, c'est sa *Déclaration du 24 mars 1730*. Il y exige avec une nouvelle précision la signature du formulaire d'Alexandre VII, soit pour être promu aux ordres sacrés, soit pour être pourvu d'un bénéfice quelconque (sous peine de nullité) : il faut signer « sans aucune distinction, interprétation ou restriction » qui soit contraire aux constitutions des Papes. Il veut que la constitution *Unigenitus*, « étant une loi de l'Eglise par l'acceptation qui en a été faite, soit aussi regardée comme une loi de son royaume; que tous ses sujets aient pour ladite bulle le respect et la soumission qui sont dus à l'Eglise universelle en matière de doctrine ». — Mais le parlement refuse en grand tumulte d'enregistrer la déclaration royale, même quand le jeune roi vient presser l'exécution avec le grand appareil du « lit de justice »; cet enregistrement forcé est suivi de scandaleuses protestations de magistrats. Devant cet orage, le gouvernement de Louis XV et de son ministre Fleury donne déjà quelques signes d'une faiblesse que le parlement saura exploiter. PICOT, *Mémoires*, t. II, pp. 275-285; BOURLON, *Les assemblées du clergé et le jansénisme*, 1909, pp. 215-221. Le texte de la déclaration royale est dans LAFITEAU, en pièce justificative.

B. Usurpation des droits épiscopaux et royaux par le parlement de Paris, devenu chef du jansénisme et de l'ultra-gallicanisme (à partir de 1730). Ce que devient en France la doctrine de l'infaillibilité. — Nous aurons à voir, comme principales étapes à signaler :

1° La première lutte du parlement avec le roi et les évêques; 2° les longues intrigues parlementaires pour imposer de nouveau l'enseignement des articles de 1682; 3° le travail de la magistrature pour amener les jésuites à cette doctrine, puis pour les faire supprimer en France en 1764; 4° la lutte de la célèbre assemblée du clergé, en 1765, contre le parlement et le roi sur les droits et l'infaillibilité de l'Eglise.

1° *La première lutte du parlement avec le roi et les évêques.* — La bulle *Unigenitus* avait pour elle, non seulement l'unanimité morale de l'épiscopat français, mais encore le roi, qui l'avait déclarée loi de l'Etat. En vertu même des principes de leur gallicanisme politique ou « régalisme », les parlementaires auraient dû se soumettre. N'était-ce pas sous couleur de soutenir les droits de la couronne, qu'ils avaient jusque-là attaqué l'Eglise? La question semblait donc finie. Appuyés par la déclaration royale, les évêques ordonnent à leur clergé de signer purement et simplement le formulaire fixé par les bulles pontificales. Quelques curés, appartenant à divers diocèses, refusent d'obéir; leurs évêques retirent aux délinquants les pouvoirs d'administrer les sacrements et de dire la messe. Le parlement, de plus en plus entêté dans son jansénisme, soutient ces curés en révolte et rend plusieurs arrêts contre leurs évêques, permettant aux curés de se comporter comme si l'interdit était nul. A l'assemblée du clergé de France alors réunie (août 1730), le rapporteur se plaint des messes sacrilèges, des absolutions invalides, et de cette invasion de l'autorité épiscopale par le parlement, qui se mêle aussi de juger la doctrine religieuse et de condamner des thèses théologiques. L'assemblée du clergé demande au roi que tous ces arrêts du parlement soient cassés; et de fait, en présence du roi, des arrêts du conseil d'Etat cassent ceux du parlement et font expresses défenses de s'en servir, évoquant au roi et à son conseil l'appel comme d'abus interjeté en faveur de ces prêtres contre leurs évêques. BOURLON, *op. cit.*, pp. 221-223.

C'est alors que 40 avocats publièrent leur fameux *Mémoire*, où non seulement le pouvoir des évêques était subordonné au bas clergé et aux laïques, mais encore le pouvoir du roi était attaqué par des principes que personne encore n'avait osé publier. « Ils y enseignaient, dit LAFITEAU, que les parlements ont reçu de tout le corps de la nation l'autorité qu'ils exercent dans l'administration de la justice; qu'ils sont les *assesseurs du trône* et que *personne n'est au-dessus de leurs arrêts*... Ils égalaient en quelque sorte la puissance des parlements à celle du monarque. Il les associaient positivement à l'empire. Ils semblaient les regarder comme des espèces d'Etats généraux toujours subsistants dans le royaume; et quoique les parlements n'aient jamais assisté en corps dans ces augustes assemblées composées de tous les états..., et ne puissent tout au plus s'y trouver que dans la personne de quelques-uns de leurs députés, quoique leurs députés ne puissent même y avoir place que dans le tiers état, qui est celui du peuple, nos jurisconsultes ne laissaient pas de déférer aux parlements les mêmes

honneurs et la même autorité que pourraient avoir en France des Etats généraux. C'est pour cela que dans leur mémoire ils appelaient les parlements le *Sénat de la Nation.* » *Hist. de la Constitut. Unigenitus*, Avignon, 1737, l. VI, p. 192. — C'était même leur donner une autorité bien plus grande qu'aux Etats généraux, parce que ceux-ci étaient rares et de peu de durée, et que les divers « états » ou classes de la nation, se faisant contrepoids, y rendaient bien plus difficile et plus mesuré l'exercice de l'autorité commune de cette assemblée; tandis que les parlements siégeaient toujours, et que leurs membres, moins nombreux et appartenant tous à une même profession, celle des juristes, pouvaient bien plus facilement se rencontrer dans les mêmes idées, les imposer à toutes les autres classes de la société, et faire des coups d'autorité, comme le montre si souvent la période qui va s'étendre jusqu'à la Révolution française. En somme, dans ce *Mémoire des 40 avocats*, on trouvait déjà « toute la révolution politique et religieuse, en 1730, avant les Etats généraux (de 1789), avant J.-J. Rousseau, avant Voltaire et le philosophisme ». Bourlon, *op. cit.*, p. 224.

Louis XV, par un arrêt de son conseil d'Etat, supprima le *Mémoire* comme « injurieux à son autorité, séditieux et tendant à troubler la tranquillité publique ».

Il obtint des quarante avocats, non pas la rétractation ou la désaveu qu'il avait exigé, mais des « explications » sur l'autorité royale, assez satisfaisantes en elles-mêmes, et dont il voulut bien se contenter. Les évêques, pour se faire rendre justice à leur tour, ne reçurent du roi qu'un demi-appui, et qui n'empêcha point le parlement de soutenir les avocats et de maltraiter les mandements des évêques contre eux, même celui de l'archevêque de Paris, plus autorisé à relever les erreurs de ses diocésains et qui avait condamné le *Mémoire* comme « hérétique ». Des libelles de plus en plus odieux continuèrent à attaquer la Constitution *Unigenitus*; si un évêque leur opposait une réfutation, le faible cardinal de Fleury, ce ministre qui ne voulait « pas d'affaires », imposait le silence des deux côtés, et le gain était tout entier pour l'hérésie. Lafiteau, *loc. cit.*, p. 193, sq.

Cet épisode caractéristique nous dispense de signaler bien d'autres semblables détails, dans la suite. Voir le résumé rapide de ces autres faits dans l'art. Gallicanisme, col. 262, 263. Nous n'aborderons pas non plus les prétendus *miracles* du tombeau du diacre Pâris (1731) ni les incroyables extravagances et indécences des *Convulsionnaires*, honteux accompagnement de ces « miracles », qui sema la division parmi les jansénistes, et rendit l'hérésie si ridicule au moment même où le parlement en prenait si chaudement la défense et la direction. Voir Art. Jansénisme, col. 1181, 1182, et (plus en détail) art. Convulsionnaires.

2° *Les longues intrigues du parlement pour imposer de nouveau l'enseignement des articles de 1682.* — Ce qui vient plus directement à notre sujet, c'est l'usurpation par laquelle le parlement imposa alors peu à peu l'*obligation d'enseigner les quatre articles* de 1682, dont le 4e refuse au Pape l'infaillibilité, proclamée depuis au concile du Vatican. Pour comprendre le caractère injuste et illégal de ces arrêts du parlement, qui n'ont pas été assez remarqués de nos jours, il faut se rappeler que Louis XIV, dans un accord avec le Pape en 1693, avait *retiré* son *édit* de 1682 contraignant avec rigueur à l'enseignement et à la soutenance des quatre articles : voir col. 1479. Depuis lors, plusieurs docteurs ou étudiants s'étaient librement attachés à la *doctrine* de 1682, c'était légal; d'autres l'avaient *dépassée* dans le sens ultra-gallican du richérisme ou du quesnellisme, en vue d'attaquer la Constitution *Unigenitus*; enfin, pour réfuter ceux-ci plus facilement, bien des évêques avaient jugé utile de se placer, au moins *ad hominem*, sur le terrain du gallicanisme modéré de 1682, invoquant Bossuet, opposant à l'hérésie l'infaillibilité de la bulle pontificale *en tant qu'acceptée* par le consentement des évêques, et laissant dans l'ombre la question moins certaine de l'infaillibité *personnelle* du Pape : voir col. 1488. Mais tout ce mouvement d'idées et de discussions ne changeait rien à la *législation* de l'enseignement théologique par rapport aux quatre articles : sur ce terrain, les choses en étaient restées au point où les avait mises Louis XIV en 1693. Il avait alors abrogé sa loi de 1682. Le parlement n'avait donc pas le droit de considérer comme existante une loi abrogée, ni de la ressusciter par sa propre autorité. D'ailleurs il eût fallu s'entendre au préalable avec le Saint-Siège, puisque ce régime plus favorable à la liberté d'enseignement était le résultat d'un *accord* entre le Pape et le grand roi, et de concessions mutuelles. — Venons au récit des faits.

La déclaration du 24 mars 1730, faite par Louis XV, était aussi précise et sévère contre le jansénisme que respectueuse de l'autorité du Saint-Siège et de l'infaillibilité de ses définitions, du moins en tant qu'*acceptées* par la presque unanimité des évêques. Forcé par un lit de justice d'enregistrer cette déclaration malgré lui, le parlement, si furieux qu'il fût, n'osa pas de si tôt se montrer ouvertement hostile, comme corps, mais recourut à des attaques obliques, surtout à l'occasion des thèses qui paraissaient.

Dès le mois de mars, une thèse avait été soutenue au collège Louis-le-Grand. Attaquer en même temps le Saint-Siège et les jésuites, quelle aubaine pour le parlement! Ce ne fut pourtant que le 10 mai suivant, qu'il osa ordonner la suppression de cette thèse, en l'aggravant d'une défense générale.

Il faisait « inhibitions et défenses aux Jésuites *et à tous autres* de soutenir aucune proposition *contraire* aux libertés de l'Eglise gallicane *et notamment* aux *Déclarations* de 1663 et *de 1682* sur l'autorité du Pape, la supériorité des Conciles généraux, et autres matières contenues dans ladite thèse ».

Cette *défense* faite à tous de soutenir aucune proposition contraire, entre autres choses, à la déclaration de 1682, accomplissait tacitement la remise en vigueur de l'*édit* de Louis XIV de la même année. La forme sournoise de l'opération a pu en cacher la gravité aux lecteurs moins avertis. Mais le chancelier d'Aguesseau, homme du métier, en vit aussitôt toute la portée, et malgré ses attaches jansénistes et parlementaires, il manifesta du mécontentement : n'allait-on pas trop vite et trop fort? Le jour même, n'ayant pas encore le texte de l'arrêt, il écrit au procureur général Joly de Fleury :

« Avouez qu'une condamnation si secrète, si précipitée et pour ainsi dire si soudaine, a dû me surprendre. Il serait bien difficile que, dans un pays où l'on est sujet à la défiance, on ne soupçonnât qu'une si grande attention à prévenir la connaissance du gouvernement cache *un mystère*. Mais puisque *le secret a éclaté*, je crois qu'il est au moins de votre prudence de ne pas vous exposer aux suites que cet événement pourrait avoir, s'il y avait des choses, ou dans le discours de M. l'avocat général ou dans l'arrêt, dont le Roi n'eût pas lieu d'être content, et d'en suspendre l'impression jusqu'à ce que Sa Majesté ait pu voir l'un et l'autre. » Bibl. Nationale, Mss. Joly de Fleury, *Avis et Mémoires sur les affaires publiques*, vol. 85.

« Ce *mystère*, dit Gérin, était la résurrection de l'édit de 1682. » *Recherches historiques*, 2e édit.,

p. 511. — d'Aguesseau a reçu la copie de l'arrêt, le 12 mai. De Fontainebleau, il écrit en hâte aux gens du Roi :

« ... Sa Majesté, après y avoir fait les réflexions nécessaires, m'ordonne de vous faire savoir que, la chose étant faite et l'arrêt signé, il n'était plus temps d'y penser, mais qu'il fallait au moins empêcher que cet arrêt ne fût crié dans les rues par les colporteurs, parce que cela serait regardé à Rome comme une espèce d'insulte, et le Roi ne doute pas que vous ne donniez tous les ordres nécessaires sur ce sujet. Au surplus, S. M. désapprouve entièrement la thèse dont le parlement a ordonné la suppression; mais elle me charge de vous dire que, si vous vous étiez souvenus qu'elle avait exigé de vous de ne faire aucune réquisition sur des matières qui peuvent intéresser l'Etat sans avoir pris auparavant ses ordres, *elle n'aurait pas laissé passer* dans votre discours *ce que vous y avez mis sur l'édit de 1682*. Vous ne sauriez avoir oublié ce qui vous fut dit, il y a quelque temps, de *l'attention qu'on devait avoir aux engagements que le feu Roi avait pris avec le Pape sur cette matière*, sans cesser cependant d'approuver et de soutenir l'ancienne doctrine de France. » *Ibid.*

Voilà bien Louis XV. Il « n'aurait pas laissé passer ce que l'on a mis dans l'arrêt sur l'édit de 1682 » — à cause des « engagements pris avec le Pape ». Mais « la chose étant faite, il n'est plus temps d'y penser » (comme s'il n'était pas encore temps de casser l'arrêt!) : il reste seulement à dissimuler cet arrêt, de sorte que Rome n'en sache rien. En face de cette piteuse faiblesse du monarque, déjà fatigué de sa résistance au parlement, les magistrats auraient bien tort de se gêner, à la première occasion qui leur permettra de recommencer, pour mieux assurer ainsi la nouvelle jurisprudence qu'ils viennent d'insinuer sur l'enseignement des quatre articles.

L'occasion était déjà là, sous la forme d'une autre thèse, soutenue en Sorbonne le 8 mai par le licencié Hasset. Un arrêt du parlement la condamne (17 mai 1730), et défend « à tous bacheliers, licenciés, docteurs et autres, de soutenir des propositions contraires à l'ancienne doctrine, aux saints canons, aux maximes et ordonnances du royaume... et aux déclarations du 4 août 1663 *et édit* de mars 1682 », etc. Ce petit mot : « et édit » est glissé au milieu du reste, mais insinue plus clairement que cet édit de Louis XIV a force de loi; c'est un pas de plus. Dans les *Très humbles supplications* qu'elle fait parvenir au roi, la Sorbonne, qui ne songe qu'à se défendre, semble n'avoir pas remarqué la fourberie du parlement; elle montre la modération de sa thèse sur les questions du jour, affirme son gallicanisme politique, son attachement « aux maximes du royaume, aux droits de la couronne, aux libertés de l'Eglise gallicane et à l'observation de toutes les ordonnances, édits et déclarations publics pour les maintenir ». Le roi, par son secrétaire, en prend acte, et de nouveau *laisse passer* l'arrêt qu'il sait injuste, tout en consolant ainsi la Faculté de théologie : « Vous ne devez pas craindre que cet arrêt puisse jamais porter aucun préjudice ni imprimer de flétrissure à un corps aussi éloigné de la mériter que le vôtre. » — FÉRET, *La fac. de théol. de Paris*, t. VI, 1909, p. 126 sq.

Mais la résurrection de l'édit de 1682, faite ainsi à la sourdine, était encore loin de contenter le parlement, soit parce que bien des professeurs ne l'avaient pas remarquée ou enseignaient comme s'ils ne l'avaient pas remarquée, soit parce que d'autres, tout en prenant quelque chose de l'édit, ne se croyaient pas tenus d'en observer toutes les injonctions draconiennes. De là une nouvelle tentative du parlement *après un quart de siècle* environ; c'est-à-dire au moment où il luttait avec le plus d'opiniâtreté contre les billets de confession et les refus de sacrements, intervenait *manu militari* pour faire donner l'extrême onction et le viatique à des appelants et quesnellistes notoires et impénitents, poursuivait les curés qui, par ordre de leurs évêques, leur avaient refusé les sacrements, faisait arrêter ces curés comme tendant à « introduire un schisme » et troublant le repos public, mettait à l'amende leurs évêques, poursuivait l'archevêque de Paris lui-même, CHRISTOPHE DE BEAUMONT, comme « auteur du schisme », lui « ordonnait » de faire administrer tel ou tel, enfin, dans des remontrances au roi, déclarait que « les seuls moyens de faire cesser les troubles dans l'Eglise et dans l'Etat résidaient dans l'activité indispensable et continuelle du parlement ». PICOT, *Mémoires*, t. III, p. 204 sq; BOURLON, *Les Assemblées du Clergé...*, p. 232, sq. Et ici, art. JANSÉNISME, col. 1183.

Comme toujours, ce fut une thèse qui fournit une occasion telle quelle au dernier coup du parlement, pour s'assujettir définitivement l'enseignement théologique : une thèse soutenue en 1752 au grand couvent des Carmes de Lyon par le P. Mairot, religieux de cet ordre. Dans son paragraphe incriminé sur le Pape, il ne défendait pourtant ni le pouvoir indirect sur le temporel des rois, ni l'infaillibilité personnelle : il se bornait à constater un fait évident; c'est que sur ces deux questions les ultramontains et les gallicans étaient divisés. Il ajoutait qu' « une définition dogmatique du Pape, proposée par lui à tous les fidèles *sub anathemate, quand il s'y ajoute* le consentement, même tacite, du plus grand nombre des évêques, est une règle certaine et infaillible de vérité, et que les fidèles doivent l'admettre sans aucune restriction, et en y soumettant leurs esprits ». On ne voit pas ce que le parlement, si fort qu'il fût en théologie, pouvait reprendre là-dedans. Qu'une *définition* du Pape (*reconnaissable* à son objet doctrinal ou « dogmatique » et à ce qu'elle est par lui « proposée à tous » surtout si elle est accompagnée d'un « anathème ») devienne une « règle certaine et infaillible de vérité » quand il s'y ajoute « le consentement des évêques », — c'était la doctrine gallicane de 1682! Que ce consentement puisse être « tacite » et qu'il suffise « du plus grand nombre » des évêques —, c'était la pensée de Fénelon, de Bossuet lui-même, auteur de la déclaration de 1682, et de plusieurs autres évêques de France plus récents, comme nous l'avons vu. Que les fidèles, enfin, doivent à un semblable document, non pas seulement le silence respectueux, mais « la soumission de l'esprit » et « sans restriction », c'est une définition des Papes acceptée par tous les évêques de France avec la bulle *Vineam Domini*, appuyée alors par Louis XIV, puis par Louis XV (déclaration de 1730). — Malgré tout, dans un arrêt du 25 octobre 1752, visant en particulier cette phrase de la thèse, le parlement « ordonne que ladite thèse sera lacérée et brûlée dans la cour du Palais... par l'exécuteur de la haute-justice... Ordonne en outre que... l'*Edit de mars 1682*, notamment *les articles I et VI* du dit Edit, seront observés et exécutés selon leur forme et teneur ». DURAND DE MAILLANE, *Les libertés de l'Egl. gallic. prouvées et commentées*, 1771, t. V, p. 137, 144. Et t. IV, p. 46, l'édit de 1682. — Cf. PICOT, *Mémoires*, t. III, p. 238.

Enfin, le 31 mars 1753, suit un arrêt de « règlement » pour presser sévèrement en tout point l'exécution de l'édit de 1682.

Le parlement, toutes les chambres assemblées, ordonne « en conséquence, que ceux qui seront choisis pour *enseigner la théologie* dans tous les collèges de chaque Université, séculiers ou réguliers, *se soumettront d'enseigner la doctrine* expliquée dans la Déclaration du Clergé. — Ordonne que le présent sera imprimé, etc. et que copies seront envoyées dans toutes les Facultés et autres écoles de

Théologie... et de Droit du ressort, pour y être registré ; enjoint au *Procureur Général du Roi* de tenir la main à *l'exécution* du présent Arrêt. » *Ibid.*, p. 147. Notons que le ressort du parlement de Paris était immense.

Ainsi l'on serrait habilement les mailles du filet où dès lors l'enseignement théologique se trouvait pris ; et cela dans toute la France, car les autres parlements se firent un devoir d'imiter celui de Paris dans leurs divers ressorts. Ainsi s'explique cette emprise gallicane sur notre pays à partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle, plus forte, plus complète et plus persévérante que jamais, malgré un épiscopat généralement zélé et soucieux de défendre les droits de l'Eglise contre les usurpations et les persécutions, et par là préparant de loin la noble attitude qu'auront nos évêques en face de la Révolution et du schisme constitutionnel. La singulière situation des évêques pendant cette période n'est guère comprise de nos jours, faute de distinguer entre gallicanisme et gallicanisme. La doctrine relativement modérée de 1682 leur était imposée par des gens qui eux-mêmes allaient beaucoup plus loin, qui allaient jusqu'au schisme et à la pleine révolte contre Rome; ils ressuscitaient l'édit de Louis XIV, et ils étaient les premiers à l'enfreindre, et à rejeter le *quatrième article* du clergé. Cet article déclare au moins implicitement que les définitions pontificales, si elles sont appuyées du consentement de l'Eglise c'est-à-dire des évêques, sont irréformables et infaillibles ; or le parlement de 1753 rejetait avec opiniâtreté les définitions des Papes contre le jansénisme, bien qu'acceptées par tout l'épiscopat hors de France et même en France sous Louis XIV et encore sous Louis XV, et en particulier la bulle *Unigenitus*. Aussi nos évêques, contraints de se défendre contre le jansénisme révolté et ultra-gallican, trouvaient-ils un bon terrain de défense dans cette doctrine même de 1682 qu'on leur imposait, à laquelle d'ailleurs étaient réellement attachés plusieurs d'entre eux, en attendant que cette dangereuse situation les amenât fatalement à lui être attachés à peu près tous. Et ils croyaient être suffisamment en règle avec le siège de Rome, en répétant les fort belles choses qu'a dites Bossuet sur ce centre de l'unité, et surtout en passant leur vie à combattre à leurs propres dépens les révoltés contre les bulles pontificales. Lutte sans issue, par l'entêtement inouï de magistrats schismatiques, prétendant toujours défendre le catholicisme traditionnel du royaume. Cette lutte, les évêques de France étaient bien forcés de l'accepter, mais ils épuisaient là des forces qui eussent été mieux employées ailleurs, par exemple à réfuter ces « philosophes », acharnés à la destruction du christianisme en général, tout en cachant leur jeu avec esprit. On a reproché au clergé d'alors son insuffisance en face de ces nouveaux ennemis, pires que les premiers. Mais à qui la faute ? Pourquoi le parlement, même contre les ordres du roi, se mêlait-il de diriger la liturgie, et ne laissait-il pas les évêques décider en paix, et avec plus de compétence, des sacrements à donner ou à refuser ?

3° *Le Parlement attaque l'Institut des Jésuites.* — *La haute magistrature travaille à amener ces religieux à la doctrine de 1682, et finalement les fait supprimer en France* (1761-1764).

Le parlement allait se tourner une fois de plus contre les Jésuites, zélés défenseurs de l'infaillibilité du Pape. L'occasion était bonne : le parti des philosophes, avec les adeptes qu'avait faits ce parti chez les premiers ministres des princes, les Pombal, les d'Aranda, les Choiseul, les Tanucci, avait engagé une lutte à mort contre ces religieux. En France, c'est Choiseul, croit-on, qui, sans se montrer encore, avait excité le parlement à porter les premiers coups En avril 1761, l'abbé Chauvelin, conseiller-clerc au parlement de Paris, dénonça leurs constitutions. Le 12 avril 1762, le parlement fit fermer les 84 collèges que les Jésuites dirigeaient dans son ressort. La plupart des parlements de France suivirent cet exemple. Sur cette histoire, dont nous ne pouvons retracer ici les détails, nous renverrons à Picot, *Mémoires...* t. IV ; Bourlon, *Les Assemblées du Clergé*; Ravignan, *Clément XIII et Clément XIV* ; Carayon, Documents inédits *concernant la Compagnie de Jésus*, t. VIII (1867); Brucker, *La Comp. de Jésus*, Paris, 1919, p. 813, sq.

4° *L'Assemblée du Clergé de 1765; sa lutte avec le Parlement et le Roi pour les droits et l'infaillibilité de l'Eglise.* — Cette assemblée fut la plus remarquable du siècle par sa lutte contre le laïcisme usurpateur des parlements et des ministres du roi, lutte pour laquelle elle avait reçu mandat de ses électeurs dans les assemblées provinciales. Elle se distingua par la méthode de ses délibérations, l'énergie inlassable de ses remontrances au roi, et surtout par son *Instruction*, connue sous le nom d'*Actes du clergé*. Ce document, assez long mais très substantiel, résolvait les questions du moment à la lumière des principes de l'Eglise, sans descendre aux détails d'application ni aux noms propres. Une fois accepté par tous les membres de l'assemblée, il fut, par un usage nouveau, immédiatement imprimé et envoyé à chacun des évêques absents, avec une lettre circulaire lui demandant d'y adhérer; il y eut en tout 139 adhésions, tous les évêques de France excepté quatre. — Sur la question non seulement des jésuites, mais encore des autres ordres religieux, que le parlement et le philosophisme attaquaient déjà, elle rappelait les mêmes principes que venait d'invoquer Clément XIII :

« Cette infaillibilité de l'Eglise universelle, disait l'assemblée, ne s'exerce pas moins sur les règles des mœurs que sur les principes de la croyance ; le jugement qu'elle porte sur les *vérités morales* est aussi indépendant des princes et de leurs ministres que celui qu'elle porte sur les objets de la croyance (dogmatique). Les *instituts religieux*, appartenant à la règle des mœurs et à la discipline, sont donc assujettis au pouvoir de l'Eglise... L'Eglise n'a pu déclarer *pieux, saint et digne d'éloges* (jugement du Concile de Trente et des Papes sur l'institut des jésuites) ce qui ne l'est pas; et supposer que ce qu'elle a approuvé peut être *impie, blasphémateur, contraire au droit naturel ou divin* (jugement du parlement sur le même institut), c'est lui imputer un aveuglement que ne permet pas d'imaginer l'assistance promise par J.-C. Le *vœu* fait aussi partie de la morale chrétienne, et par conséquent le discernement en est réservé à l'Eglise; c'est à elle qu'il appartient d'en approuver l'objet, d'en examiner les circonstances, d'en prononcer la nullité ou de dispenser de son exécution... Il ne veut donc être déclaré *nul* que par ceux qui sont dépositaires de son autorité, et la puissance civile ne peut, *sans usurper leurs droits*, prétendre anéantir par elle-même une promesse qui n'est reçue qu'au nom du Seigneur. » — Sur la question plus générale des *rapports de l'Eglise et de l'Etat*, l'assemblée rappelait la distinction des deux puissances, l'indépendance de chacune sur son terrain propre, et ramenait à sa juste valeur le titre de « protecteur de l'Eglise », reconnu au roi. Voir Gallicanisme, col. 263. — Sur la *loi du silence* imposée aux évêques, comme aux jansénistes, par le roi : « *L'enseignement* est le premier devoir des pontifes; il est donc aussi le premier objet de leur indépendance... Cette liberté que (l'Eglise) a su défendre contre la violence des persécutions (dans les premiers siècles) n'a pu lui être ravie par la conversion des princes ; en devenant ses enfants, ils ne sont pas devenus ses maîtres (Fénelon) ; le *silence* ne peut être *imposé* à ceux que Dieu a établis pour ses organes. » — Sur la question des *refus de sacrements* : « Après l'enseignement, le devoir le plus sacré des pasteurs est l'administration des *sacrements*, et c'est aussi le second objet de l'indépendance de leur minis-

tère : c'est à ses ministres que J.-C. a dit d'enseigner et de baptiser ; c'est à eux de déterminer les dispositions nécessaires pour recevoir les sacrements ; c'est à eux de juger si ces dispositions existent... Le refus du plus auguste de nos sacrements ne peut jamais être l'objet de la compétence de l'autorité civile... L'administration des sacrements, pour être *extérieure*, n'en est pas moins *spirituelle*... Le fidèle qui éprouve un refus a, dans la hiérarchie ecclésiastique, un tribunal toujours ouvert, auquel il peut porter sa plainte contre une conduite qui ne serait pas conforme aux règles de l'Eglise. Si, pour obtenir des biens spirituels, il implore une autorité étrangère, il devient coupable de tous les maux qui peuvent en résulter... Les rois et leurs officiers ne peuvent donc enjoindre de donner les sacrements. » — Picot, *ibid.*, p. 180, sq., 191, sq. ; Bourlon, *ibid.*, p. 311, sq.

Dès le 4 septembre, le parlement de Paris supprime ces *Actes du clergé*, avec des qualifications odieuses ; le jour même, pour mieux braver l'assemblée, il fait exécuter avec grand scandale, en forçant les portes d'un couvent, un arrêt ordonnant de porter le saint Sacrement à une religieuse de Saint-Cloud, janséniste notoirement impénitente et non absoute, d'après elle-même. Le lendemain il condamne aux flammes, comme « fanatique et séditieuse »,la circulaire envoyée par les évêques assemblés aux évêques absents. Contre les *Actes*, sa grande objection, renouvelée des Appelants, c'est que les assemblées du Clergé « sont purement économiques » c'est-à-dire n'ont pour objet que de déterminer la somme d'argent à donner au roi : donc les évêques députés ont excédé leurs pouvoirs en donnant une doctrine. Cette objection, qui sera répétée à satiété, était plaisante dans la bouche d'un parlement qui forçait les gens à tenir et à enseigner la doctrine émanée précisément d'une assemblée du clergé, et celle-là bien moins librement élue, en 1682, que celle de 1765, et bien loin de représenter, comme elle, la pensée générale de l'épiscopat français de son temps. Au reste, on peut concéder que les assemblées du clergé avaient un caractère hybride, et qu'il eût mieux valu, quand les évêques avaient une doctrine à donner en commun, prendre la forme d'un concile particulier, d'un synode suivant l'usage universel de l'Eglise dès les premiers siècles ; voir col. 1466. Mais à qui la faute ? Le pouvoir civil, surtout sous Louis XV, ne permettait pas aux évêques de se réunir en synode ; c'était là une de leurs « libertés gallicanes », sur lesquelles veillaient les magistrats. Il fallait pourtant, sous une forme ou sous une autre, enseigner la doctrine de l'Eglise ! Et comme disaient les prélats de 1765 dans leur procès-verbal, « le droit d'enseigner et d'instruire ne peut jamais abandonner les évêques ; leur réunion ne fait que donner plus de force à leur enseignement, et cet enseignement ne peut avoir besoin de la permission de l'autorité temporelle ».

Telles furent aussi les idées exposées de vive voix au roi lui-même, le 8 septembre, quand l'assemblée obtint de se rendre en corps à Versailles. L'orateur insista sur ce que « dans un état catholique, la liberté de l'enseignement des pasteurs fait partie du droit public » ; — sur ce que « les assemblées générales du clergé ont toujours été regardées *en quelque sorte* comme le concile de la nation » et que « il en est plusieurs, comme celles de 1682 et de 1700, qui ont donné des décisions doctrinales, dont les parlements eux-mêmes ont toujours reconnu et souvent réclamé l'autorité ». Il se plaignit des procédés insultants du parlement à l'égard des *Actes* et de la circulaire, et du scandale de Saint-Cloud. Le roi, touché de si justes représentations, fit, le 15 septembre, casser les arrêts du parlement par un arrêt du Conseil d'Etat, traité à son tour par les parlementaires « d'acte aussi illégal dans sa forme, qu'impuissant pour affaiblir l'autorité et suspendre l'exécution des arrêts de la cour ». — Puis, le 2 octobre, Louis XV ordonne aux évêques de suspendre leur assemblée jusqu'au 2 mai : peut-être pensait-il amener la paix par cet armistice ; mais les jansénistes l'employèrent à une guerre acharnée de libelles contre les *Actes du Clergé*, et les évêques à imprimer des réponses, tandis que le parlement de Paris travaillait à empêcher l'adhésion officielle de la Sorbonne aux *Actes* du Clergé, poussait les autres parlements à les condamner, et persécutait les ecclésiastiques qui avaient adhéré. Picot, p. 186 sq. — Vient le mois de mai 1766, et la scène change. Irrités sans doute de ne pas voir l'apaisement espéré, le roi et ses ministres reprennent l'ancien système de frapper sur tout le monde, sans autre résultat que de s'attirer les remontrances des évêques et celles du parlement pas assez satisfait. Le Conseil d'Etat, où manquait l'influence du Dauphin mort dans l'intervalle, rend deux arrêts le 24 mai en sens opposé : le premier condamne un violent réquisitoire prononcé contre les *Actes* au parlement d'Aix ; le second dogmatise sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, au lieu de laisser ce soin aux évêques de nouveau rassemblés, et dogmatise contre eux, malgré les concessions apparentes à la doctrine des *Actes*. Exemple :

« Il appartient à l'*Eglise seule* de décider de ce qu'il faut croire et ce qu'il faut pratiquer dans l'ordre de la religion... Mais la *puissance temporelle*, avant d'autoriser la publication des décrets de l'Eglise..., *a droit d'examiner* la forme de ces décrets, *leur conformité avec les maximes du royaume*... Le souverain n'a pas le droit « d'imposer silence aux pasteurs sur l'enseignement de la foi et de la morale évangélique » : mais il a le droit « d'écarter de son royaume *des disputes étrangères à la foi*... L'autorité spirituelle peut *seule* commuer les vœux, en dispenser ou en relever *dans le for intérieur* ; mais la *puissance temporelle* a droit de *déclarer abusifs et non valablement émis* les vœux qui n'auraient pas été formés *suivant les règles canoniques et civiles* »... Enfin il était défendu « à *toutes* personnes de rien entreprendre, soutenir ou écrire de contraire *aux principes* ci-dessus rappelés..., Sa Majesté *imposant par provision un silence absolu* sur cet objet, et *se réservant à elle seule* de prendre, *sur l'avis* de ceux qu'elle jugera à propos de *choisir* incessamment *dans son conseil* et dans l'ordre épiscopal, les mesures qu'elle jugera les plus convenables pour conserver de plus en plus les droits inviolables des deux puissances et pour mettre fin aux disputes relatives aux matières renfermées dans les actes de l'assemblée du clergé ». Picot, p. 201-203. Art. Gallicanisme, col. 264.

Ce document parle toujours vaguement d « Eglise », d'« autorité spirituelle » et évite soigneusement de préciser, comme l'avaient fait les prélats, l'Eglise *universelle* et son *infaillibilité* : c'était pourtant un dogme que l'on ne pouvait éviter ici ; un dogme qui s'était toujours imposé à la croyance des catholiques, quoi qu'il advînt de l'*infaillibilité* spéciale *du Pape*. Le document du Conseil d'Etat laisse ce dogme capital dans l'ombre, et pour cause : si l'on y eût pensé, on eût trouvé monstrueuse, par exemple, cette affirmation : « Le souverain a le droit d'écarter de son royaume les disputes *étrangères à la foi*. » Qui est compétent, sinon l'Eglise *infaillible* dans la foi, pour discerner ce qui appartient à la *foi*, et ce qui lui est *étranger* ? Et « mettre fin » d'une manière efficace « aux disputes » qui roulent sur la religion et l'Eglise, ce que l'on attribue ici au souverain, n'est-ce pas, dans le monde catholique, le propre d'une autorité infaillible, et qui ait le pouvoir d'excommunier, de retrancher de la catholicité, quiconque n'accepte pas ses décrets ? — Dans un *Mémoire* adressé au roi *sur les arrêts du Conseil*, l'assemblée du clergé rappelle le soin qu'elle a pris de ne rien avancer sur les droits

de la puissance spirituelle, que l'on puisse attaquer « *sans contrevenir à l'enseignement de l'Eglise universelle* », et elle ajoute :

« Sire..., vous ne voulez pas gêner l'enseignement des évêques ; vous ne voulez qu'imposer silence *sur tout ce qui pourrait faire naître des contestations* ; mais tout ce que les évêques disent de contraire aux prétentions injustes des parlements ne sera-t-il pas regardé comme une occasion de troubles et de *contestations ?* » Elle montre aussi combien les magistrats ont outrepassé la doctrine de 1682 dont ils se réclament. Celle-ci rejetait le *pouvoir indirect* du Pape sur le temporel, pour établir l'*indépendance mutuelle* des deux puissances, chacune dans son ordre et sur son terrain. Mais voici que les tribunaux civils détruisent cette mutuelle indépendance, et prétendent avoir un *pouvoir indirect* sur le spirituel, qu'ils envahissent « Les tribunaux suivent aujourd'hui la même marche qu'ils ont réprouvée. C'est par une suite de ce *pouvoir indirect*, que les parlements ont prétendu être en droit d'examiner les jugements de l'Eglise (universelle), même avant la publication que les évêques pourraient en faire, comme si les décrets de l'Eglise, valables par eux-mêmes, pouvaient jamais avoir besoin de l'autorisation des princes pour lier les consciences ! » Picot, p. 205, sq.

Nous avons insisté sur cette assemblée de 1765, soit parce que c'est une des plus importantes et des plus honorables pour le clergé de France, soit parce qu'elle sut opposer avec netteté et force l'infaillibilité de l'Eglise universelle à l'anti-infaillibilisme si outrancier des gouvernants d'alors. Elle comprenait la nécessité de l'union avec le chef de l'Eglise. Avant de se séparer, elle avait écrit une lettre au Pape, le suppliant de nommer une commission d'évêques qui étudieraient l'état des ordres religieux en France, et appliqueraient ensuite les réformes, où besoin serait ; elle fit remettre au roi cette lettre avec prière de l'appuyer à Rome. Mais le roi, manœuvré par sa magistrature, s'en tint à l'idée de nommer sans la coopération du Saint-Siège une commission laïco-ecclésiastique de son choix, tant pour déclarer définitivement ce qu'il fallait penser des rapports de l'Eglise et de l'Etat, que pour entreprendre la réforme des ordres religieux. La lettre de l'assemblée au Pape ne fut pas envoyée, comme le prouve un bref de Clément XIII, où il s'étonne de n'avoir appris que par la rumeur publique l'existence de cette commission de réforme ; *Bullaire* de ce Pape, n. 567. Nommée par un arrêt du conseil d'Etat, la commission royale comprenait cinq prélats, avec les d'Aguesseau, les Joly de Fleury, etc. Sans tenir compte des recommandations du Pape, dont elle ne parla point, elle changea et tailla dans les divers instituts et même dans les canons généraux sur l'état religieux, révérés dans l'Eglise entière, et le fit avec autant de hardiesse que d'incompétence. De là sortit enfin un édit du 25 mars 1768, plutôt fait pour détruire les ordres religieux que pour réformer ceux qui en avaient besoin. On y déclarait nulle toute profession faite avant vingt et un ans. On y supprimait, sans recourir à l'autorité ecclésiastique, sans même consulter les évêques diocésains, les monastères non réunis avec d'autres en Congrégation, s'ils avaient moins de quinze religieux de chœur, outre le supérieur. Dans les communautés qui restaient, on relâchait singulièrement les liens sociaux, et l'on facilitait les sécularisations, de manière à inviter chacun à sortir de son état. Picot, p. 213, sq.

La désobéissance au roi, à laquelle nous avons vu s'exercer les parlements de France, prit en 1770, sur un terrain d'ailleurs purement politique, une allure si hardie et si violente, qu'elle attira l'exil à leurs membres, ainsi qu'à plusieurs seigneurs et princes qui les soutenaient, la disgrâce du ministre Choiseul, puis l'établissement de nouveaux tribunaux, connus sous le nom de « parlement Maupeou ». A cette occasion, le roi fit cesser une criante injustice, qui, malgré les réclamations des assemblées du clergé, malgré même un édit royal, avait été obstinément maintenue par l'ancien parlement : les prêtres bannis depuis 1756 pour refus de sacrements virent enfin cesser leur exil, et ce genre de persécution ne fut pas repris dans la suite. — Mais nous omettons ce revirement d'ordre politique, sur lequel s'acheva le déplorable règne de Louis XV.

L'attitude politico-religieuse du parlement de Paris et même de la haute magistrature, sous Louis XV, est le fait capital d'où dérive, en France et hors de France, tout ce qui nous reste à signaler dans l'histoire de l'infaillibilité, du côté des Etats.

C. L'écho, à l'étranger, des maximes parlementaires et de la crise ultragallicane sous Louis XV. — Nous signalerons cette influence 1°) en Hollande, 2°) en Russie, 3°) en Autriche et en Allemagne, 4°) et surtout en Italie ?

1°) *Hollande.* — Le *schisme des « Appelants »*, dont nous avons vu le parlement de Paris prendre la tête, donna lieu au *schisme d'Utrecht*. Sur cette origine, et sur les relations du schisme d'Utrecht avec les Papes jusqu'à nos jours, voir les informations de l'article Jansénisme, col. 1184-1186.

2°) *Russie.* — Lorsque, sous la pression du parlement, la majorité de la Sorbonne prit parti pour les appelants (voir col. 1485), des Sorbonnistes entreprirent la fusion religieuse de l'Orient russe avec l'Occident latin sur le terrain de l'ultra-gallicanisme, d'ailleurs sans succès. Voir Gallicanisme, col. 231, et les documents dans Féret, *La faculté de théol. de Paris*, Epoque moderne, t. VI, p. 331 sq.

3°) *Autriche et Allemagne.* — Ce qui avait été essayé par des ultra-gallicans pour le schisme russe, le fut en quelque sorte pour le protestantisme par un Allemand, Hontheim, disciple à Louvain d'un canoniste célèbre mais égaré dans le jansénisme, Van Espen. Ce fut en effet sous le prétexte de ramener plus facilement par des concessions les protestants à la véritable Eglise, que Nicolas de Hontheim, évêque auxiliaire de Trèves, publia en 1763, sous le pseudonyme de « Fébronius », un livre sur le Pape et l'Eglise, devenu fameux.

Le « fébronianisme », qui n'était que l'écho du gallicanisme le plus avancé, se répandit de plus en plus dans l'empire. L'université de Vienne imposa dès 1769 à tous les aspirants au doctorat de soutenir non seulement les *quatre articles de 1682*, mais encore les principes extrêmes des *appelants* français et hollandais : voir Gallicanisme, col. 231. Cf. Picot, t. V, p. 140, sq. Sur la consultation demandée à la Sorbonne en 1785 par l'évêque de Freisingen en Bavière, à propos des énormités d'un théologien de son diocèse contre les prérogatives du Pape, voir Féret, *loc. cit.*, p. 164, sq. — Sur la *Ponctation d'Ems* en 1786, où des évêques allemands très influents traitaient le Pape d'« Evêque étranger », voir Gallicanisme, col. 232 ; et Chénon, dans l'*Hist. générale de Lavisse et Rambaud*, 1896, t. VII, ch. xvii, p. 835, sq. Cf. Picot, p. 237 sq. Voilà pour les milieux *ecclésiastiques*. — Quant au pouvoir *civil*, déjà sous Marie Thérèse le fébronianisme d'Eybel, professeur à l'Université de Vienne, qui fut condamné plus tard par un bref de Pie VI (*D. B.*, 1500), inspira des réformes imitées de celles des parlements français ou de la haute magistrature du Conseil de Louis XV : comme de subordonner au *placet* royal la publication des bulles et brefs du pape, d'interdire et la profession religieuse avant vingt-quatre ans, et l'augmentation du nombre des monastères.

L'impératrice tâcha au moins d'éviter une lutte ouverte avec le Saint-Siège. — Mais à partir de sa mort et du règne exclusif de Joseph II son fils aîné (1780-1790), le fébronianisme devint le « joséphisme », qui paraissait marcher vers le schisme d'une Eglise nationale. Sans jamais en référer au Pape, l'empereur « sacristain » règle minutieusement le culte et la liturgie, donne aux évêques le droit d'absoudre des cas réservés au Pape, soumet leurs mandements à son *placet*, prétend les faire évêques sans que le Pape confirme l'élection, enfin délimite les diocèses à son gré. Le voyage de Pie VI à Vienne obtient peu de chose, et pas pour longtemps. Dans sa manie de centralisation à outrance, Joseph II supprime tous les séminaires pour l'instruction et la formation du clergé, et les remplace par cinq « séminaires généraux » à Vienne, Pest, Fribourg, Pavie, et enfin Louvain en 1786 : ils seront sous la tutelle de l'Université du lieu, et de fait sous la main de l'Empereur. Il abolit toutes les confréries, supprime plusieurs ordres religieux, et dans les autres un grand nombre de monastères, puis s'empare de leurs biens. Ce n'était du reste qu'une imitation des faits et gestes de la commission des magistrats du Conseil d'Etat sous Louis XV et Louis XVI pour la « réforme des Ordres religieux », laquelle avait supprimé en France, sans l'autorisation du Pape et malgré les réclamations des évêques, les Servites, les Célestins et plusieurs autres Instituts, et disposé de toutes leurs maisons et biens.

Vers la fin de la vie de Joseph II, le mécontentement grandit, la majorité des évêques de l'empire résiste et quand l'empereur veut abolir le célibat ecclésiastique, la résistance se généralise. En Belgique, où l'archevêque de Malines, par l'énergie de sa *Déclaration doctrinale*, venait d'empêcher l'établissement du « séminaire général », il y eut un véritable soulèvement. Chénon, *loc. cit.*, p. 832, sq.; Picot, p. 151, sq.; 170; 199 sq. Assez sur Joseph II, personnage très connu.

4°) *Italie*. — Nous parcourrons rapidement 1) la république de Venise, 2) le duché de Milan, 3) le duché de Parme et le royaume de Naples. Enfin 4) nous insisterons longuement sur le grand-duché de Toscane.

1) *La République de Venise*. — L'édit sur les ordres religieux, rédigé et publié en mars 1768 par les magistrats du Conseil de Louis XV, indépendamment du Pape, fut imité dans cette indépendance et dans plusieurs de ses dispositions, en septembre de la même année, par une ordonnance du sénat de *Venise* : nul ne pourrait prendre l'habit avant 21 ans accomplis; le noviciat, les vœux et les études de tous les religieux ne pourraient se faire que sur le territoire de la république, etc. Clément XIII réclama et, bien que Vénitien lui-même, ne put rien obtenir; Picot, t. IV, p. 261.

2) *Le duché de Milan* (appartenant à l'Autriche). — L'impératrice Marie-Thérèse, malgré les remontrances des évêques de Lombardie, auxquels son représentant voulait interdire tout usage d'une bulle de saint Pie V, soutint l'interdiction par un édit d'octobre 1768, où dès le début, suivant la remarque de Picot, on reconnaîtra les principes et le style de nos parlementaires : « Les ordonnances ecclésiastiques qui excèdent les bornes de la *pure spiritualité* et *touchent* aux objets temporels, politiques et économiques, ne peuvent, sans le consentement *positif* du prince, en qui *seul* réside la souveraine puissance législative pour *tout ce qui a rapport* à la société civile, devenir *obligatoires* pour les sujets ; on doit regarder comme *nulles et illégitimes* toutes celles qui sont dépourvues *d'acceptation légale* », etc. *Ibid.*, p. 286.

3) *Le duché de Parme* et le *royaume de Naples*, deux cours bourbonniennes. — A Parme, en 1768, sous le jeune duc Ferdinand, on imita naturellement ce qui se faisait alors en France sous le chef de la maison de Bourbon. « On vit un magistrat (le surintendant royal) et ses assistants laïques s'arroger sur les églises, sur les ecclésiastiques et sur leurs biens, un pouvoir arbitraire, porter des décisions sur l'administration des sacrements... On les vit diminuer et entraver la puissance des évêques, menacer fréquemment de la prison et de l'exil les prêtres qui résistaient à leurs entreprises..., défendre aux ecclésiastiques, aux universités, aux couvents, sans aucune exception, de porter leurs causes, même ecclésiastiques, au Saint-Siège, à moins d'en avoir obtenu l'autorisation de la puissance séculière... On défendait de recevoir aucun ordre ou rescrit du Saint-Siège sans l'*exequatur* du prince. » Picot, p. 276. — Quant à la cour de *Naples*, « elle employait (contre le Pape) mille moyens odieux que Choiseul lui-même ne voyait qu'avec dégoût et mépris. » *Ibid.*, p. 283.

4) *Le grand-duché de Toscane*. — Il y a lieu de s'y arrêter bien davantage, soit parce que le grand-duc Léopold, qui le premier a troublé cette principauté jusqu'alors paisible, professait ouvertement l'imitation de notre magistrature janséniste, soit parce que son *synode de Pistoie* résume les dernières formules et la suprême évolution du régalisme janséniste et ultra-gallican à la veille de la Révolution française, soit enfin parce que le Saint-Siège a condamné d'une manière très nette les doctrines et les prétendues réformes de ce synode, par la bulle *Auctorem fidei*.

Nous donnerons : *a*) Quelques détails préliminaires sur Léopold et son principal instrument, l'évêque Ricci. — *b*) Les 57 articles ou « points ecclésiastiques » du grand-duc, contenant ses idées sur les réformes religieuses à faire. Leur origine. — *c*) Historique du synode diocésain de Pistoie. — *d*) Historique de l'assemblée épiscopale de Florence, où sont plus sérieusement discutés et mieux jugés les 57 articles de Léopold. — *e*) Condamnation par Pie VI de beaucoup d'erreurs et de réformes blâmables du synode de Pistoie.

a) *Détails préliminaires sur Léopold et Ricci*. — Léopold, grand-duc de Toscane dès 1763, frère de Joseph II auquel il devait succéder en 1790 sous le nom de Léopold II, commença avant lui à usurper les droits de l'Eglise. A l'imitation des concordats que venaient de faire plusieurs cours de l'Italie du Nord, des négociations avaient été engagées en Toscane avec Rome : mais un haut magistrat, Rucellai, persuada à Léopold que la voie des concordats était dangereuse, qu'il valait mieux rompre les négociations, et statuer de sa propre autorité. L'influence de nos parlementaires apparaît visiblement, soit dans cette manière de se passer de Rome en matière religieuse, comme Joseph II le fera à son tour, soit dans l'engouement pour le jansénisme, dont le grand-duc se fit bientôt l'introducteur parmi ses sujets, soit enfin dans la lettre qu'en janvier 1780 il adressa aux évêques de ses Etats sur la *Police extérieure de l'Eglise*; formule fameuse, empruntée au parlement de Paris, qui l'avait imposée à Louis XV et s'en était constamment servi pour envahir le domaine spirituel. De même la lettre de Léopold donnait des principes sur les ordinations, sur l'administration des paroisses, sur les tribunaux ecclésiastiques, sur les dévotions, sur les ordres religieux, etc. Il y était défendu, entre autres choses, de « porter hors de l'Etat » — c'est-à-dire à Rome — les causes même ecclésiastiques par leur nature.

La même année 1780, il nomma Scipion Ricci

évêque des deux diocèses réunis de Pistoie et de Prato. Ricci, dès l'aube de sa vie ecclésiastique, s'était jeté dans le jansénisme, qui s'infiltrait alors en Italie sous sa pire forme, celle de Quesnel, des appelants et des parlements de France. Fait évêque par le prince, il devint bientôt son conseiller. Il attira dans son diocèse des jansénistes militants de divers points de l'Italie, et tenait chez lui des conférences où l'on plaidait la cause des appelants français et des schismatiques d'Utrecht. Il a laissé des écrits violents contre la dévotion au Sacré-Cœur, dépeinte alors par les jansénistes comme une idolâtrie. Sous sa plume, QUESNEL devient « un savant et pieux martyr de la vérité » ; il prend pour « lumières de l'Eglise » des gens comme MÉSENGUI, dont l'*Exposition de la doctrine chrétienne*, déjà mise à l'Index par Benoît XIV, avait été solennellement condamnée en 1761, avec sa traduction italienne, par un bref de Clément XIII ; des gens comme GOURLIN, prêtre appelant, grand soutien de la secte, auteur fécond mais toujours anonyme, chargé de la partie théologique des *Nouvelles ecclésiastiques*, cette gazette agressive que les évêques de France, au temps où Louis XV leur imposait au nom de la paix la « loi du silence », demandèrent au roi de faire taire à son tour ou de supprimer, sans jamais pouvoir l'obtenir, protégée qu'elle était par les magistrats jansénistes du conseil royal. Ricci choisit pour son diocèse le catéchisme de Gourlin, dédié à la reine des Deux-Siciles, et imprimé à Paris avec la fausse désignation de « Naples », ce qui l'a fait appeler « Catéchisme de Naples ». En outre, il fonda à Pistoie une typographie destinée à imprimer les plus haineux pamphlets de la secte contre le Saint-Siège, traduits en italien, afin de combattre, disait-il dans la préface du recueil, « les injustes prétentions de cette Babylone spirituelle qui a bouleversé la hiérarchie ecclésiastique, et menacé l'indépendance des princes ». Ce recueil eut plusieurs volumes, remplis de brochures alors déjà oubliées en France, de disputes sur des personnes et des faits inconnus en Italie. Etait-ce pour semer en Toscane la discorde qu'il voyait ailleurs ? PIE VI s'efforça en vain de ramener Ricci à la foi catholique et au bon sens. — PICOT, *ibid.*, p. 113, sq. ; 442, sq.

b) Les 57 articles du grand-duc, sur les réformes religieuses à faire ; leur origine. — En janvier 1786, Léopold fit un nouveau pas. Il envoya à tous les évêques de ses états 57 articles, ou « points ecclésiastiques », contenant ses idées, avec une certaine longueur de rédaction, et non sans redites. On les trouvera tout au long dans MANSI, *Collectio Conciliorum*, nouvelle édit., Welter, Paris 1907, t. XXXVIII, (supplémentaire), col. 999 à 1012. Nous examinerons plus bas les principaux, en parlant de l'Assemblée de Florence ; et nous verrons alors combien ils dérivent du régalisme ultra-gallican de la magistrature janséniste de Louis XV.

Le témoignage de l'évêque Ricci dans ses *Mémoires* confirme d'ailleurs l'origine française des idées politico-religieuses de Léopold, C'est un grand admirateur (mis à l'index) qui nous le fait remarquer, DE POTTER :

« Il avait extrait tous ses *points*, presque article par article, de l'*Ecclésiastique citoyen*, publié en France au commencement de l'effervescence révolutionnaire, et *dont Ricci possédait un exemplaire tout apostillé de la main du grand-duc.* » DE POTTER : *Vie et Mémoires de Scipion de Ricci*, Paris, 1826, t. II, p. 210. Pour le témoignage même de Ricci, voir GELLI, *Memorie di Scipione de Ricci*, Florence, 1865, t. I, p. 458 ; MANSI, *loc. cit.*, col. 990.

L'ouvrage français dont Léopold s'est spécialement inspiré est un in-12, pp. (xx) 480 ; Bibl. Nat., Ld[1] 3037, sous ce titre : *Ecclésiastique (L') citoyen*, ou Lettres sur les moyens de rendre les personnes, les établissements et les biens de l'Eglise encore plus utiles à l'Etat et même à la religion, Londres, 1785.

L'auteur anonyme est, dit-il, « citoyen et ministre de l'Eglise ; il écrit en cette double qualité ». Comme on le voit par ses premières lettres, il voudrait améliorer le sort des *curés*, qu'il préfère de beaucoup à tous les autres prêtres, notamment aux chanoines et aux moines. « Est-il nécessaire qu'il existe des religieux ? N'y en a-t-il pas beaucoup trop ? » (lettre 9). Pour la comparaison avec les idées du grand-duc, voir encore et surtout les lettres 13 à 17, où l'anonyme expose un « projet de réforme ». — Il respecte pourtant la « religion et l'épiscopat », et termine son livre en montrant « l'intérêt du gouvernement à faire respecter la religion ».

Les 57 articles vont servir de thème au synode diocésain de Pistoie, présidé par l'évêque du lieu, RICCI. Le plan du grand-duc était de s'appuyer tout d'abord sur Ricci seul, dont il était très sûr, et de faire passer grâce à lui toutes ses idées. Pour les autres évêques de Toscane, dont il n'était pas sûr, et dont la plupart lui donnait des raisons de craindre, il les mettrait par le synode de Pistoie en présence d'un fait accompli, et, suivant les circonstances, s'efforcerait d'obtenir leur adhésion, soit par des synodes diocésains chez eux à l'imitation de celui de Pistoie, soit par tout autre moyen.

c) Historique du synode de Pistoie. — Le synode diocésain de Pistoie, qui s'ouvrit avec 234 prêtres, des curés surtout — Ricci, dans son mandement de convocation, avait grandement flatté les curés, — n'a duré que dix jours (septembre 1786). C'est dire qu'on n'a pas pu sérieusement examiner ni discuter le vaste programme du grand-duc. On s'est presque borné à approuver de confiance et à signer un travail fait d'avance sur ce programme, mais où la partie *dogmatique* du jansénisme était largement développée (toujours en italien). L'auteur principal était le professeur TAMBURINI, déclaré promoteur du synode, bien qu'étranger au diocèse et même à la Toscane. Ce travail était divisé en 14 décrets. — PICOT, *loc. cit.*, p. 252, sq.

Le premier décret, sur *la Foi et l'Eglise*, nous intéresse spécialement, parce qu'il traite au long la question de l'*infaillibilité*, à partir du n°6 ; MANSI, *loc. cit.*, col. 1014-1017. Après avoir établi deux principes : 1) que notre religion est fondée sur une révélation ancienne et immuable, faite ou transmise par le Christ et ses Apôtres ; 2) que, pour parer à l'obscurcissement des vérités révélées, il faut un magistère vivant, un juge des controverses parlant avec infaillibilité, — « Ce juge, dit le synode, est l'Eglise elle-même, représentée par le corps des pasteurs *vicaires de J. C.*, unis à leur chef *ministériel* et à leur centre commun le pontife romain, le premier d'entre eux ». On reconnaît ici l'idée de Richer, reproduite par Fébronius : le titre de *vicaire de J.-C.* appartient premièrement à tous les pasteurs aussi bien qu'à l'évêque de Rome ; c'est à « tout le corps » que les pouvoirs ont été premièrement remis par Notre-Seigneur, en leur imposant toutefois de les transmettre à un pontife unique, qui deviendra ainsi leur mandataire, leur *ministre*, avec une certaine *primauté* nécessaire au maintien de l'unité, et ainsi leur « chef ministériel ». Quant au privilège d'infaillibilité, le synode ajoute : « Une telle infaillibilité à juger et à proposer aux fidèles les articles à croire, n'a été accordée à *personne en particulier*, mais *seulement* au corps des pasteurs représentant l'Eglise. » C'est la négation de l'*infaillibilité particulière du Pape*, que nous défendons en plus de celle de l'Eglise universelle. — Répondant ensuite à une difficulté sur la

conciliation des deux principes établis au début, ils disent qu'assurément, si un jugement de l'Eglise venait à contredire la révélation ancienne contenue dans l'Ecriture et l'antique tradition, il serait abusif, et non infaillible; mais que le fidèle n'a pas à craindre de l'Eglise universelle un abus semblable, car

« Cette même assistance divine, qui assure à l'Eglise le droit de ne pas errer quand elle interpose son jugement sur la doctrine (spéculative) et sur la morale, lui assure aussi et pour la même raison le privilège de n'en pas abuser; et si cette garantie de sécurité manquait, nous serions également incertains dans notre croyance, et l'on pourrait se demander toujours, si l'Eglise n'a pas abusé de son autorité, si elle ne s'est pas écartée des véritables sources (de la révélation), qui rendent ses décisions *infaillibles*. Une telle méthode aboutirait à subordonner les décisions de l'Eglise universelle aux caprices et au jugement privé de chacun des chrétiens. » *Ibid.*, n. 10, col. 1015.

Oui, « une telle méthode » rendrait illusoire et inutile la nécessaire infaillibilité de l'Eglise universelle. Mais n'était-ce pas précisément la méthode des jansénistes, quand ils subordonnaient depuis si longtemps à leur caprice et à leur jugement privé la bulle *Unigenitus*, bien qu'acceptée par l'unanimité morale du corps épiscopal, et partant, infaillible décision de l'Eglise universelle? Le document de Pistoie entrevoit cette grave objection, et s'efforce d'y échapper :

« ... Tout fidèle, dit-il, a l'obligation rigoureuse d'écouter les décisions de l'Eglise universelle, et de réformer sa propre croyance quand elle leur est opposée. Mais comment pourra-t-il écouter cette voix et réformer cette croyance, si les décisions mêmes étaient vagues, embrouillées et obscures? Ce qui doit être proposé à la foi des peuples, ce qui doit servir comme de base à la sanctification de chacun, doit être clair et déterminé. Une décision incertaine et ténébreuse ne ferait que multiplier les divisions et les doutes; et ce serait pécher non seulement contre la religion mais encore contre la logique, d'exiger la croyance à des doctrines dont on ne sait ce qu'elles sont, ou de condamner des erreurs que l'on ne connaît pas encore, ou d'exiger une croyance limitée, respective, indéterminée, etc... Si un tel cas se présente, les fidèles sont en droit de demander l'explication; et tant qu'elle ne leur est pas donnée d'une manière précise, ils n'ont aucunement le devoir de se déterminer par des décisions aussi irrégulières; qu'ils remontent plutôt, autant qu'on le peut, à la sûre doctrine des Ecritures et de la tradition. » *Ibid.*, n. 12.

Mais tous les hérétiques dont nos jansénistes de Pistoie admettent la juste condamnation par l'Eglise catholique, les Arius, les Nestorius, les Pélage, etc., disaient la même chose qu'eux, pour se débarrasser de leur propre condamnation. « On ne connaissait pas encore assez leur doctrine » quand on l'avait condamnée; les décrets qui les condamnaient « étaient vagues, embrouillés et obscurs »; ils n'étaient tenus à rien, tant qu'on ne leur fournissait pas d'« explication précise »; en attendant, ils « s'en tenaient aux Ecritures, ou à l'antique tradition ». Si l'échappatoire avait quelque valeur, tous les hérétiques échapperaient à leur condamnation, et l'infaillibilité de l'Eglise deviendrait donc illusoire et inutile: ce que ne veut pas le document de Pistoie, qui se contredit ainsi à deux paragraphes d'intervalle. C'est sans raison, d'ailleurs, qu'il exige dans les décisions de l'Eglise, sur ces questions ardues des mystères révélés, une clarté, une détermination, une précision d'explication qui n'appartient pas à l'infirmité de notre connaissance ici-bas. L'infaillibilité de l'Eglise n'est pas la parfaite science, ni la clarté absolue; on ne trouve nullement cette clarté ni cette précision dans *tous* les décrets des anciens conciles, que les jansénistes vénéraient et tenaient pour règles obligatoires de notre foi (n. 9). D'autant plus que la décision de l'Eglise sur une question de ce genre, pour laisser un libre développement au travail futur des exégètes et des théologiens, qui lui est nécessaire ou utile, se borne d'ordinaire à exiger l'adhésion irrévocable à un certain minimum de vérité, respectant la liberté de la science et laissant aux discussions privées les précisions ultérieures, qui ne sont pas encore définies; d'où il résulte que la définition reste « vague et indéterminée », en tant qu'on la compare aux précisions plus nettes apportées par les explications théologiques diverses et parfois opposées, qui restent permises en attendant une décision nouvelle.

Au fond, ces superbes exigences de précision et de clarté parfaite dans les décisions de l'Eglise, quand il s'agit par exemple des mystères de la grâce défendus par les Papes contre Jansénius et Quesnel, portent la marque du rationalisme de l'heure, auquel les jansénistes cédaient de plus en plus, tout en prétendant le combattre.

Bien caractéristique aussi de l'heure que l'on vivait, cette onctueuse déclamation qui vient ensuite sur les « jours heureux » où l'Eglise ne connaissait encore ni « les plaies vives que lui ont faites ces décisions indéterminées », ni le « malheur des temps, permis ensuite par la divine Providence pour l'épreuve de ses serviteurs ». En cet âge d'or, à l'abri « des perturbations, du despotisme, des incertitudes, des graves innovations », l'Eglise « cherchait à enseigner et à persuader, non pas à imposer et à exiger à l'aveugle ». Et puis il ne faut pas « *abuser* du nom d'Eglise. Des décrets sortis d'une église particulière » — on évite de nommer Rome — « mis en avant avec des intentions moins pures, tendant à renverser l'antique doctrine, imposés par des moyens irréguliers et violents, ce n'est point la voix de l'Eglise. L'*abus* ne serait pas moindre, si l'autorité ecclésiastique outrepassait les limites qui la renferment dans la doctrine et la morale, et touchait aux choses *extérieures* », oublieuse du caractère « *purement* spirituel que lui a donné le divin Rédempteur. Si les pasteurs sortaient de ces limites, ils n'auraient plus aucun droit à la divine assistance promise, et leurs déterminations ne seraient que des usurpations, propres à semer le scandale et la division dans la société. »

A ce mot d'*abus* souvent répété, on croit entendre résonner la voix de nos procureurs du roi, lançant un *appel comme d'abus* contre tout mandement épiscopal qui « semait la division » en réfutant un pamphlet janséniste contre les évêques, ou qui se permettait de rappeler les règles ecclésiastiques du refus des sacrements, chose *extérieure*.

Conclusion du décret: « Le saint synode, donc, en reconnaissant la véritable autorité de l'Eglise, rejette solennellement toutes les additions que la passion y a faites dans les siècles postérieurs, persuadé qu'il n'appartient pas à l'Eglise de s'ingérer dans les droits temporels de la souveraineté, établie immédiatement par Dieu lui-même. » Et c'est pour « fixer ces frontières » de l'Eglise et de la souveraineté en recourant à une parole « des plus valables et des plus sacrées », que le synode adopte « *les quatre célèbres articles* du Clergé de France, qui firent tant d'honneur aux lumières et au zèle de la respectable assemblée de 1682 ». Suivent les quatre articles en italien. Encore un écho du parlement de Louis XV, si empressé à ressusciter l'enseignement de 1682 et à l'imposer. — Le décret se termine par un exemple vivant des rapports vrais entre l'Eglise et la « souveraineté » et en même temps un hommage rendu à la « piété éclairée du très religieux souverain », le grand-duc. Jugeant dans sa sagesse qu'une décision de Paul II, insérée dans le droit canonique (*Ambitiosae*), « tendait à confondre les deux puissances que J.-C. a voulues absolument distinctes », Léopold

« l'a abolie par son *royal motu proprio* du 28 août 1784 », et on l'en remercie.

Le second décret, sur la *Grâce*, la *Prédestination* et les *fondements de la Morale*, débute par une assertion que Pie VI condamnera comme *hérétique*, sans doute parce qu'elle équivaut à nier la perpétuelle infaillibilité de l'Eglise: « Dans ces derniers siècles, un obscurcissement *général* s'est répandu (donc dans toute l'Eglise) sur les *vérités les plus importantes* de la religion et qui sont *la base de la foi et de la morale de J.-C.* » Mansi, 1017. Bossuet aurait protesté, et 1682 est bien dépassé. — Suit le résumé des principales erreurs des jansénistes, attribuées à saint Augustin, suivant leur usage.

Les décrets suivants roulent sur les *Sacrements en général* et *en particulier*, du *Baptême* au *Mariage*; avec un complément sur la *Prière* (publique et privée, et les dévotions), sur la *vie* et le bon exemple des *clercs*, sur les *Conférences* ecclésiastiques, et sur les *Statuts synodaux*; Mansi, col. 1026-1086. — Il appartient moins à notre sujet de nous arrêter à ces décrets, ou aux graves réformes que le synode, ensuite, prie humblement le souverain de *décider par lui-même* (comme l'abolition des fiançailles, et d'une partie des empêchements du mariage, la suppression de certaines fêtes religieuses, le plan de réforme des ordres religieux, la convocation d'un concile national), sous prétexte que ces réformes portent sur la « discipline extérieure » et comme telles « sont de la compétence de la souveraineté » : encore une imitation de nos parlements. On se borne donc à présenter, sur ces divers points, des « Mémoires justificatifs »; Mansi, col. 1085-1102. Le mémoire sur les *ordres religieux* est le plus extraordinaire : il demande que Léopold réduise tous les ordres religieux de ses Etats à *un seul*, qui suivrait la règle de S. Benoit, mais retouchée « d'après la méthode de vie de ces Messieurs de Port-Royal ». Simples laïques, ils n'auraient ni église publique, ni ordres sacrés; tout au plus pourrait-on, dans un monastère, en ordonner un ou deux pour servir de chapelains aux autres. Ferait des vœux qui voudrait, avec la permission de l'évêque, leur seul supérieur, mais des vœux annuels; surtout, pas de promesse de stabilité; un seul monastère par diocèse, et plutôt à la campagne. Les religieuses de l'Ordre pourraient faire des vœux perpétuels, mais pas avant 40 ou 45 ans. Mansi, col. 1098.

Ce synode diocésain de Pistoie, que le parti janséniste décora plus tard du nom de « Concile », n'alla pas sans difficultés. Pour obtenir les signatures, Ricci n'avait rien négligé, concession de camails violets à tous ses curés, etc. Onze pourtant refusèrent de souscrire. Un chanoine protesta contre l'exigence si précipitée d'une réponse décisive à tant de graves questions; d'autres ne signèrent que sous condition de l'approbation du Pape. D'ailleurs bien des prêtres avaient été écartés du synode par Ricci comme des opposants notoires, surtout le clergé presque entier de Prato. Aussi convoqua-t-il ses prêtres, en avril 1787, à une retraite pastorale pour les amener à signer tous; 27 seulement y assistèrent, dont 20 refusèrent de signer; *Catholic Encyclopedia*, New-York, 1911, t. XII, p. 117 (avec la bibliographie du synode).

d) *Historique de l'assemblée épiscopale de Florence, où sont plus sérieusement discutés et mieux jugés les 57 articles de Léopold.*— Le grand-duc avait retardé l'impression des *Actes* du synode de Pistoie; en 1787, il la permit à Ricci. Il venait de recevoir séparément de chacun de ses évêques les observations qu'il leur avait demandées sur ses 57 points : assez contradictoires entre elles, on y voyait toutefois percer un vague désir général de satisfaire le prince. Il en conçut l'espoir d'imposer à toute la Toscane les idées qui avaient eu quelque peine à triompher à Pistoie, et convoqua à Florence les trois archevêques et les quinze évêques de ses Etats, pour une « assemblée privée » qui pourrait se transformer ensuite en « Concile public et formel ». Elle devait d'abord « déterminer les règlements et formalités à observer dans le Concile national », puis examiner en commun les 57 articles. « Les prélats les discuteraient avec la liberté la plus entière », pourraient en proposer d'autres, et « s'entendraient sur les canons d'un Concile national qui, ainsi préparé, pourrait suivre immédiatement ». Pour arriver à cet heureux résultat, on les exhortait « à se sacrifier mutuellement une partie de leurs opinions personnelles, quand ils le croiraient possible »; enfin « ce serait un moindre mal d'omettre dans le Concile quelques articles sur lesquels l'assemblée n'aurait pas pu s'accorder, que de les y proposer avec danger de désunion et de scandale ». Picot, t. V, pp. 272-274; de Potter, t. II, pp. 240, 241; Mansi, col. 1113-1116.

Cette assemblée de Florence (23 avril-5 juin 1787) ne répondit pas à l'espoir de Léopold : elle fut la contrepartie et la condamnation du synode de Pistoie. Elle est bien moins connue, ce qui nous force à nous y arrêter un peu; et pourtant le grand-duc a pris soin de faire imprimer un volumineux recueil, en italien, de l'*Histoire* et des *Actes* de cette assemblée, Florence, 1788, 7 vol. in-4°. Le rédacteur anonyme est l'abbé Tanzini, qui avait assisté à l'assemblée comme conseiller de l'évêque de Colle, un ami de Ricci; car chaque évêque avait amené avec lui un ou deux consulteurs; le prince était représenté par un « commissaire royal », conseiller d'Etat et ministre des finances, qui présidait l'assemblée, aidé par deux « canonistes royaux » et quatre « théologiens royaux », qui prenaient souvent la parole dans le sens du grand-duc. Les trois premiers volumes du recueil sont une *Histoire*, d'abord de la situation religieuse en Toscane avant Léopold, ensuite des réformes religieuses opérées par lui pendant son long règne, enfin de l'assemblée elle-même; une histoire tendancieuse dans toutes ses parties. C'est en somme un panégyrique du prince, et une diatribe contre les Papes, contre leurs défenseurs, et contre leurs bulles condamnant le jansénisme. Les quatre derniers volumes, plus importants pour la véritable histoire, contiennent les *Actes officiels* de l'assemblée, avec quantité de documents, de lettres et de mémoires particuliers qui s'y rapportent. Les procès-verbaux des 19 séances (ou sessions) signés par les trois archevêques et les quatorze ou quinze évêques présents, se trouvent dans le *supplément* de Mansi, t. XXXVIII, col. 1111-1218, suivis de quelques autres pièces principales.

Seuls, les membres de l'épiscopat avaient droit de voter. Dès la première séance, le partage des votes, tel qu'il devait généralement durer jusqu'à la dernière, se fit de la manière suivante. D'une part, la grande majorité des prélats votaient pour la tradition et l'orthodoxie, sauf quelques concessions sur des points qui alors paraissaient secondaires, et les formules régalistes du temps; très prompts du reste à reconnaître les idées justes du prince, et à accepter les réformes licites et utiles. D'autre part, trois opposants, rarement un ou deux de plus, appuyaient en général les réformes les plus téméraires et les doctrines les plus contraires au Saint-Siège : de cette opposition irréductible, Ricci était le chef.

La 11 séance commença l'examen des 57 *articles* du prince. Le 1er, roulant sur la tenue des synodes diocésains, fut divisé en six parties, offertes successivement au suffrage des évêques. Ils approuvèrent unanimement les projets de Son Altesse R. dans les cinq premières. La dernière, à savoir que les

prêtres devaient avoir au synode *voix décisive* avec l'évêque (ce qui était une nouveauté sentant le presbytérianisme), fut rejetée par tous les évêques, qui, à part les trois opposants, maintinrent la voix *purement consultative* en usage dans l'Eglise. Mansi, col. 1124, 1125.

Sur *l'article 4*, où Léopold parlait de « corriger les prières publiques, quand elles renferment quelque chose de contraire à la doctrine de l'Eglise », on observa que ceci ne peut arriver, quand il s'agit de « prières qui sont dans l'Eglise d'un usage universel », — à cause de l'infaillibilité de l'Eglise universelle. Du reste tous se prêtèrent à une certaine réforme du missel et du bréviaire, mais « selon les règles canoniques ». Et l'on élut, pour diriger cette réforme, à la pluralité des voix, les archevêques de Florence, de Pise et de Sienne. — « L'administration des sacrements en langue vulgaire », soumise par le grand-duc à l'examen des évêques, était une nouveauté si téméraire, que Ricci lui-même proposa plutôt une version italienne du rituel et du pontifical romains, avec laquelle on composerait un manuel pour faire entrer le peuple dans l'esprit de la liturgie. Tous furent d'accord pour approuver son projet, et pour en confier l'exécution aux trois archevêques; sess. III, col. 1128-1130.

Dans son *article 5*, le plus intéressant pour nous à raison de notre sujet, le prince, soucieux de voir ses évêques « revendiquer leurs droits originaires, abusivement usurpés par la cour de Rome », les invitait à examiner « parmi les dispenses que Rome s'est réservé d'accorder (et il en citait 12 exemples), quelles sont celles où cette réserve semble empiéter sur la légitime juridiction des évêques ». — L'archevêque de Pise, qui dirigeait les débats, refusa de les engager dans la voie longue, obscure et épineuse où Ricci prétendait les attirer, et où il eût fallu résoudre tant de questions historiques et théologiques sur ces « droits originaires ». Quoi qu'il en soit des premiers siècles de l'Eglise, dit-il, la décision de certaines questions, après avoir appartenu dans un temps à l'évêque, a passé au concile provincial, ou pour les choses plus sérieuses au Saint-Siège, qui a pour lui une longue possession de ce droit de dispenser, à laquelle les conciles mêmes de Constance et de Bâle n'ont pas cru pouvoir déroger, ni tout autre concile œcuménique : un concile national le pourrait bien moins encore. Puisque le souverain désire que les évêques de Toscane donnent certaines dispenses, on pourrait concilier son désir avec le respect dû au Saint-Siège, en recourant à une solution suggérée par le souverain lui-même dans une circulaire de 1779 : ce serait de demander collectivement à Rome, avec la permission de Son Altesse Royale, la concession de diverses dispenses jugées nécessaires par l'ensemble de notre épiscopat. — Plusieurs prélats défendirent cette solution contre des théologiens royaux, comme plus conforme à l'unité de l'Eglise, et plus rassurante pour les consciences des évêques et des curés ; et peut-on appeler « usurpation » ce qui a répondu aux nécessités des temps, et qui, étant le fait des circonstances, a été consacré enfin par le droit canonique? Un prélat soutint même, par la preuve évangélique, l'infaillibilité du Pape. — Les opposants, voyant que cette solution l'emportera, se bornent à réclamer que, dans leur lettre au Pape, les évêques lui demandent de « *rentrer* dans l'exercice de leur droit de dispenser ». Mais cette formule, qui insinue ces « droits originaires » que précisément la majorité ne veut pas affirmer, n'a pas de succès. C'est au fond la formule de l'archevêque de Pise, un peu retouchée dans sa forme, qui triomphe à la grande majorité des suffrages. Examinant ensuite en détail les dispenses indiquées par le prince, la grande majorité en retranche une, qu'elle ne juge pas utile de demander au Pape, celle qui permettrait de séculariser les religieux; on s'accorde pour demander toutes les autres, et personne n'en propose de nouvelle à ajouter à la liste. Sess. IV, col. 1131-1136.

Par l'article 7, Léopold avait invité les évêques à « prescrire une méthode uniforme d'études ecclésiastiques » aux séminaires, universités, académies et couvents, qui fût basée « sur la doctrine de S. Augustin » et à « prescrire les auteurs » répondant le mieux à cette doctrine. Après une discussion assez confuse, tous s'accordèrent à nommer une commission pour proposer à l'assemblée une méthode et un choix d'auteurs. Quant à la difficile interprétation de « la doctrine de S. Augustin », la grande majorité fixa par un vote cette direction générale indiquée par l'archevêque de Florence, « que S. Augustin fût choisi pour docteur, spécialement dans les matières de la grâce et de la prédestination, mais *en lui adjoignant son fidèle interprète, S. Thomas* » : addition doublement contraire aux jansénistes, en ce qu'elle rejetait leur augustinisme à eux, et leur refusait de bannir la scolastique de l'enseignement. Sess. V, col. 1138-1140.

Dans l'examen des articles suivants, l'assemblée décida souvent de laisser à la prudence de chaque évêque, suivant les circonstances particulières de son diocèse, des questions que le grand-duc tendait à faire trancher par une loi générale, mathématique et trop rigoureuse, par exemple, de fixer à un minimum de 60 écus de rente le capital nécessaire à l'honnête subsistance d'un prêtre, que tout candidat devait posséder réellement à titre de patrimoine, pour pouvoir être ordonné à la prêtrise; — de retarder jusqu'à 18 ans au moins, l'âge absolument exigé pour la tonsure ou l'habit clérical, ce qui était contraire au concile de Trente ; — la suppression radicale des enfants de chœur, même dans les cathédrales : on fit observer que ces enfants fournissaient de bonnes vocations ecclésiastiques ; que les vocations par ailleurs devenaient de plus en plus rares, qu'elles tendaient à se recruter parmi les pauvres, auxquels il ne fallait pas enlever ce secours donné à leurs enfants, si l'on ne voulait pas les priver du nombre nécessaire de prêtres (Sess. VI, art. 8-12, col. 1142-1146).

Bien d'autres articles du grand-duc, à l'inconvénient de supprimer des usages reçus dans l'Eglise, ajoutaient celui de scandaliser ou de froisser vivement les fidèles. L'article 29 prohibait toute messe de *Requiem* chantée, à l'exception d'une par mois, pour tous les morts : c'était priver les fidèles de célébrer avec quelque solennité les funérailles ou les anniversaires de leurs chers défunts. Et les fondations faites, n'obligeaient-elles pas en justice? L'assemblée rejeta cette triste innovation (Sess. XI, col. 1169, sq.). — L'article 37 enlevait tous les *ex-voto*, souvenirs touchants des grâces reçues ; et supprimant toute quête à l'église, n'admettait qu'une quête pour les pauvres reléguée à la porte. L'assemblée n'approuva point, tout en laissant à la surveillance des évêques les abus possibles (Sess. XII, col. 1177). — La communion des fidèles n'était prévue qu'à la grand'messe (art. 45). L'assemblée loua le fait de communier à la grand'messe du dimanche quand on le pouvait, mais elle déclara, selon la pratique de l'Eglise, pour la commodité des fidèles qui ne peuvent jeûner si longtemps, et pour la fréquence des communions, qu'il est permis de communier même hors de la messe (Sess. XIII, col. 1184). — L'article 50 abolissait toute prédication en dehors

des prônes et catéchismes du curé, surtout les panégyriques des Saints, « vaine pompe oratoire sans aucun fruit ». On fit remarquer qu'il ne faut pas seulement instruire, mais encore émouvoir et convertir ; que les curés n'ont pas tous le don de la parole ; que, même à la campagne, il faut parfois un prédicateur extraordinaire, qui serve aussi de confesseur extraordinaire ; que les panégyriques des Saints, remontant à l'époque des Pères, et intéressants pour les fidèles, deviennent utiles s'ils contiennent, comme en France, une partie d'instruction morale (col. 1185).

L'article 54, parmi les livres à distribuer gratuitement à tous les curés pour les aider dans leur ministère, proposait des ouvrages solennellement condamnés par l'Eglise, comme les *Réflexions* de Quesnel, l'*Exposition de la doctrine chrétienne* de Mézenguy ; et les œuvres des rares évêques jansénistes de France, comme le *catéchisme* de Colbert, évêque de Montpellier, les *Instructions* de Fitz James, évêque de Soissons, et le *Rituel* d'Alet. La grande majorité de l'assemblée remplaça les Réflexions de Quesnel par les *Méditations sur les Evangiles* de Bossuet ; le catéchisme de Colbert par celui de Bossuet ou d'un évêque italien ; Mézenguy par une traduction du *Catéchisme romain*, avec Notes ; le rituel d'Alet par le *Rituel romain*, que les trois archevêques acceptèrent de traduire, avec notes et additions (col. 1190, sq.).

On examina entre autres choses, par ordre du prince, le mémoire par lequel le synode de Pistoie avait justifié le désir royal de supprimer ou de changer certains empêchements dirimants du mariage, en usage dans l'Eglise universelle. D'après les idées régalistes alors si répandues, les évêques de Toscane faisaient sans doute une part au chef de l'Etat dans la constitution des empêchements dirimants, à raison du pouvoir qu'ils lui reconnaissaient sur le « mariage considéré comme contrat », qu'ils se figuraient réellement et essentiellement distinct du mariage-sacrement. Toutefois, disent-ils, l'assemblée, « soucieuse des respects dus au sacrement qui est uni au contrat, ne se croit pas autorisée à interpréter les canons du concile de Trente (sur ces empêchements), mais en vue du repos des consciences, et de prévenir en pays étranger les doutes qui pourraient s'élever sur la légitimité (des mariages ainsi permis par le grand-duc), les évêques (de la majorité) supplient humblement le très pieux souverain que, lorsqu'il jugera bon de réaliser son projet en tout ou en partie, il veuille qu'en un point si délicat on avertisse le chef de l'Eglise, et que l'on procède de concert avec lui ». Sess. xvi, col. 1206.

Enfin l'assemblée signa une supplique à Son Altesse pour la tenue très prochaine du concile national, avec permission d'élire auparavant quelques-uns des leurs afin de rédiger les conclusions de leurs débats dans une forme plus concise, plus méthodique, et qui pût être soumise avec plus de convenance à l'approbation du souverain (Sess. xvii, col. 1208). C'est du commencement de juin 1787 que datent les dernières séances, marquées par les efforts infructueux d'une faible minorité pour faire revenir l'assemblée sur plusieurs de ses décisions.

Irrité de cette fermeté des évêques, Léopold renonça pour un temps au concile national, et prononça la dissolution de l'assemblée. Il congédia les prélats avec des reproches amers ; voir Picot, *Mémoires...*, t. V, p. 277, d'après les *Nouvelles ecclésiastiques*. — Ricci n'avait pas attendu la fin des séances pour faire arracher aux Madones même les plus vénérées de ses deux diocèses leurs *mantellini*, voiles dont on les couvrait selon l'usage italien pour ne les montrer qu'aux jours solennels. Et pourtant l'assemblée avait désapprouvé, parmi les articles du grand-duc, cette suppression générale et sommaire, qui, sans nécessité, froisserait certainement le peuple, col. 1166, sq.; Ricci eut à se repentir de n'avoir pas écouté la majorité. Le 20 mai, une émeute éclate contre lui dans sa ville de Prato ; à la cathédrale, ses armoiries et son trône sont enlevés et brûlés sur la place publique ; le palais épiscopal est envahi, Quesnel et autres livres jansénistes qu'on y trouve, jetés au feu ; on fait recouvrir par les prêtres les images dévoilées. Léopold vengea cette insulte par de durs châtiments. Picot, p. 278, sq.

Le récit précédent de l'épiscopat de Ricci est confirmé et complété par la correspondance du nonce de Toscane, conservée aux archives vaticanes, et utilisée par Jules Gendry, *Pie VI, sa vie, son pontificat*, 1907, t. I, dernier chapitre. — En 1790, le grand-duc succède à son frère Joseph II, mort sans enfants. Instruit par leur double échec en politique religieuse, Léopold II inaugure à Vienne une attitude moins hostile aux évêques et même au Pape, et supprime en Belgique les odieuses institutions du joséphisme ; il meurt en 1792. Picot, *ibid.*, p. 416, sq. — Le jeune Ferdinand III, fils de Léopold et son successeur en Toscane, avait exigé de l'évêque de Pistoie sa démission. Picot, p. 419. — Dans sa retraite, poursuivant la propagande de ses idées, Ricci a entretenu une correspondance avec le clergé constitutionnel de France, surtout avec l'évêque Grégoire ; pareillement avec le schisme d'Utrecht. Attiré par Pie VII, il eut, avant sa mort, sinon une véritable rétractation, du moins une déclaration qui y ressemble. De Potter, *Vie et mémoires de Ricci*, t. III, Pièces justificatives. Les éditeurs du supplément de Mansi, *Conciles*, t. XXXVIII, ne croient pas à une rétractation sincère, col. 997.

e) Condamnation par Pie VI des principales erreurs du synode de Pistoie; bulle *Auctorem fidei*, 1794.

Une des formes de la propagande de Ricci, démis de l'épiscopat, c'était de faire traduire les *Actes et décrets* de son synode en diverses langues. Déjà des professeurs de l'université de Pavie, ceux qui avaient composé les décrets mêmes du synode, en avaient fait en 1789 une traduction latine, qui fut répandue à travers l'Europe. Pour instruire les catholiques sur un ouvrage devenu dangereux à cause du bruit fait autour de lui par les jansénistes et les philosophes, Pie VI se décida enfin à le juger solennellement et en prévint le grand-duc Ferdinand ; Mansi, *ibid.*, col. 1258. — Convoqué à Rome, où l'on écouterait ses défenses, Ricci se fit attendre, puis donna un prétexte de santé, et ne vint pas. Le Pape, qui, dans l'espoir d'arranger à l'amiable, lui présent, les explications ou rétractations nécessaires, avait tenu en suspens pendant plusieurs mois la bulle de condamnation déjà préparée, la fit envoyer à tous les nonces en les chargeant de la publier. Voir prologue de la bulle, Mansi, *ibid.*, col. 1264. — Le nonce de Madrid, dans sa réponse, dit avec raison : « J'ai admiré la disposition et l'ordre (de la bulle), sa clarté et sa précision dans une si grande variété de matières et de censures... Je déplore qu'on ait prohibé en Toscane l'introduction, la réimpression et la vente de cette bulle. On reconnaît le mal, et on ne veut pas recourir au remède, au grand détriment des peuples et des souverains. » Voir Gendry, *op. cit.*, p. 481. La cour du jeune Ferdinand III restait donc hostile au Saint-Siège, comme alors bien d'autres cours. Le roi d'Espagne acceptera solennellement la bulle à la fin de 1900 ; Picot, t. VII, p. 321 sq.

La supériorité de la bulle *Auctorem fidei* sur les

précédentes condamnations romaines d'erreurs semblables consiste en deux points surtout. — 1° Elle applique à *chaque* article sa censure *spéciale*. Innocent X l'avait fait pour les cinq propositions de Jansénius; mais quand on avait une longue liste d'articles à condamner (Baïus, Quesnel, etc.), on y ajoutait une liste de censures ou « notes », sans déterminer d'ordinaire quelle note répondait à tel article : c'était la condamnation *in globo*. 2° En face de sectaires qui *insinuaient* leur pensée sous des phrases ambiguës, d'apparence dévote, sous des lambeaux de S. Augustin détournés de leur sens, il fallait *préciser le sens condamné*, et *limiter* la condamnation au sens malsain *insinué*. Par ce procédé plein de modération, dit le prologue de la bulle, on arrivera mieux à ramener les âmes dans l'unité et la paix. « S'il reste des sectateurs obstinés du synode, ils ne pourront plus, fauteurs de nouveaux troubles, tirer à leur parti, sur des ressemblances purement verbales, des écoles théologiques qui, sous des mots semblables, attestent qu'elles n'ont pas la même pensée, ni les associer injustement à leur juste condamnation. D'autres, qui par inconscience et simple préjugé gardent encore une trop bonne idée du synode, ne pourront se plaindre, puisque la condamnation ne tombe que sur des erreurs dont eux-mêmes se proclament très éloignés. » Ces *déterminations exactes* renversaient d'ailleurs par la base l'objection que nous avons vue dans le premier décret de Pistoie, que les jugements doctrinaux de Rome, parce qu'ils sont vagues et indéterminés dans leur objet, n'instruisent pas : d'où ils voulaient conclure que ces décrets n'obligent pas la conscience des fidèles. — Mansi, col. 1263.

Comme spécimen du procédé, citons deux articles, qui, par leur matière, ont trait à notre sujet :

N° 12. « Les *décisions en matière de foi* rendues dans ces derniers siècles, le synode les représente comme des décrets émanés d'une Eglise particulière ou d'un petit nombre de pasteurs, sans un appui d'autorité suffisant, propres à corrompre la pureté de la foi et à exciter des troubles, imposés par la violence, et qui ont fait des blessures trop récemment encore. Ces assertions, *si l'on prend le sens* qu'elles insinuent par leur rapprochement (*complexive acceptae*), sont fausses, captieuses, téméraires, scandaleuses, injurieuses pour les Pontifes romains et pour l'Eglise, dérogeant à l'obéissance due aux décrets du S. Siège, schismatiques, pernicieuses, erronées pour le moins. » Voir col. 1508.

N° 85. « Quiconque connaît tant soit peu l'histoire ecclésiastique (dit le synode) devra reconnaître que la convocation d'un *Concile national* est une des voies canoniques pour terminer dans l'Eglise les controverses religieuses des nations respectives. » — Cette proposition — *entendue dans le sens* que les controverses de foi et de morale, soulevées dans une Eglise particulière quelconque, peuvent être vraiment *terminées* par un concile national en vertu d'un jugement irréfragable; comme si l'inerrance dans les questions de foi et de mœurs appartenait au concile national — est schismatique, hérétique. »

Le même prologue de la constitution *Auctorem fidei* nous révèle le grand travail d'où elle est sortie, et ses quatre diverses étapes. Dans les trois premières, on ne fit que suivre l'exemple de Clément XI pour la bulle *Unigenitus* : voir Bainvel, *Etudes*, juin 1912, p. 800. — 1re *étape* : examen initial du synode de Ricci par quatre évêques, aidés de théologiens. 2e *étape* : examen plus approfondi par une commission de plusieurs cardinaux et évêques, où quantité de passages sont extraits, collationnés entre eux, discutés; puis chacun des membres transmet son suffrage à Pie VI, de vive voix et par écrit. Ils concluent tous à la condamnation générale du synode et censurent, chacun avec plus ou moins de sévérité, un grand nombre de propositions. 3e *étape* : examen de ces suffrages par le Saint-Père. 4e *étape* : sous sa direction, se fait un dernier et important travail de compilation et de rédaction, pour déterminer et ordonner quelques chefs principaux, auxquels on rapportera les erreurs que l'on tient à relever à travers le verbiage du synode. Chacun de ces chefs, ou erreurs maîtresses, sera représenté par un ou plusieurs passages typiques, choisis en propres termes dans les *Actes et décrets*; on lui appliquera la note ou les notes qu'il mérite. Mansi, col. 1262.

Le dernier travail est attribué à Gerdil; Moroni, *Dictionnaire*, t. LIII, p. 294. Quoi qu'il en soit, le cardinal Gerdil a été en 1800 l'apologiste de la bulle contre le seul évêque qui ait alors écrit pour la défense de Ricci, Mgr Solari, « évêque-citoyen » de Noli en Ligurie, qui agit aussi sur le sénat de Gênes pour empêcher la publication de l'*Auctorem fidei*. Son opuscule, édité en 1796, est anonyme, mais il avoue lui-même en être l'auteur dans une lettre aux évêques constitutionnels de France, en 1801; Mansi, col. 997. — Les écrits de Gerdil (en italien) pour défendre la bulle sont résumés en français, avec quelques documents à l'appui, dans les *Analecta juris pontificii*, 1re série, Rome, 1855, p. 625 sq.; 3e série, 1858, p. 1432 sq.

La bulle *Auctorem fidei*, à cause des longues perturbations qui suivirent, n'a pas été assez connue en France. Aujourd'hui même, les catholiques trouveraient dans cette infaillible décision, traduite et commentée, la lumière sur plus d'une erreur circulant encore. Dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, n. 1501 sq., on ne trouve ni le *prologue* de la constitution, ni avant chaque article condamné la citation de l'endroit du synode d'où il a été tiré; voir cela dans Mansi, t. XXXVIII, col. 1261 sq., en se référant aux *Actes et décrets* de Pistoie qu'il a reproduits col. 1011 sq.

L'épilogue de la bulle regarde spécialement notre sujet. Pie VI y condamne « l'adoption très vicieuse » par le synode de Pistoie, de la *Déclaration de 1682*, adoption bien pire que la Déclaration elle-même. « Car, dit-il, malgré les Papes qui l'ont désapprouvée, le synode la comble d'éloges; bien plus, il l'adopte par un acte solennel, et l'introduit insidieusement dans un décret intitulé « De la Foi », où il se sert des quatre articles pour résumer et comme sceller ce long décret, ce qui est faire une grave injure à l'Eglise de France, en lui attribuant le patronage des erreurs dont il est plein »; *D. B.*, 1598, sq. — En effet, le synode de Pistoie avait ajouté que les quatre articles, qu'il citait en entier, pouvaient « servir de *conclusion* à tout son chapitre sur la foi, et de *sceau final* aux vérités qui y sont enseignées ». Mansi, col. 1016. D'ailleurs, le clergé de France n'avait jamais prétendu que les quatre articles fissent partie « de la foi ».

D. Conséquences de cette crise, en France, après Louis XV, jusqu'au milieu du XIXe siècle.

1° Louis XVI. — Voir cet article.
2° Révolution. — Voir cet article.
3° Première moitié du xixe siècle français.

a) *Napoléon*. — A la mort de Robespierre, la Convention vote la séparation de l'église constitutionnelle et de l'Etat, et établit la liberté des cultes, mais très restreinte et défiante à l'égard de la véritable Eglise.

La révolution de fructidor renouvelle les persécutions, suivie de celle de brumaire qui donne des

espérances. Dans cette situation précaire, en somme, l'Église a repris beaucoup de force par sa propre vitalité; et l'on peut parler de la « Restauration du culte en France avant le concordat », avec l'abbé SICARD, qui allègue de nombreux faits à l'appui. *L'ancien clergé de France*, t. III, liv. VI, p. 401, sq.

Sur le *Concordat* de 1801, œuvre bienfaisante; sur les *articles organiques* inspirés par Talleyrand et rédigés par Portalis, ajoutés au Concordat par le pouvoir civil, et maintenus malgré les protestations du Pape, d'après les traditions ultragallicanes des légistes qui prenaient ainsi leur revanche, voir l'article CONCORDATS, t.I, col. 638, 639, et *bibliographie*, col. 649. — Sur l'opposition que fit au Concordat une minorité d'anciens évêques émigrés, voir GALLICANISME, t. II, col. 232. — On trouve, avec des détails historiques, une appréciation théologique de la constitution civile du clergé, du concordat napoléonien, des articles organiques et du schisme anticoncordataire de la « Petite Eglise », dans une notice, *Compendium historicum*, etc., insérée par MIGNE dans son *Theologiae cursus*, 1841, t. VI, col. 1197 sq.; l'auteur de la notice est BOUVIER, évêque du Mans, gallican modéré, qui d'ailleurs rend justice à Pie VI et à Pie VII.

Après la publication du Concordat (avril 1802), le nouvel épiscopat est contraire à l'infaillibilité du Pape; car le premier consul choisit naturellement, comme plus complaisants à son pouvoir et à ses projets, des évêques des diverses teintes du gallicanisme. Après avoir lutté surtout contre la prétention consulaire d'attribuer aux constitutionnels une bonne minorité des sièges, Rome se voit contrainte, par Bonaparte, toujours menaçant de tout rompre, d'en accepter une dizaine, pris parmi les plus modérés; à peine si on la laisse exiger une rétractation de ces prélats schismatiques; à peine si elle obtient d'eux, par la garantie d'un intermédiaire, une soumission équivoque au chef de l'Eglise. Mais deux ans plus tard, venu à Paris pour le sacre de l'empereur, PIE VII réunira ces évêques, les gagnera par sa touchante bonté, et obtiendra d'eux une rétractation complète et une réelle soumission ; par là finira le pernicieux schisme de la constitution civile, désormais sans évêques, les autres prélats constitutionnels ayant donné leur démission sur l'ordre du premier consul au moment du Concordat. — Pour le prétendu concile national convoqué par Napoléon en 1811, voir tous les documents dans *Acta et decreta conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis*, Herder, 1873, t. IV (Gallia), col. 1243, sq.

L'enseignement de l'infaillibilité du Pape était d'ailleurs prohibé dans les séminaires par le 24e des 77 *articles organiques* : « Ceux qui seront choisis pour l'enseignement dans les séminaires, souscriront la *déclaration* faite par le clergé de France *en 1682*; ils se soumettront à y enseigner la doctrine qui y est contenue ».

b) *La Restauration et la monarchie de Juillet.*
1. *Essais de concordat sous Louis XVIII.* — Sur le nouveau et meilleur concordat de juin 1817, conclu entre PIE VII et LOUIS XVIII, et qui amendait les articles organiques, voir CONCORDATS, col. 639. Il fut mal reçu par les Chambres, qui plus tard acceptèrent un autre projet. Alors Pie VII remania définitivement les limites des diocèses de France, portés à 80, et les relations entre métropolitains et suffragants. *Bullarii romani continuatio*, Prato, 1852, t. VII, 2e part., pp. 2300-2302. Telle est la « convention de 1822 », qui fut exécutée. Le pouvoir civil s'en tint là, et laissa désormais dans l'oubli le concordat de 1817, où était inscrite l'abrogation du concordat napoléonien. Celui-ci subsista donc, mais malheureusement avec les articles organiques, arsenal que les divers régimes, pendant toute la durée du XIXe siècle, ne manquèrent pas d'utiliser plus ou moins.

2. *L'infaillibilité du Pape sous la Restauration et le Gouvernement de juillet.* — Plus d'une fois les ministres de Louis XVIII écrivirent aux évêques pour faire tenir et enseigner dans leurs séminaires la Déclaration de 1682. Ils se heurtèrent à quelques résistances épiscopales. Ainsi M. Lainé, ministre de l'intérieur, s'attira en 1817 des réponses bien motivées de Mgr D'AVIAU, archevêque de Bordeaux, héroïque et saint prélat. M. de Corbière, en 1824, reçut une ferme réponse du même; le cardinal DE CLERMONT-TONNERRE, archevêque de Toulouse, dont un mandement, réclamant la suppression des articles organiques, venait d'être supprimé par le conseil d'Etat, ne daigna pas répondre au ministre, et donna semblable direction à plusieurs évêques qui le consultaient; voir ces pièces dans *La France et le Pape*, 1849, par un ancien vicaire général (Mgr VILLECOURT), pp. 561, et 566-569. Cf. GALLICANISME, col. 233. Mais la grande majorité des évêques céda. Beaucoup d'entre eux, par vénération pour le grand siècle et surtout pour Bossuet, restaient attachés à la fameuse Déclaration, et de bonne foi, d'autant plus qu'ils en connaissaient moins l'exacte histoire. Nombre de séminaires suivaient le manuel de BAILLY, qui rejetait les théories jansénistes, mais soutenait en l'aggravant le gallicanisme de 1682, sans parler d'un grand rigorisme en morale, qui en 1852 fit mettre ce manuel à l'Index; DEGERT, *Hist. des séminaires franç.*, t. II, p. 272.

Des professeurs de séminaires, contraints à l'enseignement des quatre articles, remarquaient avec raison (à l'encontre des circulaires ministérielles) que jamais l'assemblée de 1682 n'avait présenté ces articles comme étant *de foi*, ni Louis XIV exigé la *croyance* intérieure (*tenir* ces articles) mais l'*enseignement* extérieur; qu'on n'était pas obligé de les enseigner comme des vérités théologiques *certaines*, ou ayant pour elles l'assentiment unanime de la catholicité, mais comme des opinions théologiques préférées en France, rejetées en beaucoup d'autres Eglises, ce qui était un fait évident, surtout quand il s'agissait du 4e article sur l'infaillibilité du Pape; ni tenu de les enseigner dans le sens pervers et *abusif* qu'y ont attaché les légistes et les gallicans extrêmes, mais dans le sens *modéré* de leur auteur, Bossuet. En restant dans ces limites, ils se croyaient en règle avec le chef de l'Eglise, qui n'avait point fait de son infaillibilité un article de foi, et qui n'avait pas censuré la *doctrine* de 1682, mais *cassé* et *annulé les actes* d'une Assemblée incompétente pour juger de telles questions. Villecourt cite les curieux raisonnements d'un de ces professeurs, *ibid.*, p. 508 sq.; cf. 567.

Voilà pour l'enseignement. Quant à l'adhésion *intérieure* de bien des prêtres à la *doctrine* de 1682, des consciences inquiètes consultèrent la S. Pénitencerie, qui répondit le 17 septembre 1820, que Rome n'avait jamais censuré cette doctrine ; BOUVIER, *Institutiones theol.*, Le Mans, 1820, p. 474. — On consulte de nouveau en 1831 : peut-on absoudre les ecclésiastiques tenant cette doctrine? — La S. Pénitencerie répond que « la Déclaration de 1682 a été désapprouvée par le Saint-Siège, et les actes de cette assemblée cassés et déclarés nuls ; mais aucune censure théologique n'a été infligée à la doctrine contenue dans cette Déclaration; rien n'empêche donc d'absoudre les prêtres qui de bonne foi et par conviction adhèrent à cette doctrine, si par ailleurs ils semblent dignes d'absolution ». — Le solliciteur revient à la charge... « Il semble que les prêtres en

question, ayant lu avec soin les décrets d'Alexandre VIII et la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, ne peuvent nullement être dans la *bonne foi* requise par la S. Congrégation en 1820 et 1831... » — La Pénitencerie réitère sa réponse, et ajoute : « Les prêtres dont il s'agit peuvent être dans la bonne foi, et il est juste que le confesseur les croie quand ils affirment leur bonne foi, à moins que les circonstances, dans un cas particulier, l'amènent à juger autrement. » Voir les textes dans Bouix, *Tractatus de Papa*, 1869, t. II, pp. 256-258; les commentaires qu'il y ajoute ont un peu de cette exagération que l'on remarque chez quelques autres zélés défenseurs des droits du Saint-Siège, quand ils parlent des anciennes condamnations romaines de la Déclaration de 1682. Voir Gallicanisme, coll. 266-268, surtout sur Alexandre VIII et sur la bulle *Auctorem fidei*, et notre résumé de l'épilogue de cette bulle, col. 1516.

Lamennais avait commencé en 1819 une campagne contre le gallicanisme. En 1825, tandis que le sacre de Charles X et autres mesures en faveur de la religion étaient présentés par les libéraux comme un complot de la « Congrégation » et un triomphe du « parti prêtre », le violent polémiste les présentait, lui, comme une tendance à asservir l'Eglise, comme une coopération du roi à un essai de schisme et d'Eglise nationale, — tout cela parce que la magistrature de Paris, très indépendante du gouvernement, avait dit dans un arrêt que la Déclaration de 1682 était toujours loi de l'Etat, et parce que Mgr Frayssinous avait renouvelé pour les professeurs des séminaires l'obligation d'enseigner les quatre articles. Les articles de 1682 étaient pour Lamennais un « système athée », tendant à « anéantir la société humaine ». Cette outrance irrita et les libéraux et le gouvernement, et le clergé gallican qui reprocha à l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* ses erreurs philosophiques et théologiques. Presque seuls, les jeunes prêtres battaient des mains. Ce clergé de l'avenir rendait quelque espoir à Lamennais, découragé par le silence de Léon XII, qu'il eût voulu conduire à une condamnation de la Déclaration de 1682; cf. Paul Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège* d'après des documents inédits, 1911, pp. 33-43; 60 sq. Bientôt les pamphlets de ce prophète des temps nouveaux, à force d'attaquer le gouvernement et le vieux clergé, tournèrent au libéralisme révolutionnaire. *Ibid.*, pp. 72-80. — D'autre part, les évêques gallicans n'avaient jamais cessé d'être attachés au Pape, comme Bossuet lui-même; plusieurs, en causant avec le nonce, renonçaient de bon cœur aux trois derniers articles de 1682 (y compris le quatrième, contre l'infaillibilité pontificale), désireux seulement de garder le silence sur le *premier* : le pouvoir du Pape sur le temporel des rois heurtait trop les idées françaises. *Ibid.*, p. 82.

Quand commence la monarchie de juillet, Lamennais a moins à exagérer pour représenter le nouveau régime comme un système antireligieux; mais que lui oppose-t-il? Le droit de révolte, la liberté absolue de la presse, le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat; il craint moins le désordre et l'anarchie menaçante, que les abus de pouvoir dans les gouvernants, civils et même ecclésiastiques. Il donne à ces thèses un grand retentissement en fondant l'*Avenir*. Mais ce n'est point ici le lieu de parler de ce journal fameux, ni du pèlerinage de Lamennais à Rome, ni de sa soumission première à l'Encyclique sous l'influence de ses disciples, suivie de formules inquiétantes et enfin de sa suprême révolte. *Ibid.*, p. 110 sq., 213 sq. Disons seulement que Grégoire XVI, paternel envers un génie dévoyé mais parti de bonnes intentions et méritant, n'avait relevé de ses erreurs que les plus dangereuses dans l'ordre pratique, et sans le nommer, et à la fin d'une longue encyclique où le Pape n'avait pas ménagé les adversaires, ceux que Lamennais avait justement combattus. *Ibid.*, p. 189 sq., 389 sq.

Notons aussi que le mouvement lancé par lui pour l'infaillibilité du Pape contre les gallicans fut heureusement continué par bien des disciples, célèbres ou obscurs, conscients ou inconscients, du puissant initiateur.

c) *La seconde République et le second Empire.* — Ce que nous avons à en dire rentre dans la section suivante.

E. Progrès de la doctrine infaillibiliste dans le monde catholique dès le début du pontificat de Pie IX. — Ce progrès tient surtout à deux causes nouvelles. La première est la dévotion croissante des fidèles à la Papauté, grâce aux qualités personnelles de Pie IX et à ses malheurs : elle est très connue, et plusieurs documents que nous aurons à citer en rendent témoignage. La seconde cause, assez ignorée et plus efficace, c'est l'*action de l'épiscopat*, soit dans les *conciles provinciaux*, rétablis sous l'influence de Pie IX, soit dans les grandes *réunions d'évêques à Rome* en quelques circonstances solennelles. Ces groupements passagers d'évêques, et surtout les décisions prises par eux, sont des événements ecclésiastiques qui, malgré leur importance réelle, n'intéressent pas le grand public. Et pourtant, c'est eux qui expliquent historiquement la définition de l'infaillibilité pontificale au concile du Vatican, dont tout le monde a parlé et parle encore. Sans ces actes épiscopaux, déroulés au cours du long règne de Pie IX, on ne peut comprendre, dans le grand Concile, cette majorité d'évêques demandant à traiter la question de l'infaillibilité, qui n'était pas dans le programme, et arrivant à la définir. On va chercher une explication boiteuse dans les passions des membres du Concile, dans des articles de journaux, ou même dans une pression pontificale qui aurait enlevé aux évêques la liberté nécessaire, et qui n'a existé que dans l'imagination du schismatique Dœllinger. Et l'on néglige la cause réelle et profonde, la certitude de l'infaillibilité pontificale chez un grand nombre des évêques, acquise longtemps avant le Concile, augmentée encore par le spectacle des malentendus et des confusions d'idées de la minorité et de ses partisans au dehors ; sans oublier la grâce du Saint-Esprit, qui a son heure dans tous les Conciles œcuméniques. — Sur les diverses espèces de conciles, voir Conciles, col. 588 à 591.

1° *Le rétablissement des conciles provinciaux en France.* — L'Allemagne avait déjà repris des assemblées d'évêques, mais hors la forme conciliaire. La France eut une certaine initiative pour le rétablissement des conciles provinciaux en *Europe*, et c'est pourquoi nous commençons par elle (tout en donnant la palme aux *Etats-Unis* : 1er concile prov. de Baltimore en 1829 ; voir *Coll. Lacensis*, t. VII, col. 1005).

En mars 1844, Mgr Affre, archevêque de Paris, pour s'être entendu *par lettres* avec ses suffragants, fut blâmé par le ministre des cultes au nom du 4e *article organique*, ainsi conçu : « Aucun concile national ou métropolitain, aucun synode diocésain, aucune assemblée délibérante, n'aura lieu sans la permission expresse du gouvernement. » Il protesta contre l'extension inouïe que le ministre donnait à cet article déjà odieux par lui-même, et envoya sa protestation à Mgr Sibour, évêque de Digne, en le consultant là-dessus. L'évêque, dans sa longue et savante réponse, non seulement l'appuya, mais prit la défense des

conciles provinciaux, comme nécessaires à l'Eglise, et attaqua les articles organiques, celui-là surtout, puis publia sa lettre en opuscule, avec les pièces connexes, Digne, 1844. — Trois ans après, dans ses *Institutions diocésaines*, t. II, Mgr Sibour exprimait l'espoir du rétablissement de ces conciles en France par le nouveau Pape, dont on applaudissait alors les généreuses réformes pour le gouvernement temporel de ses Etats et la prospérité de Rome ; un mot de Pie IX, dans la présente disposition des esprits, disait-il, ferait plus pour ressusciter les conciles provinciaux, que les décrets de l'antiquité chrétienne et du concile de Trente. L'évêque en écrivit même au Pape, en lui envoyant son livre. Survint la révolution de 1848, qui rendait les conciles et plus faciles et plus désirables ; la nouvelle république proclamait le droit de réunion, et devant un avenir nouveau, les évêques français éprouvaient le besoin de se consulter ; tellement que Mgr Sibour, devenu archevêque de Paris à la mort glorieuse de Mgr Affre, en arriva même, avec douze évêques alors présents à Paris, à l'idée d'un *concile national*. Dans une lettre collective de février 1849, respectueuse et filiale, ils demandèrent au Pape ce concile « plénier » que lui seul pouvait convoquer, et un légat pour le présider. — A cette lettre, reçue dans son exil de Gaëte, Pie IX répondit par un bref très affectueux, le 17 mai. Un concile *plénier*, toutefois, risquerait de traîner trop en longueur, ou même d'être interrompu, par des temps si troublés ; et puis, le Pape ignorait ce qu'en pensaient tous les autres évêques français, qui dans leurs lettres incessantes ne lui en avaient jamais exprimé le désir. Des conciles *provinciaux*, oui ; Pie IX encourageait vivement tous les métropolitains de France à en convoquer. Voir ce bref, avec la lettre qui l'a occasionné, et plusieurs des détails précédents, dans *Acta et decreta Conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis*, 1873, t. IV, col. 3, ou dans Mansi, t. XLIII, 1910, col. 461 sq.

A la réception de ce bref, les métropolitains de France se firent un devoir de préparer les futurs conciles provinciaux. Mgr Sibour, le premier, convoqua le sien, pour septembre 1849. Le nouveau ministre des cultes, M. de Falloux, pressenti par lui, jugea que les articles organiques étaient périmés, que les évêques pouvaient user de la liberté générale de réunion ; il promit, si on leur disputait cette liberté, de la soutenir à la tribune. Mais à la veille du concile de Paris, le gouvernement commence à s'inquiéter. En l'absence de Falloux malade, ses collègues, craignant la presse, envoient l'un d'eux à Mgr Sibour. Entouré alors de ses suffragants, parmi lesquels était Mgr Dupanloup, évêque élu d'Orléans, l'archevêque reçoit l'envoyé, qui l'assure que si les métropolitains, pour être en règle avec l'article 4, demandent chacun la permission de réunir leur concile provincial, elle leur sera immédiatement donnée. Sibour évita de créer un précédent pour les conciles et de reconnaître au pouvoir civil le droit d'intervenir : il ne demanda aucune permission ; au contraire, il attaqua avec force devant l'envoyé les articles organiques. Après délibération, les ministres publièrent le lendemain ce décret au *Moniteur* : « Par raison d'utilité générale, les conciles sont permis pour l'année 1849. » *Collectio Lacensis, ibid.*, col. 5 sq.

Mais pourquoi les conciles provinciaux avaient-ils été si longtemps supprimés ? L'archevêque le dit dans son discours d'ouverture : « Il y a plusieurs siècles que, par un déplorable vertige, les conducteurs des peuples se sont efforcés d'entraver l'Eglise... Ils la divisaient pour l'affaiblir ; ils la séparaient autant qu'ils pouvaient de ses chefs... Ils redoutaient surtout ces réunions où elle répare ses forces, corrige les abus, fortifie sa discipline, et par l'action de son admirable hiérarchie, resserre les liens de son unité. Cette Assemblée est une preuve vivante que les temps sont changés, et que plus de sagesse règne dans les conseils de ceux qui président aux destinées de la patrie. » *Ibid.*, col. 39.

Dans les décrets de ce concile de Paris, nous voyons tout d'abord, basée sur le texte célèbre de S. Irénée et sur le décret œcuménique de Florence, une déclaration sur le *Pape*, et notamment sur les *définitions pontificales*, modèle qui sera librement reproduit par les autres conciles provinciaux de France :

« Nous professons *toutes et chacune* des Constitutions dogmatiques du Saint-Siège Apostolique... Nous déclarons et enseignons qu'elles n'ont pas besoin de la sanction séculière, pour être reçues par tous *comme la règle de ce qu'il faut croire.* » *Ibid.*, col. 11.

Une déclaration ou semblable ou encore plus expressive, de l'infaillibilité du Pape, se trouve dans les décrets des trois autres conciles de 1849 : Reims, *ibid.*, col. 105 ; Tours (célébré à Rennes), col. 253 ; Avignon, col. 319 sq. — De même dans les décrets nombreux de 1850 : Albi, *ibid.*, col. 407 ; Lyon, col. 467 sq ; Bordeaux. col. 576 sq ; Sens, col. 875 sq ; Aix, col. 965 sq ; Toulouse, col. 1031 sq ; Bourges, tenu à Clermont, col. 1091 sq. Rouen, col. 522, est plus faible dans l'affirmation des pouvoirs du Pape, probablement à cause de l'extrême brièveté de tous ses décrets. — Auch, le seul retardé jusqu'en 1851, n'est pas moins explicite que ses devanciers.

Plusieurs de ces conciles provinciaux, Avignon, Lyon, Bordeaux, Aix, Toulouse, regardent comme « dogmatique et obligatoire » la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, la première qui condamne les erreurs modernes dont ils se préoccupent ; ils « réprouvent toutes les erreurs qu'elle réprouve », se « soumettent à ses décisions ». Ils savent bien pourtant qu'avant eux elle n'a jamais obtenu le « consentement » ni de l'épiscopat français, ni de l'épiscopat en général ; qu'un grand nombre d'évêques l'ont ignorée, sinon rejetée. Ces conciles abandonnent donc le 4e article de 1682, et implicitement admettent l'*infaillibilité du Pape*, en dehors même du consentement de l'épiscopat.

Mais, qui plus est, cette infaillibilité est explicitement soutenue par les Pères du deuxième concile de la province de Reims, convoqué à Amiens en 1853 par le cardinal Gousset, qui autrefois dans sa Théologie avait soutenu le gallicanisme modéré, et en était revenu. Au chapitre v de leurs décrets, ils « *prohibent absolument* dans les églises, séminaires et œuvres d'enseignement de leurs diocèses » cette opinion que « les jugements solennels du Souverain Pontife, proférés *ex cathedra* dans les questions de foi, sont par eux-mêmes réformables, et que leur irréformabilité dépend de quelque sanction extrinsèque. » *Ibid.*, col. 168.

Parmi les provinces ecclésiastiques de France, seules les grandes provinces de Reims et de Bordeaux eurent la facilité de recommencer tous les trois ans leur concile provincial, et s'y crurent obligées par le concile de Trente. Seules elles continuèrent ces conciles sous Napoléon III, jusqu'à l'époque où l'empereur, entraîné par Cavour à approuver et à soutenir par la presse l'invasion piémontaise d'une partie des Etats du Saint-Siège, changea d'attitude envers les catholiques et surtout envers les évêques, qui s'étaient posés nettement en défenseurs du pouvoir temporel de Pie IX, dans tous les conciles que nous venons de citer. — Toutefois, en 1867, le cardinal Donnet,

archevêque de Bordeaux, après la grande réunion d'évêques au Vatican, dont nous parlerons, rappelait à ses suffragants ce grand mouvement des évêques vers Rome, les paroles favorables du ministre des cultes à cette occasion, d'anciennes promesses de l'empereur sur la liberté des conciles provinciaux, enfin les convoquait à un 5e concile qui se tiendrait à Poitiers au début de 1868. *Ibid.*, col. 793. — Cette tentative hardie eut un plein succès et une grande portée doctrinale. Sans parler d'une magnifique déclaration sur le pouvoir temporel du Pape, le concile affirmait l'*infaillibilité pontificale*, en reproduisant la récente déclaration des 500 évêques réunis à Rome : « Nous n'avons rien tant à cœur, que de croire et d'enseigner ce que Vous-même croyez et enseignez, et de rejeter les erreurs que Vous rejetez... » avec allusion à l'Encyclique *Quanta cura*, cette parole *ex cathedra* du Pontife ; *Collectio Lacensis*, *ibid.*, col. 804. Cf. 835, etc.

A cette époque, c'est-à-dire deux ou trois ans avant le Concile œcuménique, de graves théologiens constataient l'immense progrès accompli sur la question de *l'infaillibilité*. — Patrice MURRAY, tout en constatant que la doctrine contraire de 1682 (art. 4) n'avait pas encore été censurée à Rome, observait que « presque tous les bons catholiques en étaient revenus », et que « la soutenir ouvertement approchait de plus en plus de la témérité ». Il citait la défense de l'enseigner portée par le concile de Reims de 1853. Il estimait que « la doctrine de l'infaillibilité pontificale, très répandue dans l'Eglise bien que non encore définie, était immédiatement révélée, et donc définissable comme vérité de foi, et sa contradictoire passible d'une condamnation d'hérésie. » *Tractatus de Ecclesia*, Dublin, 1866, t. III, p. 783. — En 1868, Dominique BOUIX, cité plus haut, donnait les mêmes conclusions. — Clément SCHRADER, d'une grande érudition, professeur de théologie à Louvain et surtout à Vienne, enfin à Poitiers, ajoutait à la série déjà décisive des *témoignages anciens* pour l'infaillibilité, la *preuve récente* que fournissait, soit le fait même de la définition de l'Immaculée Conception, soit ensuite les conciles provinciaux, surtout ceux de l'Autriche, où il résidait alors ; *De unitate romana*, Vienne, 1866, t. II, p. 350 sq., 318 sq.

Ajoutons les *mandements* des évêques après l'Encyclique *Quanta cura*. On y trouve beaucoup d'affirmations de l'infaillibilité du Pape ; voir de nombreuses citations françaises, *Coll. Lacensis*, t. VII, col. 1009 sq., avec citations d'autres évêques du monde.

2° *Le rétablissement des conciles provinciaux* (*ou pléniers*) *dans le reste du monde*. — Au déclin du gallicanisme en France, correspondait le déclin du joséphisme et du fébronianisme dans les pays qui en avaient le plus souffert. De Gaëte, en 1849, PIE IX avait exhorté les métropolitains de la confédération germanique, de même que ceux de France, à rétablir les conciles provinciaux, arrêtés par le pouvoir civil depuis bientôt deux siècles. Les principaux obstacles au désir du pape furent levés par le Concordat qu'il fit avec FRANÇOIS-JOSEPH en 1855 ; l'article 4 stipulait la liberté de convoquer et de tenir des *conciles provinciaux* et de publier leurs actes. *Collectio Lacensis*, t. V, col. 95 et 383, 995, 1222 sq. — Ces conciles furent très infaillibilistes, nous le montrerons très rapidement.

Le premier en date (1858) convoqué en Hongrie par le primat de ce royaume, pour sa province de Strigonie, atteste que ce « royaume de Marie fut transporté de joie quand *Pie IX, par la bouche infaillible de Pierre*, a proclamé comme un dogme de foi l'Immaculée Conception ». *Ibid.*, col. 34. — « Dans les choses de foi et de mœurs on a toujours cru sans le moindre doute que Pierre parlait par la bouche du Pontife. Nous en faisons profession d'autant plus volontiers, que l'exemple de nos saints prédécesseurs nous y invite... Nous aimons à nous rappeler cet archevêque de Strigonie qui, avec tous les autres prélats de Hongrie, condamna les quatre articles du clergé gallican de 1682, l'année même, comme détestables pour des oreilles chrétiennes et en interdit la lecture et l'enseignement. » *Ibid.*, col. 39. Voir ci-dessus, col. 1476.

En Autriche, le concile de Vienne (1858) parle aussi de la soumission de la province à la définition de Pie IX ; *ibid.* col. 144. Il cite, sur les successeurs de saint Pierre, les mêmes textes que nos conciles français ; *ibid.*, col. 147 sq.

En 1860, le cardinal archevêque de Cologne rend à cette ville, après trois siècles d'intervalle, un concile provincial ; *ibid.*, col. 231. Les décrets doctrinaux de Cologne, œuvre de premier ordre contre les erreurs dogmatiques du temps, expliquent déjà en détail ce que le concile du Vatican, avec une autorité plus haute, décrétera dix ans après sur la révélation et la foi, et embrassent même le dogme entier avec ses principaux mystères, tâche que n'a pu réaliser le Concile œcuménique si vite interrompu. Or on lit au chap. XXIV : « Le Pontife Romain... est le père et le docteur de tous, et dans les questions de foi, son jugement *est de soi irréformable* », formule opposée (en note) aux articles de 1682. *Ibid.*, col. 312.

En 1860 aussi, le concile provincial de Prague dit, par exemple : « Faisons profession d'être unis à Pierre par l'intermédiaire de Pie IX son successeur... Ayons recours à cette chaire de Pierre, dont Pie IX a hérité, où se conserve sans altération la tradition des Pères, et où nous devons aller chercher ce qu'il faut croire, ce qu'il faut penser, ce qu'il faut tenir. » *Ibid.*, col. 415.

En 1863, le concile provincial de Colocza en Hongrie s'exprime ainsi : « De même que Pierre était... le maître *irréfragable* de la doctrine de foi, pour qui le Seigneur même a prié afin que sa foi ne défaillît pas..., de même ses successeurs légitimes dans la chaire romaine... gardent le dépôt de la foi par *leur oracle souverain et irréfragable*. En conséquence, ces propositions du clergé gallican de 1682, publiquement proscrites alors par... tous les évêques de Hongrie, nous les rejetons pareillement, nous les proscrivons, etc. » *Ibid.*, col. 625.

En 1865, voici la déclaration du concile de la province d'Utrecht, en Hollande : « Nous croyons sans l'ombre d'un doute que le magistère du Pontife Romain, en ce qui concerne la foi et les mœurs, est *infaillible*... Son jugement dans les questions de foi est *irréformable* (en opposition à la thèse gallicane de 1682)... Tout ce qu'il condamne et proscrit, nous le condamnons et proscrivons et ordonnons à tous nos fidèles de le tenir pour réprouvé et proscrit. » *Ibid.*, ch. VII, col. 756 sq.

En 1852, les catholiques d'Angleterre avaient eu leur premier concile provincial de Westminster, peu après le rétablissement de la hiérarchie par Pie IX. On y lit ces mots si nets : « Nous reconnaissons comme fondement de la foi véritable et orthodoxe celui que Jésus-Christ lui-même a voulu poser : l'inébranlable chaire de S. Pierre, la sainte Eglise de Rome, mère et institutrice (*magistra*) de tout l'univers. Tout ce qu'elle a une fois défini, par le fait même nous le tenons comme certain. » *Coll. Lacensis*, t. III, col. 920. C'est à ce concile, convoqué par WISEMAN, que NEWMAN prêcha son admirable sermon, *The second Spring* ; *ibid.*, col. 910, sq.

En 1850, l'Irlande avait eu à Thurles un concile *plénier*, présidé par un de ses archevêques, légat de Pie IX. La déclaration de ce concile sur la règle de foi est catégorique : « Tout ce que l'Eglise romaine propose à croire de foi divine, nous le croyons du fond du cœur et devons le croire ; tout ce qu'elle rejette et condamne, nous le rejetons et condamnons; en conséquence, toutes les erreurs que les Pontifes Romains ont proscrites comme contraires à la foi, nous les proscrivons, et ferons tous nos efforts pour que dans nos diocèses on n'en trouve pas trace. » *Ibid.*, col. 775.

Au Canada, en 1857, la nouvelle province ecclésiastique de Halifax, par son concile, fait une semblable déclaration; *ibid.*, col. 735. — Le 1er concile provincial de Québec, tenu en 1851, avait reconnu « que la foi de Pierre, qui vit et préside dans son propre Siège et donne la vérité à ceux qui la cherchent (S. Pierre Chrysologue), n'a *jamais défailli* et *n'aura jamais de défaillance* jusqu'à la fin des temps...Nous *adhérons* donc de toute notre âme à toutes les constitutions dogmatiques du S. Siège..., et nous déclarons et enseignons que tous les fidèles doivent *les tenir*, comme une *règle de foi* », etc. *Ibid.*, col. 611. — En 1868, le IVe concile de Québec renouvelle cette déclaration, et ajoute : « Nous adhérons particulièrement aux constitutions apostoliques où tous les pontifes, de Pie VI à Pie IX notre Père, ont condamné les erreurs modernes ; surtout à l'Encyclique de 1864 accompagnée du Syllabus. » *Ibid.*, col. 707.

Un concile « des colonies anglaises, hollandaises et danoises aux Indes occidentales » (Antilles et colonies voisines) se réunissait dans l'île de la Trinité, dans le courant de 1854, et comme couronnement de ses décrets suppliait Pie IX de « définir *ex cathedra* la Conception immaculée de Marie, comme un dogme de foi que *tous doivent tenir* ».

Un concile provincial d'Australie, en 1869, dit, à propos de la définition de l'Immaculée, dont on ressent partout les heureux effets : « Nous reconnaissons et professons que Pierre a parlé par la bouche de Pie, et nous adhérons de tout cœur à la doctrine proclamée par *votre irréfragable jugement.* » *Ibid.*, col. 1084.

En 1852, se réunissait à Baltimore un concile plénier des Etats-Unis, six archevêques et 23 évêques. Leur 1er décret reconnaît le Pontife Romain comme « père et *docteur* de *tous* les chrétiens. » Leur profession de foi « à la *doctrine* de l'Eglise de Rome, reçue des Apôtres et toujours fidèlement gardée », s'étend à cette doctrine « *entière*, telle qu'elle a été expliquée par les conciles œcuméniques, surtout à Trente, et par les *constitutions des Pontifes* ». *Ibid.*, col. 145. — En 1855, le VIIIe concile provincial de Baltimore, dans son 1er décret, présente ainsi la récente définition de l'Immaculée Conception : « Pierre a parlé par la bouche de Pie ; par ce solennel jugement du Siège Apostolique, *la cause est finie.* » *Ibid.*, col. 161. — En 1856, cette phrase est répétée par le 1er concile de la Nouvelle-Orléans, *ibid.*, col. 239. Et le IIe concile de la même province, en 1860, affirme « l'autorité *infaillible* du Siège Apostolique », col. 256. — En 1858, le IIe concile provincial de Saint-Louis écrit à Pie IX : « Puisque vous êtes assis sur la Chaire de S. Pierre, Pasteur et Docteur de l'Eglise universelle, nous venons à vous comme à la colonne de la Vérité, et au *juge infaillible* en matière *de foi et de mœurs.* » *Ibid.*, col. 320. — Et la même année, le IXe concile de Baltimore lui écrit que les maux épargnés à l'Eglise par la divine institution du suprême magistère du Pape se comprennent mieux aux Etats-Unis que partout ailleurs, parce qu'on y touche du doigt les misères doctrinales du protestantisme : audace inouïe des novateurs, de leurs négations et inventions ; énormités accueillies comme des progrès, comme le début d'un âge d'or; sectes innombrables, dont on voit tous les jours quelqu'une naître ou mourir. *Ibid.*, p. 176. Enfin, en 1866, se réunit dans la même ville le IIe concile plénier des Etats-Unis, 7 archevêques et 37 évêques. Ils renouvellent la profession de foi faite par le 1er concile national à toutes les définitions des Papes; *ibid.*, col. 409.

Dans ces conciles américains, on note un filial attachement à la personne de Pie IX ; des réclamations énergiques pour son pouvoir temporel menacé ; des appels à la charité de leurs Eglises pour le secourir, quand ses ressources financières baissent par l'annexion injuste d'une grande partie de ses Etats ; on n'oublie pas ses bienfaits passés, ses généreuses aumônes pour les missions, les fondations qu'il a faites à Rome pour les séminaristes américains. — Voir, par exemple, une lettre très caractéristique des évêques du IIe concile de New-York, en 1860, au clergé et aux fidèles de leurs diocèses. « En libres citoyens américains, et en catholiques ayant droit à l'indépendance de leur Chef », ils jugent sévèrement le double jeu des puissances européennes, leur connivence avec les complots de Mazzini et des sociétés secrètes contre la Papauté, leur partialité et leur inconséquence quant au droit des populations aux insurrections contre leur souverain, insurrections que ces pouvoirs excitent ou favorisent dans les Etats de l'Eglise malgré tant de réformes utiles de Pie IX comme souverain temporel, et qu'ils écrasent quand elles se produisent, non sans motif, dans leurs propres Etats. *Ibid.*, col. 273, sq.

Dans l'*Amérique latine*, d'ailleurs tyrannisée alors par la franc-maçonnerie, il n'y a guère à citer que le IIe concile provincial de Quito, dans la république de l'Equateur, en janvier 1869. Les Pères recommandent instamment au clergé et au peuple le *Syllabus* de Pie IX « comme une règle sûre et *infaillible* de doctrine ». *Coll. Lacensis*, t. VI, col. 436. Ils décident d'exprimer au Pape « leur désir très ardent de voir enfin définir cette doctrine, que le Pontife est *infaillible* quand il définit *ex cathedra* les dogmes de foi et de mœurs », 11e décret, *ibid.*, col. 444. Dans leur lettre synodale, parmi « les vœux qu'ils soumettent au jugement de sa Sainteté », ils proposent que « soit dans le Concile général (alors tout proche), soit en dehors du Concile par le seul Pontife, son autorité *infaillible* en matière de foi et de mœurs soit définie comme un dogme très certain et révélé de Dieu ». *Ibid.*, col. 446. Ils ajoutent même une raison d'*opportunité* pour hâter la définition : « Tout est à craindre de la part des hommes pervers, et pour longtemps ; il peut donc arriver que désormais la convocation des Conciles généraux devienne presque impossible, nous en voyons déjà pour celui-ci les immenses difficultés. Il sera donc utile et presque nécessaire que la chrétienté puisse demander au Pontife Romain et recevoir de lui *avec une foi très ferme*, selon les vicissitudes des temps (et les transformations des erreurs), ce qu'il faut croire et faire dans l'ordre du salut ». *Ibid.*, 447. — C'est la principale raison que l'année suivante, au Concile, le cardinal MANNING devait opposer puissamment aux *inopportunistes*.

En Italie, nous ne citerons (car il faut nous hâter) qu'un seul concile provincial, celui de Ravenne, plus ancien, en 1855. Au chap. III, sur la foi et la doctrine, il disait déjà : « Bien que l'Eglise, prise au sens où nous venons de la définir (« le corps des évêques qui adhèrent au Pontife Romain comme à leur chef »), porte sur les controverses de foi et de

mœurs un jugement suprême et le plus solennel de tous » (c'est le cas du Concile œcuménique, où ils jugent avec leur chef), « lui-même toutefois, comme Docteur de tous les chrétiens, par lequel Pierre parle et juge etc..., peut à lui seul trancher les controverses par une *sentence absolument irréformable*, et les tranche ainsi quand il définit *ex cathedra*. Ses constitutions, *indépendamment* de la *sanction* d'un pouvoir *quelconque*, ont une telle force *propre*, qu'elles sont *règle de ce qu'il faut croire*, et faire, et qu'elles *obligent réellement* tous sans exception, non seulement devant l'Eglise (au for extérieur) mais encore *devant Dieu* (dans leur conscience)». *Ibid.*, col. 144. — On ne peut affirmer plus explicitement la doctrine qui sera définie au grand Concile, quinze ans plus tard.

3° *Les grandes réunions d'évêques à Rome.* — Aux conciles provinciaux, ajoutons un autre genre de groupements épiscopaux, les assemblées à Rome d'évêques de toute nation en *trois* circonstances solennelles, et les témoignages de leur pensée commune sur l'infaillibilité pontificale.

1) La première de ces circonstances fut la définition de l'Immaculée Conception, en 1854. Pie IX avait invité assez longtemps d'avance, pour y assister quand elle pourrait avoir lieu, les cardinaux étrangers et près de quarante évêques des diverses nations, comme ses hôtes; et bien d'autres évêques vinrent alors à Rome de leur propre mouvement. Le Pape les consulta tous ensemble, au Vatican, à propos de la bulle déjà préparée; il y eut quatre réunions, où assistèrent d'abord au moins 80, et ensuite 120 évêques. *Ibid.*, col. 829 sq., 833. Ces assemblées d'évêques fournirent d'utiles remarques, notamment sur la manière de présenter les arguments scripturaires pour le privilège de l'Immaculée, indiqués dans la bulle : on en tint compte dans sa rédaction définitive; *ibid.*, 831.

Mais un incident surtout nous intéresse. Deux évêques, l'un italien, l'autre français, demandèrent « s'il ne conviendrait pas de mentionner dans la bulle non seulement le *désir*, mais encore le *jugement* de l'Episcopat, ce qui donnerait à la définition une plus grande autorité extrinsèque et servirait à réfuter les objections que les incrédules ne manqueraient pas de faire ». Mais l'assistance n'approuva point cette addition, et un évêque répondit au nom des autres : « Nous n'avons pas été convoqués à un *concile* : nous ne sommes donc nullement dans le cas où, d'après le droit ecclésiastique, nous aurions à porter un jugement dogmatique. Comment donc mentionner dans la bulle un jugement qui n'aura pas été porté ? Et puis, dans quel but interviendrait le jugement des évêques? Pour faire connaître la foi de nous tous ? Mais, sans parler de notre présence ici, qui à elle seule suffirait à montrer nos sentiments, la foi de l'Episcopat au privilège de Marie n'est-elle pas surabondamment prouvée par nos réponses au Saint-Père, qu'il a pris soin de faire imprimer? » *Ibid.*, col. 832. Il faut se rappeler ici que Pie IX avait écrit de Gaëte, en 1849, à chacun des évêques du monde catholique, leur demandant de lui répondre avec soin sur la dévotion de leurs fidèles à l'Immaculée Conception, et surtout sur leur propre pensée à ce sujet, sans négliger de faire invoquer le Saint Esprit par des prières publiques. Or, en 1854, il avait déjà reçu 603 longues réponses épiscopales, et il les fit imprimer en neuf volumes, dont il distribua des exemplaires aux évêques qui venaient à Rome; et 546 de ces réponses suppliaient le Pontife de *définir* le plus tôt possible, *par un jugement du Siège Apostolique*, la Conception immaculée de la Vierge. *Ibid.*, col. 828.

Revenons à l'assemblée de Rome et à l'évêque interprète du sentiment commun, qui finit ainsi sa réplique : « Si le Pontife *seul* prononce la définition, suivie par l'adhésion spontanée de tous les fidèles, son jugement, par le fait même, démontrera le don d'inerrance que le Christ a octroyé à son Vicaire, en même temps que la suprême autorité de l'Eglise enseignante. Si l'on fait, au contraire, intervenir le jugement des évêques dans la définition, non seulement on n'obtiendra pas le même avantage, mais le S. Siège semblera flatter des opinions *surannées et depuis longtemps mal famées* dans l'Eglise (les opinions gallicanes). Soyons donc reconnaissants envers le sage Pontife qui, pour le bien de toute l'Eglise, a décidé de prononcer seul la définition qui comble nos désirs. » *Ibid.*, 833.

2) La deuxième réunion d'évêques eut lieu pour la solennelle canonisation de nombreux martyrs japonais, en 1862. Pie IX venait d'être spolié d'une grande partie de ses Etats; devant les appétits croissants de la Révolution, on se demandait s'il pourrait rester à Rome. D'après la loi ecclésiastique, les évêques compris dans une certaine zone devaient venir à Rome avant toute canonisation projetée, pour donner là-dessus leurs suffrages avec les cardinaux présents, et, quand il y avait lieu, assister aux fêtes; la coutume était d'inviter avec eux les autres évêques d'Italie. Mais cette fois on prévoyait l'impossibilité d'avoir un nombre convenable d'évêques italiens : la plupart étaient comme retenus captifs par le gouvernement usurpateur; d'autres ne pouvaient pas quitter leur troupeau en des temps si troublés. Pie IX, magnanime et confiant en la Providence, eut l'heureuse inspiration de faire inviter par lettre, en janvier 1862, chacun des évêques du monde catholique à venir prendre part aux délibérations du mois de mai sur la canonisation, puis aux fêtes. Aussitôt la presse hostile, aidée par les furieuses déclamations du parlement de Turin, accuse le Pontife de noirs complots contre l'unité et la liberté de l'Italie, et pousse les princes à interdire à leurs évêques le voyage de Rome; du reste, sans succès. *Ibid.*, col. 851-854.

Ce qui nous intéresse pour le moment, ce n'est pas la fête magnifique de la canonisation, avec une immense affluence d'évêques de tous pays : c'est leur adresse au Saint-Père préparée et signée par eux chez le cardinal WISEMAN (*ibid.*, col. 879), puis présentée par eux au Vatican, le lendemain de la fête, et lue en leur nom par le doyen du Sacré-Collège. Cette adresse roule principalement sur le pouvoir temporel du Pape, dont ils affirment ensemble, comme ils avaient déjà fait séparément, la légitimité, l'institution providentielle et la nécessité. Mais elle contient aussi une assez claire adhésion à l'*infaillibilité pontificale* : « Nous venons unanimement déclarer... que du fond de l'âme nous *adhérons à tout ce qu'un autre Pierre a enseigné*... Vous êtes pour nous *le maître de la saine doctrine*, le centre de l'unité, la *lumière indéfectible* préparée aux nations par la divine Sagesse... Quand vous parlez, c'est *Pierre* que nous entendons, quand vous commandez, c'est au Christ que nous obéissons. » *Ibid.*, 883. Et vers la fin : « En présence de Marie, à qui en ce lieu même vous avez décerné solennellement le titre d'Immaculée,... en présence de ces saints, qui viennent d'être inscrits *par votre jugement suprême* au catalogue des habitants du ciel,... nous, Evêques, pour que l'impiété ne feigne pas de l'ignorer ou n'ose pas le nier, nous condamnons *les erreurs que vous avez condamnées* », etc. — Cette adresse est signée de plus de 260 cardinaux et évêques : un très grand nombre de la France, un bon nombre de

l'Allemagne, de l'Angleterre et de ses colonies lointaines, des Etats-Unis, de l'Espagne, malgré ses troubles et ses révolutions d'alors, de la Belgique, de l'Orient; relativement moins de l'Italie, du Portugal, de l'Amérique latine. Les évêques qui n'avaient pu venir à Rome *adhérèrent par lettre* à la déclaration, malgré les cris et les injures de tous les partisans de la révolution italienne. *Ibid.*, 890.

3) Enfin, pour le centenaire du martyre de S. Pierre et de S. Paul (29 juin 1867) et pour la canonisation de nombreux saints à cette occasion, Pie IX invita de nouveau, six mois à l'avance, chacun des évêques du monde catholique. *Ibid.*, 891. Ils vinrent cette fois encore plus nombreux et de plus diverses nations, y compris l'Italie, le Portugal, les divers rites orientaux, etc. Le 26 juin, le Pape les réunit et leur annonça son projet de convoquer un concile œcuménique à la première occasion favorable, *Collectio Lac.*, t. VII, col. 1031. Le 1er juillet, cardinaux et évêques venaient présenter une adresse à Pie IX. Ils rappellent et renouvellent leur déclaration d'il y a cinq ans. Ils saluent « comme un présage d'avenir meilleur, cet amour envers lui des fidèles de toute nation, prêts à sacrifier jusqu'à leur vie pour l'honneur du S.-Siège, et ce profond respect des âmes catholiques, recevant avec bonheur les oracles de la Chaire de S. Pierre, et se faisant gloire d'y adhérer par l'assentiment le plus ferme ». Enfin ils accueillent avec joie l'annonce de ce grand Concile, dont Dieu lui a inspiré l'idée. Cette adresse est signée de plus de 540 cardinaux et évêques : *ibid.*, col. 1036, sq.

F. Le Concile du Vatican

Il termine, par sa définition de l'infaillibilité, cette longue controverse entre catholiques, dont nous avons retracé l'histoire. La définition a été expliquée au début de notre article, d'après les Actes mêmes du Concile. Si l'on veut un coup d'œil d'ensemble sur *toutes* les opinions gallicanes, pour discerner, de celles qui restent plus ou moins probables et facultatives, celles qui ont été condamnées soit dans ce concile œcuménique, soit ailleurs, on le trouvera à l'art. GALLICANISME, col. 268 à 272. — Sur la notion d'*œcuménicité*, voir CONCILES, col. 591 à 594. — Sur l'œuvre entière du Concile du Vatican pendant ses quelques mois, un rapide sommaire, *ibid.*, col. 614. Ajoutons seulement une bibliographie :

1° *Documents relatifs* au Concile. — Le *recueil* le plus complet est l'œuvre des PP. SCHNEEMANN et GRANDERATH, S.J., publiée par celui-ci en 1892. C'est le VIIe volume de la *Collectio Lacensis*. Nous en donnerons un sommaire, qui aidera à s'orienter dans l'énorme in-folio. — *Deux parties.* — Les *Actes et décrets* du Concile, avec ceux du Pape qui ont *précédé immédiatement* le Concile (convocation, etc.), forment la *première et principale partie* (500 colonnes), légalisée par la signature de l'archiviste du Vatican. — Tout le reste forme un immense *Appendice*, divisé à son tour en deux parties :

1) « *Documents synodaux* » examinés au Concile, ou émanant des évêques comme Pères du Concile. — Nous signalerons :

a) Deux « schémas » (ou *projets*) de décrets *dogmatiques*, préparés avant le Concile, surtout par FRANZELIN, avec de savantes notes explicatives. — Au premier, la « *doctrine* catholique » dans ses principaux mystères, et la *foi* qu'elle demande, est exposée et défendue « contre les erreurs modernes du rationalisme », col. 507 à 553. Ce schéma, utile à consulter, fut rejeté au Concile comme trop surchargé de matière et d'érudition, et finalement *remplacé* par la collaboration de Mgr DECHAMPS, de Mgr PIE et de Mgr MARTIN de Paderborn, aidés de leurs théologiens, Mgr GAY et le P. KLEUTGEN, dont le 1er travailla spécialement au *prologue*, et le second aux *chapitres* et *canons*. Leur œuvre, plus claire et plus simple, fut, après les corrections opérées par de nombreux amendements, votée à l'unanimité et confirmée par le Pape à la IIIe session (ou séance solennelle). C'est la Constitution *Dei Filius*, col. 248, sq. — Le second schéma, *De Ecclesia Christi*, explique en 15 chapitres la nature et les propriétés de l'Eglise, et les défend contre l'hérésie, le schisme, les doctrines féproniennes, etc. Le chap. XI roule sur « la primauté du Pontife Romain », mais on ne traite pas son infaillibilité. Ainsi Rome a évité de poser elle-même la question. Aussi, quand de nombreux pétitionnaires eurent obtenu de l'introduire, on dut ajouter à ce chap. XI un complément sur l'*infaillibilité* : complété, de la sorte, il devint plus tard, grâce à d'autres pétitions, le chapitre 1er de l'*Eglise* et de fait le seul que l'on ait eu le temps de voter à la IVe Session; c'est, après tous les amendements, la Constitution *Pastor aeternus*, col. 482 sq. — Cf. 1611-1715.

b) Les schémas de décrets *disciplinaires*, préparés avant le Concile par des évêques et des canonistes. Bien que discutés et amendés au Concile, ils n'arrivèrent pas à terme. Col. 641-694. Cf. 1739-1746.

c) Les procès-verbaux très sommaires des 89 « congrégations générales », où furent discutés tous ces schémas dogmatiques et disciplinaires. (Ces séances *générales* : 1. en ce qu'elles réunissaient *tous* les Pères, différaient des *spéciales*, où délibéraient *quelques-uns*; 2. en ce que le public n'y était pas admis, elles différaient des *Sessions*, ou séances *solennelles*.) Col. 709-764.

d) Divers *postulats* (pétitions ou mémoires), présentés au Concile avant ou pendant sa tenue par des évêques ou groupes d'évêques, col. 768-1004. Cf. 1747-1752. — Plusieurs des mesures ou réformes ainsi demandées ont été depuis réalisées par les Papes : par exemple, saint Joseph patron de l'Eglise; saint François de Sales Docteur (PIE IX); condamnation de l'ontologisme, revision de l'Index (LÉON XIII); question du mariage chrétien (LÉON XIII et PIE X); extension et études des grands séminaires, réforme du bréviaire (PIE X); codification du droit canon (PIE X et BENOIT XV). — Signalons ce qui regarde l'*infaillibilité* : — les nombreuses pétitions d'évêques pour la définition; pour que cette question vienne, et vienne à temps; avec les contre-pétitions de la minorité, qui juge la définition inopportune; col. 923-993. On ajoute l'adhésion finale de tous les évêques opposants, plus ou moins prompte, après le décret conciliaire, 993-1004.

2) « *Documents historiques* » autres que les précédents; ils n'ont pas un lien *immédiat* avec le Concile, et n'y sont pas discutés par les Pères. La plupart montrent l'action du *dehors* et l'agitation dans tous les milieux à l'occasion du Concile; l'attitude sympathique, indifférente, ou plus souvent hostile des princes et de leurs ministres, des schismatiques orientaux et des protestants auxquels Pie IX avait écrit avant le Concile; les polémiques entre catholiques dans les journaux, brochures, livres, etc. — L'*infaillibilité* y tient une grande place. — Deux sections principales :

Première section. Documents sur la *préparation romaine* du Concile, soit éloignée, soit prochaine. Création d'une commission centrale directrice, et de cinq commissions spéciales qu'elle dirigera, et dont on prend les membres soit à Rome, soit à l'étranger. Délibérations sur les méthodes à suivre, etc. Col. 1013-1109. — Cette section (et une bonne partie de la

suivante) emprunte beaucoup à l'ouvrage, si riche de documents, de Mgr Cecconi, *Histoire du conc. du Vatican* (ou plutôt de ses *préliminaires*); trad. fr., Paris, 1887, 4 vol. 8°.

Seconde section. Documents sur les *mouvements religieux* et *politiques* excités à l'occasion du Concile *en divers milieux* :

a) Milieux *non catholiques* : *Orientaux non unis*, col. 1110-1123. — *Protestants*, 1123-1146; cf. 1309. — *Libres penseurs* et leur « anti-concile », maçons, 1254-1259.

b) Milieux *catholiques* : Polémiques et manifestations diverses avant et pendant le Concile : En *France*, 1146-1175. Suite : 1259-1306; 1316-1471. — En *Allemagne* : 1175-1199. Suite : 1471-1512. — En *Angleterre* : 1513-1517.

c) *Attitude* et *action* des *gouvernements*, surtout en *France* et en *Allemagne*. Col. 1199-1253. Suite : 1546-1607; 1715-1738 (après le Concile).

2° *Récits historiques sur le Concile.*

a) *Histoire étendue* et *complète.* — La plus exacte, puisée aux archives du Vatican, est l'œuvre de Granderath, *Hist. du Conc. du Vatican*, 3 forts volumes, le dernier édité en 1903 par le P. Conrad Kirch; trad. fr., Bruxelles, Dewitt, 1908-1913, 5 vol. 8°, et 6e vol. supplémentaire, *Appendices et Documents*, 1919. La question de l'*infaillibilité* occupe tout le tome III (trad. fr., IVe et Ve vol.).

b) *Récit sommaire.* — Un récit substantiel, exact et concis, est donné par le P. Kirch, en anglais, dans la *Catholic Encyclopedia* de New-York, art. *Vatican Council* (14 colonnes).

c) *Récits apologétiques.* — Les fausses idées circulant sur le Concile en Angleterre inspirèrent au cardinal Manning son *Histoire vraie du Concile du Vatican*, 1877, d'abord parue en articles dans une grande revue de Londres; trad. fr., Paris (et Bruxelles), s. d., 1 vol. 8°. L'*infaillibilité* y est traitée pp. 60-81, et pp. 90-136 (fin du livre). — Pour l'instruction des catholiques d'Allemagne, où l'on attaquait le *caractère vraiment œcuménique* du Concile, un récit de toute la procédure (en regard d'autres conciles généraux) depuis la convocation, la composition des commissions et les divers règlements, jusqu'aux débats des congrégations générales et au vote final de l'infaillibilité, fut écrit en 1871 par le secrétaire général du Concile, Mgr Fessler (✝ 1872), *Le Concile du Vatican*, trad. fr., Paris, 1877, 1 vol. 8°. — Pour la France, signalons (malgré des erreurs plus ou moins excusables), Emile Ollivier, *L'Eglise et l'Etat au conc. du Vat.*, Paris, 1879, 2 vol. 8°; il remet au point certains préjugés contre le Concile. Et, plus court et plus exact, l'ouvrage du P. Gustave Neyron, *Le gouvernement de l'Eglise*, Paris, 1919, *Appendice*, *Le concile du Vatican et son œuvre*, pp. 258-323.

IV. — *RÉCAPITULATION DES PREUVES DE L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE, ET DES PRINCIPALES OBJECTIONS.*

1° Les **preuves scripturaires** reposent sur deux textes principaux *Mt.*, xvi, 17 sqq. et *Lc.*, xxii, 31-32, étudiés ci-dessus, col. 1334-1367.

Pour la **tradition des Pères**, voir col. 1372-1388.

Il convient d'ajouter ici quelques notes pour constater la fidélité de la **théologie scolastique**, en son âge d'or, à cette antique tradition.

a) S. Thomas. Déjà, traitant du *gouvernement* de l'Eglise et de sa forme *monarchique*, il parle en passant de l'infaillibilité : « Il faut que tous les fidèles soient d'accord sur la *foi*. Mais sur les choses de foi il s'élève des controverses, et par le désaccord des opinions l'Eglise serait divisée, si elle n'était sauvegardée dans son unité *par la sentence d'un seul.* » Et il cite les textes ci-dessus de S. Matthieu et de S. Luc; *Summa cont. Gent.*, l. IV, ch. 76. — Il traite directement et clairement de l'infaillibilité du pape dans la *Summa theol.*, IIa IIae, q. 1, a. 10, passage le plus connu. — Et dans l'*Opuscule VII*, *De symbolo apostolorum*, éd. de Parme, t. XVI, p. 148, il conclut du texte de S. Matthieu que « seule l'Eglise de Pierre (auquel, dans la dispersion des apôtres, est échue l'Italie) a été toujours ferme dans la foi, tandis qu'ailleurs la foi manque, ou est mêlée de beaucoup d'erreurs; rien d'étonnant, puisque N.-S. a dit à Pierre : J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point ». Un passage semblable se trouve dans son *Commentaire de S. Matthieu*, ch. xvi, sur les mots : *Super hanc petram.* — *Ibid.*, t. X, p. 155.

C'est donc sur nos deux textes d'Evangile et leurs déductions logiques, ainsi que sur des faits et sur la tradition générale et constante venue jusqu'à lui, que le S. Docteur base le privilège du Pape. Que dans son opuscule *Contra errores Graecorum* il cite quelque texte de Père grec aujourd'hui regardé comme apocryphe, cette polémique moins heureuse en faveur de l'infaillibilité n'est point le fondement de la croyance de S. Thomas, mais un accident négligeable. — Les témoignages du saint ont été discutés, pendant le concile du Vatican, par le Dominicain Bianchi, *De constitutione monarchica Ecclesiae et de infallibilitate R. Pontificis juxta S. Thomam*, etc. Rome 1870; voir surtout p. 35 sq.

b) S. Bonaventure a été étudié de même par le Franciscain Louis de Castroplanio, *Seraphicus Doctor Bonaventura*, etc., Rome 1874. Il rappelle son rôle au IIe Concile de Lyon, p. 36 sq, 931 sq. Au témoignage de Sixte IV, il « présidait le Concile » c'est-à-dire les séances privées, préparait les décrets, était l'âme de la grande assemblée. Chargé par Grégoire X de ramener à l'unité les évêques grecs et Michel leur empereur, il a eu sa part dans la profession de foi que Michel Paléologue souscrivit alors et envoya au Pape, où il est dit, à propos de la primauté de l'Eglise de Rome sur toutes les autres, que « s'il s'élève des controverses sur la foi, c'est à son jugement de les définir ». *D. B.*, 466; témoignage invoqué pour l'infaillibilité pontificale par le Concile du Vatican, *D. B.*, 1834. Ajoutons deux témoignages directs du Saint. Son plus célèbre ouvrage, dans la lutte engagée par l'Université de Paris contre les Ordres mendiants, est le long « Opuscule » intitulé *Apologia pauperum*. Ce qu'il reproche avant tout (ch. 1er) au « calomniateur » universitaire, c'est de reprendre en sous-œuvre le livre de Guillaume de St-Amour, condamné par le St-Siège une quinzaine d'années auparavant. Si, du temps d'un sacerdoce figuratif, dit-il, il était interdit sous la peine la plus terrible de s'écarter de la sentence du grand prêtre (*Deuter.*, xvii, 8-12) — « à plus forte raison, maintenant que la figure a fait place à la vérité et que le Christ, dans l'abondance de ses grâces, a donné à son vicaire la plénitude de la puissance, c'est un mal *intolérable de dogmatiser contrairement à sa définition en matière de foi ou de mœurs*, en approuvant ce qu'il réprouve, en rebâtissant ce qu'il détruit, en défendant ce qu'il condamne. » *Opera S. Bonavent.*, éd. critique de Quaracchi, t. VIII, p. 235. — Dans le prologue d'un autre Opuscule, *Expositio super regulam FF. Minorum*, il dit contre les mêmes adversaires : « Quand le Souverain Pontife déclare qu'il a confirmé cette Règle parce qu'elle est pieuse et bonne, ils sont impies ceux qui, *s'écartant du jugement du Siège Apostolique*, disent que cette Règle ne peut être observée, et par conséquent contient quelque chose d'impie. Car ce sont des *hérétiques* et des schismatiques » etc. *Tome cité*, p. 392. Cf. Ludov. de Castropl., *op. cit.*, p. 343 sq.

2° Objections

1) *Récapitulation des nombreuses objections touchées au cours de cet article.*

A. — Beaucoup d'objections proviennent de fausses idées sur la *nature* ou l'*extension* de l'infaillibilité définie en 1870.

a) On l'exagère en la confondant avec des privilèges d'une *autre nature*, ou plus grands, ou même exorbitants. — En réponse, nous avons énuméré ces privilèges si différents, et montré par les *Actes*

mêmes du Concile *ce que l'infaillibilité n'est pas*; voir col. 1431, sq.

b) On exagère son *extension*, en ne remarquant pas *toutes* les conditions *restrictives* mises dans la définition conciliaire pour déterminer le cas où le Pontife parle *ex cathedra* et est infaillible. — En réponse, nous avons énuméré et précisé ces conditions, d'après le sens théologique des termes et les *Actes* même du concile, col. 1424, sq. — C'est contre une telle exagération que Mgr Fessler, évêque autrichien et secrétaire général du Concile, écrivit en 1871 une brochure, qui eut en Allemagne de bons résultats, comme d'éclairer l'illustre Mgr Hefele et de l'amener à se soumettre publiquement à la définition du Vatican : *La vraie et la fausse infaillibilité des Papes*, trad. fr., Paris, 1873. C'était la réponse à un ouvrage du Dr Schulte, où ce professeur de Prague avait amassé une foule d'anciens documents ou actes pontificaux, de préférence ceux qui étaient désagréables pour tel pays ou tels princes (comme la déposition de deux empereurs d'Allemagne), et ameutait ainsi les esprits contre l'infaillibilité définie au Vatican, prétendant qu'elle couvrait tout cela, et même les opinions privées et bizarres de certains Papes, et forçait les consciences à faire sur tout cela des actes de foi. Mgr Fessler, en libérant là-dessus les consciences avec approbation du Pape et de l'épiscopat, excita dans le camp opposé à l'infaillibité un concert de cris d'indignation. « Et pourquoi? dit-il. Parce que j'ai osé soutenir que la définition du concile du Vatican n'a aucunement l'étendue ni la portée presque sans bornes que ses adversaires voudraient lui attribuer... L'ennemi a besoin de se créer d'abord des moulins à vent pour les combattre ensuite comme d'effroyables géants. » *Préface* de son autre ouvrage déjà cité, *Le concile du Vatican*. Ce prélat a pourtant commis en passant une erreur sur l'objet secondaire de l'infaillibilité; voir L. Choupin, cité par nous, col. 1426.

c) On a exagéré enfin parfois la clarté, la précision désirable dans une définition pontificale, et qui s'y trouve plus ordinairement ; on avait pour but de rejeter les condamnations des Papes, par exemple contre les jansénistes, sur les matières obscures et difficiles de la grâce (voir ce que nous avons remarqué sur le synode de Pistoie, col. 1507, 1508) — ou de se plaindre quand on voit les théologiens, les canonistes divisés entre eux sur le sens d'un document pontifical, ou même sur sa valeur (est-il *ex cathedra* ?). Ainsi qu'on le fit remarquer au Concile, on aurait pu appliquer les mêmes critiques à bien des décrets des Conciles œcuméniques les plus respectés; et en face d'une controverse sérieuse sur le sens ou la valeur d'un document pontifical, on aura à appliquer les mêmes règles pratiques qui sont usitées depuis longtemps pour les documents conciliaires, afin de savoir s'ils obligent à croire.

B. — On a objecté que les conciles œcuméniques sont *nécessaires*, et que la définition de l'infaillibilité pontificale les rend *inutiles*, changeant ainsi la constitution de l'Eglise. — Voir cette difficulté expliquée au Concile par le rapporteur, *Acta*, col. 397.

Réponse. a) Les conciles n'ont pas une nécessité *absolue*, et ne sont pas dans l'Eglise un élément constitutif *ordinaire*, bien qu'ils soient très utiles, et parfois *relativement* nécessaires : voir Conciles, col. 607-610. — Nous avons vu, sur leur *nécessité*, l'exagération des parlementaires, se mêlant de condamner des thèses de théologie, col. 1458, sq., 453.

b) La définition de 1870 n'ôte aux Conciles ni leur utilité, ni leur nécessité relative. « Ils ne sont pas nécessaires pour connaître la vérité, disait le rapporteur, mais pour réprimer les erreurs. Quand les erreurs grandissantes mettaient la chrétienté en péril, alors l'Eglise catholique leur a opposé le jugement le plus solennel. Or le jugement *le plus solennel*, en matière doctrinale sur la foi et les mœurs, est et sera toujours le jugement du concile œcuménique, où le Pape juge avec les évêques du monde catholique, ses assesseurs au même tribunal. » *Acta, ibid.*

c) Mais on insiste, en disant que, le Pape déclaré infaillible, les conciles généraux ne seront plus *libres*, et les évêques ne seront pas de *vrais juges*. — Le rapporteur répond qu'ils seront libres comme auparavant, surtout quand le Pape n'a fait par avance aucune définition dogmatique sur la question, et leur laisse ainsi pleine et entière liberté de juger. Et même dans le cas d'une définition préalable du Pape, ils peuvent avoir encore un vrai jugement avec une certaine liberté, comme le prouve le fait du IIIe concile de Constantinople, précédé par la lettre dogmatique d'Agathon, *Ibid.* — Du reste, le cas est semblable, quand un Concile est obligé de juger de nouveau une question déjà jugée dogmatiquement par un autre concile œcuménique, et ramenée par des hérétiques sous des termes un peu différents. — Voir aussi ce que nous avons dit, avec Fénelon, sur le jugement des évêques, le Pape s'étant déjà prononcé, col. 1483, sq.

C. — On a objecté ce fait, que la Providence ait permis que la doctrine de l'infaillibilité fût librement discutée et librement niée dans l'Eglise pendant tant de siècles : fait inexplicable, si cette doctrine (comme le disent ses défenseurs) était non seulement révélée, mais à la base de tout magistère infaillible dans l'Eglise, et de toute conservation de la foi. — C'est la principale objection de Bossuet, renouvelée de nos jours. — Voir col. 1468, sq.

D. — On a objecté, comme contraires à l'infaillibilité, les textes de nombreux théologiens (nous-même avons cité Stapleton, col. 1443, etc.) d'Innocent III lui-même et du droit canonique, admettant que *le Pape peut être hérétique*. — *Réponse* : Il s'agit du Pape comme *personne privée*, et non pas *dans une définition*; voir col. 1441.

Sans doute, il existe une opinion de Pighius au temps du concile de Trente, et plus tard de Bellarmin, estimant que la Providence n'a jamais permis et ne permettra jamais cette faute dans un Pape, même comme personne privée. — Mais c'est là une pieuse croyance qu'il ne faut pas confondre avec le dogme de l'infaillibilité pontificale. Au concile du Vatican, le rapporteur se plaignit que la minorité attribuât à la commission l'intention de vouloir faire définir cela ; il cite les paroles de Bellarmin lui-même, qui dit de l'opinion émise pour la première fois par Albert Pighius : *Probabile est, pieque credi potest*, tandis qu'il appelle notre doctrine de l'infaillibilité pontificale *sententiam communissimam et veram* (voir col. 1445). *Acta*, col. 405, 406.

2. *Objections historiques les plus connues*.

Elles sont traitées en d'autres endroits du Dictionnaire. Voir articles Galilée. Honorius. Libère. Origénisme. Vigile.

Stéphane Harent, S. I.

PAPES D'AVIGNON. — On désigne sous ce titre les souverains pontifes qui siégèrent en Avignon, de façon plus ou moins continue, de 1305 à 1378. Au nombre de sept, ils eurent nom Clément V (1305-1314), Jean XXII (1316-1334), Benoit XII (1334-1342), Clément VI (1342-1352), Innocent VI (1352-1362), Urbain V (1362-1370), Grégoire XI (1370-1378. Jusqu'ici les historiens, sauf de rares exceptions, n'en ont guère parlé que pour en médire. A tous on

a fait un crime d'avoir séjourné hors de Rome ou, à tout le moins, hors d'Italie. On leur a reproché leur servilisme à l'égard des rois de France, leur népotisme, leur luxe, leurs dérèglements moraux, leur fiscalité. J'examinerai tour à tour chacune des accusations émises contre eux et m'efforcerai d'établir si elles sont oui ou non justifiées. I. *L'établissement du Saint-Siège en Avignon.* — II. *Le servilisme des Papes d'Avignon à l'égard des rois de France.* — III. *Le népotisme à la cour d'Avignon.* — IV. *Le luxe à la cour d'Avignon.* — V. *Les mœurs à la cour d'Avignon.* — VI. *La fiscalité des Papes d'Avignon.*

I. L'établissement du Saint-Siège en Avignon. — a) *Caractère.* — Depuis Platina, semble-t-il, la généralité des auteurs non-français ont laissé entendre que le séjour de la papauté hors de Rome fut un fait inouï, voire « un scandale » dans les annales de l'Eglise. Cependant, tout évêques de Rome qu'ils étaient, un grand nombre de papes furent élus et couronnés ailleurs qu'à Rome, gouvernèrent le monde d'ailleurs que de Rome. Au cours de la dernière moitié du XIIIe siècle, la turbulence de leurs sujets rend impossible le séjour de la Ville éternelle aux papes, et les force à émigrer, à tel point que leur séjour à Rome devient exceptionnel. La cour pontificale a déserté Rome, et le pape, transportant ailleurs sa personne sacrée, peut redire avec justice le mot fameux : « Rome n'est plus dans Rome ; elle est toute où je suis. »

Rien n'est plus suggestif à cet égard que le tracé de l'itinéraire des papes durant tout le demi-siècle qui précède l'installation en Avignon. Après cinq mois et quelques jours de séjour à Rome, où il se trouve aussi peu libre que possible et entravé dans son autorité par les puissantes maisons féodales qui se disputent le pouvoir, Benoît XI (1303-1304) part pour Pérouse, où il meurt. Suivant le chroniqueur Ferreto Ferreti de Vicence, il songeait à s'établir d'une manière indéfinie en Lombardie (Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. XI, col. 1012). Avant lui, Boniface VIII (1294-1303) est bien moins souvent au Latran qu'à Anagni, Orvieto, Velletri. Célestin V (1294) ne vit pas Rome : élu à Pérouse, couronné à Aquila, il va à Solmona, à Capoue, à Naples, d'où est datée sa renonciation. Nicolas IV (1288-1292), élu à Rome, réside parfois à Sainte-Marie Majeure ; mais il habite ordinairement Rieti et Orvieto. Honorius IV (1285-1287), après son élection à Pérouse, se plaît à Sainte-Sabine ; ce n'est qu'au fort des chaleurs de l'été qu'il se réfugie à Tivoli, à Palombara. Martin IV (1281-1285), un Français, élu à Viterbe, *ubi tunc residebat romana curia,* ne sort point de la Toscane, ni de l'Ombrie. Nicolas III (1277-1280), élu lui aussi à Viterbe, est couronné par extraordinaire à Rome ; il se partage entre cette ville, Sutri, Vetralla et Viterbe. Jean XXI (1276-1277) ne quitta pas Viterbe, où il avait été élu et où il mourut, enseveli sous les murs de son palais. Innocent V et Hadrien V ne font que passer sur le trône pontifical au cours des six premiers mois de l'année 1276. Après avoir séjourné deux mois à Rome, Grégoire X (1271-1276) se rend à Orvieto, puis en France, où il réunit à Lyon le XIVe concile œcuménique. S'il reprend le chemin de l'Italie, c'est à petites étapes, avec des arrêts multipliés dans « la douce terre de Provence ». Il passe à Orange, à Beaucaire, à Valence, revient à Vienne pour regagner l'Italie par la Suisse, et meurt à Arezzo. Le Français Clément IV (1265-1268) ne signe pas un seul acte de Rome ; il va à Pérouse, Assise, Orvieto, Montefiascone, Viterbe. Urbain IV (1261-1264), un Français encore, n'a que trois résidences : Viterbe, Montefiascone, Orvieto ; il meurt en litière, sur la route d'Orvieto à Pérouse. Elu et couronné à Naples, Alexandre IV (1254-1261) affectionne Anagni, Viterbe ; au début et au terme de son pontificat, il demeure quelques mois au Latran et expire à Viterbe. Innocent IV (1243-1254), enfin, élu et consacré à Anagni, ne passe à Rome que de courts moments ; il est obligé de fuir devant Frédéric II et de se réfugier à Lyon de 1244 à 1251 ; quand il rentre en Italie, c'est pour s'installer dans la tranquille Ombrie, puis à Naples, où il meurt (Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, Berlin, 1871-1875, *passim*, et les registres des papes du XIIIe siècle, publiés par les élèves de l'Ecole française de Rome).

Il serait encore facile de remonter plus haut dans l'histoire. Grégoire IX (1227-1241), qui régna environ quatorze ans, en passa plus de huit hors de Rome. En 1209, l'inconstance des Romains poussa vraisemblablement Innocent III à établir les bases d'un État ecclésiastique au delà des Alpes. En vertu d'une convention passée avec Raymond VI de Toulouse, le Saint-Siège reçut en Provence sept châteaux comme gage de la conversion du comte. Celui-ci ayant embrassé à nouveau l'erreur albigeoise, les sept châteaux échurent à l'Eglise romaine, qui les céda plus tard à Raymond VII, en échange du Comtat-Venaissin (22 avril 1229) ; cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1913, t. V, 2e partie, p. 1281, 1395, 1492. D'août 1099 à janvier 1198, le Saint-Siège resta 55 ans et quelques mois hors de Rome, et 8 ans et demi en France. En résumé, comme on l'a calculé, « de 1100 à 1304, soit 204 ans, les papes sont demeurés 122 ans hors de Rome, et 82 ans dans Rome : soit une différence de 40 ans en faveur de l'absence » ; cf. L. Gayet, *Le Grand Schisme d'Occident*, Florence, 1889, p. 3.

Ainsi, l'établissement de la papauté hors des murs de Rome, au XIVe siècle, ne constitue pas une révolution inouïe ; il est la conséquence naturelle d'une longue suite de circonstances et d'événements. Ce qui est vraiment extraordinaire et sans précédent, c'est le séjour prolongé hors d'Italie. Cherchons-en les causes.

b) *Causes de l'établissement du Saint-Siège en Avignon.* — Le chroniqueur Ptolémée de Lucques a rapporté qu'aussitôt élu pape, Bertrand de Got, archevêque de Bordeaux, « délibéra de fixer sa résidence dans le Comtat-Venaissin et de ne jamais passer outre-monts » ; cf. Baluze-Mollat, *Vitae Paparum Avenionensium*, Paris, 1917, t. I, p. 24. Il a commis une méprise. Certes, les lettres des cardinaux, notifiant l'élection, étaient plutôt rédigées de façon à détourner Clément V de l'Italie. Elles dépeignaient ce pays comme livré à l'anarchie et les Etats de l'Eglise comme ruinés par la guerre (Mansi, *Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXV, col. 127). Malgré cela, le Pape annonça son intention de gagner l'Italie dès que la paix aurait été conclue entre les rois d'Angleterre et de France, et la croisade organisée. Il fixa le lieu de son couronnement en terre d'Empire, en Dauphiné, à Vienne, ville située sur la route d'Italie (lettre du 25 août 1305, dans C. Wenck, *Clemens V und Heinrich VII*, Halle, 1882, p. 169). A son couronnement il n'invita qu'un nombre restreint de cardinaux, deux évêques, deux prêtres et deux diacres (dépêche adressée au roi d'Aragon, dans H. Finke, *Acta Aragonensia*, Münster, 1908, t. I, p. 199).

Si, par la suite, Clément V changea de projets, il persista dans son intention de quitter la France, où des circonstances imprévues l'avaient retenu. En 1306, Jean Burgundi écrivait de Bordeaux au roi Jayme II d'Aragon : « Le Pape signifia [aux cardi-

naux] que son intention était de rester ici jusqu'au prochain mois de mars. Car alors il licenciera la cour pour aller outre-monts et se rencontrera, à Poitiers, avec le roi de France afin de le décider à recevoir la croix et à consolider la paix entre lui et le roi d'Angleterre. Et, à partir de ce moment, ne s'arrêtant en aucun autre lieu, ledit seigneur Pape ira en Italie » ; H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, Münster, 1907, t. II, p. 21-22. D'après le même ambassadeur, lors de l'entrevue de Poitiers, en 1308, le pape témoigna à Philippe le Bel sa joie de le rencontrer, car il avait le dessein d'aller à Rome et de l'entretenir avant son départ (H. Finke, *op. cit.*, p. 134). Le 11 avril 1308, Clément écrivait au sujet de la restauration du ciborium de l'autel majeur de Saint-Jean de Latran : «Avec la grâce de Dieu, nous nous proposons de remettre le très célèbre autel de bois, de nos propres mains, à la place où il se trouvait »; *Regestum Clementis papae V*, Rome, 1884-1892, n. 3592. Enfin, l'année suivante, il promettait de sacrer lui-même Henri VII, à Rome, dans deux ans (*Regestum*, n. 4302). Clément V a donc exprimé à diverses reprises, de façon très formelle, son intention de se rendre à Rome. Pourquoi ne réalisa-t-il pas des desseins maintes fois exprimés?

Si le Pape fixa le lieu de son couronnement à Vienne et non en terre italienne, ce fut afin d'attirer à la cérémonie les rois d'Angleterre et de France, et de profiter de leur présence pour travailler à la conclusion entre eux d'une paix définitive. En cela, il réalisait un projet cher à Boniface VIII, qui consistait à venir en France pour régler le différend franco-anglais (C. Wenck, *Clemens V und Heinrich VII*, p. 41). Comme son prédécesseur, Clément V avait jugé la croisade impossible sans le concours de la France et de l'Angleterre. Or, ce concours ne pouvait être sollicité que le jour où les deux pays seraient réconciliés. De fait, Clément V travailla avec ténacité à la paix. Il négocia le mariage d'Isabelle de France avec le futur Edouard II. Mais, malgré ses démarches, la réconciliation finale ne s'effectua qu'en 1312. Des fêtes grandioses eurent lieu à Paris, et Philippe le Bel ainsi qu'Edouard II se croisèrent (Baluze-Mollat, *Vitae Paparum Avenionensium*, t. I, p. 20-22).

Cependant Clément V avouait, le 28 novembre 1306, que les négociations de paix, fort avancées à cette époque, eussent pu être menées à bonne fin par de simples nonces (C. Wenck, *op. cit.*, p. 43). Aussi d'autres causes entravèrent son départ pour Rome. La principale d'entre elles fut la pression exercée par la cour de France. Dès juillet et août 1305, des ambassadeurs vinrent trouver Clément V et lui remirent en mémoire le procès intenté au feu Boniface VIII, qui n'était point encore terminé. Le Pape, qui voulait en éviter la reprise, fit une concession, grosse de conséquences. Il décréta que son couronnement aurait lieu non plus à Vienne, mais à Lyon. Le 14 novembre 1305, la cérémonie s'y effectua en présence de Philippe le Bel. Elle fut suivie de pourparlers très importants. Le roi de France insista pour obtenir la reprise du procès de Boniface VIII. On convint d'en parler lors d'une prochaine entrevue. D'où la nécessité pour Clément V de remettre à des jours meilleurs le départ pour l'Italie. De Lyon, le pape remonta vers le Nord et s'arrêta à Mâcon et à Cluny, puis gagna le Languedoc par Nevers, Bourges, Limoges et Périgueux. Une maladie, qui faillit lui coûter la vie, contribua à le retenir près d'une année dans le Bordelais (mai 1306-mars 1307) et à empêcher la rencontre projetée avec Philippe le Bel pour la Saint-Michel de 1306. Quelque peu rétabli, Clément V recommença ses chevauchées et vint à Poitiers (avril 1307). Là, il ne put s'entendre avec le roi de France, qui refusa de souscrire à tous les compromis proposés pour terminer l'affaire de Boniface VIII. L'on se sépara sans avoir rien résolu. Le 13 octobre 1307, se produisit un coup de théâtre: l'arrestation en masse des Templiers. Une nouvelle entrevue avec Philippe le Bel devint nécessaire. Elle eut lieu encore à Poitiers (mai-juillet 1308). Mais, cette fois, le roi montra de telles exigences que Clément V résolut d'échapper à son emprise. Aller à Rome, il n'y pouvait songer. Laisser Philippe le Bel maître de la situation, à la veille de l'ouverture du concile de Vienne où se décideraient les plus graves intérêts de l'Eglise, où surtout se débattrait le scandaleux procès des Templiers, c'eût été folie. D'un commun accord avec les cardinaux, Clément V convint de transférer la cour à Avignon (août 1308); cf. H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, t. II, p. 156.

Cette ville présentait de précieux avantages. Soit par voie de terre, soit par voie d'eau, elle assurait des relations rapides et fréquentes avec l'Italie. De la France elle était proche, sans en dépendre. Ses suzerains, les princes d'Anjou, n'étaient pas à redouter; la défense de l'intégrité de leur royaume des Deux-Siciles contre les entreprises de l'ambitieuse maison d'Aragon et la gérance des intérêts guelfes dans le reste de la péninsule suffisaient largement à absorber leurs efforts; n'étaient-ils pas, d'ailleurs, les vassaux de l'Eglise? Enfin, Avignon était enclavée dans le Comtat-Venaissin, apanage du Saint-Siège. Aucune autre cité n'offrait à la papauté un asile plus tranquille, ni de plus fortes garanties d'indépendance et de sûreté.

Sa détermination prise, Clément parcourut à petites journées le midi de la France. En mars 1309, il entrait à Avignon et inaugurait ce long exil de la papauté qui dura près de soixante-dix ans et qui, par une comparaison peu justifiée avec le séjour du peuple de Dieu en terre étrangère, a pris nom dans l'histoire de « captivité de Babylone ».

Cependant l'installation du pontife en Avignon garda toujours un caractère provisoire. Clément V habita modestement le couvent des Frères Prêcheurs (M. Faucon, *Les arts à la cour d'Avignon sous Clément V et Jean XXII*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome*, t. II (1882), p. 39). D'Italie il ne fit apporter que les registres des lettres de ses deux prédécesseurs et laissa une grande partie du trésor pontifical à Saint-François-d'Assise (*Regestum Clementis V*, introduction, p. xxxi, et F. Ehrle, *Historia bibliothecae pontificum romanorum*, Rome, 1890, p. 11-12). D'ailleurs, il ne séjourna que fort peu de temps à Avignon même; il préféra les villes ou les châteaux du Comtat-Venaissin.

De 1309 à 1311, l'affaire de Boniface VIII lui causa les plus graves soucis. Du moins, par son habileté, il réussit à ralentir le plus possible la marche de la procédure et finit par imposer silence aux pires accusateurs de Boniface. Quant à l'affaire des Templiers, elle fut réglée au concile de Vienne (16 octobre 1311-6 mai 1312). Au moment où Clément V eût pu gagner l'Italie, sa santé, toujours précaire, s'altéra gravement. Suivant le chroniqueur contemporain Ptolémée de Lucques, qui tenait le renseignement de la bouche du confesseur pontifical, elle déclina rapidement après la promulgation, au concile de Vienne, de la constitution *Exivi de Paradiso* (Baluze-Mollat, *Vitae Paparum Avenionensium*, t. I, p. 52-53). La maladie, que l'on soupçonne avoir été un cancer des intestins ou de l'estomac, s'aggrava.

Sentant ses forces diminuer, le pape fit son testament le 9 juin 1312 (F. Ehrle, *Der Nachlass Clemens V*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, t. V (1889), p. 26). En 1314, le mal empira encore. Clément V s'imagina éprouver quelques soulagements dans un changement d'air et songea à regagner sa terre natale, sa chère Gascogne. Epuisé par la souffrance, il mourut, le 14 avril 1314, à Roquemaure, dans le Gard.

Quand bien même Clément V eût joui d'une meilleure santé, il lui aurait été impossible de franchir les Alpes au cours des années 1312 et 1313. L'entrée du roi des Romains, Henri VII, en Italie avait suffi à révolutionner le pays tout entier. Depuis le 7 mai 1312, Rome n'était plus qu'un champ de bataille où Guelfes et Gibelins se livraient de sanglants assauts. Les troupes napolitaines occupaient le Borgo, le château Saint-Ange, le Transtévère, tous les ponts jetés sur le Tibre. Des barricades se dressaient dans les rues et barraient le chemin vers Saint-Pierre où Henri VII voulait se faire sacrer empereur. Bien plus, le prince traitait le pape en ennemi et protestait de son indépendance absolue vis-à-vis du pouvoir spirituel. Contre le roi Robert de Naples, il rassemblait une nombreuse flotte. Et pourtant, le 12 avril 1313, une bulle avait promulgué l'excommunication contre quiconque oserait attaquer le vassal de l'Eglise romaine! Dans de telles conjonctures, peut-on faire un grief à Clément V d'être resté dans le Comtat-Venaissin? Où eût-il trouvé un asile aussi sûr que là?

Sous les successeurs de Clément V, Rome, l'Italie, en dépit des protestations et des appels réitérés des populations, demeurèrent inhospitalières à la papauté. « Ah! Italie, séjour de douleur, écrivait Dante, vaisseau sans nocher au milieu d'une affreuse tempête, tu n'es plus la maîtresse des peuples, mais un lieu de prostitution. Maintenant, ceux qui vivent dans tes contrées se font une guerre implacable; ceux qu'une même muraille et les mêmes remparts protègent, se rongent les uns les autres. Cherche, misérable, autour de tes rives, et vois si dans ton sein une seule de tes provinces jouit de la paix. » De fait, la guerre ne cessa pas de dévaster l'Italie sous le pontificat de Jean XXII. Un moment, en 1332, le pape songea à franchir les Alpes, à la suite des victoires remportées sur les Gibelins par son légat, le cardinal Bertrand du Pouget. Il voulait pacifier la Lombardie et la Toscane, puis gagner Rome. Bologne, soumise à l'Eglise, fut choisie comme lieu de résidence. On y fit des préparatifs de réception. Une citadelle fut édifiée près la porte Galliera.

A Rome même parvint l'ordre de restaurer les demeures pontificales et de rendre les jardins à la culture. La réalisation de la croisade, les instances du roi de France et surtout la rébellion de Bologne coupèrent court aux projets du pape (*Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXV, 2e partie, p. 417-419; *Regesta Vaticana*, t. 116, fol. 217 r°, cap. 1096-1098 et t. 117, fol. 108 r°, cap. 584).

Au début de son pontificat, Benoît XII reçut des ambassadeurs venus pour le supplier, au nom des Romains, de revenir se fixer dans leur ville. Dans un consistoire tenu en juillet 1335, il décida d'un commun accord avec les cardinaux qu'on partirait vers le 1er octobre suivant et qu'on transporterait le siège du gouvernement pontifical à Bologne, du moins provisoirement; J. M. Vidal, *Lettres closes et patentes de Benoît XII*, t. I, n. 476. Dans un second consistoire, les cardinaux changèrent d'avis. Ils jugèrent à propos de différer le départ pour l'Italie; car, outre les nombreuses difficultés que soulevait le voyage même, ils pensaient qu'un déplacement du Saint-Siège entraverait les projets de croisade et la solution d'autres affaires urgentes; G. Daumet, *Lettres closes, patentes et curiales de Benoît XII*, t. I, n. 139 et 141.

D'autre part, une enquête conduite sur les lieux montra avec évidence que Bologne était trop agitée par des séditions pour autoriser le transfert du Saint-Siège dans ses murs (A. Theiner, *Codex diplomaticus dominii temporalis Sanctae Sedis*, Rome, 1861, t. I, doc. dcclxviii et dcclxix).

Les prévisions des cardinaux étaient justes. Bologne ne tarda pas à se révolter de nouveau contre l'Eglise. Ailleurs, en Romagne et dans les Marches, les seigneurs locaux méditaient de se rendre indépendants. A Rome même, la révolution dura de 1347 à 1354. La guerre devint inévitable sous Clément VI. Elle ne cessa que le jour où la rude épée d'Albornoz eut réduit à l'impuissance les divers tyrans, petits ou grands, qui troublaient la paix de la péninsule. Urbain V crut le moment venu de rétablir la papauté à Rome. Par une rare inconséquence, les Romains, qui désiraient la conserver dans leurs murs, s'ingénièrent à l'en chasser. Tandis qu'Urbain V séjournait à Montefiascone (printemps de 1370), ils lièrent partie avec les Pérugins révoltés contre l'Eglise; le préfet de Vico s'agita. Poussant la rébellion jusqu'à l'extrême, Pérouse prit à gage les bandes du condottiere John Hawkwood et les lança à l'assaut de Viterbe où le pape s'était réfugié. Sa soumission n'améliora guère la situation, car les routiers à la solde de Bernabò Visconti parcouraient la riche Toscane et menaçaient d'envahir le Patrimoine de Saint-Pierre. Craignant pour sa sûreté, mis en défiance par les agissements de ses sujets, désirant s'opposer aux hostilités qui avaient de nouveau recommencé entre la France et l'Angleterre, Urbain V retourna en Avignon.

Le première pensée de son successeur fut de revenir en Italie. Les événements contrecarrèrent cette généreuse résolution durant quelques années. Le 17 janvier 1377, seulement, Grégoire XI débarqua à Rome. Il n'y fut pas longtemps en sûreté. Les factions romaines s'agitèrent de nouveau. Des bandes armées tentèrent d'escalader les murs du palais pontifical. Bien plus, un cardinal romain, — Jacques, Orsini, semble-t-il, — complota d'attenter aux jours du pape! (L. Gayet, *Le Grand Schisme d'Occident*, t. I, p. 11).

Si la papauté n'a pas résidé en Italie depuis Clément V, c'est donc que l'Italie la chassait hors de son sein. Vraisemblablement, les papes du xive siècle ont dû conserver présent à la mémoire le souvenir de l'attentat perpétré à Anagni sur la personne de Boniface VIII, attentat qu'avait rendu possible la connivence des Romains.

On n'a point encore suffisamment remarqué que la pensée maîtresse de la papauté avignonaise fut la croisade. Parmi les autres nations chrétiennes, la France s'était distinguée par son enthousiasme à se croiser. En 1333, son roi avait été nommé capitaine général de l'armée chrétienne. A cette époque, alors que les négociations entre la cour de Paris et celle d'Avignon étaient plus actives que jamais, un éloignement de la France eût mécontenté Philippe VI — les projets de départ du pape l'avaient fort ému —, entravé les préparatifs de l'expédition et, sans nul doute, compromis gravement le succès éventuel. Cédant à la pression des événements, Jean XXII remit son départ pour l'Italie à une date ultérieure.

Les papes qui se succédèrent à Avignon — Benoît XII excepté — n'eurent pas moins la hantise de la croisade. Malheureusement, cette œuvre grandiose n'était réalisable qu'à une seule condition : une paix défini-

tive devait imposer un terme à la guerre désastreuse que s'étaient déclarée la France et l'Angleterre. La Papauté déploya un zèle extraordinaire, qu'atteste sa volumineuse correspondance diplomatique, pour réconcilier les deux nations ennemies. Loin d'Avignon, eût-elle réussi à poursuivre cette louable fin avec l'activité incroyable qu'elle déploya ? Il y a lieu d'en douter, tant est compliqué l'écheveau des négociations diplomatiques qui durèrent pendant la guerre de Cent ans et que le mauvais vouloir des cours françaises et anglaises empêcha toujours d'aboutir.

Ainsi, le séjour de la papauté en Avignon se trouve suffisamment expliqué, voire excusé, par les tentatives de conciliation entre la France et l'Angleterre, l'éventualité de la croisade, la nécessité de terminer le procès intenté à la mémoire de Boniface VIII, l'ouverture du concile de Vienne et surtout l'insécurité de l'Italie. A ces causes principales, il s'en joint de secondaires : la prépondérance des cardinaux français dans le Sacré Collège et leur antipathie marquée pour le sol italien, la construction par Benoît XII du palais des papes, admirable ouvrage d'art autant que de défense, qui garantissait la plus complète sécurité, l'achat en 1348 d'Avignon à la reine Jeanne Ire de Naples, l'attachement de Clément VI pour sa patrie, l'âge et les infirmités d'Innocent VI (Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. II, col. 946-947), les menées et les intrigues des rois de France pour retenir la cour pontificale à portée de leur influence, le souci de la papauté de ménager les seuls alliés sérieux qu'elle comptât dans le conflit aigu avec Louis de Bavière.

c) *Conséquences de l'établissement de la papauté en Avignon.* — L'établissement prolongé de la papauté en Avignon eut pour effet de priver les Italiens des avantages considérables que leur avait valu jusque-là sa présence. Rome passa à l'état de nécropole. Au lieu d'être la capitale du monde, elle fut réduite, en fait, à l'état de ville de province. Voilà pourquoi les Italiens n'ont pas manqué, sur les traces de Pétrarque et de sainte Catherine de Sienne, d'accumuler les blâmes et les plaintes contre les papes d'Avignon. Ughelli, pour ne citer qu'un des plus connus, va jusqu'à prétendre que la translation du Saint-Siège sur les bords du Rhône fut plus funeste à son pays que toutes les invasions barbares (*Italia sacra*, Venise, 1717, t. I, p. 71). Certes, rien n'est plus pitoyable que le sort des Italiens au XIVe siècle. Mais eux-mêmes travaillèrent à leur infortune. Leur insubordination constante éloigna d'eux la papauté.

Les Romains portent encore, en grande partie, la responsabilité du schisme qui désola l'Eglise à la fin du XIVe siècle. Ils voulurent faire cesser la cause de leur ruine, qui n'était autre que l'absence de la papauté. Du vivant de Grégoire XI, leurs ambassadeurs sommèrent le Pape de revenir à Rome, « lui certifiant, au nom de leurs commettants, que s'il ne transférait la cour pontificale à Rome, les Romains se feraient un Pape, qui s'engagerait à fixer sa demeure et sa résidence au milieu d'eux »; déposition faite en 1390 par Nicolas Eymeric, inquisiteur en Aragon, dans L. Gayet, *Le grand schisme d'Occident*, t. I, pièces justificatives, p. 119. D'après le châtelain du château Saint-Ange, l'abbé du Mont-Cassin était prêt à jouer le triste rôle d'antipape (L. Gayet, *op. cit.*, pièces justificatives, p. 157). Bien plus, plusieurs Romains complotèrent de massacrer les étrangers qui composaient la cour pontificale et surtout les cardinaux, afin de forcer le pape à se fixer à perpétuité dans la Ville éternelle (L. Gayet, *op. cit.*, pièces justificatives, p. 120). Enfin, d'après le cardinal Hugues de Montalais, un cardinal romain s'apprêta à attenter aux jours de Grégoire XI, « afin que l'élection future eût lieu à Rome, sa ville natale, où il comptait des amis nombreux et puissants, et qu'il pût lui-même être élu Pape » ; L. Gayet, *op. cit.*, t. II, pièces justificatives, p. 162. Par conséquent, le séjour des Papes en Avignon ne fut pas, comme on l'a dit, la cause principale du Grand Schisme d'Occident, mais seulement l'occasion. Cependant, par sa durée extraordinaire, ce séjour exaspéra les Romains et les détermina à exercer une pression sur les cardinaux, lors du conclave au cours duquel Urbain VI devint Pape. Si, comme il en annonça le projet, Grégoire XI eût quitté à nouveau Rome, selon toute vraisemblance le schisme aurait éclaté. Lui vivant, la crise eût été plus facile à résoudre. Malheureusement il mourut trop tôt; et les cardinaux n'écoutèrent pas les sages conseils du pontife expirant.

Sources. — Les mémoires présentés à Jean XXII par Bertrand de la Tour et Bernard Gui sur l'état politique de la Haute-Italie en 1317 ; S. Riezler, *Vatikanische Akten*, Innsbruck, 1891, p. 22-39. — Une lettre très intéressante d'Aimeric de Châlus, recteur de la Romagne (23 février 1321); Fantuzzi, *Monumenti Ravennati*, Venise, 1891, t. V, p. 391. — H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Münster, 1902 ; *Papsttum und Untergang des Templerordens*, Münster, 1907; *Acta aragonensia*, Münster, 1908. — S. Baluze, *Vitae Paparum Avenionensium*, Paris, 1693 et la nouvelle édition par G. Mollat, t. I, Paris, 1916. — *Regestum Clementis Papae V*, Rome, 1884-1892, 8 vol. — Les registres des Papes du XIVe siècle publiés par l'Ecole française de Rome. — A. Segré, *I dispacci di Cristoforo da Piacenza procuratore Mantovano alla corte pontificia*, dans *Archivio storico italiano*, série V, t. XLIII (1909), p. 27-95 et XLIV (1909), p. 253-326. — Santa Caterina da Siena, *Le lettere*, éd. P. Misciatelli, 3 tomes, Sienne, 1912-1913. — F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati*, Rome, 1891-1911, 4 volumes. — Les œuvres de Pétrarque, éd. de Bâle, 1581; voir surtout la canzone XVI, *Italia mia*, qui dépeint l'état malheureux où se trouvait l'Italie en 1344.

Monographies. — C. Wenck, *Clemens V und Heinrich VII*, Halle, 1882 (excellent livre). — G. Lizerand, *Clément V et Philippe IV le Bel*, Paris, 1910 (ouvrage rempli d'inexactitudes). — K. Wenck, *Aus den Tagen der Zusammenkunft Papst Klemens V und König Philipps des Schönen zu Lyon* (1305-1306) dans *Zeitschrift zur Kirchengeschichte*, t. XXVII, p. 189-203. — V. Inglese d'Amico, *Lotta tra Bonifazio VIII e Filippo il Bello e cause determinatrici del trasporto della sede pontificia in Avignone*, Belluno, 1914. — Sur les guerres qui ensanglantèrent l'Italie au XIVe siècle, on trouvera la bibliographie nécessaire dans G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, 3e édition, Paris, 1920, p. 129-191. — L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au Moyen Age. Les Croisades*, Paris, 1911. — J. Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient*, Paris, 1904. — L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, Paris, 1907, 3e édition (très insuffisante et vieillie pour le XIVe siècle). — E. Allain, *Le registre de Clément V* dans *La Controverse et le Contemporain*, t. XIV (1888), p. 343-376, 542-562 (excellents articles). — C. Hoefler, *Die avignonesischen Päpste, ihre Machtfulle und ihr Untergang* dans *Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 21e année, Vienne, 1871, p. 231-285. — J.-B. Christophe, *Histoire de la Papauté*

pendant le XIVe *siècle*, Paris, 1853 (surtout la préface du tome III). — F. Mourret, *Histoire générale de l'Eglise*, Paris, 1918, t. V, *La Renaissance et la Réforme* (écrit presque entièrement d'après des ouvrages anciens, dénués de valeur). — R. Moeller, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, Berlin, 1914. — L. Frati, *Il saccheggio del castello di Porta Galliera nel 1334* dans *Atti e memorie della Reale deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna*, t. II, série 2 (1912), p. 41-90.

II. Le servilisme des Papes d'Avignon à l'égard des rois de France. — Un grand nombre d'historiens ont taxé de servile l'attitude des papes d'Avignon vis-à-vis des rois de France. Parmi les modernes, Gregorovius affirme qu'ils furent leurs esclaves (*Storia della Città di Roma*, Rome, 1901, t. III, p. 203-204). Hase les traite « d'évêques de cour français » ; *Kirchengeschichte*, 1877, p. 293. Martens assure qu'ils n'eussent pas osé faire acte de gouvernement sans l'approbation des souverains de France; *Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat*, Stuttgart, 1877, p. 130. Suivant P. Lehugeur, sous Clément V et Jean XXII, l'Eglise d'Avignon demeura « l'église nationale de France, suzeraine des autres églises, mais elle-même dans la dépendance d'un roi » ; *Histoire de Philippe V le Long, roi de France*, Paris, 1897, p. 200. D'après L. Pastor, en devenant française, la papauté perdit son caractère d'universalité et excita contre elle les soupçons des peuples et des sentiments d'aversion ; *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, Paris, 1907, t. I, p. 74 et suiv.

Tout d'abord, remarquons que le servilisme consiste dans une soumission aveugle à la volonté d'un maître qui a droit de commander ou dont on subit la contrainte. Taxer les papes d'Avignon de servilisme à l'égard des Capétiens et des Valois, équivaut donc à dire que leur action gouvernementale fut dirigée par les rois de France. Sans doute, Clément V subit, plus qu'il ne convint, la maîtrise de Philippe le Bel. Il sut pourtant se dérober maintes fois à ses instances. Dans les procès des Templiers et de Boniface VIII, il ne céda qu'à demi aux exigences du prince. Il réussit souvent à détruire ou à mitiger l'effet des concessions qui lui avaient été arrachées. S'il supprima l'ordre du Temple, il n'en donna pas au roi les biens immenses qui furent attribués aux Hospitaliers. S'il ordonna de canceller des registres pontificaux certains actes de Boniface VIII, contraires à la France, il attesta la légitimité de l'élection de Benoît Caétani et la validité de la renonciation de Célestin V, en canonisant celui-ci sous le nom de Pierre de Morrone. Philippe le Bel désire-t-il ardemment l'élection à l'Empire de son frère Charles de Valois, en 1308, Clément V s'arrangera de façon à intervenir trop tard et très mollement en faveur du prince. Bien plus, au grand dépit du roi de France, il s'empressera de confirmer l'élection de Henri, comte de Luxembourg.

Quant aux successeurs de Clément V, ils adoptèrent une politique constamment favorable à la France, mais exempte de servilisme. Les preuves d'indépendance abondent.

La faveur des papes d'Avignon fut marquée surtout par l'aide financière prêtée aux rois de France. Ils leur permirent de jouir de certains impôts prélevés sur les bénéfices ecclésiastiques, tels que les décimes, les annates et les subsides caritatifs. Le présent était certes d'importance. En 1330, le rendement net de la décime entrée dans les caisses royales s'éleva à 265.990 livres tournois, 14 sous, 8 deniers, soit environ, en valeur intrinsèque, 4.872.936 fr. 80 (J. Viard, *Les ressources extraordinaires de la royauté sous Philippe VI de Valois*, dans *Revue des questions historiques*, t. XLIV (1888), p. 167-218). Au moment des crises monétaires que provoquèrent les malheurs de la Guerre de Cent ans, Clément VI et Innocent VI avancèrent à la royauté française des sommes d'argent considérables (M. Faucon, *Prêts faits aux rois de France par Clément VI, Innocent VI et le comte de Beaufort;* dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. XL (1879), p. 570-578, et E. Göller, *Inventarium instrumentorum Camerae apostolicae. Verzeichniss der Schuldurkunden des päpstlichen Kammerarchivs*, dans *Römische Quartalschrift für christliche Altertums-Kunde und Kirchengeschichte*, t. XXIII (1909), p. 62-109).

Cependant la cour d'Avignon ne réserva pas ce genre de faveurs uniquement aux rois de France. L'empereur Charles IV, les rois d'Aragon, de Castille, de Majorque, de Naples, de Hongrie, de Norvège et d'Angleterre jouirent de certaines décimes et de prêts. Malgré cela, il semble que les secours financiers consentis à la royauté française dépassèrent, tant par le nombre que par l'évaluation, ceux dont bénéficièrent les souverains des autres nations.

Non contents d'assurer aux rois de France un concours pécuniaire appréciable, les papes d'Avignon secondèrent encore efficacement leur polique extérieure. Si, par exemple, Philippe V le Long triompha des Flamands, ce fut, selon l'expression pittoresque d'un chroniqueur, « par les armes papales », c'est-à-dire grâce aux sentences d'excommunication et d'interdit prononcées contre les rebelles (P. Lehugeur, *Histoire de Philippe V le Long*, p. 120-150). Dans la suite, Benoît XII s'ingénia à empêcher l'alliance des villes flamandes avec l'Angleterre ; il excommunia Guillaume comte de Hainaut, qui s'était révolté contre son suzerain Philippe VI de Valois et allié au roi d'Angleterre. Quand, sous l'influence de la France, des fiançailles unirent Henri IV comte de Bar à Yolande, fille de Robert de Cassel, promise auparavant à Louis de Maele, le pape craignit qu'un conflit n'éclatât entre les maisons de Flandre et de Bar. Pour parer au péril, il remit à la reine de France une dispense de mariage et lui laissa la faculté d'en disposer suivant son bon plaisir. Edouard III brigue-t-il la main de Marguerite de Flandre pour son fils Edmond, comte de Cambridge, Urbain V lui refuse la dispense nécessaire pour réaliser l'union désirée et l'accorde, au contraire, à Charles V en faveur de Philippe, duc de Bourgogne (R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, Paris, 1916, t. III, p. 499-510).

L'attitude des papes d'Avignon vis-à-vis de la France, malgré les apparences contraires, n'est aucunement entachée de servilisme. L'aide financière fournie par Jean XXII n'a d'autre but que de rendre réalisable la croisade dont les Capétiens et les Valois sont les capitaines généraux. Quand Benoît XII se rend compte de l'impossibilité du saint voyage outre-mer, sa sympathie se refroidit soudain à l'égard de Philippe VI. A ce moment il enlève au roi les décimes et « se ressouvient des nombreux griefs de l'Eglise de France contre l'administration royale ».

Si les Papes d'Avignon secondent de tout leur pouvoir la diplomatie française, c'est que leur intérêt propre le leur conseille. Jean XXII flatte Philippe le Long, Charles le Bel et Philippe de Valois, afin de leur faire accepter sa politique italienne et de s'assurer leur appui contre Louis de Bavière.

Benoît XII avait résolu d'isoler ce prince et de le forcer, par ce moyen, à s'humilier devant son autorité. Philippe VI recherchait l'alliance du Bavarois;

Benoît le lui interdit. Le roi désire intervenir comme médiateur entre l'Ecosse et l'Angleterre; le pape l'en dissuade et l'évince. Philippe prononce la confiscation de la Guyenne; Benoît l'invite à la révoquer. De 1337 à 1341, le souverain pontife empêche le roi de France de prendre l'offensive, alors qu'Edouard III, privé des secours que lui avaient promis ses alliés, aurait pu être facilement écrasé par son adversaire.

Débarrassés de tout souci du côté de l'Empire, Clément VI, Innocent VI, Urbain V et Grégoire XI reprennent les projets de croisade abandonnés par Benoît XII. Or, le saint voyage outre-mer n'était possible qu'à la suite de la réconciliation des rois de France, chefs éventuels de l'expédition, avec ceux d'Angleterre. Aussi les papes poursuivent-ils avec une obstination inlassable le rétablissement de la paix. Leurs légats sont sans cesse par voies et par chemins, courent les champs de bataille, négocient des trêves ou des armistices. Les traités que fait signer Innocent VI consacrent en réalité, d'une manière éclatante, le triomphe d'Edouard III et l'affaiblissement de la monarchie française. Ainsi, bien que la France et la Papauté suivent une politique extérieure le plus souvent commune, l'une et l'autre ne cherchent en somme que leurs intérêts particuliers (R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, t. III, p. 498-510; E. Deprez, *Les préliminaires de la guerre de Cent Ans. La Papauté, la France et l'Angleterre* (1328-1432), Paris, 1902; M. Prou, *Etude sur les relations politiques du pape Urbain V avec les rois de France Jean II et Charles V* (1362-1370), Paris, 1888).

Les papes d'Avignon favorisèrent encore la politique intérieure des rois de France. Jean XXII, par exemple, dissoudra les ligues féodales qui s'étaient formées contre Philippe V le Long, au début de son règne. Il empêchera la reine Clémence, veuve de Louis X Hutin, de se joindre au parti des mécontents. Il ne nommera pas Guillaume de Flavacourt archevêque de Rouen, parce que Charles, comte de la Marche, le lui a recommandé. Charles n'a pas sa faveur, parce qu'il ne possède pas celle de Philippe V. Mais si le pape agit ainsi, c'est pour écarter tout péril domestique de la personne du roi, devenu chef de la croisade.

D'ailleurs, Jean XXII ne dépasse pas la mesure dans les complaisances qu'il a pour le roi. Il intervient directement dans les affaires du royaume. Il impose, de sa propre autorité, des trêves à des seigneurs, tels que Amanieu d'Albret, Sans-Aner du Pin, Béraud de Mercœur, Hugues de Chalon, Mathe et Bernard d'Armagnac, Marguerite de Foix (A. Coulon, *Lettres secrètes et curiales de Jean XXII*, Paris, 1906, t. I, n. 32-36, 583-588, 678). Philippe V exprima son mécontentement au pape et lui contesta le droit de s'immiscer dans les affaires de ses vassaux. Jean XXII ne lui donna pas satisfaction. « A coup sûr, mon fils, écrit-il, si vous réfléchissiez avec quelque attention aux événements que peut réserver l'avenir, vous ne sauriez désapprouver ni trouver préjudiciable, pour vous-même et votre royaume, l'excercice du droit qui appartient au Siège Apostolique d'imposer des trêves »; Coulon, op. cit., n. 704.

Dans d'autres circonstances, le souverain pontife maintint dans toute sa rigueur l'ancienne théorie de la supériorité de la puissance spirituelle sur la temporelle. Philippe V se plaignit que des clercs pourvus de lettres apostoliques eussent la préférence dans l'obtention de bénéfices dont lui-même avait nanti ses favoris; Jean XXII l'éconduisit (A. Coulon, *op. cit.*, n. 957). Le roi demanda la nomination à des évêchés de clercs qu'il agréait spécialement, le pape s'y refusa (A. Coulon, *op. cit.*, n. 72 et 667). Philippe V insista pour que l'on suspendît la procédure entamée contre un membre de son conseil, l'évêque de Mende Guillaume Durant, accusé d'avoir tenu des propos schismatiques; Jean XXII passa outre (A. Coulon, *op. cit.*, n. 775). Raoul de Pereaux a-t-il encouru la disgrâce royale, il trouve un protecteur efficace dans la personne du pape (A. Coulon, *op., cit.*, n. 72). Bien plus, le démembrement de la province ecclésiastique de Toulouse en plusieurs évêchés a lieu sans que le roi de France soit consulté ou pressenti (A. Coulon, *op. cit.*, n. 371, 410, 516, 330, etc.).

Ces quelques exemples, choisis entre beaucoup d'autres, prouvent quelle indépendance Jean XXII affichait à l'égard de Philippe V. Sous les règnes de Charles le Bel, Philippe VI, Jean II et Charles V, lui et ses successeurs s'immisceront dans les affaires du royaume, avec cette différence toutefois que leur voix sera moins écoutée. La juridiction de la cour d'Avignon s'exercera en France sans grandes entraves, souverainement même. Quelques difficultés surgiront au sujet de l'application du droit de dépouilles. Les héritiers des évêques défunts réclameront près de la justice royale. Dans tous les cas connus, le dernier mot reste au fisc pontifical. L'action des officiers du roi n'a consisté généralement qu'à retarder le règlement de succession contestée. Les collecteurs apostoliques accompliront leur besogne sans rencontrer de sérieux obstacles.

Rien ne démontre mieux combien les Papes d'Avignon étaient vraiment indépendants des rois de France, que l'accomplissement d'un dessein longtemps mûri par Urbain V: le retour du Saint-Siège à Rome. Cette résolution consterna la cour de Paris, quand elle y fut connue en septembre 1366. Charles V tenta un suprême effort. Il envoya en Avignon une ambassade solennelle. Ancel Choquart, au cours d'une audience, exposa longuement au souverain pontife les raisons qui condamnaient le départ pour Rome. Son maître argument resta sans effet. Il disait: « Ne devez-vous pas, très Saint-Père, songer avant tout à apaiser les conflits, qui menacent d'éclater de toutes parts, et rendre la paix à ce peuple au milieu duquel vous avez vécu, afin de ne pas ressembler au mercenaire qui, voyant venir le loup, s'enfuit parce qu'il n'a cure des brebis, confiées à sa garde? » Il avertissait encore le souverain pontife des dangers qui le menaceraient en Italie. S'inspirant de la légende suivant laquelle saint Pierre demanda au Christ: Seigneur, où allez-vous? », il posait la même question au pape et lui faisait répondre » Je vais à Rome. » A quoi il répliquait: « Pour y être de nouveau crucifié. » Les cardinaux joignirent leurs instances à celle des ambassadeurs de Charles V. Rien ne fléchit la résolution d'Urbain V. Grégoire XI, son successeur, montra la même obstination, quelques années plus tard. Malgré les supplications de la cour, les reproches de ses parents et les remontrances du Sacré-Collège, il s'embarqua à Marseille, le 13 septembre 1376, et fit voile vers l'Italie. Mais, remarquons-le, ni Urbain V, ni Grégoire XI n'eussent réussi à quitter le Combat Venaissin, si leurs prédécesseurs n'avaient pas travaillé sans relâche à la pacification de la Péninsule. En poursuivant cette noble entreprise, les Papes d'Avignon ont montré une réelle indépendance vis-à-vis des Valois.

Bibliographie. — P. Fournier, *Bulletin critique*, 2e série, t. VII (1901), p. 162-167 et t. VIII (1902), p. 84-89. — P. Richard, *La captivité de Babylone à Avignon (1316-1378)* dans *l'Université catholique*, t. LXVI (1911), p. 81-101 (superficiel). — A.

Noyon, *Les Papes d'Avignon* dans *Les Etudes*, t. CXXXIII (1912), p. 646-655 (l'auteur ne semble guère connaître le sujet qu'il traite). — G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, Paris, 1920, p. 229-287. — J. Haller, *Papsttum und Kirchenreform*, Berlin, 1903 (P. 24, on lit : *Die Päpste des vierzehnten Jahrhunderts waren keineswegs machlose Kreaturen des französischen Hofes*). — E. Berger, *Jean XXII et Philippe le Long*, dans *Journal des Savants*, 1904, p. 275-286 ; *Jacques II d'Aragon, le Saint-Siège et la France, ibidem*, 1908, p. 281-294, 348-359. — J. M. Vidal, *Les origines de la province ecclésiastique de Toulouse*, Toulouse, 1908. — J. P. Kirsch, *Die Rückkehr der Päpste Urban V und Gregor XI von Avignon nach Rom*, Paderborn, 1898. — L. Mirot, *La politique pontificale et le retour du Saint-Siège à Rome en 1376*, Paris, 1899. — P. Fournier, *Le royaume d'Arles et de Vienne*, Paris, 1891. — A. M. Huffelmann, *Clemenza von Ungarn, Königin von Frankreich*, Berlin, 1912. — G. Daumet, Introduction aux *Lettres closes, patentes et curiales de Benoît XII*, Paris, 1920.

III. Le népotisme à la cour d'Avignon. — Le népotisme des Papes d'Avignon est un fait avéré. Il exista à un degré extrême en Clément V. Il valut au pape le blâme universel des chroniqueurs contemporains. Porte-voix, sans doute, de l'opinion publique, le cardinal Napoléon Orsini l'accusera d'avoir livré les biens de l'Eglise au pillage (S. Baluze, *Vitae Paparum Avenionensium*, ancienne édition, t. II, col. 291). Agostino Trionfo, un des plus chauds défenseurs de la papauté sous le pontificat de Jean XXII, a laissé un mot cruel : « Parmi tous les autres souverains pontifes, qui parurent charnels et aimèrent leur chair et leur sang à cette époque, celui-ci [Clément V] sembla le plus attaché à sa chair » ; H. Finke, *Aus der Tagen Bonifaz VIII*, Münster, 1902, p. 93.

Clément, en effet, valétudinaire, trop débonnaire, ne sut pas résister aux sollicitations intéressées des siens. Dès le mois de juillet 1305, commence une généreuse distribution de bénéfices ou d'honneurs ecclésiastiques à ses neveux, à ses alliés, à ses parents et à ses compatriotes. Cinq membres de sa famille, Arnaud de Cantaloup, Arnaud de Pélagrue, Raimond de Farges, Raimond de Got, Bernard de Garves reçurent la pourpre cardinalice. Ni les uns ni les autres ne se signalèrent par des exploits soit avant, soit après leur promotion. Les évêchés les plus riches de France, tels que ceux de Rouen et de Toulouse, sont donnés à Bernard de Farges et à Gailhard de Pressac.

Les laïcs n'ont pas moins de part aux bonnes grâces du pape. Ils sont pourvus de rectorats ou de charges importantes dans les Etats de l'Eglise et se contentent généralement de toucher les émoluments des fonctions qu'ils n'exercent pas par eux-mêmes. Le frère aîné du pape reçoit le duché de Spolète. Ses neveux ou ses parents gouvernent la Campanie, la marche d'Ancône, Massa Trebaria, Città di Castello, Urbino, Bénévent, le Comtat Venaissin, Ferrare, le Patrimoine de Saint-Pierre, Todi, Narni, Rieti, les Maremmes, par l'intermédiaire de vicaires qui pressurent ou spolient les populations.

Clément V ne se contenta pas d'enrichir ses proches aux dépens de l'Eglise; contrairement aux prescriptions de Boniface VIII, il sollicita pour eux les faveurs des rois. Philippe le Bel gratifia son frère Arnaud Garsias de Got de la vicomté d'Auvillars et de Lomagne, et son neveu Bertrand de Got de la seigneurie de Duras. Bertrand de Got reçut encore d'Edouard II le château et la ville de Blanquefort, et de Robert roi de Naples les châteaux et seigneuries de Perbois, Meyrargues, Penna Savordona... Enfin, Clément V légua par testament à ses parents, amis ou familiers, plus d'un tiers du trésor pontifical (F. Ehrle, *Der Nachlass Clemens V und der in Betreff desselben von Johann XXII geführte Prozess*; dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, t. V (1889), p. 139).

Jean XXII porta, lui aussi, à l'extrême l'affection familiale et l'estime de ses compatriotes. Il prodigua les biens temporels à ses frères et à ses sœurs, à ses neveux et à ses nièces, à ses proches, à tous ceux qui de près ou de loin se rattachaient aux Duèse. Pierre Duèse, son propre frère, reçut jusqu'à 60.000 florins d'or pour l'achat de terres dont l'une l'institua vicomte de Caraman. Les Quercynois remplirent tous les emplois et dignités de l'Eglise. Ceux-ci sont revêtus de la pourpre cardinalice, ceux-là chargés de l'administration matérielle de la cour ou de la maison pontificale; les uns sont légats ou nonces, les autres panetiers, échansons, scribes ou chambriers (E. Albe, *Autour de Jean XXII. Les familles du Quercy*, Rome, 1903-1906, et *Maison d'Hébrard et maisons apparentées ou alliées*, Cahors, 1905).

Cependant le népotisme de Jean XXII diffère essentiellement de celui de Clément V. On peut alléguer des circonstances atténuantes en sa faveur. Les complots du début de son règne, révélés au cours du procès instruit contre l'évêque de Cahors, Hugues Géraud, avaient excité en Jean XXII le désir légitime de s'entourer d'amis sûrs et de cœurs dévoués. Deux maîtres de l'hôtel pontifical n'avaient-ils pas accepté de mêler aux breuvages et mets présentés au pape des poisons lents, comme l'arsenic ! (E. Albe, *Hugues Géraud, évêque de Cahors. L'affaire des poisons et des envoûtements en 1317*, Cahors, 1904). En second lieu, Jean XXII plaça sur les sièges épiscopaux de la Péninsule des gens sur qui compter, afin d'assurer le triomphe de sa politique italienne. Hors d'Italie, il composa l'épiscopat de ses créatures, afin de centraliser fortement le pouvoir entre ses mains. Enfin, Jean XXII accorda ses faveurs à bon escient. Un Bertrand du Pouget, un Gaucelme de Jean, un Bertrand de Montfavès, un Gasbert de Laval, un Aimeric de Châlus, pour ne citer que quelques noms illustres, rendirent à l'Eglise des services éminents; E. Albe, *Autour de Jean XXII, op. cit.*, et *Le cardinal Bertrand de Montfavès de Castelnau-Montratier*, Cahors, 1904.

Le népotisme n'eut aucune prise sur Benoît XII. Gilles de Viterbe lui a prêté un propos qui, s'il n'est pas authentique, dépeint à merveille son rigorisme : « Le pape, aurait-il dit, doit ressembler à Melchisédech qui n'avait ni père, ni mère, ni généalogie » ; Pagi, *Breviarium historico-chronologico-criticum*, t. IV, p. 117. De fait, aucun de ses proches ne fut gratifié de la pourpre cardinalice. Guillaume Fournier, son neveu, est averti par un curieux billet du cardinal Bernard d'Albi que sa venue en Avignon ne lui vaudra pas les bonnes grâces de son oncle : « Sachez, lui écrit-il, qu'en notre seigneur la nature ne parle aucunement. » Quoique le mariage de sa nièce Faiaga avec le fils d'Arnaud, sire de Villiers, ait été contracté en Avignon, Benoît XII se refusa à ce qu'il y fût célébré avec pompe; J. M. Vidal, *Lettres communes de Benoît XII*, n. 7601.

L'avènement de Clément VI marqua un retour aux procédés de Jean XXII. Au lieu des Quercynois, ce furent les Limousins qui possédèrent les biens d'Eglise. Leur influence devint tellement prépondérante qu'ils firent élire papes deux des leurs, Innocent VI et Grégoire XI. A l'exemple de Jean XXII,

Clément VI eut des complaisances pour les siens. Grâce à lui, son neveu Guillaume Roger de Beaufort acquit la vicomté de Turenne, reçut des cadeaux importants des rois de France et arrondit ses domaines. Les autres membres de sa famille ne furent pas moins gâtés (S. Baluze, *Vitae Paparum Avenionensium*, t. II, col. 671-673, 678, 777, 742 et E. Albe, *Titres et documents concernant le Limousin et le Quercy, du temps des Papes d'Avignon*, Brive, 1906). Sous Grégoire XI, la famille de Beaufort reçut encore des faveurs importantes. Le pape combla de cadeaux sa sœur Alice (G. Mollat, *Etudes et documents sur l'histoire de Bretagne*, p. 171). Le 23 mars 1374, il reconnut son beau-frère, Aymar VI de Poitiers, comte de Valentinois et de Diois, comme son vassal, moyennant un don de 30.000 florins (J. Chevalier, *Mémoires pour l'histoire des comtes de Valentinois et de Diois*, Paris, 1897, t. I).

Urbain V, tout dévot qu'il fût, ne négligea pas non plus les intérêts de ses compatriotes ou ceux de ses proches. Son pays natal fut « comme inondé de faveurs et de bienfaits ». A son instigation, les rois de France affranchirent de tailles bon nombre de fiefs de la famille Grimoard et déchargèrent d'impôts ses tenanciers. Anglic Grimoard, son frère, devint évêque d'Avignon et fut chargé de hautes missions en Italie; M. Chaillan, *Le bienheureux Urbain V*, Paris, 1911, p. 107-118.

Mais, de même qu'au temps de Jean XXII, les prélats pourvus de sièges épiscopaux par Clément VI, Innocent VI, Urbain V et Grégoire XI, ne déméritèrent pas en général. Les biographies succinctes que Baluze a données d'eux montrent que beaucoup furent des hommes remarquables; Baluze, *Vitae Paparum Avenionensium*, anc. éd., t. I, voir les notes qui terminent le tome.

Le népotisme, qui choque tant les modernes, n'étonnait guère les gens du Moyen Age. Avant le XIVe siècle, il existait dans l'Eglise. Il atteignit son point culminant à l'époque de la Renaissance. C'est que, dans le pape, il y a un double personnage : le roi et le chef de l'Eglise. En tant que roi, le souverain pontife apanage ou comble de faveurs les membres de sa famille, comme le font les autres monarques du monde chrétien. En tant que maître de l'Eglise, il tient à se créer des clients fidèles — on peut dire des vassaux —, en octroyant avec largesse les biens et les honneurs ecclésiastiques à ses favoris. Ainsi, en face des rois qui en Occident resserrent les liens de dépendance existant entre eux et leurs sujets, les souverains pontifes placent une Eglise fortement constituée et docile à leurs ordres.

Si le Saint-Siège pourvoit de gras et d'abondants bénéfices les cardinaux et les officiers de la cour pontificale, c'est pour servir des appointements à son personnel, sans bourse délier. En cela, il imitait l'exemple des rois qui faisaient à leurs courtisans des dons en argent ou en nature et en terres, provenant généralement de confiscations (J. Viard, *Documents parisiens du règne de Philippe VI de Valois*, Paris, 1899, t. I, p. VIII-IX; Rymer, *Foedera, conventiones, literae et cujuscunque generis acta publica inter reges Angliae et alios quosvis imperatores, reges, pontifices, principes vel communitates*, La Haye, 1739-1740, les trois premiers tomes; J. F. Bœhmer, *Regesta Imperii*, t. VI et VII et les adjonctions de Hüber; J. Schwalm, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. IV, V, VI et VIII dans la collection des *Monumenta Germaniae historica. Legum* section IV, Hanovre, 1906-1914). Cette conception singulière amenait des conséquences fâcheuses. Plus la fonction, remplie à la cour, était importante, plus elle nécessitait de revenus et par suite de bénéfices. A une époque où les finances pontificales étaient fort peu prospères, le Saint-Siège se voyait acculé à cet expédient.

Enfin, au XIVe siècle, il n'y avait point distinction entre trésor d'Etat et caisse privée. Le pape disposait des revenus de l'Eglise, comme si ceux-ci étaient sa propriété personnelle. Ajoutons d'ailleurs, que les libéralités familiales constituent une très petite part des dépenses pontificales. Sous Jean XXII, elles ne représentent que 3,93 °/o de ces mêmes dépenses (K. H. Schaefer, *Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Johann XXII*, Paderborn, 1911, p. 361).

Bibliographie. — L. Schmitz, *Die Kardinäle und die Nepoten der Päpste des 14 Jahrhundert*, dans *Das Freie Wort*, 1908, t. VIII, p. 542-548, 575-582.

IV. Le luxe à la cour d'Avignon. — La situation politique des papes n'avait pas cessé de grandir depuis le pontificat de Clément II, vers le milieu du XIe siècle. Leur prééminence s'était accusée au cours des luttes du Sacerdoce et de l'Empire. Le souverain pontife, dans l'estime de la chrétienté aux XIIe et XIIIe siècles, n'avait d'égal ni dans les rois, ni dans les empereurs. Il les surpassait tous. Avec le progrès de la richesse générale, il était devenu, au XIIIe et surtout au XIVe siècle, le centre d'une société fastueuse. Les papes d'Avignon vécurent en princes et soutinrent magnifiquement leur personnage. Leur cour brilla par un déploiement de luxe extraordinaire dont E. Müntz a donné naguère quelque idée; *L'argent et le luxe à la cour pontificale*, dans *Revue des questions Historiques*, t. LXVI (1899), p. 5-44, 378-406. Elle fut, sous Clément VI, le rendez-vous des plus beaux esprits de l'époque. On y rencontrait des peintres italiens ou allemands, des sculpteurs et des architectes français, des poètes, des lettrés, des physiciens, des astronomes, des médecins. On y donnait des bals, des tournois, des fêtes, des repas de noce. Un Italien, témoin oculaire, nous a laissé le récit d'une réception grandiose qu'offrit, en 1343, à Clément VI, le cardinal Annibal de Ceccano; E. Casanova, *Visita di un papa avignonese* dans *Archivio storico della Società Romana di storia patria*, t. XXII (1899), p. 371-381.

A l'égal du pape, les cardinaux menaient une existence fastueuse. En 1316, Arnaud d'Aux a besoin de 31 maisons ou parties d'habitations pour loger tous ses gens; en 1321, Bernard de Garves en loue 51. Pierre de Banhac installe ses chevaux dans dix écuries, dont cinq peuvent contenir 39 animaux. Enfin, à sa mort, Hugues Roger, fils d'un petit hobereau limousin, laisse 176.000 florins d'or, c'est-à-dire près de deux millions de notre monnaie. Aussi la richesse des cardinaux provoque la verve de Pétrarque. « A la place des apôtres qui allaient nu pieds, écrit-il, on voit à présent des satrapes montés sur des chevaux couverts d'or, rongeant l'or et bientôt chaussés d'or, si Dieu ne réprime leur luxe insolent. On les prendrait pour des rois de Perse ou des Parthes qu'il faut adorer, et qu'on n'oserait aborder les mains vides » ; de Sade, *Mémoires pour la vie de François Pétrarque, tirés de ses œuvres et des auteurs contemporains, avec des notes ou des dissertations et des pièces justificatives*, Amsterdam, 1764-1767, t. II, p. 95.

Ainsi, au XIVe siècle, un fait nouveau se produit. La papauté s'applique à tirer désormais des ressources prodigieuses amoncelées tout ce que celles-ci comportent d'éclat mondain et de jouissances humaines. Elle imite en cela les puissances temporelles qui, à la même époque, deviennent plus fastueuses. La cour pontificale subit les mêmes transformations que celle de France ou celle d'Aragon; J. Viard, *L'hôtel de*

Philippe VI de Valois, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. LV (1894), p. 465-487, 598-626 et *La cour (curia) au commencement du XIVe siècle, ibidem*, t. LXXVII (1916), p. 74-87; K. Schwarz, *Aragonische Hofordnungen im XIII und XIV Jahrhundert*, Berlin, 1914. Le culte des arts, inauguré par Boniface VIII, ne fait que grandir. Mais il n'est, remarquons-le, qu'une forme contemporaine du faste dont se pare la Papauté. Somme toute, les temps des papes d'Avignon marquent une transformation profonde. La Papauté avait perdu son prestige moral, lors des démêlés entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Elle le reconquit à partir de 1316, en se créant une forte puissance temporelle. C'est pourquoi elle arrondit constamment ses domaines en terres d'Empire et voulut subjuguer les populations italiennes qui ne reconnaissaient plus son autorité. Le pape s'affirma roi, et comme tel il s'entoura d'une cour magnifique où les cardinaux tinrent le rang de princes du sang. Rien donc d'étonnant à ce que le luxe régna en Avignon. Au xive siècle, une puissance, même d'ordre essentiellement spirituel, ne pouvait dominer le monde qu'à la condition d'asseoir ses moyens d'action sur la propriété territoriale, la fortune mobilière, et surtout l'apparat qui, aux yeux des simples, a toujours été considéré comme le signe caractéristique de la richesse et de l'autorité.

Sans doute, à rendre l'Eglise riche et puissante, on risquait d'y introduire l'esprit du monde et le désir du lucre. L'intérêt des âmes ne serait-il pas négligé? De fait, l'exemple donné par le pape devint contagieux. Jean le Bel, simple chanoine de Liége, ne se rendait-il pas à la messe, chaque jour de la semaine, avec une escorte d'honneur composée de seize à vingt personnes! *Miroir des nobles de la Hasbaye* par Jacques de Hemricourt, éd. de Salbray, p. 158. Les clercs se revêtent d'habits somptueux, faits d'étoffes à dessins quadrillés comme les cases d'un échiquier. Ils se chaussent de souliers à la poulaine, fort à la mode. Ils portent les cheveux longs, contrairement aux usages ecclésiastiques. Sauf exception, les évêques, comme le remarque un cistercien, Jacques de Thérines, « s'occupent principalement d'accroître leurs revenus temporels et leur puissance »; *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV, p. 206. Ils pratiquent beaucoup le luxe et l'ostentation. Les conciles provinciaux s'efforcent vainement de réduire le train de leurs maisons. Ils leur interdisent sans succès d'avoir des bateleurs, des chiens et des faucons; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. VI, 1915, p. 956 et *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV, p. 192 et 198. Ces mœurs cléricales, certes blâmables, ne sont pas spéciales à l'époque des papes d'Avignon. Elles existaient auparavant. Au xive siècle, elles ne firent que se développer, parce que le luxe régnait dans toutes les classes sociales.

Toutefois, il convient de ne pas exagérer. Si un grand nombre de clercs vécurent en riches personnages, le xive siècle fut fertile en chrétiens qui pratiquèrent les vertus héroïques. Citons parmi les plus marquants Giovanni Colombini, Giovanni Tolomei, Pierre Ferdinand Pecha, sainte Brigitte de Suède, sainte Catherine de Sienne, sainte Angèle de Foligno, etc. Ces pieuses gens ne furent pas des isolés. Leurs disciples formèrent des congrégations, telles celles des Olivétains, des Jésuates, des Hiéronymites. Enfin, la mystique chrétienne, qui prêchait le renoncement aux choses de la terre et l'attachement entier à Dieu, compta, au xive siècle, ses plus illustres représentants : maître Eckart, Jean Tauler, Henri Suso, Jean Ruysbroek, Jean Gerson et surtout Thomas a Kempis, l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ*, etc.

Bibliographie. — J. Guiraud, *L'Eglise Romaine et les origines de la Renaissance*, Paris, 1911. — F. Digonnet, *Le Palais des Papes d'Avignon*, Paris, 1907. — F. Ehrle, *Historia bibliothecae romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avinionensis*, Rome, 1890. — Ch. Dejob, *La foi religieuse en Italie au XIVe siècle*, Paris, 1906. — Pfleger, *Ludolf von Sachsen über die kirchlichen Zustände des 14 Jahrhunderts*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXIX (1908), p. 96-98. — H. V. Sauerland, *Kirchliche Zustände im Rheinland während des 14 Jahrhunderts* dans *Westdeutsche Zeitschrift*, t. XXVII (1908), p. 264-365. — P. Norbert, *Saint Jean Discalcéat, frère mineur* (1279-1349), *sa vie, son époque, son ordre en Bretagne*, S. Brieuc, 1911. — A. Wautier d'Aygalliers, *Vie de Ruysbroeck l'admirable* (1293-1381), Cahors, 1909. — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874-1893. — H. Denifle, *La vie spirituelle d'après les mystiques allemands du XIVe siècle*, Paris, s. d. — W. Preger, *Beiträge zur Geschichte der religiosen Bewegung in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 14 Jahhunderts*, Munich, 1894. — K. H. Schäfer, *Zur Kritik mittelalterlicher kirchlicher Zustände*, dans *Römische Quartalschrift*, 2e partie, t. XXIII (1909), p. 35-64. — H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1900. — E. Schelenz, *Studien zur Geschichte des Kardinalats im XIII. und XIV. Jahrhundert*, Marburg, 1913. — R. André-Michel, *Mélanges d'archéologie et d'histoire. Avignon*, Paris, 1920. — P. Pansier, *La livrée de Thury à Avignon aux XIVe et XVe siècles* et *La livrée de Poitiers à Avignon du XIVe au XVIIIe siècle*, dans *Annales d'Avignon et du Comtat Venaissin*, t. III (1914-1915), p. 125 et 233.

V. Les mœurs à la cour d'Avignon. — a) *La personne des papes.* — Parmi les papes d'Avignon, trois ont été spécialement accusés de libertinage : ce sont Clément V, Benoît XII et Clément VI.

Du premier, Giovanni Villani a tracé, dans ses *Istorie Fiorentine*, un portrait peu flatté. D'après lui, Clément V « fut luxurieux, si bien qu'on disait ouvertement qu'il avait pour amie la comtesse de Périgord, très belle dame, fille du comte de Foix »; lib. IX, cap. lviii, dans Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. XIII, col. 471. Le chroniqueur Pépin, interprétant un passage *de Gestis Italicorum* d'Albertino Mussato, signale aussi les bruits fâcheux qui coururent relativement à la conduite du pape. Mais il n'y ajoute pas foi. Il en donne pour explication que le Saint-Père vécut retiré du monde, — *raros conventus cum confratribus habens, locis abditis abstractus et solitarius mansit, ex quo fama contra ejus pudicitiam laboravit*; Muratori, *op. cit.*, t. IX, col. 752, et t. X, col. 606. S'il exagère en prétendant que Clément consulta rarement les cardinaux, il dit vrai quand il fait allusion à la vie solitaire que mena le pontife. En effet, pendant tout son règne, le pape souffrit cruellement d'une maladie que l'on croit avoir été un cancer des intestins ou de l'estomac. Sous l'empire du mal, il devenait taciturne et vivait en reclus durant des mois entiers. Lors de la crise qui dura depuis août jusqu'à la fin de décembre 1306, il n'admit personne près de lui, sinon quatre de ses parents. Les cardinaux ne réussirent à l'approcher qu'à l'Epiphanie de 1307; H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, t. II, *passim*. Pour peu que la comtesse de Périgord, Brunissende, ait fréquenté la cour pontificale — elle était apparentée à la famille de Got —, la malignité publique travailla contre la mémoire du pape. Toutefois, les ambassa-

deurs du roi d'Aragon, si loquaces d'ordinaire, ne mentionnent dans aucune de leurs dépêches la présence de Brunissende à la curie. Si cette belle dame avait dominé Clément V, ils n'eussent sans doute pas manqué de recourir à ses bons offices, dans l'intérêt de leur maître. Il n'y a donc pas de cas à faire des racontars rapportés par Giovanni Villani. Ce chroniqueur a enregistré, avec complaisance, les on dit qui circulaient de son temps, dans le dessein d'intéresser ses lecteurs. Il en a consigné d'invraisemblables dans ses *Istorie Fiorentine*. Ainsi, d'après lui, Clément V, incertain du sort réservé par l'Eternel à un de ses neveux mort cardinal, consulta un nécromancien. Celui-ci députa aux enfers un de ses chapelains qui vit le défunt logé dans un palais, mais couché sur un lit de feu. En face du palais, le pèlerin outre tombe vit construire un autre palais. Les démons lui apprirent que cette demeure était destinée à Clément V lui-même; Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. XIII, col. 471, *Istorie Fiorentine*, lib. IX, cap. LVIII. On sait encore avec certitude que le récit de l'élection de Clément V tracé par Villani est fabuleux (*Istorie Fiorentine*, lib. VIII, cap. LXXX). Rabanis a naguère démontré comment il était contredit par les faits; *Clément V et Philippe le Bel. Lettre à M. Daremberg sur l'entrevue de Philippe-le-Bel et de Bertrand de Got à Saint-Jean-d'Angély*, Paris, 1858. Le même érudit a donné de nombreuses preuves de la façon dont la légende s'empara rapidement de Clément V; *op. cit.*, p. 80-85. Elle lui fut généralement défavorable. Notons cependant une exception propre à étonner. On sait comment le chroniqueur Ferreto Ferreti, de Vicence, d'humeur satirique, s'est plu à enregistrer les bruits déshonorants pour les personnages de marque. A propos du procès des Templiers, il dit de Clément V: « On ne pensera pas qu'un pasteur si modéré, si agréable à Dieu, ait commis une injustice, sous l'empire de la haine ou sur les instances d'autrui, car personne, vraiment intègre, ne contestera qu'il ait agi en tout, bien et sagement »; *Historia rerum in Italia gestarum ab anno 1250 usque ad annum 1318* dans Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. IX, col. 1018 et U. Balzani, *Le cronache italiane nel Medio Evo*, Milan, 1909, p. 271-272.

Pétrarque nous présente un Benoît XII tourné en dérision par une cour licencieuse et accueilli par des railleries dans son propre entourage. D'après lui, ce fut un ivrogne, sans cesse « plein de vin, appesanti par l'âge, accablé par le sommeil »; *Epistolae sine titulo*, I, et de Sade, *Mémoires pour la vie de François Pétrarque*, Amsterdam, 1767, t. II, p. 39-41, et note XV. D'après un autre contemporain, « tous les gens de la cour » tenaient le pape pour « le plus grand buveur de vin » : d'où le proverbe « Buvons pontificalement »; Baluze-Mollat, *Vitae paparum Avenionensium*, t. I, p. 236. Jean de Winterthur (*Chronicon* dans *Archiv für schweizerische Geschichte*, t. XI (1856), p. 113), Galvano della Fiamma (Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. XII, col. 1009), Pierre de Herenthals (Baluze-Mollat, *op. cit.*, t. I, p. 234) ont tous traité Benoît de buveur émérite. Mais Pétrarque et les chroniqueurs qui l'ont vilipendé ne méritent pas créance. L'amant de Laure l'a détracté apparemment parce que, en construisant le palais des Doms, Benoît sembla avoir voulu fixer la Papauté en Avignon. Quant aux chroniqueurs contemporains, ils ont trop complaisamment servi soit la rancune des partisans de Louis de Bavière, soit celle de moines ou de parasites de la cour pontificale, auxquels les réformes du pape avaient arraché des cris de colère. Benoît a partagé le sort de tout réformateur austère : il fut peu aimé; il a été décrié, haï, calomnié. Qu'il ait aimé le vin, nous ne savons. Une chose est certaine : par ses réformes et ses actes, Benoît XII a prouvé qu'il avait au cœur le sentiment de la justice et un désir sincère de corriger les abus. Son caractère énergique, tenace, dur même, lui valut bien des inimitiés. Peut-être son teint coloré accrédita-t-il les propos désobligeants de ses ennemis? En tout cas, en l'accusant d'ébriété, Pétrarque se contredit quelque peu. Ne dit-il pas que les abstinences de Benoît XII égayaient les gens de la cour? *Epitre sine titulo*, I.

Au XVe siècle, un commentateur de Pétrarque, Girolamo Squarzafichi, accusa le pape de lubricité. D'après lui, Benoît XII s'éprit de Selvaggia, sœur de Pétrarque, et pria celui-ci de lui livrer l'objet de sa passion. Ayant éprouvé un refus, le pontife pressentit le frère de Pétrarque, Gérard, qui lui livra Selvaggia. Pétrarque, outré, partit pour l'Italie. Selvaggia se maria bientôt avec quelque inconnu. Quant à Gérard, pris de remords, il s'en fut pleurer son crime à la chartreuse de Montrieux (Var); de Sade, *op. cit.*, t. II, p. 67.

Balaeus (*Centuria* 4, appendice, chap. 92), Simon Goulart (*Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem reclamaverunt*, Genève, 1609, p. 1820) du Plessis Mornay (*Le mystère d'iniquité, c'est-à-dire l'histoire de la papauté, par quelz progrès elle est montée à ce comble, etc.* Saumur, 1611), ont accepté l'anecdote comme telle. Ils l'enjolivèrent même et représentèrent le pape entouré de courtisanes.

Avant tout, remarquons que ces écrivains ne jouissent d'aucune autorité et que, somme toute, leurs dires reposent uniquement sur le passage analysé de Squarzafichi. Or, celui-ci se trompe étrangement. Pétrarque eut peut-être une sœur naturelle, du nom de Selvaggia, mais il n'a jamais fait allusion à son inconduite. D'autre part, on connaît, par Pétrarque lui-même, les motifs qui poussèrent son frère à se faire chartreux. La mort de sa maîtresse plongea Gérard dans le désespoir et le détermina à se cloîtrer; H. Cochin, *Le frère de Pétrarque*, Paris, 1903, p. 32.

Les chroniqueurs n'ont pas épargné non plus Clément VI. Mathias de Neuenburg a prétendu qu'il était « passionné pour les femmes »; J. F. Böhmer, *Fontes rerum Germanicarum*, t. IV, p. 227. « Des femmes, raconte Mathieu Villani, pendant qu'il était archevêque, il ne se garda pas, mais il outrepassa la manière de vivre des jeunes barons séculiers; pendant son pontificat, il ne sut pas s'en passer, et il ne s'en cacha pas. Dans ses appartements circulaient les grandes dames, de même que les prélats, et parmi elles une comtesse de Turenne eut tellement sa faveur qu'une grande partie des grâces s'obtenait par son entremise. Etait-il malade, les dames le servaient et gouvernaient les autres séculiers en tant que ses parentes »; Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. XIV, col. 186-187. Thomas Burton, vers 1400, rapporte les reproches que Clément fut censé avoir reçu de son confesseur. Avec cynisme, le pape aurait répondu : « Quand nous étions jeune, nous en [des plaisirs charnels] usions; à présent, ce que nous faisons, nous le faisons sur le conseil des médecins. » Pour mettre fin aux murmures de sa cour, il aurait encore osé lire « un libel noir sur lequel étaient consignés les noms de divers pontifes qui furent lubriques et incontinents, et il démontra par les faits dûment enregistrés que ceux-là même régirent mieux l'Eglise et accomplirent beaucoup plus de bien que les pontifes chastes »; *Chronicon monasterii de Melsa*, éd. Bond., Londres, 1867, t. III, p. 89

Sainte Brigitte fait appeler par le Christ Clément *amator carnis; Revelationes*, éd. Rome, 1628, lib. VI, p. 63. Enfin, d'après le *Chronicon Estense*, le pape « vécut dans la luxure »; MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores*, t. XV, col. 473.

De tous ces propos malveillants que convient-il de retenir? D'abord, écartons comme empreints de partialité les témoignages de Mathias de Neuenburg, de Thomas Burton, de sainte Brigitte et des auteurs du *Chronicon Estense*. Tous sont plus ou moins victimes de leurs préjugés. Mathias de Neuenburg calomnie Clément VI, parce qu'il ne lui pardonne pas d'avoir concouru à perdre Louis de Bavière; voir J.F. BÖHMER, *op. cit.*, p. 227-230, 231-232. Thomas Burton écrit trop tardivement pour mériter créance. Son animosité contre la cour pontificale paraît à tout instant dans sa chronique. Sainte Brigitte est victime de ses illusions franciscaines. L'amour de la pauvreté la pousse à blâmer le luxe qui règne à la cour d'Avignon et les fêtes qui s'y donnent. En tout cas, elle ne parle pas en témoin oculaire. Le *Chronicon Estense* a été rédigé loin d'Avignon, en Italie.

Mathieu Villani n'a pas non plus vécu en Avignon. Comme Jean, son frère, il aimait recueillir tous les racontars qui se colportaient de-ci, de-là. Il n'en garantit pas l'authenticité. Il se contente de narrer, afin d'intéresser son lecteur. Certes, la cour de Clément VI fut une des plus brillantes de l'Europe, au XIVe siècle. C'était le rendez-vous d'une nombreuse noblesse, égayée par des fêtes, des bals ou des tournois. Les dames la fréquentaient. Elles figuraient, dans les livres de comptes de la Chambre Apostolique, sous le nom de « dames de la famille du pape ». Elles furent, peut-être, plus nombreuses sous le pontificat de Clément VI, parce que le pape avait beaucoup de belles-sœurs, nièces, cousines ou alliées. On sait aussi que Cécile, comtesse d'Urgel, puis vicomtesse de Turenne à partir de 1346, jouit d'un grand crédit près de Clément. Elle acquit de grands biens sous son pontificat, surtout en vendant la vicomté de Turenne à Guillaume Roger de Beaufort, neveu du pontife. D'humeur impérieuse, elle dut s'attirer la haine des courtisans. Tout cela accrédita les bruits malveillants qui circulaient contre la vertu du Saint-Père.

Mais, n'oublions pas qu'un prélat retors, astucieux, dénué de scrupules, gouvernait Milan et cherchait à accaparer la prépondérance en Italie, aux dépens de la Papauté. La calomnie ne coûtait guère à GIOVANNI VISCONTI. C'est lui l'auteur d'un pamphlet répandu parmi les cardinaux en 1350-1351. Sous forme d'une lettre du diable à Clément VI, il adressait au pape les pires reproches; VILLANI dans MURATORI, *Rerum italicarum scriptores*, t. XIV, col. 137 et Bibliothèque nationale de Paris, ms. latin 604.

Aux dires des chroniqueurs qui colportèrent des bruits fâcheux sur la conduite de Clément VI, on peut opposer ceux d'autres chroniqueurs qui approchèrent de près la cour pontificale. WERNER DE HASSELBECKE, qui séjourna plus ou moins longtemps en Avignon et tint une sorte de journal de ce qui s'y passa, n'allègue rien contre le pape; BALUZE-MOLLAT *Vitae paparum Avenionensium*, Paris, 1916, t. I, p. 543-550. Son impartialité ne soulève aucun doute, quoiqu'il soit partisan de l'empereur Charles IV et, par suite, opposé aux amis de Louis de Bavière; G. MOLLAT, *Etude critique sur les Vitae paparum Avenionensium d'Etienne Baluze*, Paris, 1917, p. 55-56. JEAN LA PORTE D'ANNONAY accumule les éloges de manière à composer une sorte de litanies en l'honneur de Clément. Le pape est : *clementiae speculum, caritatis hospes, misericordiae pater, pietatis allumpnus, liberalitatis minister, justitiae pugil, aequitatis athleta, concordiae sator, et pacis amator, modestiae norma, religionis exemplar, amicitiae fomes, anchora spei, fidei basis, complacentiae mos, eloquentiae flos, honor regis et patriae decus*; BALUZE-MOLLAT, *op. cit.*, p. 288. L'auteur de la seconde vie de Clément VI, publiée par Baluze, n'a pas moins d'admiration pour la personne du souverain pontife. Puisant à la même source que Jean La Porte, il dira que la mémoire du pape « sera toujours bénie »; BALUZE-MOLLAT, *op. cit.*, p. 272. PIERRE DE HERENTHALS note que le luxe et une pompe toute séculière régnaient à la cour d'Avignon. Il le sait par expérience personnelle ou par des tiers; BALUZE-MOLLAT, *op. cit.*, p. 298. Sur Clément VI il ne porte pas le moindre jugement défavorable. Il n'exprime même aucun sentiment. Un anonyme, dont la chronique a été reproduite assez fidèlement par un Italien du XVe siècle, loue le pape; BALUZE-MOLLAT, *op. cit.*, p. 289. Son témoignage mérite créance, car il ne craint ni de blâmer sa politique italienne, ni de donner des preuves de son népotisme; BALUZE-MOLLAT, *op. cit.*, p. 294 et 296. Un inconnu du XVe siècle, un Français vraisemblablement, reproche aussi à Clément ses trop grandes complaisances pour les siens; c'est, suivant lui, la seule faute qu'on ait à lui imputer; BALUZE-MOLLAT, *op. cit.*, p. 261.

De tels témoignages suffisent amplement pour étayer un jugement équitable. Ils entraînent la conviction, quand on les compare à ceux des chroniqueurs hostiles à Clément VI. L'impartialité des premiers apparaît clairement, quoique certains exagèrent parfois les louanges, tandis que le parti pris des seconds n'est pas moins évident. D'ailleurs, ceux-ci ont vécu loin d'Avignon, dans un milieu hostile à la papauté avignonnaise; ceux-là, au contraire, possèdent l'avantage d'avoir été pour la plupart des témoins oculaires ou d'avoir été bien renseignés.

Il reste contre Clément VI un témoignage quelque peu embarrassant, celui de PÉTRARQUE. « *Je parle* dit-il, *de choses vues, et non pas entendues.* » Epître *sine titulo* XIV; *Opera omnia*, éd. Bâle, 1581, p. 723. Il fait tenir au pape les propos les plus lascifs, qui ne laisseraient aucun doute sur ses amours illicites, s'ils avaient été réellement tenus. A Sémiramis — c'est-à-dire à Cécile, comtesse d'Urgel — Milio (Clément VI) chante : « Je me suis trouvé une douce amie, et il me suffit d'être réchauffé par ses perpétuels baisers »; Eglogue VI, *Pastorum*. Ad. BARTOLI a jadis extrait de nombreux passages des œuvres de Pétrarque, qui constituent un réquisitoire accablant contre la vertu de Clément VI; *Storia della letteratura italiana*, Florence, 1884, t. VII, p. 85-112. Plus récemment, M. DOÜEL écrivait, à l'aide des mêmes passages, un roman historique : *Au temps de Pétrarque* (Paris, 1905). Il y dépeignait les mœurs relâchés de Clément VI et les vices du camérier.

Si affirmatif que soit Pétrarque, il n'est pas qualifié pour censurer la conduite du pape. Ses accusations doivent être considérées comme injustes et invraisemblables. Son animosité avérée contre les papes d'Avignon fournit à l'historien un motif sérieux de douter de la vérité de ses anecdotes graveleuses. Il haïssait en Clément VI le personnage qui avait su donner un si grande lustre à la Papauté avignonnaise. Sa haine l'aveugla au point de ne plus pouvoir juger sainement les chefs de l'Eglise. « Nul ne le croira, a-t-on dit, sauf ceux qu'abuse la haine de la Papauté »; R. DELACHENAL, *Histoire de Charles V*, Paris, 1916, t. III, p. 494. En tout cas, Clément VI ne dut pas sa fin à une maladie honteuse, suite d'une vie dissolue qu'on l'accuse d'avoir menée. Durant de longues années il souffrit de la gravelle et eut recours à de nombreux médecins. Sa mort fut causée

par la rupture d'une tumeur interne. L'hémorragie qui s'ensuivit l'emporta dans la tombe (H. Waquet, *Note sur les médecins de Clément VI*; dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXXII (1912), p. 45-47 et E. Déprez, *Les funérailles de Clément VI et d'Innocent VI, d'après les comptes de la cour pontificale, ibid.*, t. XX (1900), p. 235-250).

La conduite de Pétrarque semble, d'ailleurs, incompatible avec les sentiments qu'il exprime au sujet des papes d'Avignon. Comment a-t-il recherché leurs faveurs, s'il les méprisait? Pourquoi séjourna-t-il à une cour dont les mœurs lui faisaient horreur? Il eût dû logiquement la fuir.

Pétrarque semble avoir pris plaisir à fournir des armes contre lui-même. De Clément VI qu'il vilipende, il a écrit : *Clemens VI egregius nunc Romulei gregis pastor, tam potentis, et invictae memoriae traditur ut quidquid vel semel legerit oblivisci, etiam si cupiat, non possit...* (*De rebus memorabilibus*, lib. II, cap. 1). Ce langage a de quoi surprendre. Si vraiment Clément VI se livra à l'impudicité, comme le prétend Pétrarque, il n'a pu être « *un pasteur d'élite* ».

b) *Les cardinaux.* — Si Pétrarque a détracté les papes, il n'a pas mieux traité les cardinaux; voir de Sade, *op. cit.*, t. II, p. 95 et Bartoli, *loco citato.* C'est apparemment parce qu'il leur reprochait d'user de leur influence pour retenir la papauté sur les bords du Rhône. Il se faisait peut-être en cela l'écho des doléances italiennes. On retrouve les mêmes tendances chez le chroniqueur Mathieu Villani. D'après celui-ci, Clément VI « remplit l'Eglise de plusieurs cardinaux ses parents; et il en fit de si jeunes et de vie si déshonnête, si dissolue, qu'advinrent des choses de grande abomination » ; Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. XIV, col. 186. Il convient de ne pas croire Villani sur parole. L'Eglise n'eut pas à rougir du plus jeune cardinal créé par Clément VI, de Pierre Roger de Beaufort, qui reçut la pourpre à l'âge de dix-neuf ans et devint plus tard pape sous le nom de Grégoire XI. Les contemporains ont loué la pureté de sa vie. Coluccio Salutati, non suspect de partialité, n'a pu que vanter ses qualités morales.

Au vrai, l'opinion italienne était exaspérée par l'absence de la Papauté. La majorité, qui appartenait au parti français, dans le Sacré Collège, l'inquiétait, à juste titre. On réunit dans la même réprobation papes et cardinaux qui semblaient vouloir frustrer, pour toujours, l'Italie des avantages immenses que lui avait jadis valus la présence du Saint-Siège.

Pour juger les cardinaux, il vaut mieux consulter les archives du Vatican que se fier aux affirmations vraisemblablement partiales des Italiens. Les documents authentiques montrent qu'ils ont pour la plupart dignement servi le Christ, durant le XIVe siècle; voir F. Duchesne, *Histoire de tous les cardinaux françois de naissance...*, Paris, 1660-1666. Certains eurent une attitude parfois choquante, tels Napoléon Orsini, Guy de Boulogne, Talleyrand de Périgord. La politique régla trop leurs manières d'agir, parce qu'elle avait principalement présidé à leur choix. On peut leur reprocher encore leurs vues trop humaines. Quant à leurs mœurs, furent-elles pures ou impures? Aux assertions de Pétrarque et de Villani, nous n'avons à opposer que des arguments négatifs, suffisamment sérieux pour entraîner la conviction.

c) *La cour pontificale.* — Au sens large, cette appellation convient à tous ceux qui, de près ou de loin, se rattachaient d'une manière quelconque à la personne du pape, fût-ce en qualité de fournisseurs. La majorité étaient des séculiers. En particulier, la domesticité des cardinaux et des autres prélats inférieurs composait un groupe important et remuant. A tous ces gens se mêlait une foule extraordinaire d'étrangers que leurs affaires appelaient en Avignon ou qui y venaient tenter fortune. Rien d'étonnant à ce que parmi eux se soient glissés des aventuriers de toute nature, des voleurs de profession, des usuriers, des aigrefins, des filles de joie. Nicolas de Clémanges prétend que les Italiens enseignèrent aux Français les mœurs légères et perverses; *De corrupto Ecclesiae statu*, éd. Jean Corrozet, 1562, cap. XIII, fol. 26 v°. Pour sainte Brigitte, Avignon est « comme un champ rempli d'ivraie qu'il faut d'abord extirper avec un fer aigu, puis purifier avec le feu, et enfin aplanir avec la charrue »; *Revelationes*, lib. IV, cap. 57. « A la curie, dit-elle, règne un orgueil insolent, une cupidité insatiable, une luxure par trop exécrable, le fléau détestable d'une horrible simonie » ; *ibidem*, lib. V, cap. 142. Pour Pétrarque, Avignon est « l'impie Babylone, l'enfer des vivants, la sentine des vices, l'égout de la terre. On n'y trouve ni foi, ni charité, ni religion, ni crainte de Dieu, ni pudeur, rien de vrai, rien de saint... Ce qui m'a rendu le séjour de cette ville si odieux et pire que tout, c'est qu'elle est un égout où toutes les immondices de la terre sont venues se rassembler »; de Sade, *op. cit.*, t. I, 25-27. D'après Pétrarque encore, il y aurait eu jusqu'à onze maisons publiques, tandis qu'on n'en aurait compté que deux à Rome; éd. Bâle, fol. 1184. Le poète ne se contente pas d'invectiver Avignon. Il peint avec beaucoup de force des scènes de débauches que les convenances empêchent de reproduire; voir en particulier les épîtres séniles et sans titre V, VIII, X, XII-XV, XVII-XXIX.

Pétrarque a certainement exagéré. Avignon lui est odieuse, parce qu'elle est devenue le centre de la catholicité. Lui-même a trahi les sentiments de rancune qui l'animaient. « Quelle honte, a-t-il écrit, de la voir devenir tout à coup la capitale du monde, où elle ne devrait tenir que le dernier rang! » *Opera omnia*, p. 1081.

Cependant n'exagérons pas nous-même. Dans une ville cosmopolite, comme le fut Avignon au XIVe siècle, il dut régner une certaine inconduite. Les papes ont tout fait pour la combattre. Ils possédaient une police bien organisée et commandée par le maréchal de la cour. Les méfaits commis dans Avignon étaient sévèrement réprimés. Par exemple, en 1327, les opérations des changeurs d'Avignon éveillèrent des soupçons. On saisit leurs poids et leurs balances. Trente-six changeurs furent condamnés à des amendes pour avoir trompé leurs clients; G. Mollat, *Les changeurs d'Avignon sous Jean XXII*, dans *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, t. V, 2e série (1905), p. 271-279. Des sergents convaincus de connivence dans l'attentat commis le 13 avril 1340 sur la personne de l'ambassadeur d'Angleterre, Nicolino Fieschi, furent pendus à des potences placées sur l'appui des fenêtres de l'hôtel où logeait la victime. Le maréchal de la cour n'évita le même châtiment que par le suicide; Baluze-Mollat, *Vitae paparum Avenionensium*, t. I, p. 205-206. En 1359, Innocent VI ordonna de jeter dans le Rhône certains bandits qui, la nuit, masqués, volaient et mettaient à mal les femmes; *op. cit.*, t. I, p. 338.

D'autre part, les papes dotèrent les jeunes filles pauvres pour empêcher la prostitution. Chaque année, par exemple, Jean XXII consacrait jusqu'à mille florins en dots; K. H. Schaefer, *Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Johann XXII*, Paderborn, 1911, p. 682, 693, 706, 718, 729. Vers 1343, le camérier Gasbert de Laval fonda près de l'église de Notre-Dame des Miracles une maison de refuge pour

les filles déchues. L'institution, encouragée par les souverains pontifes, fut comblée de bienfaits par Grégoire XI ; Dr Pansier, *L'Œuvre des repenties à Avignon du XIIIe au XVIIIe siècle*, Paris, 1910, p. 21 et sq.

Comme preuve du relâchement des mœurs en Avignon, on a parfois allégué certains statuts de la reine Jeanne, réglant la prostitution dans la ville; Astruc, *De morbis venereis*, 1636, p. 593. Mais ces statuts, souvent reproduits, sont des faux dont on connaît les auteurs. Voici leur histoire : « M. Astruc, médecin, écrivit à un monsieur d'Avignon pour le prier de lui envoyer (s'il pouvait se les procurer) les statuts faits par la reine Jeanne pour l'établissement d'un B [maison publique] à Avignon. Ce monsieur étant chez monsieur de Garcin, où plusieurs de ses amis se rendaient pour passer la soirée, leur lut la lettre qu'il avait reçue, ce qui fit beaucoup rire ces messieurs. M. de Garcin dit : « Il n'y a qu'à lui en faire» ; on s'amusa à les composer. M. de Garcin les arrangea en vieux (*sic*) idiome provençal, et on les envoya à M. Astruc, qui les fit imprimer dans un ouvrage auquel il travaillait, et le donna comme une pièce authentique. » Tel est le récit de la mystification rapporté par Joseph Gabriel Teste, qui le tenait de son père, ami personnel de M. de Garcin. M. Commin, qui participa à la fabrication du faux, conta la même chose à M. Requien; P. Yvaren, *Une mystification historique. Statuts de la reine Jeanne de Naples*, dans *Opuscules de médecine*, Avignon, 1880, p. 288.

Quand bien même nous ne posséderions pas l'aveu des faussaires, une analyse attentive des prétendus statuts suffirait à prouver qu'ils sont des faux. Tout d'abord, l'acte transcrit dans le manuscrit 2834, folio 64 recto, de la bibliothèque d'Avignon, est dit provenir du recueil des minutes du notaire apostolique Tamarin. Or, ce nom ne figure pas sur la liste des notaires avignonnais parue dans l'*Annuaire de Vaucluse*, en 1839, page 241 et suivantes.

La date de l'acte, 8 août 1347, ne concorde pas avec l'itinéraire connu de la reine Jeanne. A cette époque, celle-ci ne séjournait pas en Avignon.

Le document est rédigé en provençal. Mais ce provençal n'a rien d'archaïque. Les expressions sont modernes. Elles concordent avec le langage du XVIIIe siècle.

Si l'acte était authentique, il n'aurait pas été, d'ailleurs, rédigé en provençal. Le latin était la langue diplomatique employée par la chancellerie angevine.

L'écriture décèle une main récente, inhabile, ignorante du mode d'abréviations en usage au XIVe siècle.

La miniature, qui orne le parchemin, contient les armes de la reine Jeanne avec la représentation d'un troubadour portant en main un rameau d'olivier. Mais c'est une copie servile d'une gravure illustrant un *discours sur les arcs triomphaux d'Aix pour l'arrivée du roi Louis XIII*, Aix, 1624, p. 14. De plus, les tons des couleurs employées par le miniaturiste diffèrent totalement des tons en usage au XIVe siècle.

Enfin, à cette époque, les règlements de police n'étaient pas libellés par le souverain, mais par la municipalité ou le viguier d'Avignon, ainsi que le prouve surabondamment le manuscrit même qui contient, en plus des prétendus statuts, ceux de la République avignonnaise. Ainsi tout démontre l'existence du faux.

Bibliographie. — H. Cochin, *Le jubilé de François Pétrarque*, dans *Le Correspondant*, octobre 1904, p. 52-68. — Dr P. Pansier, *Histoire des prétendus statuts de la reine Jeanne et la réglementation de la prostitution à Avignon au Moyen Age*, Amsterdam, 1902. — L. H. Labande, *Tamarin notaire à Avignon* dans *L'intermédiaire des chercheurs et curieux*, t. XLIX (1904), col. 194-196. — Rinaldi, *Annales ecclesiastici*, ad annos, 1314, § XV ; 1342, § 1; 1352, § XXI-XXIII. — T. Martel, *Blancaflour; histoire du temps des papes d'Avignon*, Paris, 1908 (roman). — J. Joergensen, *Sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1920.

VI. La fiscalité des Papes d'Avignon.

— a) *Caractères.* — On appelle de ce nom le système fiscal en vertu duquel le Saint-Siège perçut des impôts sur les bénéfices ecclésiastiques. Certes, quelques-uns d'entre eux existaient aux siècles précédents, mais il faut reconnaître que les Papes d'Avignon grevèrent les clercs d'impôts très lourds, en raison de leur nombre, de leur variété, de leur caractère et de leur mode de recouvrement. Les évêques et les abbés payaient les *services communs* à l'occasion de leur nomination directe, de la confirmation de leur élection, de leur consécration, de leur translation à un autre siège ou à une autre abbaye par le souverain pontife. De plus, ils rémunéraient le personnel de la cour et les familiers des cardinaux, de dons ou gratifications connus sous le nom de *menus services, sacra, subdiaconum*. Il leur fallait encore acquitter des droits de chancellerie fort élevés ainsi que des droits de quittance, ou encore des redevances dues à l'occasion de leurs visites *ad limina* et des droits de *pallium*. A partir d'Urbain V, ils perdirent le bénéfice des *procurations*, taxes perçues quand ils visitaient leurs inférieurs. Enfin, en vertu du droit de *dépouilles*, le Saint-Siège s'emparait de leurs biens, lorsqu'ils passaient de vie à trépas.

Les petits bénéficiers payaient des *décimes*, c'est-à-dire la dixième partie de leurs revenus nets, les *annates* ou revenus d'un bénéfice produits dans le cours de l'année qui suivait la collation d'un nouveau titulaire, les *procurations*, les *subsides caritatifs*. Contre leurs biens, le pape pouvait exercer, à leur mort, le droit de *dépouilles*.

Si un bénéficier, petit ou grand, décédait sans avoir acquitté ses dettes vis-à-vis du Saint-Siège, celles-ci ne s'éteignaient pas; personnelles et réelles, elles restaient attachées au bénéfice, quelle qu'en fût l'ancienneté. Chacun demeurait responsable pour ses prédécesseurs. Ainsi, en 1342, l'arriéré des communs services dus par Nicolino Canali, promu au siège archiépiscopal de Ravenne, s'élevait à 14.700 florins d'or de Florence. Sans doute, les bénéficiers avaient recours contre leurs prédécesseurs ou, en cas de décès, contre leurs héritiers; mais, ce recours était fort souvent illusoire ou trop onéreux.

Les moyens de contrainte, pour activer la rentrée des impôts, étaient d'ordre spirituel. Si, à la suite d'une monition, le débiteur ne s'acquittait pas de sa dette, il était frappé de censures ecclésiastiques. L'excommunication lui faisait perdre le libre exercice d'un bon nombre de droits : droit d'administrer ou de recevoir les sacrements, droit d'assister aux offices divins, droit d'élire ou d'être élu aux bénéfices et dignités, droit d'exercer la juridiction temporelle, droit à la sépulture ecclésiastique. De plus, si un prêtre ou un évêque célébrait les offices divins au mépris de l'excommunication, il tombait par le fait même dans l'irrégularité. Le contribuable ne se soumettait-il pas à l'excommunication, il était frappé de l'*aggrave* qui le privait des biens spirituels et lui interdisait l'usage des choses publiques. Persévérait-il dans la résistance, la *réaggrave* lui enlevait la possibilité de communiquer avec autrui, même pour le

boire et le manger. Quand les autorités séculières le permettaient, les collecteurs d'impôts saisissaient encore les immeubles des récalcitrants et les mettaient en vente.

Les bénéficiers se pliaient en général aux exigences des agents du fisc pontifical, car ceux-ci usaient de leurs pouvoirs avec la plus grande rigueur. Ainsi, le cadavre de Gonsalvo, évêque de Mondonnedo, resta, au scandale des populations, hors du cimetière, jusqu'à ce que ses héritiers se fussent engagés à payer les dettes de leur parent.

b) *Conséquences de la politique financière du Saint-Siège.* — Les récits des contemporains ne laissent aucun doute au sujet des sentiments publics. Les mesures fiscales des Papes d'Avignon excitèrent le plus vif mécontentement. En Angleterre, les parlements s'élevèrent avec acrimonie contre elles. Ils constatent qu'elles provoquent l'exode des capitaux hors du territoire national, la diminution du culte divin, l'amoindrissement de la piété populaire, le mauvais entretien des édifices sacrés qui tombent en ruines faute de réparations, la cessation des offices divins, l'abandon des distributions d'aumônes et de l'hospitalisation des malheureux, contrairement aux intentions formelles des fondateurs d'œuvres pies...

En France, les maux sont plus grands, parce que la guerre de Cent ans, la famine et la peste ont amené des désastres. Les bénéfices ruinés, dévastés ou détruits ne produisent plus aucun revenu. Le retrait du droit de procuration aux évêques a pour effet la cessation des visites pastorales, l'abandon du culte et la désertion des bénéfices. « Les peuples, dit un contemporain, se voyaient presque partout privés de la parole de Dieu, et, en plusieurs endroits, de la participation des sacrements, parce qu'il ne restait plus de quoi subsister aux pasteurs, à qui l'administration en avait été confiée : les églises et les bâtiments étaient presque partout ruinés, faute de pouvoir les entretenir : les pauvres mouraient de misère sans consolation et sans secours »; Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, Paris, 1718, p. 7.

En Allemagne, les clercs souffrent moins des exigences du Saint-Siège. Ils opposent une telle résistance aux collecteurs que ceux-ci renoncent parfois à percevoir l'impôt. Ils ont peur de perdre la vie ou d'être jetés dans d'infectes prisons, comme ce fut le cas pour certains d'entre eux. Somme toute, les plaintes continuelles du clergé pénètrent à la longue dans les masses populaires et y engendrent une opposition dangereuse à la papauté. L'Angleterre mûrit sourdement pour le Schisme et l'Allemagne pour la Réforme. Quant à la France, elle incline au Gallicanisme.

c) *Causes de la politique financière du Saint-Siège.* — Les livres de comptes pontificaux font très exactement connaître les motifs qui poussèrent les papes d'Avignon à grever le clergé d'impôts. En 1313, Clément V possédait 1.040.000 florins d'or de Florence; ses donations testamentaires exagérées épuisèrent le trésor. Il ne resta aux cardinaux et à Jean XXII que 70.000 florins à se partager, au mois d'août 1316. Dans sa détresse, le pape créa des impôts. Les recettes atteignirent un chiffre élevé. Le trésor pontifical encaissa environ 4.100.000 florins, pendant le règne de Jean XXII. Cependant les dépenses nécessitées en grande partie par les guerres d'Italie s'élevèrent à 4.191.446 florins. La Chambre Apostolique eût été acculée à la banqueroute, si Jean XXII n'avait pas puisé l'argent nécessaire dans sa propre cassette et fait rendre 150.000 florins à la succession de Clément V. Il laissa à Benoît XII une situation financière assez prospère pour que son successeur pût ne pas réclamer certains impôts. En 1342, l'encaisse du trésor pontifical était de 1.117.000 florins. Accoutumé à vivre en grand seigneur, Clément VI dépensa plus que ses revenus. Le gouffre du déficit s'ouvrit et ne fut plus jamais comblé. Innocent VI, Urbain V et Grégoire XI gémissent sur leur situation précaire. Ils sont acculés à vivre d'emprunts et à accabler les ecclésiastiques d'impôts. Mais ce qui les ruine, c'est bien moins le luxe régnant à leur cour, que la guerre d'Italie. Ainsi, les mesures fiscales prises par les papes d'Avignon ont un noble motif. Elles sont suffisamment excusées par le souci constant qui les poussa à préparer le rétablissement du Saint-Siège à Rome.

Si les moyens de contrainte employés pour activer la rentrée des impôts choquent nos idées, il convient d'observer que la science financière n'était pas très avancée au Moyen Age. Les pouvoirs publics se servaient d'expédients grossiers ressemblant aux procédés des conquérants. Hors de l'Eglise comme dans l'Eglise, à cette époque, la dureté était partout. Parce que l'appel au bras séculier était presque illusoire et que les gouvernants d'alors empêchaient parfois le séquestre des biens, le Saint-Siège s'appliqua à faire rendre à l'excommunication tous ses effets.

Les contemporains ont eu tort de traiter les *annates* et les *services communs* de simoniaques. La simonie se définit, en effet, « la volonté délibérée d'acheter ou de vendre, moyennant une rétribution appréciable, une chose spirituelle en elle-même, comme la consécration épiscopale, l'ordination sacerdotale, ou une chose annexée à l'exercice d'une fonction spirituelle, comme le revenu d'une cure, d'un monastère »; Lega... *Praelectiones in textum juris canonici de judiciis ecclesiasticis*, Rome, 1905, l. II, vol. IV, p. 28. Or, en vertu de son pouvoir de juridiction universelle, le pape a « la pleine disposition de toutes les églises, dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques »; bulle du 11 juillet 1344 dans Rinaldi, *Annales ecclesiastici ad annum 1344*, § 55-59. Par suite, il possède le droit d'exiger une part des revenus dont il accorde la jouissance aux clercs et aux prélats. Les services communs et les annates ne sont donc pas un prix d'achat; ils ont le caractère d'impôts légitimes quoique onéreux ou périlleux dans leurs effets.

Bibliographie. — Ch. Samaran et G. Mollat, *La Fiscalité pontificale en France au XIVe siècle*, Paris, 1905. — J. P. Kirsch, *Die päpstlichen Kollektorien in Deutschland während des XIV Jahrhunderts*, Paderborn, 1894; *Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des XIV Jahrhunderts*, Paderborn, 1903. — Alvarez Pelayo, *De planctu Ecclesiae*, Venise, 1560. — F. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, Paris, 1893-1897, 3 vol. — J. Doizé, *Les finances du Saint-Siège au temps d'Avignon*, dans les *Etudes*, t. CXI (1907), p. 467-484, 639-654. — E. Hennig, *Die päpstlichen Zehnten aus Deutschland im Zeitalter des avignonesischen Papsttums*, Halle, 1909. — A. Clergeac, *La curie et les bénéfices consistoriaux. Etude sur les communs et menus services, 1300-1600*, Paris, 1911. — E. Göller, *Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter Johann XXII*, Paderborn, 1910; *Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Benedikt XII*, Paderborn, 1920. — K. H. Schäfer, *Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Johann XXII*, Paderborn, 1911; *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Benedikt XII, Klemens VI und Innocenz VI* (1335-1362), Paderborn, 1914. — G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les*

papes d'Avignon, 1305-1378 (*Bibliothèque de l'Institut canonique de l'Université de Strasbourg* (vol. I), Paris, 1921).

G. MOLLAT.

PARABOLES DE L'ÉVANGILE. — I. THÉORIE LITTÉRAIRE DE LA PARABOLE. — 1. *Parabole et mâchâl hébraïque.* 2. *Analyse du genre.* 3. *Obscurité relative de la parabole en général.* 4. *La parabole évangélique est particulièrement d'une interprétation laborieuse.* 5. *Sentiment de la Tradition à ce sujet.* — II. LE BUT DE L'ENSEIGNEMENT PAR PARABOLES. — 1. *Etat de la question.* 2. *Sens du texte des Evangiles.* 3. *Commentaire traditionnel de ce même texte.* 4. *Les opinions des catholiques contemporains.* — III. L'AUTHENTICITÉ DES PARABOLES. *On l'a contestée.* 1. *A raison de leur caractère allégorisant.* 2. *A cause de l'état des textes, dans lesquels on a cru relever des remaniements et des adaptations postérieures.*

Deux questions seulement intéressent ici l'Apologétique : l'authenticité des Paraboles et le but de Jésus-Christ en les disant. Mais la réponse à faire dépend en partie de la théorie littéraire de la parabole évangélique.

I. Théorie littéraire de la parabole évangélique

1° Le terme de *parabole* revient cinquante fois dans le texte grec du Nouveau Testament, savoir : quarante-huit fois dans les évangiles dits synoptiques, et deux fois dans l'épître aux Hébreux (IX, 9; XI, 19). Dans ces deux derniers passages, il prend le sens particulier de « figure prophétique », mais partout ailleurs il s'emploie pour signifier un mode d'enseignement, le plus caractéristique des discours de Jésus-Christ.

La parabole évangélique a paru si achevée qu'elle est restée le type du genre, et c'est à elle qu'on pense quand il est question de parabole tout court. Ce n'est pas que Jésus-Christ ait inventé le discours parabolique, ni même la parabole proprement dite. Il a eu des précurseurs. Il va sans dire que c'est chez les Juifs, et non chez les Grecs qu'il convient de les rechercher. Sans parler de Salomon, qui garde dans la tradition juive la réputation d'un grand paraboliste, nombre de ceux qui ont écrit l'Ancien Testament, prophètes ou moralistes, excellent à manier la parabole.

Dans la version grecque des Septante, le mot παραβολή se rencontre quarante-sept fois, et le plus souvent il traduit l'hébreu *mâchâl*. Or, le *mâchâl* hébraïque est une sentence renfermée dans deux stiques parallèles, qui le plus souvent se développent en une comparaison.

> De l'eau fraîche pour celui qui a soif,
> Telle la bonne nouvelle venant d'un pays lointain (*Prov.*, XXV, 25).

Le *mâchâl* est d'une compréhension très élastique, presque fluide. Nombreuses sont ses variétés. Encore qu'elles ne se distinguent pas nettement les unes des autres, on peut en énumérer une dizaine : la simple similitude, comme sont la plupart des sentences du livre des Proverbes; le dicton (*Gen.*, XXII, 14; *Ezech.*, XII, 22); le proverbe (I *Rois*, X, 12); l'énigme ou problème (*Juges*, XIV, 12-14); l'exemple, mais en mauvaise part, comme nous disons devenir la fable, c'est-à-dire la risée (*Ps.*, LXVIII, 12; *Deut.*, XXVIII, 37); la parabole ou fable (*Juges*, IX, 7-15); l'allégorie (*Ezech.*, XVII, 2-10; XIX, XXIII); et enfin, en un sens moins rigoureux, la figure prophétique ou type biblique (*Ps.*, LXXVII, 2; cf. *Hebr.*, IX, 9; XI, 19).

Dans la littérature juive postérieure, notamment dans les apocalypses du livre d'Hénoch et du IVe livre d'Esdras; puis et surtout dans le Talmud, on rencontre ces mêmes formes du *mâchâl*. De tout temps, le discours parabolique a été familier aux Orientaux. St JÉRÔME en faisait la remarque à propos des Syriens et des Palestiniens. « Familiare est Syris, et maxime Palaestinis, ad omnem sermonem suum parabolas jungere : ut quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem exemplaque teneatur. » *In Matth.*, XVIII, 23; *P.L.*, XXVI, 132.

2° Nulle part dans l'Ecriture, pas plus dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien, nous n'avons les règles de la parabole. Ces règles ont sans doute existé, étant donné que le *mâchâl* représentait chez les Hébreux l'art de bien dire. L'Ecclésiastique (XXVIII, 33) met sur le même pied le jurisconsulte et celui qui « sait énoncer de fines sentences ». On devait s'exercer à faire et à expliquer le *mâchâl*, puisque le même auteur fait observer que l'homme cultivé « pénètre les détours des sentences subtiles, cherche le sens caché des similitudes et s'applique à deviner les sentences énigmatiques » (XXXIX, 2-3). Mais, à défaut d'une théorie littéraire toute faite (qu'on serait du reste bien étonné de rencontrer dans des textes d'un intérêt exclusivement moral et religieux), nous avons dans la Bible, et notamment dans l'Evangile, assez de paraboles, pour qu'il soit permis de tenter une analyse du genre.

Il est manifeste que l'élément commun à toutes les variétés du *mâchâl* est la mise en œuvre d'une comparaison. De là son équilibre, résultant de deux termes symétriques, aussi bien pour le fond que pour la forme. C'est ce que les mots eux-mêmes donnent clairement à entendre : *mâchâl* et παραβολή, tout comme παροιμία, veulent dire *similitude*. Ils consistent essentiellement à rapprocher deux objets pour les comparer, de manière à comprendre l'un par l'autre. La légitimité du procédé se fonde sur la supposition, tacite mais non gratuite, qu'il y a unité dans les choses de ce vaste monde, que la vie intérieure des âmes, que la vie divine elle-même a de l'analogie avec le mouvement et la vie des êtres inférieurs, telle que l'expérience quotidienne nous la fait connaître. Instinctivement et universellement, les hommes sont persuadés que l'invisible se révèle dans le visible. C'est tout le fondement du symbolisme.

Les figures les plus primitives du langage, celles que les Grecs appellent τρόποι (que QUINTILIEN traduit par *verborum immutationes*), se ramènent en définitive à la comparaison. On commença par dire d'un homme vaillant qu'il était *comme* un lion. La métaphore était trouvée. Elle sort de la comparaison, ou plutôt elle n'est qu'une comparaison implicite : on affirme directement d'un objet les propriétés ou prérogatives d'un autre. Alors que la comparaison rapprochait, pour dériver la lumière de ceci sur cela; la métaphore superpose, de manière que ceci transparaisse à travers cela.

Tout le monde convient que la *parabole* est une comparaison soutenue, développée en un récit fictif; et que l'*allégorie* est une série de métaphores cohérentes pour donner à connaître un seul et même objet. Au reste la parabole et l'allégorie tendent pareillement à instruire en charmant; avec cette différence que l'allégorie est facilement plus descriptive. Avec les mêmes éléments on peut faire une simple similitude (qui sera parabolique ou allégorique), une parabole ou une allégorie. Le Christ, qui est

venu à nous en pasteur, s'apitoyait sur les foules qui le suivaient, trouvant « qu'elles étaient comme des brebis sans berger », *Matth.*, IX, 36 (*similitude parabolique*). Alors, il dit à ses disciples : « Allez aux brebis perdues de la maison d'Israël », *Matth.*, X, 16 (*similitude allégorique*). Il insista davantage quand il dit la *parabole* de la brebis perdue et retrouvée (*Matth.*, XVIII, 12); il expliqua le tout par l'*allégorie* du bon Pasteur (*Jean*, X, 1-18).

Où finit la similitude? Où commence la parabole? Il est difficile de le marquer avec précision. Tel range parmi les paraboles la sentence du Seigneur sur le vieux vêtement, qu'on ne raccommode pas avec une pièce prise à un neuf, ou encore la sentence des vieilles outres, impropres à recevoir du vin nouveau (*Luc*, V, 36-37); alors que d'autres n'y voient qu'une similitude. C'est ce qui explique le désaccord des auteurs quand ils font le total des paraboles évangéliques; les chiffres proposées oscillent entre 20 et 100.

Une autre imprécision, plus importante, tient à ce que les frontières sont mal définies entre l'allégorie et la parabole. Bien peu des paraboles qui se lisent dans l'Ecriture sainte sont exemptes de toute allégorisation, et, inversement, les allégories présentent çà et là des traits paraboliques. On admet couramment que le prophète Nathan a dit une parabole, quand il vint reprocher à David son adultère (II *Rois*, XII, 1-4). Toutefois, que penser d'une brebis qui mange le pain, boit à la coupe et dort sur le sein d'Urie? » Dans une parabole pure, ces traits manquent de vraisemblance. Décidément, cette brebis n'est autre que Bethsabée. S'il y a une allégorie dans les Evangiles, c'est assurément celle du bon Pasteur (*Jean*, X, 1-19). Cependant, les commentateurs sont bien embarrassés de trouver une signification allégorique au « portier » dont il y est parlé; et on peut croire que ceux-là ont raison, qui voient dans ce détail un trait purement parabolique, emprunté à la vie pastorale des Palestiniens.

Dès lors, rien d'étonnant à ce que dans les paraboles de l'Evangile on rencontre, en plus d'un endroit, des traits allégorisants, qui conviennent directement aux choses du royaume de Dieu; la comparaison ayant fait place à la métaphore. Les vignerons qui se disent entre eux : « Celui-ci est l'héritier, venez, tuons-le et nous aurons son héritage », ne peuvent être que les chefs de la Synagogue (*Matth.*, XXI, 38). Ce roi qui envoie des troupes pour brûler la ville des invités qui ne se sont pas rendus aux noces de son fils, n'est autre que Dieu; et ces invités, de mœurs singulières, qui tuent les serviteurs du roi, porteurs de l'invitation, ne sauraient être que les Juifs.

Bien que les classiques aient, plus que les écrivains bibliques, tenu compte de la différence des genres littéraires, il ne serait pas difficile de faire voir que les fabulistes grecs ou latins, et même notre bon La Fontaine, ont parfois forcé le trait de la comparaison, uniquement en vue de la moralité qu'ils entendaient tirer. Quoi qu'il en soit, une composition mélangeant la similitude, la parabole et l'allégorie, les choquait si peu que le rhéteur QUINTILIEN y voit le comble de l'art. « Illud vero longe speciosissimum genus orationis, in quo trium permixta est gratia : similitudinis, allegoriae, translationis » (*Inst. or.*, VIII, VI, 49). Si l'on juge des paraboles de SOCRATE par celle qui se lit dans le *Phédon* (LXI), il faudra bien convenir qu'elles ne manquaient pas de ce genre de beauté. Dans l'Evangile, le mélange de comparaisons et de métaphores se remarque surtout dans les sentences, qu'on est convenu d'appeler similitudes plutôt que paraboles proprement dites. Loin d'y voir un élément de perfection, on peut convenir qu'il en résulte parfois des rapprochements heurtés, qui enlèvent au texte de la grâce et de la clarté. Il faut réfléchir beaucoup pour rendre compte d'une parole comme celle-ci : « Laissez les morts ensevelir leurs morts » (*Matth.*, VIII, 22); encore qu'on comprenne du premier coup son sens sommaire.

ARISTOTE (*Rhét.*, II, XX) range la parabole parmi les topiques ou lieux communs de la rhétorique, il y voit un moyen de persuasion. C'est qu'en effet la comparaison devient *argumentative* quand elle se fonde sur une analogie rigoureuse. Alors, elle a valeur de preuve. Aristote lui-même en donne un exemple, quand il pose la question : s'il convient de tirer au sort les magistrats. Il répond : Est-ce qu'on tire au sort les pilotes ? La parabole n'étant qu'une comparaison continuée, rapprochant des situations, permet de conclure parfois de l'une à l'autre, au nom de la nature même des choses, indépendamment de l'autorité du paraboliste. On dit que la comparaison est purement *illustrative*, quand elle se borne à faire mieux comprendre un objet connu, ou saisir une vérité déjà admise. Mais à bien comprendre les choses, toute comparaison est un argument qui conclut plus ou moins *a simili*, *a contrario*, ou *a fortiori*.

Littérairement, on peut, avec Aristote, ramener la parabole à la fable, non pas à la fable apologue, tirée des mœurs des animaux, mais à la fable rationnelle, qui se prend des choses de la vie humaine. Telle la fable *Le laboureur et ses enfants*. Cependant, à raison de leur origine divine et de leur objet transcendant, on évite de donner le nom de fables aux paraboles de l'Evangile. Il y a une troisième raison, la plus importante peut-être, de ne pas faire cette assimilation. La morale des fables est une vérité de simple bon sens, facile à saisir ; tandis que l'enseignement des paraboles de l'Evangile a pour objet des choses mystérieuses, dont on admet l'existence à cause de l'autorité même du Maître qui parle, plutôt qu'à raison de la valeur persuasive de ses comparaisons.

3° Le langage des gens du peuple est facilement imagé; de là vient que les littératures primitives abondent en comparaisons et en métaphores. C'est qu'il est tout naturel à l'homme d'énoncer l'abstrait en termes concrets, d'aller dans ses discours du connu à l'inconnu, du proche au lointain ; bref de faire apparaître l'invisible. Le terme figuré plaît à l'imagination, émeut la sensibilité, et on le retient aisément. Mais on aurait tort de croire qu'il est un élément de clarté et de précision. Aussi bien, la langue philosophique le proscrit. Toute métaphore, précisément parce qu'elle dit une chose pour en faire comprendre un autre, obscurcit le discours, à moins que l'habitude ou le sens obvie de la figure n'en rendent l'intelligence facile. Même alors, le terme propre serait plus précis, et donc aussi plus clair. Dire de quelqu'un qu'il est un lion, ce n'est pas encore préciser si l'on entend parler de sa hardiesse, de sa vaillance, ou de sa force. La parole de Jésus-Christ à l'adresse d'Hérode Antipas : « Dites à ce renard que je chasse les démons, et que j'accomplis des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième jour je suis à mon terme » (*Luc*, XIII, 32) ; cette parole, dis-je, exerce encore la sagacité des interprètes. Tout commentaire eût été superflu, si le message avait été formulé comme suit : « Dites à ce rusé que ses menaces ne m'empêcheront pas de faire mon œuvre, pendant le temps très court qui me reste à vivre ; car il n'est au pouvoir de personne de hâter le terme de ma carrière, marqué d'avance par Celui qui m'a envoyé. » (Encore on se demande si *renard* veut dire ici rusé plutôt que vorace, parce que dans la Bible cet animal

semble être un type de rapacité sanguinaire.) Des métaphores en apparence plus claires n'en ont pas moins induit en erreur des exégètes de profession, ceux, par exemple (et ils sont nombreux), qui voient une invitation à la persévérance dans la sentence du Seigneur : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière, n'est pas apte au royaume de Dieu » (*Luc*, IX, 62). En réalité, le Maître a voulu dire que l'apôtre doit être tout entier à l'œuvre du royaume de Dieu, sans se laisser distraire par des intérêts temporels ; tout comme pour labourer droit et profond, c'est-à-dire faire de la bonne besogne, il ne suffit pas de tenir les mancherons, il faut encore regarder en avant, avoir les yeux sur le soc et les bœufs.

Que dire des métaphores savantes, tirées de l'histoire des sciences, de mœurs moins populaires, qui supposent de l'instruction et une psychologie plus affinée ? Par bonheur, il y en a peu dans l'Evangile. Toutefois, plus d'un passage reste, de ce chef, assez énigmatique ; du moins pour nous qui lisons ces textes à distance. « Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent, le royaume des cieux souffre violence, et les violents s'en emparent. » (*Matth.*, XI, 12). Ces « violents » sont-ils des amis ou des ennemis de l'Evangile ? Aux envoyés du Temple, qui lui demandent s'il est Elie, le Précurseur répond : « Je ne le suis pas » (*Jean*, I, 21) ; alors que Jésus-Christ déclare que Jean-Baptiste « est lui-même Elie, qui doit venir » (*Matth.*, XI, 14). On sait le mal que que les commentateurs se donnent pour démêler les différentes significations figurées que le nom d'Elie comportait chez les Juifs. Quand Philippe disait avoir trouvé « Celui de qui Moïse dans la Loi et aussi les Prophètes avaient écrit » (*Jean*, I, 45), il fut peut-être compris aisément de Nathanaël ; mais aujourd'hui on se demande si « Moïse et les Prophètes » signifie ici autre chose que les Ecritures en général, comme dans saint Luc, XVI, 29.

On accorde sans peine que l'allégorie et la parabole allégorisante sont d'une interprétation laborieuse, mais on prétend qu'il n'en va pas de même de la simple parabole. N'étant qu'une comparaison développée en récit, les mots y retiennent leur sens propre. Le semeur, son champ, la semence qu'il y jette, les mauvaises plantes, les divers rendements du blé (30, 60, 100 pour 1) : tout cela signifie dans la parabole comme dans une histoire proprement dite. Certes, de sa nature même, la comparaison fait de la lumière ; à la condition cependant qu'elle soit bien choisie. Même alors, elle peut égarer si on la presse trop ; car toute comparaison cloche. C'est donc que la comparaison elle-même veut être entendue judicieusement. Entre les deux objets ou les deux situations que l'on compare, il y a ressemblance, mais non identité. Où commence le point précis de la ressemblance ? Où finit-il ? C'est ce qui ne saute pas toujours aux yeux. Le Fils de l'homme viendra « comme un voleur », *Matth.*, XXIV, 43 ; cf. II *Pierre*, III, 10 ; *Apoc.*, III, 3 ; XVI, 15. Voilà qui est clair : il viendra à l'improvisie, sans prévenir. La comparaison qui précède l'est beaucoup moins : « De même que l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident : ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme » (XXIV, 27). Quant à la comparaison qui vient immédiatement après, elle fait encore le désespoir des commentateurs. « Où que soit le cadavre, là se rassembleront aussi les aigles. »

On n'est pas peu étonné d'entendre Jésus-Christ dire à ses apôtres de « se garder du levain des Pharisiens » (*Luc*, XII, 1), lui qui avait comparé le royaume des cieux au « levain que la ménagère mêle à la pâte pour la faire fermenter ». En y *réfléchissant*, on trouve que la comparaison est cohérente. Le levain signifie toute force intérieure d'expansion, et l'on sait qu'une pareille force s'exerce avec des résultats bien différents : il y a la contagion du bien et la contagion du mal. Plus d'une fois le Sauveur donne en exemple à ses disciples, la « prudence » des enfants du siècle ; et même la coquinerie de l'intendant infidèle, qui falsifie, à son profit, les créances de son maître. Une seule chose est à retenir ici : mettre au service de Dieu au moins autant de savoir-faire et d'industrie que d'autres en mettent au service du monde. Serait-ce donc que la fin justifie les moyens ? Nullement. Ne disons-nous pas familièrement : A trompeur trompeur et demi ; sans prétendre que quiconque se défend avec dextérité contre la tromperie, soit lui-même un trompeur ?

4° A ces causes qui contribuent à obscurcir tout discours parabolique, il s'en ajoute trois autres quand il s'agit du *mâchâl* biblique, et surtout de la parabole évangélique.

a) La poésie gnomique a reçu chez les Hébreux des développements, qu'elle n'a pas connus dans le monde gréco-romain. Les Psaumes et les livres Sapientiaux représentent une bonne portion de la Bible. En Orient, la sagesse ne consiste pas seulement à bien penser, mais à jeter des sentences profondes dans le moule bivalve du *mâchâl*. Un des caractères de cette poésie est de faire chercher, de forcer à la réflexion, en posant à l'esprit un problème. Cf. *Prov.*, I, 5-6. Enigmes, devinettes, charades ne paraissaient pas indignes des meilleurs esprits, qui voulaient se mesurer dans des joutes littéraires. En ce genre, Salomon s'était fait une réputation mondiale (III *Rois*, X, 1-10 ; II *Paralip.*, IX, 1-8 ; *Eccli.*, XLVII, 15). L'interprétation des *mechalim* faisait partie de la culture intellectuelle d'alors, elle devait tenir une assez large place dans l'éducation de la jeunesse (*Eccli.*, XXXVIII, 33 ; XXXIX, 1-3). Il va de soi que ces sentences, dont on scrutait le sens, étaient obscures. L'auteur du livre des Proverbes (1,6) parle de « discours voilé » (σκοτεινὸς λόγος dans les Septante). A cet effet, on y affectait des rapprochements inattendus.

Mieux vaut un chien vivant qu'un lion mort. *Eccl.*, IX, 4.

Comme celui qui saisit un chien par les oreilles,
Tel le passant qui se mêle de la querelle d'autrui. *Prov.*, XXVI, 17.

Un anneau d'or au groin d'un pourceau,
Telle la femme jolie mais sotte. *Prov.*, XI, 22.

Certes, il y a un abîme entre ces ingéniosités et le tour simple et grave des paraboles de l'Evangile. Toutefois, parce que Jésus-Christ était d'un temps et d'un pays, il a tenu compte du goût de ses contemporains. Il devait plaire singulièrement aux gens de la Galilée quand il leur disait : « A qui comparerai-je cette génération ? Elle est semblable à des enfants assis sur la place publique, qui, interpellant leurs camarades, disent : Nous vous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé ; nous avons poussé des lamentations, et vous ne vous êtes pas frappé la poitrine ! Car, Jean est venu, ne mangeant ni ne buvant, et ils disent : « C'est un maniaque. » Le Fils de l'homme est venu, mangeant et buvant, et ils disent : « Voici un gourmand, un buveur de vin, un ami des publicains et des pécheurs. » Mais la Sagesse (la Providence) a été justifiée (reconnue et proclamée comme juste) par ses propres enfants (les enfants de Dieu). » *Matth.*, XI, 19.

b) Cette cause d'obscurité est inhérente à la forme de la parabole biblique ; en voici une autre qui tient au fond. Jésus-Christ dit lui-même dans saint Marc (IV, 11) qu'il enseigne en paraboles « le mystère du royaume de Dieu ». *Mystère* ne veut pas dire ici chose

secrète, qu'on ne révèle qu'à une élite, dans l'intimité, une doctrine ésotérique; mais bien ce qui de sa nature est difficile à comprendre, au-dessus de l'esprit humain, laissé à lui-même, sans le secours de la lumière d'en haut. Cf. *Marc*, IV, 11; *Matth.*, XI, 25. Et en effet, il suffit d'avoir lu une fois les paraboles de l'Evangile pour se rendre compte qu'elles ont trait à l'origine divine du Royaume des cieux, à ses destinées célestes, et à son développement d'après une loi d'humilité et d'abnégation. C'est toute la sagesse évangélique, qui traite de « choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a pas entendues, et qui ne sont jamais montées au cœur de l'homme » (I *Cor.*, II, 9). Or, on a beau choisir et accumuler les comparaisons, on n'arrive pas à donner à quelqu'un une idée claire des objets qu'il n'a jamais vus. Essayez de faire comprendre ce que c'est que la couleur à un aveugle, en la comparant au son.

c) Une troisième cause de la difficulté qu'il y avait à entendre la parabole évangélique, tenait aux dispositions de ceux auxquels elle s'adressait. C'est un fait, que les préjugés obscurcissent les textes les plus clairs; à combien plus forte raison influeront-ils sur l'intelligence de discours figurés, dont la signification n'est pas tellement obvie. Quand il s'agit d'une leçon morale à tirer, on pense naturellement à son prochain, plutôt qu'à soi-même. David ne comprit pas tout d'abord la parabole de Nathan, qui pourtant était assez significative; le prophète dut l'interpeller directement, en lui disant : *Tu es ille vir!* Pour une fois que les Pharisiens ont senti que Jésus-Christ pensait à eux, en proposant la parabole des vignerons homicides (*Matth.*, XXI, 45); le plus souvent, ils n'ont pas même songé que leur orgueil et leur hypocrisie fussent en question (*Jean*, X, 6; IX, 41). La foule, pourtant mieux disposée, les disciples eux-mêmes écoutent souvent sans comprendre (*Matth.*, XV, 16). Comment eussent-ils entendu les paraboles du grain qui tombe en terre pour y germer silencieusement, du levain, du sénevé, et de tant d'autres concernant l'humilité et l'abnégation chrétienne, eux qui rêvaient d'un royaume messianique éclatant et irrésistible? Les évangélistes et Jésus en personne nous avertissent que l'intelligence des paraboles se mesure sur les dispositions intérieures des auditeurs. *Matth.*, XI, 15; XIII, 9, 43; XIX, 12; *Marc*, IV, 9, 23, 33; *Luc*, VIII, 8.

5° Pour toutes ces raisons, les plus anciens Pères ont fait observer, surtout contre les spéculations des Gnostiques, qu'on ne démontre pas le dogme chrétien avec les paraboles de l'Evangile, à moins qu'au préalable on en ait établi le sens, en les rapprochant d'autres passages, où le même enseignement est formulé en termes propres et indiscutables. Cf. S. IRÉN., *Haeres.* II, XXVII, 1-3; X, 1; I, VIII, 1, XVI, 1; *P. G.*, VII, 802-803, 735, 522, 630. TERTULL., *De resur. carnis*, XXXIII, *P. L.*, II, 841; *De Pudic.*, VIII, IX; *ibid.*, 994, 995. S. JÉRÔME, *In Eccles.*, XII; *P. L.*, XXIII, 1169.

L'histoire de l'exégèse confirme la défiance que ces pionniers de l'Apologétique nourrissaient à l'endroit des conclusions dogmatiques tirées des paraboles. Ce n'est pas que les paraboles soient sans portée doctrinale; mais parce qu'elles ne sont pas assez claires pour couper court aux discussions. Et de fait, quiconque est tant soit peu au courant des choses du Nouveau Testament conviendra sans peine que beaucoup des explications, que l'on donne couramment, passent à côté du sens, si même elles ne lui sont pas contraires. Un seul exemple. Quoi de plus reçu que d'interpréter la parabole des ouvriers envoyés aux différentes heures de la journée pour biner la vigne (*Matth.*, XX, 1-16), comme si elle signifiait la diligence avec laquelle il faut racheter le temps perdu? C'est dans ce sens qu'on parle souvent des « ouvriers de la onzième heure ». En réalité, rien dans le texte ne suggère cette interprétation. Si ceux qui ont travaillé une heure seulement reçoivent autant que ceux qui ont porté le poids du jour et de la chaleur, ils le doivent à la libéralité du maître qui les a employés. Dieu donne gracieusement le denier de la vie éternelle à qui il veut, mesurant ses bienfaits sur son amour gratuit et indépendant, bien plus encore que sur les œuvres de ses élus. Les applications allégoriques des détails, si autorisées soient-elles par le nombre et la qualité des écrivains qui les propagent, ne sauraient prévaloir contre le sens fondamental d'une parabole. Or, ici, les ouvriers de la onzième heure s'égalant par l'intensité de l'effort à ceux qui travaillent depuis le matin, est une pensée contraire au mouvement d'idées, qui se révèle dans tout le passage.

II. Le but de l'enseignement par paraboles

1° *Etat de la question.* — *a*) La question ne se pose pas à propos de toutes les paraboles, et encore moins du langage parabolique en général, si distinctif des discours du Seigneur; il s'agit des paraboles du lac (ainsi dénommées du lieu où elles ont été dites), celles qui se lisent au chapitre XIII de S. Matthieu. On peut y joindre quelques autres paraboles, dites dans des circonstances analogues, c'est-à-dire devant la foule, et non dans l'intimité; ayant pour objet les mystères du royaume de Dieu, et non une leçon d'ordre moral. Telles sont plusieurs de celles dites à Jérusalem, pendant la dernière semaine de la vie du Sauveur, notamment la parabole des Vignerons infidèles. *Matth.*, XXI-XXV.

Les trois évangélistes synoptiques sont unanimes à représenter les paraboles du lac comme un mode nouveau d'enseignement, adopté par Jésus-Christ à un moment donné de son ministère en Galilée, quelques mois, un an au plus, avant la Passion. Le changement fut si remarquable que saint Matthieu dit de cette époque « que Jésus ne parlait pas à la foule sans paraboles », XIII, 34. Hyperbole sans doute, mais qui doit signifier, toutau moins, que l'enseignement par paraboles était alors devenu le mode ordinaire. Les évangélistes s'accordent pareillement à faire observer, et en y insistant, qu'à la différence des disciples, à qui le Maître explique en particulier ses paraboles, la foule n'est pas gratifiée de la connaissance des mystères du Royaume des cieux.

Il ne semble pas que ce passage ait créé aux anciens commentateurs une difficulté particulière. Tout au plus, s'attardaient-ils un peu à faire observer que la prédestination divine, encore que gratuite et indépendante, ne procède pas d'un sentiment de malveillance. Les Juifs n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes si, par leur indocilité, ils ont amené le Christ à leur mesurer la lumière. Au surplus, ajoutait-on, la nouvelle attitude du Sauveur n'allait pas sans des desseins de miséricorde.

Mais, depuis une trentaine d'années, la question a pris un tour bien nouveau. En 1888, un professeur de Marbourg, Gustav Adolf JÜLICHER, publiait un gros livre, *Die Gleichnisreden Jesu*, où il soutenait que les paraboles évangéliques, dans leur teneur actuelle, ne remontent pas à Jésus en personne; elles seraient l'œuvre de la première génération chrétienne, qui a tourné les fables simples et claires du Christ en allégories compliquées et obscures, dont le but n'est pas d'éclairer, mais d'aveugler. Du même coup, on avait transformé en prophéties des discours qui, dans la bouche du Maître, représentaient

un état de choses existant au moment même où il parlait. Ce faisant, on rattachait à la personne du Fondateur les institutions sur lesquelles l'Eglise s'établissait péniblement, pendant la seconde moitié du Ier siècle. L'hypothèse de la parabole « aveuglante » avait encore, dans la pensée des Evangélistes, l'avantage d'expliquer pourquoi les Juifs, pris en masse, n'avaient pas cru en Jésus de Nazareth, bien qu'il fût vraiment le Christ de Dieu, prédit par les Prophètes. C'est qu'ils ne l'avaient pas compris, et cela parce que Jésus n'avait pas voulu se révéler à eux, réservant les secrets de sa doctrine pour une élite privilégiée, qui devait porter l'Evangile aux nations. C'est tout le mystère de la réprobation d'Israël et de l'élection des Gentils.

Cette théorie tudesque n'eut, chez nous, qu'une notoriété restreinte jusqu'au jour où M. Loisy publia ses *Etudes évangéliques* (1902). L'auteur y reprenait l'opinion du Jülicher, mais en la rendant accessible au public. Comme son maître allemand, il aboutissait au dilemme suivant : il faut choisir entre l'authenticité des paraboles, et la représentation qu'on s'est faite jusqu'ici du génie limpide et du naturel bienveillant de Jésus-Christ. Ou il n'a pas parlé comme les évangélistes le font parler, ou bien à dessein il a parlé pour ne pas être compris.

L'hypothèse de la parabole « aveuglante », pour conclure à l'inauthenticité du texte actuel des évangélistes, se trouve formulée dans la 13e des propositions condamnées par le Saint-Office dans le décret *Lamentabili* : « Les paraboles évangéliques sont des compositions artificielles des évangélistes eux-mêmes, comme aussi des chrétiens de la seconde et troisième génération chrétienne; c'est ainsi qu'ils ont rendu compte du peu de fruit de la prédication du Christ auprès des Juifs. »

Le caractère subversif de cette assertion, l'assurance avec laquelle on la mettait en avant, l'appareil scientifique dont on semblait l'étayer : autant de circonstances qui contribuèrent à émouvoir l'opinion catholique. Le livre de M. Loisy fut, en France, l'occasion de diverses études sur le but des paraboles de l'Evangile (Voir à la bibliographie les ouvrages ou articles de Durand, Lagrange, Mangenot, Buzy, Prat).

b) Il ne s'agit pas tant de marquer le but des paraboles que de préciser la cause pour laquelle, à un moment donné, Jésus-Christ a substitué ce mode d'enseignement à celui qu'il avait tout d'abord adopté. Puisque la parabole n'est qu'un discours didactique, il va de soi que son but est d'instruire. A moins d'être fou ou méchant, on parle pour être compris. Mais en outre de ce but essentiel, inséparable de tout langage, parce que c'est sa fin intrinsèque (*finis operis*, comme disent les philosophes), la parabole évangélique peut avoir un but ou même des buts accidentels, qui se confondent avec les motifs qu'avait Jésus-Christ de recourir, à ce moment précis, aux termes voilés des figures, et donc à un enseignement moins clair (*finis operantis*). Ce but ne saurait être envisagé ici indépendamment de la nature même de la parabole, de son caractère énigmatique, qui servait le dessein du paraboliste.

Le but ou motif pour lequel le Maître enseigne aujourd'hui en paraboles, c'est bien ce que ses disciples demandent, quand ils lui disent : « Pourquoi (διὰ τί, *quare*) leur parles-tu en paraboles ? » Et c'est aussi à cette question que Jésus-Christ répond. « C'est pourquoi (διὰ τοῦτο, *ideo*) je leur parle en paraboles » (*Math.*, XIII, 10, 13). Ce qui suit immédiatement : « car voyant, ils ne voient point; entendant, ils n'entendent ni ne comprennent » ne marque pas les effets présents de l'enseignement par paraboles (comme dans *S. Marc*, IV, 11-12), mais bien la cause pour laquelle il a été adopté.

c) Nous n'avons pas à conjecturer les motifs qu'avait Jésus-Christ de recourir à la parabole énigmatique, mais à justifier celui qu'il assigne lui-même dans l'Evangile. Toutefois, avant de préciser le sens du passage où il s'explique à ce sujet, il faut résoudre une question préliminaire. Ce texte (*Matth.*, XIII, 10-17) est-il ici à sa place chronologique ? Que les évangélistes, et notamment saint Matthieu, aient groupé des discours du Seigneur, tenus en réalité à des moments différents, c'est une hypothèse faite de tout temps par les meilleurs commentateurs ; et l'on sait que saint Augustin y recourt fréquemment, pour accorder entre eux les quatre récits. Il est donc possible qu'à l'occasion des paraboles du lac, qui sont les plus représentatives du genre, les évangélistes, le premier surtout, aient rapporté ce que Jésus-Christ n'avait dit que plus tard au sujet de l'enseignement par paraboles. La supposition est plausible, sans toutefois atteindre à la certitude. Par le fait, elle est regardée comme telle par la plupart des catholiques qui ont écrit récemment sur la question (Lagrange, Mangenot, Buzy, Prat).

Les raisons de l'admettre sont : α) Les divergences notables du triple texte à cet endroit. S. Matthieu rapporte sept paraboles, qu'on croirait avoir toutes été dites dans la barque, tandis que S. Marc n'en donne que trois, et S. Luc une seulement, celle du Semeur. Combien de paraboles Jésus-Christ a-t-il proposées d'un trait, ce jour-là ? Les exégètes ne s'accordent pas, et vraisemblablement ne s'accorderont jamais, parce que les textes n'autorisent à ce sujet que des opinions.

β) L'embarras de la rédaction. Dans S. Matthieu les disciples demandent : « Pourquoi leur parlez-vous en paraboles ? » ; dans S. Marc, ils l'interrogent en général sur les paraboles ; dans S. Luc, ils veulent savoir « ce qu'était cette parabole » (celle du Semeur). En outre, dans S. Matthieu et S. Marc, la demande et la réponse sur l'enseignement par paraboles se lit entre la parabole du Semeur et son explication ; mais S. Marc (IV, 10) fait observer que l'entretien intime du Maître avec les Douze *et ceux qui étaient avec eux* (d'après le texte grec), eut lieu quand Jésus « fut à part » ; et donc hors de la barque, après que la foule eût été congédiée. Mais quand ? Le soir même ou plus tard ? Par exemple, quand ils eurent constaté que la foule n'entendait pas les paraboles ? C'est ce que nous ne saurons jamais avec certitude. Les textes donnent plutôt l'impression que l'entretien eut lieu le jour même, ou peu de temps après la parabole du Semeur. Ne comprenant pas eux-mêmes le nouveau langage, les disciples sont tout étonnés, ils sentent qu'il se passe quelque chose de nouveau. De là leur question.

A en croire Jülicher et Loisy, non seulement ce *logion* ne se lit pas ici à sa place, mais il n'est pas de Jésus. Leur raison est que la théorie de la parabole aveuglante ne saurait remonter jusqu'au Christ en personne. Mais la parabole « aveuglante » n'est que dans la théorie de Jülicher. D'autre part, la parabole de Jésus n'est pas la petite fable d'Esope que supposent ces auteurs. Voir plus haut, col. 1569.

On peut tenir que cette sentence (*Matth.*, XIII, 11) est de Jésus-Christ, sans admettre pour autant qu'il enseignait en particulier autre chose qu'en public. L'explication était donnée à qui la demandait. Au reste, viendra un jour où tout sera expliquée et devant tous. Cf. *Matth.*, X, 27; *Marc*, IV, 22. En attendant, le pain de la vérité est rompu avec plus de libéralité à un groupe de privilégiés. L'idée de prédestination ne date pas de S. Paul. Elle domine

tout l'Ancien Testament, dont l'histoire n'est guère que le récit des « faveurs » faites par Dieu au peuple élu.

2° *Sens du texte.* — *a*) S'il y a une chose certaine, c'est que les paroles de Jésus-Christ, qu'elles soient ou non rapportées à leur place chronologique, ne sauraient s'entendre des effets de son enseignement par paraboles. D'abord, ce n'est pas ce qu'on lui a demandé. A la question précise : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? » il répond : « La raison pour laquelle je leur parle en paraboles, c'est que voyant, ils ne voient point ; entendant, ils n'entendent ni ne comprennent. » *Matth.*, XIII, 13. Il s'agit d'une disposition de la foule qui est antérieure au changement d'attitude de Jésus à son égard. Cette disposition est précisément la cause ou motif qui a déterminé ce changement. Parce que, jusque-là, la foule a vu les œuvres de Jésus sans comprendre qu'elles établissaient ses prérogatives divines ; parce qu'ils ont entendu ses discours simples et clairs, sans en pénétrer le sens, préférant s'attacher à leurs idées charnelles et mondaines au sujet du Royaume des cieux, le Christ décide de leur parler désormais en paraboles.

Qu'est-ce à dire ? Certes, ce nouveau mode d'enseignement n'apportera pas un surcroît de clarté, puisque de sa nature il est moins clair, et même obscur. La parabole toute seule, sans explication, telle qu'elle se présente pour « ceux du dehors » (*Marc*, IV, 11), est, en définitive, une soustraction de lumière. Les disciples seront mieux partagés. D'où vient cette différence? De deux causes distinctes, mais corrélatives. D'abord, du don d'en haut, qui a été fait gracieusement aux disciples, celui de connaître les mystères du Royaume des cieux (*Matth.*, XIII, 16-17; cf. XI, 25). Ensuite, de la correspondance à la grâce divine. Cette correspondance a fait défaut dans le plus grand nombre de ceux que l'Evangile appelle « la foule ». A cause de cela, chacun est traité maintenant d'après ses dispositions antérieures. Car ici surtout se vérifie le proverbe. « A celui qui a, on donnera, et il sera dans l'abondance ; mais à celui qui n'a pas (ce qu'il devrait avoir), on enlèvera même ce qu'il a. » Les disciples progresseront dans la connaissance des choses du Royaume des cieux, tandis que les autres perdront le peu de vérité qu'ils avaient acquis. C'est la régression formulée dans l'adage : Qui n'avance pas, recule.

b) Saint Matthieu cite expressément (saint Marc et saint Luc implicitement) un passage d'Isaïe (VI, 9-10), qui, par manière de formule, revient deux fois ailleurs dans le Nouveau Testament, pour caractériser l'aveuglement des Juifs. *Jean*, XII, 39-40 ; *Act.*, XXVIII, 26-27. (Sur l'aveuglement des Juifs, il faut encore lire *Rom.*, XI, 7-10; II *Cor.*, III, 14-16.) Certes, le texte du prophète est difficile à entendre *ad litteram*. Que pour l'expliquer on fasse appel à la mentalité des Sémites et aux propriétés de la langue hébraïque ; qu'on dise que la parole d'Isaïe ne devait pas être la cause, mais seulement l'occasion de l'endurcissement des Juifs ; qu'on ajoute que son message devenait aveuglant et assourdissant par son évidence même, qu'il endurcissait en se faisant plus pressant, soit ; mais là n'est pas l'important dans le cas qui nous occupe. La citation vise ici le résultat obtenu, qui est le même de part et d'autre : au temps de Jésus-Christ, comme à l'époque d'Isaïe, les Juifs s'obstinent à ne pas voir et à ne pas entendre (cf. *Jean* et *Actes*, l. c.) ; mais ils ont bien pu aboutir à cet endurcissement par des voies différentes. Or, c'est un fait que les trois évangélistes s'accordent à représenter l'aveuglement des Pharisiens, de tous les auditeurs superficiels, négligents et lâches, non pas comme résultant de la lumière projetée dans leurs yeux malades, par l'enseignement en paraboles ; mais, au contraire, comme un effet des conditions moins favorables faites désormais à « ceux du dehors ». La parole capitale est celle qui se lit dans saint Matthieu, XIII, 11, dans saint Marc, IV, 11, dans saint Luc, VIII, 10. Dans l'hypothèse de paraboles d'une clarté limpide, on ne comprend plus pourquoi, dans l'intimité, les disciples en sollicitent l'explication. Et qu'on ne dise pas qu'ils n'ont interrogé le Maître qu'au sujet de la parabole du Semeur. Le texte grec (*Marc*, IV, 10) porte qu'ils « l'interrogèrent sur les paraboles ». En outre, ils demandent expressément le sens de la parabole de l'ivraie. Enfin, saint Marc, IV, 33-34, dit d'une façon générale que le Seigneur leur « adressait la parole en de nombreuses paraboles semblables, selon qu'ils pouvaient comprendre, et il ne leur parlait pas sans parabole, mais, en particulier, il expliquait tout à ses disciples ». Lue dans son contexte, l'incidente *prout poterant audire* prend un sens bien défini, elle veut dire : « selon leurs dispositions ». C'est le commentaire de MALDONAT : « Idem ergo est *prout poterant audire*, ac si diceret : prout digni erant. » Le docte interprète dit, il est vrai, que de son temps la plupart des auteurs entendaient ce passage de la condescendance avec laquelle Jésus-Christ se mettait à la portée de ses auditeurs. Nous sommes dans l'impuissance de contrôler l'assertion, mais on peut supposer que ces auteurs voulaient parler des paraboles en général, plutôt que des paraboles énigmatiques, dites dans la barque, sur les bords du lac.

3° *Commentaire traditionnel.* — L'exégèse que nous venons de faire est celle de tous les anciens, de S. Irénée à S. Thomas.

Plus que tout autre, S. IRÉNÉE a insisté sur l'obscurité des paraboles (voir ci-dessus, col. 1569). Ailleurs, bien qu'incidemment, il rattache l'aveuglement des Juifs à ce mode d'enseignement. « Et qua ratione Dominus in parabolis loquebatur, et caecitatem faciebat Israël, ut videntes non viderent... » *Adv. Haer.*, IV, XXIX, 2 ; *P. G.*, VII, 1064. Dès lors, on voit à quoi se réduit la comparaison dont il se sert dans le paragraphe précédent, où il compare Dieu au soleil qui éclaire ou aveugle les yeux, selon qu'ils sont sains ou malades.

S. THOMAS, *Sum. theol.*, p. III, q. XLII, a. 3 ; *Comm. in Matth.*, XIII, résume ses devanciers, tant grecs que latins, en s'inspirant surtout de S. AUGUSTIN, auteur supposé des *Quaest. septemdecim in Matthaeum*, q. XIV, 1 ; *P. L.*, XXXV, 1372 ; cf. *Tract. in Joannem*, XII, 37-40. S. Thomas ramène à deux les motifs qu'avait Jésus-Christ de dire les paraboles du lac : cacher les mystères aux indignes et instruire les simples. D'ailleurs, il n'explique pas comment l'enseignement par paraboles pouvait atteindre ce double but. Le saint docteur s'attache surtout à justifier devant la raison le décret divin de réprobation, qui pèse sur les Juifs. « Solvit Augustinus. Possumus dicere : hoc quod excaecati sunt, ex praecedentibus peccatis meruerunt. » *In Matth*, XIII, 15.

A son ordinaire, S. CHRYSOSTOME (*In Matth.*, XIII, 10 ; *homil.* XLV, 1-2, *P. G.*, LVIII, 471-476) insiste sur les responsabilités du libre arbitre. Il convient que Jésus-Christ a recouru à la parabole énigmatique pour punir les mauvaises dispositions des Juifs ; mais, en même temps, il tient à écarter d'avance l'objection de l'ironiste grec, qui ne manquerait pas de demander si le Christ avait parlé pour ne pas être compris. Dans ce cas, répond le polémiste, il n'avait qu'à se taire. S'il a parlé, c'est assurément pour instruire. Mais, à cet effet, il n'est pas nécessaire de tenir un langage qui se passe de toute

explication. La parabole obscure éveille l'attention, pique la curiosité, et celui-là seul n'en tire pas profit, qui ne s'inquiète pas de l'approfondir. Ils introduisent une contradiction dans la pensée de S. Chrysostome, ceux qui lui font dire que Jésus-Christ a parlé en paraboles uniquement, ou même principalement pour se mettre à la portée de la foule ; car, dans ces conditions, ce mode d'enseignement, inauguré sur les bords du lac, cesserait d'être un châtiment.

Les critiques contemporains, qu'ils soient croyants ou non, reconnaissent volontiers dans Maldonat l'exégète le plus judicieux des temps modernes. On a dit de lui qu'il était de trois siècles en avance sur son temps. Or, le savant interprète reproduit dans son commentaire de saint Matthieu, XIII, 15, et de saint Marc, IV, 33, le sentiment de saint Thomas, avec une clarté qui se passe de toute explication. Il donne de ce sentiment deux raisons : la réponse faite par Jésus-Christ à la question des Apôtres, et la nature même de la parabole, qui est « obscura et involuta propositio ».

Cependant, les anciens s'accordent à faire observer que, subsidiairement à ce dessein de justice, Jésus-Christ était conduit par un sentiment de miséricorde. Ils rappellent tout d'abord, par manière de principe général, que Dieu ne punit en ce monde que pour corriger ; car « il ne prend pas plaisir à la mort du pécheur, mais à ce que le méchant se détourne de sa voie, et qu'il vive ». *Ezéch.*, XXXI, 11. D'après saint Augustin, le Christ s'est conduit comme un bon médecin, qui amène son malade à prendre conscience du mal qui le mine sourdement. Saint Thomas parle sans figure : « Aliqui enim non reducuntur ad humilitatem nisi in grave peccatum cadant ; *sic Dominus istis fecit.* » *In Matth.*, l. c. C'est encore le sentiment de Maldonat, en qui on a cru découvrir quelque embarras, mais qui reste bien d'accord avec lui-même. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire, *en son entier*, le commentaire qu'il fait de saint Matthieu, XIII, 11-15, et de saint Marc, IV, 33,34.

Ensuite, descendant au cas particulier, les commentateurs font observer que, loin d'avoir parlé pour ne pas être compris, Jésus-Christ se proposait d'éveiller l'attention et de piquer la curiosité de ses auditeurs par le sens profond et les termes énigmatiques de ses paraboles. En outre, en tamisant la lumière, il ménageait leurs yeux malades. Au lieu d'acculer par un dilemme des esprits mal disposés, prompts à se butter, il leur proposait un thème à méditation, dont l'intelligence comportait des délais et, pour autant, réservait l'avenir.

A ces considérations très justes des anciens, ne pourrait-on pas ajouter que l'enseignement par paraboles s'imposait encore à Jésus-Christ comme une mesure de prudence ? L'heure est venue où le Maître doit prendre pour lui-même la ligne de conduite qu'il a tracée à ses disciples : « Ne donnez pas la chose sainte aux chiens, et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds et que, se retournant, ils ne vous déchirent. » Il y va de l'intérêt de sa personne et de son œuvre, de la sécurité de ses disciples. Les Pharisiens sont aux aguets, ils cherchent une occasion de le prendre en défaut dans ses discours, pour l'accuser et le faire condamner. De là, les questions insidieuses qu'ils lui posent sur le divorce, le tribut, la résurrection, le sabbat, les ablutions, le jeûne, la lapidation de la femme adultère. Dans ces conjonctures, Jésus, sage autant que bon, s'arrête, pour le moment, à un mode d'enseigner, qui atteindra chacun selon ses dispositions. Aux cœurs droits et affamés de justice il dévoilera le mystère du Royaume de Dieu. Aux autres il parlera en paraboles. Pourquoi s'en prendraient-ils à lui ? Comment le traduire en justice pour y répondre d'une doctrine qu'il n'a livrée qu'en figure ? Ses adversaires ne peuvent le rendre juridiquement responsable d'un enseignement qui ne prend un sens défini que dans leur propre interprétation. Ce n'est pas de la part du Christ pusillanimité, ni dissimulation, mais prudence ; car il ne doit pas tomber entre les mains de ses ennemis avant l'heure marquée par son Père. Cf. *Luc*, XIII, 31-33 ; *Jean*, VII, 30 ; VIII, 20 ; XIII, 1 ; etc. Pour la même raison, Jésus s'est plusieurs fois dérobé par la fuite aux tentatives des Juifs.

4° *Les opinions des catholiques contemporains.* — Le dernier qui a écrit sur le sujet (D. Buzy, *Introd. aux paraboles évangéliques*, 1912, p. 313) les ramène à trois types.

a) *Thèse de justice.* — Jésus-Christ a recouru à l'enseignement par paraboles pour voiler sa pensée. Cette attitude nouvelle marque donc une diminution de lumière et de grâce. Cependant, le châtiment de l'infidélité des Juifs ne va pas sans un sentiment de miséricorde. PP. Fonck, Knabenbauer, Durand, etc. Quoi qu'on en ait dit, personne, pas même le P. Knabenbauer (*cf. Comm. in Matth.*, XIII, 15 ; t. I, p. 519), ne donne aujourd'hui à cette interprétation du texte le tour excessif qu'elle semble avoir chez quelques scolastiques.

b) *Thèse de miséricorde.* — Les paraboles ont été dites pour instruire la foule, et elles ne sont enveloppées de quelque obscurité que pour provoquer l'attention. Loin d'être un châtiment, elles sont, pour le moment, le mode d'enseignement le plus convenable. Donc, miséricorde du cœur de Jésus, et rien que miséricorde. P. Lagrange.

c) *Thèse moyenne.* — Les paraboles sont essentiellement une miséricorde. Elles impliquent bien un châtiment, qui réside dans leur obscurité ; mais ce châtiment lui-même est tout miséricordieux ; il ménage les préjugés des Juifs en les acheminant par degrés à une intelligence plus complète du royaume de Dieu. Seulement la miséricorde divine est conditionnée par la coopération de la bonne volonté humaine. P. Buzy.

Si l'analyse que nous venons de faire des anciens est correcte, on conviendra sans peine que leur patronage est décidément acquis à la thèse de justice. A cette fin, il n'est pas nécessaire de solliciter les textes, il faudrait plutôt en atténuer le relief. Les auteurs contemporains, qui cherchent à se frayer une voie moyenne entre la justice et la miséricorde, pensent avoir réussi en déplaçant, dans l'interprétation traditionnelle, le centre de gravité. Ils mettent l'accent, comme on dit, sur la miséricorde, et relèguent la justice au second plan. Au lecteur de dire si le texte des évangiles et l'exégèse que les anciens en ont faite, autorisent ce sentiment. Voir ci-dessus, col. 1574. Au reste, il n'y a peut-être qu'un malentendu entre les tenants de la première opinion et ceux de la troisième. Les uns et les autres admettent que l'enseignement en paraboles est un châtiment relativement au passé, et une miséricorde relativement à l'avenir. Mais les partisans de la voie moyenne ont oublié de dire ce qu'il était dans le présent, au moment même que Jésus-Christ y recourt. C'est la question posée naguère au P. Buzy par un critique bienveillant, mais perspicace. « Que sont-elles dans le présent ? Le châtiment infligé aux foules volages ne consiste-t-il pas justement dans une privation de lumière, c'est-à-dire une soustraction de grâces ? Et comment une soustraction de grâces peut-elle être une pure miséricorde ? De quelque façon qu'on la considère, ne rend-elle pas la conversion plus difficile

et la situation morale des foules n'en est-elle pas empirée? » P. F. Prat, dans les *Etudes*, 1913, . CXXXV, p. 207. D'avance, Maldonat a répondu : présentement, Jésus-Christ entend bien infliger aux Juifs un châtiment, mais son intention finale est de les acheminer par cette voie à la repentance et au salut. « In poenam ergo incredulitatis obscure illis loquitur, quia dum quae perspicue ac dilucide illis dicebantur intelligere noluerunt, illud meruere, ut ita illis loqueretur ut, etiamsi vellent, intelligere non possent. » Et, après avoir cité saint Chrysostome, en l'approuvant, il ajoute : « Ita fit ut poena illis in emendationem evadat, nisi poena ipsa etiam abutantur. » *In Matth.*, xiii, 13.

La thèse de miséricorde mérite une courte réfutation. Nous croyons qu'elle n'est pas fondée en texte, et qu'elle ne trouve aucun point d'appui solide dans la tradition, pas même dans saint Chrysostome, lu en son entier. Sa force est dans l'impression qu'elle produit, en faisant appel au sentiment. Ses partisans prétendent répondre au dilemme de Jülicher, qui nous met en demeure de choisir entre un Christ sage, bon et loyal, parlant pour instruire, et une théorie de la parabole « aveuglante », dont le but est d'endurcir dans l'erreur. Si la réponse se bornait à nier qu'il soit question dans nos évangiles d'un enseignement donné pour ne pas être compris, elle serait recevable; mais elle va plus loin. Pour soutenir que les paraboles évangéliques, même celles dites sur les bords du lac, étaient facilement intelligibles, et qu'elles n'avaient dans la pensée du Seigneur lui-même qu'un but : instruire la foule de la meilleure façon qui fût alors possible, sans aucun caractère de châtiment; ne s'expose-t-on pas à fausser compagnie aux évangélistes et notamment à saint Marc? Et de fait, le P. Lagrange accorderait que Marc a pu « rédiger un peu gauchement » ; que, « s'il a mis le thème de la prédestination en contact avec les paraboles, c'est parce qu'il a incliné à les prendre, comme dans l'A. T., un peu comme synonyme d'énigmes, sans tenir assez compte de leur rôle dans l'enseignement du temps, soit chez les rabbins, soit dans la bouche de Jésus » ; bref, « qu'il a modifié un peu la pensée d'Isaïe ». *Evangile selon saint Marc*, 1911, p. 101-102. Cependant, l'auteur ne prétend pas que la citation du prophète soit ici le fait des évangélistes ; elle peut remonter à Jésus.

Même en admettant qu'une solution aussi désespérée soit de mise en certains cas, il est manifeste par tout ce que nous venons de dire qu'il n'y a pas lieu d'y recourir ici. Pareillement obvies sont les réponses à faire aux difficultés qu'on accumule contre l'opinion traditionnelle. Elles sont d'ordre théologique, psychologique, littéraire et exégétique.

a) On peut omettre ici la difficulté *d'ordre théologique*. Elle n'est qu'une application particulière de l'objection générale contre la prédestination divine, qui serait contraire à la bonté équitable de Dieu et au libre arbitre de l'homme. Dans l'article Prédestination, on fait voir que la souveraineté divine ne saurait être limitée par la volonté humaine, et que, d'autre part, le bon usage du libre arbitre ne résulte pas simplement de la prédestination.

Il faut bien admettre que Dieu est indépendant dans ses dons : il donne à qui il veut et dans la mesure qui lui plaît. Jésus-Christ a filialement accepté les dispositions souveraines de son Père, qui attendait de lui une rédemption, dont le bienfait ne devait pas, de fait, profiter à tout le monde. La sentence relative aux paraboles énigmatiques (*Matth.*, xiii, 11) n'est pas isolée dans l'Evangile. Elle n'ajoute rien à ce qui se lisait déjà au chap. xi, 25 : « En ce temps-là, Jésus prenant la parole, dit : « Je te rends grâces, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux savants, alors que tu les as révélées aux petits. Oui, Père : parce que tel a été ton bon plaisir. »

b) *D'ordre psychologique*. — Ainsi compris, le but des paraboles est incompatible avec le caractère de Jésus et la bonté de son cœur. Sa loyauté même est en question. Cf. Lagrange, *l. c.*, p. 198.

Réponse. — La bonté du cœur de Jésus ne va pas jusqu'à méconnaître les exigences de l'ordre. C'est précisément parce qu'il aime en Dieu, que son amour s'exerce sans détriment de la justice. Lui qui n'a eu que des gestes de condescendance pour les petits et de pardon pour les pécheurs, il a néanmoins trouvé des paroles brûlantes comme le feu, et tranchantes comme l'acier, à l'adresse des Pharisiens, tellement que notre courtoisie raffinée en reste déconcertée. N'avait-on pas dit de Jésus qu'il serait un signe de contradiction ? Et lui-même n'a pas craint de déclarer que le Fils de l'homme sauve ou perd, selon qu'on l'aborde avec foi ou défiance. Cf. *Matth.*, xxi, 42-43. Il en est de ses paraboles comme de ses miracles. Encore que ceux-ci eussent bien pour but d'autoriser sa mission divine, il les refuse à ceux qui les demandent dans un esprit d'incrédulité et de malveillance ; il renvoie ces tentateurs au miracle définitif de sa résurrection, qu'ils ne verraient pas de leurs propres yeux, et dont la masse du peuple juif ne devait pas profiter. Au surplus, nous avons déjà fait remarquer que ce jugement de justice était tempéré par un dessein de miséricorde.

La déloyauté consiste à parler pour ne pas être compris, ou pour être compris de travers, avec l'intention d'égarer; mais il y a simplement justice et discrétion à ménager la vérité à ceux qui n'en veulent pas, qui s'attachent à la retourner contre le Maître. S. Chrysostome a raison de dire que, si Jésus n'avait pas voulu être compris, il n'avait qu'à se taire. S'il a parlé en paraboles, c'est qu'il pensait à ses disciples, les présents et ceux à venir; il s'adressait encore aux indifférents et même à ses ennemis, puisque ce mode nouveau d'enseignement était de nature à piquer leur curiosité et à provoquer leurs questions. Il leur disait un jour : « Détruisez ce Temple, et en trois jours je le relèverai. » *Jean*, ii, 19. Certes, Notre-Seigneur parlait pour être compris, mais il faut bien convenir que ces simples paroles ne se suffisaient pas. Au lieu de l'interroger sur leur sens mystérieux, les Pharisiens, et même la foule des auditeurs n'en retinrent que le sens matériel, qu'ils devaient bien sentir être tout au moins fort douteux. Un jour viendra qu'ils l'accuseront devant le Sanhédrin d'avoir parlé de détruire le temple de Jérusalem. *Matth.*, xxvi, 61 ; xxvii, 40.

Sont-elles donc si rares dans les évangiles, les conjonctures dans lesquelles Jésus-Christ se borne à une réponse indirecte, dilatoire, évasive? Cf. *Matth.*, xxii, 17-21; *Jean*, viii, 6-7; x, 34. C'était la seule attitude qui convînt avec des adversaires de mauvaise foi, à moins de vouloir provoquer une rupture définitive, et de leur mettre en mains les armes qu'ils cherchaient.

c) *D'ordre littéraire*. — Supposer que Notre-Seigneur a recouru à l'enseignement par paraboles pour voiler sa pensée, c'est méconnaître le caractère littéraire de la parabole, qui est d'elle-même claire et facile à saisir.

Réponse. — Nous avons déjà dit, avec preuve à l'appui (col. 1568), que c'est là une assertion excessive, quand il s'agit de la parabole en général ; et une assertion erronée en ce qui concerne les paraboles évangéliques dites du lac. L'étude du texte et l'histoire de l'exégèse font assez sentir les difficultés

qu'elles présentent. L'objection a le tort de ne pas distinguer entre la parabole dogmatique et la parabole morale, entre la parabole dite devant les seuls disciples et la parabole s'adressant à la foule.

L'obscurité de la parabole évangélique s'accroît à raison de l'objet qu'elle enseigne : « le mystère du Royaume de Dieu »; d'autant plus que Jésus-Christ avait ici à remonter le courant des préjugés juifs. Ce point a été heureusement développé par le P. Buzy. *Op. cit.*, p. 370-378.

d) *D'ordre exégétique.* — Représenter l'enseignement par paraboles comme un châtiment, infligé à la foule à raison de son infidélité, c'est faire une hypothèse qui s'accorde mal avec l'ensemble des textes de l'Evangile. Avant comme après les paraboles du lac, la foule suit Jésus-Christ et se presse pour entendre ses discours.

Réponse. — La foule s'oppose ici aux disciples avérés. Or, jusque dans cette foule, il y a bien des classes à distinguer. Voilà pourquoi le texte dit : « Que celui qui peut comprendre, comprenne », ou encore : « Et il leur parlait, selon qu'ils pouvaient comprendre. » Il y a les adversaires décidés, qui ne souhaitent pas de s'éclairer, qui suivent le prophète de Nazareth pour épiloguer sur ses discours et le prendre en défaut. C'est à ceux-là que s'adresse avant tout la parabole voilée. Quant à la foule proprement dite, elle n'a pas encore pris à l'égard de Jésus l'attitude qu'elle devrait avoir, étant donnés les enseignements et les miracles antérieurs. Elle s'attache opiniâtrément à son espérance d'un Messie temporel. Cf. *Jean*, VI, 26. A mesure que Jésus dissipe son illusion, elle s'éloigne de lui. Il semble même qu'un jour l'entourage de celui qu'elle venait d'acclamer comme le Roi d'Israël, se réduisit aux seuls apôtres. Cf. *Jean*, VI, 67-72.

D'ailleurs, la raison donnée au chapitre XIII de saint Matthieu n'explique que partiellement le changement d'attitude de Jésus-Christ vis-à-vis de la foule. Le reste de l'Evangile donne le droit de conjecturer qu'en agissant de la sorte, Notre-Seigneur ne faisait pas seulement œuvre de justice, mais qu'il prenait aussi une mesure de prudence. Voir col. 1575.

Il est vrai que pour l'une ou l'autre de ces paraboles, par exemple celle des vignerons homicides, Jésus en donne spontanément l'explication aux Pharisiens ; mais c'était vers la fin de sa vie publique. Le moment est venu de parler ouvertement. C'est alors qu'il avoue, devant Caïphe, être le « Christ » de Dieu, lui qui, jusque-là, avait évité de prendre et même d'accepter en public ce nom populaire, parce qu'il résumait pour la foule tout un programme, celui du messianisme mondain, fait de domination et de plaisir, qu'elle attendait. Je dis en public, car en particulier, conversant avec ses disciples ou avec la Samaritaine, il ne faisait pas difficulté de déclarer qu'il était le Christ, Fils de Dieu. *Matth.*, XVI, 16-18; *Jean*, IV, 26.

III. L'authenticité des paraboles

Il ne s'agit pas de l'authenticité littéraire : tout le monde admet que les paraboles ont toujours fait partie du texte des évangiles canoniques; mais de l'authenticité historique : si, oui ou non, elles appartiennent à l'enseignement personnel de Jésus-Christ. Nous nous bornons ici à cet aspect du problème plus général de l'historicité du récit évangélique ; mais, pour résoudre les difficultés particulières, soulevées à propos des paraboles, nous supposons tout ce qui a été dit dans l'article consacré aux Evangiles. Il faut pareillement se ressouvenir de la première partie de cette présente étude, sur la théorie littéraire de la parabole.

Les objections qu'on formule au nom du critère interne peuvent se ramener à deux chefs : 1° le caractère allégorique des paraboles les dénonce comme des compositions laborieuses et tardives; 2° l'analyse des textes y révèle des remaniements et des adaptations.

1° Les textes qui nous ont été transmis ne vérifient ni la définition, ni l'idée que l'on se fait de la parabole. Ces allégories prophétiques se comprennent mieux comme un résultat de la réflexion chrétienne, que comme un produit spontané de l'âme du Christ. C'est l'opinion de Jülicher et de Loisy.

Réponse. — La parabole évangélique ne vérifie pas toujours la définition que les rhéteurs classiques, grecs et latins, donnent de la parabole simple; mais ces mêmes auteurs parlent de la parabole complexe, qui s'obtient par un mélange de comparaisons et de métaphores. Quintilien recommande la parabole-allégorie comme l'œuvre parfaite. Or, le *mâchâl* hébraïque est toujours plus ou moins une parabole allégorisante. C'est ce que nous avons établi plus haut, col. 1565. Quand M. Jülicher déclare monstrueux ce mélange de parabole et d'allégorie, il prête à rire à ceux qui savent.

Tout l'Evangile atteste que, par un tour naturel de son esprit, Jésus-Christ s'exprimait en termes paraboliques, mais il n'en reste pas moins vrai que le trait allégorique lui est familier. Cette tendance au symbolisme, dont l'allégorie est la langue naturelle, ne se révèle pas seulement dans les discours du quatrième Evangile, mais encore dans ceux rapportés par les autres évangélistes. Ce n'est pas dans saint Jean qu'on lit des sentences comme celle-ci : Vous êtes le sel de la terre, la lumière du monde; ne jetez pas vos perles aux pourceaux; prenez garde au levain des Pharisiens; les faux prophètes se présentent avec une toison de brebis; laissez les morts ensevelir leurs morts, etc., etc.

C'est se tromper que de se représenter le tempérament littéraire de Jésus-Christ comme on fait d'Esope, de La Fontaine ou d'un rabbin. Les fabulistes sont des observateurs attentifs, fins et judicieux, mais ils procèdent par voie de raisonnement, encore que ce raisonnement tienne d'ordinaire dans de simples comparaisons? Quant au rabbin, il remplace le jugement par l'ingéniosité. Mais le Christ est un intuitif, qui va droit aux réalités; il est un mystique, percevant les choses spirituelles dans les phénomènes sensibles; son langage est symbolique, il parle de l'invisible comme nous faisons des corps et des phénomènes. Cf. les *Etudes*, 1912, t. CXXXII, p. 161-169.

Il est vrai que des paraboles allégorisantes, telles que le sénevé, l'ivraie, le levain, le festin, les vignerons, etc., symbolisent un état de choses qui était encore à venir, du moins en partie; et donc, dans la même mesure, décrivent une situation inexistante au temps de Jésus, et qui ne devait guère être réelle que cinquante ans plus tard. Mais pour pouvoir conclure de cette circonstance que les paraboles de l'Evangile datent de la fin du Ier siècle, on doit, au préalable, supposer que la prophétie est impossible, et que Jésus n'en a point fait, ni prétendu en faire. A ce compte, ce n'est pas seulement l'authenticité des paraboles qu'il faut nier, c'est tout l'Evangile à déchirer. Est-il un seul des enseignements prophétiques, donnés dans les paraboles, qui ne revienne ailleurs dans les évangiles? Notamment : les destinées du judaïsme, la fin de la Synagogue pour faire place à une Eglise chrétienne, la catholicité de cette Eglise, sa loi de progrès, le caractère du Royaume

messianique, diamétralement opposé à l'idée que les Juifs s'en faisaient.

Si la tradition chrétienne a tourné en allégories les paraboles dites par le Seigneur, comment rendre compte de l'unité littéraire d'une œuvre, dont les origines auraient été multiples, inégales, impersonnelles? Et encore, toujours dans cette hypothèse, est-il croyable que ce genre de composition ait été, par la suite, complètement délaissé? Car on ne saurait comparer aux paraboles évangéliques les allégories compassées, qui se lisent dans l'épître dite de Barnabé, et dans le Pasteur. Enfin, si les paraboles, mises sur les lèvres du Christ, étaient en réalité une œuvre de la seconde génération chrétienne, on les aurait faites plus claires, comme sont les *vaticinia post eventum*.

2° La comparaison et l'analyse des textes font assez voir que la forme actuelle des paraboles évangéliques n'est pas primitive : on y découvre des divergences, des sutures, des heurts d'idées, et même des applications qui ne s'accordent pas avec la parabole elle-même.

Réponse. — L'objection exagère à plaisir le nombre des passages incriminés, et la portée des perturbations qu'on croit y découvrir. C'est aux commentaires continus des Evangiles qu'il faut demander, pour chaque cas, la justification du contexte. Qu'il suffise ici de rappeler que les Evangélistes ne gardant pas invariablement dans leur récit le même ordre ; on peut accorder, s'il y a lieu, qu'ils ont encadré différemment telle ou telle parabole, sans en altérer le sens. La plupart des exégètes catholiques reconnaissent aujourd'hui que les évangélistes ont parfois groupé les discours du Seigneur, à raison de l'identité ou de l'analogie du sujet dont ils traitent. Pourquoi les paraboles n'auraient-elles jamais été rapportées de la sorte? Toutefois, ce n'est pas là une supposition à faire arbitrairement, mais à établir, le cas échéant, par une étude consciencieuse du texte.

Il y a encore à tenir compte de la critique textuelle, qui résout parfois la difficulté en faisant voir que nous n'avons plus affaire avec le texte primitif, le seul dont l'auteur inspiré soit responsable. On n'est pas peu étonné de lire à la fin de la parabole des ouvriers envoyés à la vigne du père de famille, aux différentes heures de la journée (*Matth.*, xx, 16) : « Car il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus », alors qu'en réalité tous ceux qui ont été appelés sont venus, et ont pareillement reçu le denier de la vie éternelle. Dire que le mot *élu* est synonyme *d'élite*, et ne convient qu'aux ouvriers de la onzième heure, qui ont racheté le temps perdu par l'intensité de l'effort; c'est non seulement introduire dans la parabole une idée qui en est totalement absente, mais c'est aussi lui prêter, à contresens, une conclusion concernant le mérite. Ce n'est pas de mérite qu'il s'agit ici, mais de grâce, et rien que de grâce. Nous sommes donc avertis par ce rapprochement inattendu et violent, de rechercher si cette sentence est bien à sa place. Et, de fait, les meilleurs manuscrits du texte grec ne la portent pas. C'est pourquoi, plusieurs interprètes n'en tiennent pas compte ici, mais seulement plus bas, xxii, 14.

Bibliographie. — *A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1888. L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, 1902. *A. Loisy, *Etudes évangéliques*, 1902. A. Durand, *Pourquoi Jésus-Christ a parlé en paraboles ?* dans les *Etudes*, 1906, t. CVII, p. 756. M. J. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1909, p. 198, 342 ; *Evangile selon saint Marc*, 1911. E. Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, 1911. D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, 1912. F. Prat, *Nature et but des paraboles*, dans les *Etudes*, 1913, t. CXXXV, p. 198.

Alfred Durand, S. J.

PAROUSIE. — Voir l'article Jésus-Christ, col. 1428 à 1446; art. Fin du Monde; art. Apocalypse. De plus, le récent volume de son Eminence le Cardinal Billot : *La Parousie* (Beauchesne, 1920).

PASCAL (LE PARI DE). — On trouve l'argumentation de Pascal désignée sous le nom de Pari aux pages 436 et suivantes de la petite édition des « Pensées », par M. L. Brunschwicg (Hachette).

A ces pages mystérieuses et paradoxales la pensée moderne revient sans cesse, après avoir été rebutée, comme le papillon à la flamme; or c'est une question, de savoir si elles éclairent ou si elles brûlent.

Voici ce dont il s'agit :

Pascal a essayé de convaincre l'incrédule de la vérité de la religion chrétienne résumée dans la thèse de l'existence d'un Dieu Père et rémunérateur, « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Il n'a pas réussi. L'incrédule, que Pascal fait parler lui-même, ne se rend pas. Les arguments ont glissé sur lui : il est ébranlé, il n'est pas conquis. Alors Pascal *se donne l'air* de battre en retraite, il concède (mais disons-le une fois pour toutes, c'est là une concession *ad hominem*, tout le contexte des Pensées en témoigne), il concède que la religion chrétienne, que l'existence de Dieu n'est pas susceptible d'une démonstration rigoureuse, même indirecte[1]; mais nonobstant, dit-il, il faut l'admettre, car de deux choses l'une : ou Dieu est, ou il n'est pas. Force nous est de souscrire à l'une ou à l'autre de ces deux propositions contradictoires. Impossible d'être neutre : ne pas se prononcer, c'est pratiquement se prononcer; être indifférent, c'est être contre. — Que choisirons-nous donc? Celle des deux propositions qui apparaît vraie? Ni l'une ni l'autre n'est dans ce cas. Contraints d'opter, nous ne pouvons le faire dès lors que pour des raisons étrangères à la vérité objective : nous ne pouvons que « parier ». Et pour parier raisonnablement, nous avons seulement à nous demander laquelle de ces deux thèses adoptée ou rejetée entraîne avec soi le moins de risques; c'est celle-là, si nous sommes sages, que nous choisirons. Calculons donc. Si j'opte pour Dieu, qu'est-ce que je risque? — Rien. Il me faudra sans doute, pour être conséquent avec moi-même et pour affirmer Dieu réellement, renoncer à certains plaisirs coupables, mais c'est là ne rien faire de plus que ce que déjà, en dehors de toute hypothèse, ma raison me prescrit; je serai loyal, bon, chaste, tempérant, toutes choses excellentes. Au cas où, ayant parié pour Dieu, je me serais trompé, j'en serais quitte pour avoir vécu en honnête homme, voilà tout. Donc de ce côté-là tout à gagner, rien à perdre; le risque est nul. Et si j'opte contre Dieu? — Ah ! ici le risque est immense, il est infini. En cas d'erreur, je tombe, *on m'en a prévenu et menacé*, entre les mains d'un juge irrité : c'est l'enfer éternel qui m'attend. Entre les deux partis il n'y a pas à balancer, et puisqu'il faut parier, puisque cela n'est plus libre, puisque nous sommes embarqués, parions pour Dieu, disons : il est; et soyons chrétiens par

1. Pour voir ce que Pascal a réellement pensé au sujet de la Cognoscibilité de Dieu, on peut consulter notre article intitulé : Un texte difficile de Pascal, essai d'exégèse, — dans les *Recherches de science religieuse*, Janvier-Mars 1921.

calcul et par volonté, puisque nous ne pouvons l'être par conviction.

Telle est à première vue l'argumentation de Pascal.

L'affaire de la foi, la grande affaire, nous est présentée comme une sorte de spéculation commerciale, qui se traite par chiffres. On dirait que Pascal nous fait l'article et qu'il compte vraiment sur son appareil mathématique pour nous entraîner dans la religion. Cela ne laisse pas de choquer, bien plus, d'irriter. Mais en même temps nous sentons vaguement qu'une vérité se cache derrière cette façade arithmétique. D'une part, nous nous disons : quand Pascal cherche à arracher la foi à notre volonté, il peut se tromper et nous tromper dans son calcul, mais au fond il a raison : c'est de la volonté que doit dépendre la foi. Si la foi pouvait ou surtout devait être le résultat d'une démonstration intellectuelle, elle serait le privilège des intelligents. Elle serait, contrairement à la parole évangélique, aux affirmations de Jésus-Christ, cachée aux petits et réservée aux sages. De plus, les habiles, les esprits déliés et rompus à la dialectique n'auraient aucun mérite à croire, puisque croire, en l'espèce, serait admettre des conclusions démontrées. Cela est inadmissible. Si on croit, ce ne peut être que parce qu'on le veut. — D'autre part, nous sentons et jusqu'au scandale, qu'il y a une erreur tout aussi grossière à estimer que la foi puisse dépendre purement et simplement d'un acte de volonté, résulter d'une sorte de calcul utilitaire où le facteur rationnel n'intervient pas, être assimilable même de loin à un pari. Cette foi n'est pas ce que les chrétiens entendent par foi et ce qu'il faut appeler ainsi. Opter pour Dieu, parce que cette option entraîne le moins de risques, jouer sur lui, c'est sans doute se décider à faire *comme si* Dieu existait, ce n'est pas proprement confesser qu'il est. La foi, adhésion positive, ferme et intellectuelle, n'existe pas.

Ainsi, la pensée de Pascal, telle qu'elle nous est apparue jusqu'à présent, prête à deux genres de réflexions contradictoires. Car, d'une part, il semble qu'il faille l'adopter sous peine d'admettre un intellectualisme rigide qui fait de la foi une science ; et d'autre part, il semble qu'il faille la rejeter sous peine d'admettre un fidéisme rationnel pour qui la foi n'est plus même une connaissance. Ne serait-ce pas le signe qu'elle tient compte de conceptions complémentaires, et qu'à mi-chemin entre des erreurs extrêmes, elle a le caractère complexe et équilibré de la vérité ?

S'il fallait, pour arriver à cette vérité que nous devinons présente à l'esprit de Pascal, dépasser Pascal, nous n'hésiterions pas. Les philosophes n'ont parlé que pour que nous puissions nourrir nos âmes de la vérité qu'ils ont découverte ou pressentie. C'est encore leur faire honneur, c'est les traiter dignement que de rendre à la vie leur pensée jadis vivante, pour lui permettre de se compléter ou même de se corriger en nous. Mais pour demeurer dans l'orthodoxie, il n'est pas besoin de dépasser Pascal ; il suffit, estimons-nous, de lui rester strictement fidèle.

Pour Pascal, la vérité chrétienne se pose en face de l'erreur rationaliste comme constituant avec elle les deux seules doctrines entre lesquelles *a priori* il y ait lieu d'opter, les deux seules vraisemblables. Le bouddhisme, l'épicurisme, le mahométisme, le judaïsme même ne comptent pas ; seul le christianisme mérite attention. C'est la position d'un homme du XVIIe siècle et Pascal entend qu'elle se justifie absolument : le rôle des miracles, des prophéties, des arguments généraux de l'apologétique classique, n'est-il pas justement de privilégier la thèse chrétienne et catholique par rapport à toutes les autres ? D'autre part, la vérité chrétienne présente deux caractères distinctifs, spécifiques, qui entraînent chacun respectivement deux conséquences importantes :

1° La vérité chrétienne n'est pas une vérité abstraite, sans rapport avec la vie, dont le cœur et la volonté puissent se désintéresser. C'est, comme le dira Ollé-Laprune, une *vérité morale*. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes bien différentes suivant qu'il est vrai ou faux que Dieu existe. Dès lors, cette vérité n'entre pas dans l'âme sans y susciter un parti d'opposition : tout ce qu'il y a en nous de mauvais et qui aimerait à s'émanciper, tout ce qui craint le joug, tout ce qui redoute le châtiment, tout ce qui tient au plaisir coupable, tout cela s'insurge... Et alors qu'une vérité géométrique n'a qu'à se manifester à l'intelligence pour être admise, une vérité morale doit encore, pour assurer son empire, se faire accepter par le cœur. De là le trouble et l'inquiétude, le malaise dont nous parlions tout à l'heure, et qui est l'état du libertin auquel on a « démontré » la religion chrétienne : il est ébranlé dans les assises de son esprit, et il résiste.

Conséquence : Pour arriver à la vérité chrétienne, il faut aller à elle non pas seulement avec son intelligence, mais encore avec sa volonté. Il faut n'avoir point de préjugé, d'hostilité *a priori* contre elle : *il faut l'aimer pour la connaître.*

2° La vérité chrétienne est surnaturelle. La raison ne peut la découvrir par ses propres moyens. Elle ne peut même strictement la percevoir avec ses yeux seuls, ni en sentir par elle-même toute la force.

Conséquence : Il faut, pour y accéder, un secours de Dieu, la grâce. Or, la grâce n'est pas quelque chose que nous puissions nous donner. Nous ne pouvons que nous y disposer. Et les dispositions à la grâce peuvent se résumer en deux mots : pureté et humilité ; se quitter soi et les plaisirs.

Du coup, la tâche qui incombe à l'apologiste se révèle à nous nettement déterminée. Il ne suffit pas de présenter la vérité à l'incrédule et de chercher à y attirer son esprit par des arguments. Cela est nécessaire, mais cela n'est pas tout. Il faut commencer par là, parce que l'homme, pour arriver à la foi, doit être mis en présence de l'objet à croire ; mais il ne faut point s'en tenir là, parce que les arguments n'opérant que sur l'intelligence préparent la certitude surnaturelle et ne l'engendrent pas. — Ce qu'il reste à faire, c'est la conquête de la volonté. Si le libertin résiste, sans avoir rien à redire aux preuves, c'est que son cœur n'est pas pris. Le rôle de l'apologiste qui veut aller jusqu'au bout est d'amener l'incrédule à réaliser en lui-même *les conditions subjectives de la foi*. L'apologétique de l'intelligence doit s'achever par une apologétique de la volonté.

Comment convertir la volonté ? C'est ici qu'intervient, selon nous, le fameux argument du Pari ; et c'est seulement quand on a posé le problème comme nous venons de le faire, que ce « pari » prend sa véritable signification. Pascal va « raisonner » la volonté, il va parler à l'incrédule comme on parle à un joueur, à un commerçant. C'est sa tactique originale, mais ce sera non pas, comme on l'a trop dit, pour lui extorquer une foi de calcul, une foi qui ne serait pas la Foi, mais pour obtenir de lui, d'abord que, persuadé du bonheur de ceux qui croient, il les envie, désire leur ressembler ; ensuite, qu'il fasse les démarches nécessaires pour l'acquisition de la grâce, de laquelle seule viendra la foi. Ce sont les deux con-

ditions que nous avons déduites. — Voyons donc Pascal à l'œuvre, ou plutôt mettons-nous à sa place et parlons en son nom.

Vous êtes l'incrédule, je veux « disposer » votre volonté, je vous dis : écoutez mon apologue; il n'est pas textuellement celui qu'on peut lire au livre des Pensées, mais il va dans le même sens et il a la même portée; il est seulement plus clair.

Je suppose que, contraint de confier votre fortune entière à un vaisseau, vous n'ayez le choix qu'entre deux, et que les capitaines de l'un et de l'autre vaisseau vous tiennent respectivement les discours suivants :

Le capitaine du premier vaisseau : « Confiez-moi votre fortune. Je ne vous garantis rien, à vrai dire, en cas de tempête, mais je vous affirme seulement, sans pouvoir d'ailleurs prouver mon assertion [ceci est remarquable], qu'il n'y a pas de tempête à craindre. »

Le capitaine du second vaisseau : « Confiez-moi votre fortune. Je la garantis contre tout péril, en particulier contre les tempêtes qui, je vous l'affirme, sans pouvoir d'ailleurs prouver mon assertion [et ceci encore est remarquable], sont continuelles aux parages où nous allons. »

Que feriez-vous? Quel parti vous semblerait le plus raisonnable, le seul raisonnable? — Dans l'ignorance où vous êtes, *et dont je suppose que vous ne pouvez sortir*, des dangers véritables qui menacent votre fortune, nul doute que vous ne calculiez de la manière suivante : « Si je me confie au premier vaisseau, au vaisseau sans garantie, si en d'autres termes je fais comme si le péril de tempêtes était illusoire, j'aurai tout perdu en cas d'erreur. Si, au contraire, je me confie au second vaisseau, j'aurai sauvé ma fortune au cas où son capitaine dit vrai, au cas où il y a des tempêtes; et au cas où le capitaine m'aurait trompé sur ce point, du moins je n'aurai rien perdu. Tout est avantage, tout est *parti*. » Vous opteriez pour le second vaisseau, et vous feriez bien.

Or, je vous dis : Vous êtes actuellement et en fait dans une situation semblable à celle que je viens de décrire. Vous avez une fortune à risquer, qui est vous-même, votre salut éternel. Que vous le vouliez ou non, vous êtes lié à la vie, il vous faut faire la traversée. Or, deux doctrines se présentent à vous pour vous accompagner et comme vous porter, deux seulement, car les autres sont comme n'étant pas. Il vous faut opter entre elles. L'une, c'est le rationalisme, fait miroiter devant vos yeux la perspective d'une traversée sans danger dont le terme serait le néant. « Adoptez mes convictions, vous dit-il, confiez-moi votre âme, et je vous mènerai, tout doucement, sans heurt, sans roulis, sans mal de mer, jusqu'au terme où tout aboutit, lequel, je vous l'affirme (sans d'ailleurs être à même de vous le prouver), est l'anéantissement. » L'autre, c'est la religion chrétienne, c'est la Foi, proclame au contraire que la traversée de la vie est pleine d'embûches, et que qui y tombe ne va pas au néant, mais à un enfer éternel. « Adoptez, vous dit-elle à son tour, adoptez mes croyances, confiez-moi votre âme, et je vous mènerai, à travers toutes sortes de dangers, au terme qui est le ciel, la béatitude éternelle; je vous garantis contre l'enfer, dont je vous affirme l'existence bien que je sois incapable actuellement de vous la prouver. »

Dans l'ignorance irrémédiable où vous êtes relativement au terme réel de cette vie, quel parti prendrez-vous? Si vous êtes raisonnable, vous ne pouvez hésiter. Vous opterez pour la foi, *vous jouerez sur elle*; si vous vous trompez, si elle vous trompe, vous ne perdrez rien, tandis qu'en risquant sur le rationalisme, s'il vous trompait, vous perdriez tout.

Il semble que jusqu'ici, *et pour peu que la religion chrétienne ait en elle-même une apparence d'autorité*, il soit impossible de résister à l'argumentation de Pascal. Or, y acquiescer, c'est reconnaître que l'attitude de la foi est l'attitude la plus avantageuse, la seule même qui le soit. L'incrédule qui a compris ce qu'on vient de lui dire n'a qu'une chose à faire, avouer qu'*il voudrait avoir la foi*. Vous me dites donc, vous qui êtes l'incrédule : « Heureux ceux qui croient!... je voudrais avoir la foi!... » et vous ajoutez : « Mais je ne puis! je suis lié, ma bouche est muette. » — Je vous réponds : « Parfait! cela suffit, c'est tout ce que je voulais. Mon raisonnement n'était pas destiné à vous donner la foi, mais *le désir de la foi*; si vous enviez ceux qui croient, vous vous trouvez dans la première des dispositions requises pour l'obtenir. Le premier but de l'apologétique de la volonté est atteint. Il reste à poursuivre le second, en vous amenant à la deuxième disposition requise, la pureté du cœur et l'humilité. »

Reprenons l'apologue. Je suppose que vous avez compris qu'il y a tout avantage pour vous à confier votre fortune au second vaisseau. Vous êtes décidé à le faire. Être décidé à faire une chose, ce n'est pas encore l'avoir faite, ni même la faire. Vouloir croire, ce n'est pas encore croire effectivement. Il y a place pour une démarche entre le désir et l'exécution. — Cette démarche consistera, en l'espèce, à aller trouver le capitaine du second vaisseau : « Prenez ma fortune, lui direz-vous, je vous la confie. » Imaginons maintenant que le capitaine vous réponde : « J'accepte de transporter votre fortune, mais à condition que, avant tout, vous payiez une prime. Mon concurrent, lui, ne réclame rien; mais il n'assure rien. Ce que je vous demande est d'ailleurs insignifiant, à peine un franc pour un million. » — Un franc pour un million? La garantie a beau être incertaine, *étant donné la minime valeur intrinsèque de ce qu'on vous demande de sacrifier* (*un franc*) *et surtout sa proportion à ce que par là et par là seulement vous avez le plus de chance de conserver* (*un million*), *toute hésitation serait déraisonnable* : vous accepteriez.

Or çà, raisonnons : si pour conserver un million, vous pouvez et devez risquer un franc, pour assurer vingt millions, vous devriez être disposé à risquer vingt fois un franc, soit vingt francs. Et ainsi de suite, à mesure que croît la fortune à garantir. *Si celle-ci avait une valeur infinie, vous devriez être prêt à jouer n'importe quelle valeur, pourvu qu'elle soit finie.* — Qu'objecter à cette argumentation? Si vous la comprenez, vous devez être convaincu.

Appliquons maintenant l'apologue. Vous venez à moi et vous me dites : « Je voudrais avoir la foi. » Je vous réponds : C'est bien, mais avant tout il y a une condition à remplir, un gage à donner, une prime à payer. Le rationalisme n'exige rien de ses fidèles; mais la vérité chrétienne, elle, ne se livre qu'à qui lui sacrifie quelque chose : abandonnez les plaisirs, abandonnez votre amour-propre, soyez humble et pur! — Vous vous récriez? « Le prix, dites-vous, est considérable! Je gage peut-être trop! » Raisonnons : ce qu'il s'agit d'assurer, c'est vous-même, votre éternité, votre tout. Rien ne peut être plus grand pour vous que ce qui pour vous est tout. Ce qu'il s'agit de garantir est donc infini. Or, quel est l'enjeu, la prime, le gage? Ce sont vos plaisirs. Qui niera que vos plaisirs représentent un bien fini? *Je vous demande donc un gage de valeur finie pour vous assurer une fortune de valeur infinie.* Il n'y a pas à hésiter! — Si vous êtes pareil au libertin de Pascal, vous vous avouerez convaincu, vous céderez, vous vous déciderez à sacrifier le fini pour vous

assurer l'infini, vous quitterez vos plaisirs et votre orgueil.

Or, ce sera vous mettre dans la seconde des dispositions que nous savons être requises pour la foi. Le dernier but de l'apologétique de la volonté est atteint.

Le reste n'est plus l'affaire de l'homme, mais on peut prédire ce qui se produira. Sous la lumière et l'action de la grâce, la même vérité qui paraissait obscure, les mêmes arguments qui semblaient inefficaces, se transformeront. L'invisible deviendra visible, parce que l'aveugle aura des yeux. Ayant fait tout ce qui dépend de vous, il sera fait en vous ce qui ne dépend que de Dieu : vous aurez la foi. C'est sur quoi a compté Pascal.

Concluons par une remarque. Si l'argumentation de Pascal est, comme nous le croyons, rigoureuse, à quoi peut-il tenir que l'incrédule ne s'y rende pas? Car, en fait, tout le monde n'est pas convaincu. Quel est donc son vice, ou du moins son point faible?

S'il s'agit du premier argument, destiné à prouver que la foi est *avantageuse*, il faut, selon nous, dire que quiconque le comprend y agrée. Et l'expérience nous donne raison. Combien d'incrédules, et ne sont-ce pas les plus avertis, qui envient les croyants !

A notre avis, c'est dans le second argument que se cache l'échappatoire. Toute la force de la dialectique pascalienne est, comme on l'a vu, dans la disproportion qu'elle fait valoir entre le *peu* que la Foi demande de sacrifier et l'*Infini* qu'elle promet de garantir. Ce n'est pas l'incertitude de la garantie qui crée une difficulté : tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini ; et il ne pèche pas contre la raison, parce qu'il sacrifie peu pour avoir beaucoup. Si au lieu du fini il y a l'infini à gagner, c'est à meilleur droit encore que le joueur hasardera : le peu qu'il mise devient en face de l'infini comme rien. Même, en ce cas, il *doit* miser, et c'est seulement en misant qu'il est raisonnable.

Ce qui constitue le point relativement faible de l'argument de Pascal, c'est plutôt la nature de la disproportion sur laquelle il s'appuie. Pour faire équilibre au bien à gagner, qui est infini et incertain, il ne suffit pas, en effet, que le bien certainement sacrifié soit fini, il faut encore qu'il soit *reconnu et avoué tel*. Or, sans doute *aux yeux de la raison et de la conscience*, tout ce qui appartient à l'ordre sensible est véritablement petit et méprisable, mais il dépend de nous de voir avec les yeux de la raison et de la conscience, et par conséquent de *reconnaître* la disproportion qu'on nous signale. *Regardé avec les yeux de la passion*, n'importe quel bien éclipse tous les autres; à lui seul, il semble être tout, et semblant être tout, il semble être infini. En ce cas, le raisonnement de Pascal ne porte plus.

Seulement, ce qu'il faut bien remarquer, c'est que, si Pascal n'arrive pas à décider infailliblement le libertin, ce n'est point qu'il pèche, lui, contre la logique; c'est que le libertin a toujours la ressource de pécher contre sa conscience. Ainsi, on peut dire de l'argumentation de Pascal qu'elle est malgré tout triomphante, car pour elle, c'est également réussir, de convaincre celui qui l'écoute, ou de le condamner.

Auguste Valensin, S. J.

PATRIE. — I. Position de la question.

II. — Théorie scientifique du patriotisme.

1° *L'idée de patrie : les faits.*

2° *L'idée de patrie : ses fondements extérieurs.*

3° *L'idée de patrie : ses fondements intérieurs.*

4° *Conséquences de la théorie scientifique du patriotisme.* — A) *La prétendue évolution de l'idée de patrie.* — B) *Nationalisme, frontières naturelles, principe des nationalités et union « sacrée ».*

III. — L'internationalisme.

1° *Internationalisme et antipatriotisme.*

2° *Principales formes de l'internationalisme.* — A) *Internationalisme spéculatif : cosmopolitisme, humanisme, humanitarisme.* — B) *Internationalisme pratique : haute banque, socialisme, judaïsme, franc-maçonnerie et sectes connexes; pacifisme; Eglise catholique.*

3° *Le catholicisme : ses principes sur la fraternité humaine, la société internationale, le patriotisme, le nationalisme, le droit des gens, la guerre et le métier des armes.*

IV. Bibliographie : *principaux ouvrages à consulter.*

I. — Position de la question. — Eglise veut dire société; catholique signifie universelle. L'Eglise catholique se définit donc comme la société universelle par excellence. Elle s'oppose par là, du même coup, à tous les groupements humains qui prétendent à l'universalité et à tous ceux qui se renferment en des bornes plus étroites. Il est inévitable que des débats s'élèvent sur le sens, la nature et la portée de cette opposition : nous croyons pouvoir, dans les bornes de cet article, fournir à l'apologiste les indications fondamentales qui lui seront nécessaires pour se préparer à ces débats.

C'est dans ce but que nous exposerons d'abord la théorie scientifique du patriotisme. Elle repose sur ce fait, constaté par l'histoire, que l'idée de patrie est à la fois immuable et universelle. La patrie peut donc être définie de telle sorte que cette définition convienne à tout ce que les hommes ont jamais regardé comme leur patrie. Le fait établi et la définition tirée des constatations même qui servent à établir le fait, il est aisé de démontrer, à l'encontre de tous les antipatriotismes, que l'idée de patrie n'est pas une création arbitraire de notre imagination, mais qu'elle a, au contraire, en nous et hors de nous, des fondements solides; qu'elle correspond à des réalités extérieures et à des nécessités intérieures qui, bon gré mal gré, s'imposent à nous.

Ces faits et cette constatation suffisent amplement à la défense de la doctrine catholique contre ceux qui lui reprochent de ne pas réprouver le patriotisme. D'autre part, en justifiant celui-ci, ils en fixent le domaine et la juste mesure : ils offrent ainsi une base d'opérations excellente à la défense de la doctrine catholique contre ceux qui lui reprochent, soit de ne pas mettre la patrie au-dessus de tout, soit de prêter appui à l'internationalisme en présentant l'Eglise comme une « internationale » de droit divin.

Nous compléterons ces données indispensables en faisant connaître sommairement ensuite l'antipatriotisme et l'internationalisme tels qu'ils se manifestent de nos jours. Ce simple exposé permettra de voir comment et dans quelle mesure leurs différentes formes contredisent la théorie scientifique du patriotisme ou s'accordent avec elle, c'est-à-dire avec les faits et la raison. Or, comme on le verra, ils ne peuvent, en cette matière, ni s'accorder avec les faits et la raison sans s'accorder dans la même mesure

avec la doctrine catholique, ni contredire la doctrine catholique sans contredire, dans la même mesure, et les faits et la raison.

L'apologiste trouvera donc là de quoi remplir sa tâche en démontrant tantôt que la doctrine catholique s'accorde avec la théorie scientifique du patriotisme, tantôt que les doctrines adverses contredisent cette théorie et sont, en conséquence, dépourvues tout à la fois des titres positifs et des titres rationnels que tout homme de bon sens doit exiger d'une doctrine avant d'y donner son adhésion.

II. — Théorie scientifique du patriotisme. — 1° *L'idée de patrie : les faits.* — Il est possible que l'idée de patrie n'ait pas toujours existé et n'existe pas partout; mais, à vrai dire, ceux qui le croient n'en savent rien. Il est certain qu'elle est, selon les temps, les pays, les races et les individus, plus ou moins nette, forte et féconde; mais c'est là le sort commun de toutes les idées humaines et l'on n'en saurait légitimement induire qu'elle soit le produit artificiel d'une certaine forme de la civilisation destinée à disparaître et avec laquelle elle doive, un jour, disparaître aussi. Ce que dit l'histoire, c'est que l'idée de patrie, dès qu'on en constate l'existence, apparaît toujours et partout la même.

Son témoignage, sur ce point, est particulièrement facile à recueillir; car, de tous les souvenirs historiques et de tous les monuments littéraires laissés à la postérité par les formes variées des sociétés humaines, il n'en est pas de plus célèbres, — disons mieux, — de plus populaires que ceux-là mêmes où la patrie et le patriotisme sont en cause : tant il est vrai, tout d'abord, qu'ils ont été les plus aisément compris et les plus universellement admirés parce que leur parole, sur un tel sujet, ne s'est trouvée nulle part étrangère. C'est une parole vraiment humaine, comme celle de l'amour filial ou maternel. Partout identique malgré la différence des temps, des lieux, des hommes et des langages, elle a éveillé, elle éveille encore partout les mêmes pensées dans les esprits, les mêmes sentiments dans les cœurs, sans avoir jamais besoin d'être expliquée, fût-ce aux derniers des ignorants : ils en saisissent tout le sens, et du premier coup, égaux en cela aux princes de la science.

Il n'est pas besoin d'être hébraïsant ni versé dans l'archéologie biblique pour trouver, par exemple, dans le psaume cxxxvi, sur la captivité de Babylone, la même idée, le même amour de la patrie que dans nos propres âmes de Français. Toute l'histoire des Juifs n'est qu'une longue épopée du patriotisme, depuis Gédéon, Samson ou Judith, jusqu'aux Macchabées et à la Dispersion finale. Ce qu'ils aimaient ainsi, c'était ce que nous aimons : un pays, des compatriotes; et Racine, pour leur faire tenir, dans son Esther ou son Athalie, le langage même de leurs historiens et de leurs prophètes, n'a pas eu à s'abstraire de lui-même un seul instant. Le patriotisme tendre, prévenant, violent même parfois et toujours empreint de si douloureux regrets dans sa prophétique clairvoyance, que N.-S. Jésus-Christ manifeste à plusieurs reprises dans les Evangiles; celui des Apôtres, si ardent, si prompt aux rêves de domination et de gloire pour leur peuple et leur Judée, trouvent un écho tout prêt dans nos cœurs. Comme nous aimons la France et, dans la France, notre Provence ou notre Bretagne, ainsi les anciens Juifs, les Apôtres, le Christ, aimaient

> le doux pays de leurs aïeux,
> Les rives du Jourdain, les champs aimés des cieux,

la Terre Promise et donnée à leurs ancêtres, la Ville sainte qui en était l'âme, l'étroit domaine de leur tribu (*Matth.*, xxiii, 37; *Luc*, xix, 41 et s.).

En Chine, que les provinces soient unies dans la soumission à un seul empereur ou divisées entre plusieurs souverainetés féodales, les Chinois, grands dévots à leurs ancêtres et aux Patrons de leur sol, se montrent toujours convaincus de leur supériorité sur toutes les nations de la terre. Leur patrie est, pour eux, le centre de l'univers, l'Empire du Milieu. S'agit-il de la défendre contre les Barbares Hioun-Nou ou contre les « diables d'occident » qui veulent en forcer l'entrée, de tout temps, chez cette race médiocrement belliqueuse, ceux qui meurent en accomplissant ce devoir sont honorés pour leur sacrifice (Wieger, *Hist. des croyances rel. et des opinions phil. en Chine*; Paris, Challamel, 1917, p. 102, 135).

Chez eux, sans doute, comme chez les Egyptiens, les Hindous ou les Arabes, l'idée de patrie ne se dégage jamais bien nettement de celles d'Etat, de religion, de famille, de race. Tous ces liens divers restent plus ou moins confondus dans leur esprit; mais ce sont brins du même câble : tordus et enchevêtrés ensemble dans le langage et la pensée des gens qu'ils unissent et qui n'ont pas éprouvé, comme nous, par tempérament ou par occasion, le besoin de les démêler, ils y existent néanmoins, et tels que nous les retrouvons, plus distincts mais non plus réels, dans notre pensée et notre langage.

Le mot de *patrie* est le même en grec, en latin, en français, et c'est la même chose qu'il désigne dans ces trois langues. Son sens n'a jamais varié depuis le temps du vieil Homère. Qu'est-ce donc, en effet, que les héros de la guerre de Troie nommaient leur patrie, si ce n'est quelque chose de tout pareil à ce que nous appellerions la nôtre si, d'aventure, nous allions faire le siège de Tokio? Et si, comme Ulysse, nous étions chassés par quelque divinité jalouse vers des rivages lointains sur les mers étrangères, où s'en iraient, en dépit de tout, nos désirs, nos regrets, nos rêves, si ce n'est vers notre Hellade et vers notre Ithaque?

Plusieurs siècles après l'Iliade et l'Odyssée, les grands tragiques d'Athènes ne prêtent pas à leurs personnages, pour toucher les contemporains de Périclès, un langage différent de celui que Racine leur prêtera, deux mille ans plus tard, pour émouvoir les sujets de Louis XIV. Et quand l'Iphigénie d'Euripide, par exemple, se déclare prête à mourir, ce n'est pas seulement, remarquons-le bien, pour Mycènes, sa cité, sa petite patrie, mais pour la grande, outragée tout entière et tout entière arrêtée dans sa vengeance.

Nous avons tous gardé, de nos études classiques, le souvenir vivace des pages ardentes, enthousiastes ou désolées, que leur patriotisme inspira aux grands écrivains de la Grèce et de Rome : Thucydide, Xénophon, Démosthène, Plutarque, Tite-Live, Cicéron, Virgile, Ovide ou Tacite. Et, encore une fois, cette patrie aux douces campagnes dont le Mélibée des Bucoliques s'éloigne avec tant de regret, qu'est-elle? Rome, sans doute, la Rome que les Romains de l'histoire et ceux de Corneille aiment du même amour; mais aussi l'Italie telle que la peuvent chérir de nos jours, au delà des Alpes, les plus ardents des patriotes. Quand le poète des Géorgiques salue en elle le pays incomparable avec lequel ne peuvent rivaliser ni la Grèce ni l'Inde ni les terres semées d'or et parfumées d'encens, ne croirait-on pas entendre, chantée, il y a vingt siècles, par un barde de génie, la chanson bretonne d'aujourd'hui

> Mon pays, c'est l'pus biau d'la terre
> Mon clocher, l'pus biau d'alentour!

Tant il est vrai que l'idée de patrie et les sentiments qu'elle engendre sont immuables!

Je n'en finirais pas, du reste, si je voulais citer, ne fût-ce qu'une fois chacun, les Anciens dont la voix pourrait ajouter quelque chose, si c'était nécessaire, à l'évidence de ce fait. Que serait-ce si je voulais y joindre les traits historiques sans nombre qui parlent dans le même sens! Il me suffira, sans doute, de rappeler à quelles sources latines et grecques s'était exalté le patriotisme qui sauva la France de l'invasion et lui fit conquérir l'Europe il y a quelque cent années (Cf. Brunetière, *Discours de combat: L'idée de patrie.* — Fustel de Coulanges, *La cité antique*, ch. xiii, p. 233 de la 15e éd.).

Le Moyen Age joint, sur ce point, son témoignage à celui de l'Antiquité. Du jour où les Barbares ont cessé d'être des tribus errantes et se sont fixés sur les ruines de l'empire romain pour y former des nations, ils ont conçu la patrie comme les Anciens et comme nous; ils l'ont aimée de la même manière. Au temps de Clovis, le royaume des Francs est déjà pour eux ce qu'il sera pour leurs descendants au temps de Charlemagne, ce qu'il demeurera au temps de la féodalité: « la France, maîtresse des terres », comme l'appellera Suger au xiie siècle; la France libre et douce que, dès le xie, célébreront nos chansons de geste:

Tere de France, mult estes dulz païs!

la patrie pour laquelle les héros de nos épopées combattent jusqu'à leur dernier souffle.

Le nom y est, diront ceux qui veulent à toute force que l'idée de patrie date, chez nous, de la Révolution ou, tout au plus de Jeanne d'Arc; mais croyez-vous vraiment qu'il s'applique à la même chose? La réponse est facile: « Le nom de France, écrit Léon Gautier, est donné 170 fois, dans la chanson de Roland, à tout l'empire de Charlemagne. Il est vrai que, en plusieurs autres passages du poème, ce même mot — France — est employé pour désigner le pays qui correspondait au domaine royal avant Philippe-Auguste; mais il ne faut pas perdre de vue le sens général qui est de beaucoup le plus usité. En résumé, le pays tant aimé par le neveu du grand empereur, c'est notre France du nord avec ses frontières naturelles du côté de l'est et toute la France du midi pour tributaire. » (Léon Gautier: *La Chanson de Roland*, note sur le vers 36)

En d'autres termes, il y avait alors, comme aujourd'hui et au temps d'Ulysse, de petites patries dans la grande: Francie, Anjou, Maine ou Bretagne, on les aimait; mais on aimait aussi la France et l'on savait mourir pour elle. Etait-elle en danger? Les Capitulaires ordonnaient la levée en masse: « Pour la défense de la patrie », dit l'un d'eux, l'édit de Pistes de 864, « que tous, sans aucune exception, prennent les armes ». Tous les privilèges sont suspendus en cette occurrence. Il en sera de même à l'époque féodale quand la petite patrie, duché ou comté, sera en péril. De nombreux documents en témoignent aux xe et xie siècles. Telle abbaye est franche de tout, sauf de fournir des hommes « pro defensione patriae »; tel seigneur reconnaît l'indépendance d'un domaine, « à moins, ajoute-t-il, qu'il ne s'agisse d'un des cas où le peuple, appelé de partout, doit venir même des alleux afin de combattre pour la patrie ».

A cette époque, sans doute, le patriotisme local est très vif, très agissant, très belliqueux; mais l'idée de patrie, telle que nous la concevons encore, n'en est pas moins celle qui l'enfante; et à côté de lui, le patriotisme général existe. Il est déjà puissant. Il le devient de plus en plus à mesure que se parfait l'unité territoriale du royaume. Est-il besoin de citer le fait de Bouvines ou la devise de saint Louis: « Dieu, France et Marguerite »; ou le mot de Duguesclin fixant lui-même sa rançon à une somme énorme? « Je la vaux, disait-il; et quant au reste, sachez qu'il n'est femme de France, fût-ce dans la plus humble chaumière, qui ne file pour la payer. »

Que de témoignages du même genre dans notre histoire! Est-il besoin de parler de Jeanne d'Arc, à qui ses Voix, pour la préparer et la décider à son extraordinaire mission, commençaient par décrire « la grande pitié qui était au royaume de France »? Elle est vraiment la sainte de la patrie et du patriotisme. En elle, Dieu d'abord, par une révélation directe, puis l'Eglise, en la canonisant, les ont bénis et sanctifiés tels que nous les concevons et qu'on les a toujours conçus. Plus près de nous, s'il fallait montrer que les hommes du xvie siècle n'aimaient pas que leur roi ou leur province, je n'aurais qu'à nommer Bayard ou à transcrire, avec le sonnet célèbre où du Bellay exprime pour son « petit Liré » tant de regrets et de tendresse, ses touchants appels à la grande patrie:

France, mère des arts, des armes et des lois.

Hors de chez nous, je ne serais pas plus à court de preuves. Les littératures nationales de l'Allemagne, de l'Angleterre, de l'Espagne, de l'Italie, de l'Irlande, de la Pologne, de la Hongrie, m'en fourniraient en abondance aussi bien que leur histoire. Dans le pays du Cid comme dans celui de Shakespeare ou de Sobieski, la patrie que l'on sert dans les travaux de la guerre et de la paix et que l'on exalte dans l'épopée, le drame ou le lyrisme populaire, est celle que l'on exalte et sert partout depuis que le monde est monde. Dante met dans son Enfer ceux qui la trahissent; et qui donc lirait sa Divine Comédie sans être ému de l'amour passionné qu'il montre pour sa Florence et son Italie?

Ce serait, du reste, une erreur de croire que, dans l'Europe monarchique, l'idée de patrie ait été conçue autrement que dans l'Europe féodale. On dit souvent qu'elle fut alors comme incarnée dans le roi et que nos pères, jusqu'en 1789, ne distinguèrent plus, dans leur affection et leur dévouement, la patrie ni l'Etat d'avec le monarque. Ce n'est pas exact. Les « patriotes » de 1789 et 1793 n'ont rien inventé, que la déplorable et grossière confusion qu'ils ont commise, de propos délibéré en bien des cas, entre leur patrie et leur parti. Ils ont appelé *patriotisme* ce que tout le monde appelle aujourd'hui *humanitarisme* et antipatriotisme; et ils n'ont fait qu'exploiter, dans l'intérêt de leur parti à l'intérieur et de la patrie aux frontières, un sentiment profondément enraciné dans toutes les classes de la nation et que la menace, puis l'invasion de l'étranger, exaspérèrent (Voir les faits décisifs allégués à cet égard par A. Cochin dans un article sur *le Patriotisme humanitaire* dans *Revue Universelle*, 1er avril 1920). En face d'eux, les émigrés et les Vendéens entendaient bien aussi servir leur patrie en prenant les armes contre ceux qu'ils regardaient comme une oligarchie criminelle. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner s'ils eurent tort d'identifier la patrie, les uns avec la république ou la révolution, les autres avec la royauté: ce qu'il y a de certain, c'est que la Convention, en tenant tête à l'Europe coalisée, entendait défendre la patrie et non pas seulement la république; et que les émigrés ne se sont pas crus dans leur patrie à Coblenz ou à Gand par cela seul que le roi s'y trouvait: le prétendre serait une absurdité démentie par tous les documents de

l'époque. Ils se considérèrent, ainsi que le roi lui-même, comme des exilés, jusqu'au jour où ils rentrèrent dans ce que nous appelons la patrie.

L'idée de patrie est donc toujours et partout la même, malgré la variété que l'on peut constater entre les objets concrets et particuliers auxquels des hommes différents l'appliquent en des lieux et des temps divers. Peu importe la différence et le changement. Celui-ci peut aller jusqu'à faire acquérir ou perdre, un jour venant, à tel pays en particulier, le caractère de patrie par rapport à tels ou tels hommes : c'est l'évidence même; mais ce serait un étrange abus de mots que de parler à ce propos d'une évolution de la patrie. La terre des Etats-Unis est devenue la patrie des colons anglais à mesure que ces colons, s'y étant fixés à demeure, se la sont transmise de génération en génération et ont formé une nation distincte. La même chose s'est produite au Canada, en Australie, dans l'Afrique du Sud; au Transvaal pour les Hollandais; au Brésil pour les Portugais; au Chili et dans l'Argentine pour les Espagnols. L'Angleterre ou l'Allemagne cesse d'être la patrie des émigrants qui l'abandonnent lorsque, fixés en Amérique sans esprit de retour, ils deviennent, je ne dis pas citoyens de la République américaine, — car ils n'entrent, en le devenant, que dans l'Etat, — mais membres de la nation américaine par leur américanisation. Les Alsaciens, de même, et les Polonais annexés n'avaient la Prusse ou l'Allemagne pour patrie que dans la mesure où ils étaient germanisés : c'est bien pour cela que l'on s'acharnait à leur germanisation, parfois avec sauvagerie.

Admettons donc comme possible, en théorie, qu'il se constitue un jour des Etats-Unis d'Europe ou du Monde. Accordons, si l'on veut, que tous les peuples, englobés dans cet universel Etat ou continuant à former des Etats distincts, puissent se former, avec le temps, une conscience commune, des traditions communes, un patrimoine moral et intellectuel commun et des sympathies réciproques, de telle sorte que l'humanité s'harmonise en une immense nation de nations ayant l'univers pour patrie : il n'en est pas moins vrai que ces patries futures, si jamais elles existent, répondront exactement, comme toutes celles du présent et du passé, à l'idée que nous nous faisons de la patrie. Cette idée n'aura pas changé : c'est le monde qui aura changé au point de pouvoir être appelé patrie; et rien ne s'opposera, d'ailleurs, à ce que, dans la patrie universelle, les patries actuelles subsistent, petites et grandes, comme aujourd'hui l'Ecosse dans l'Angleterre, la Californie dans les Etats-Unis, la Sicile dans l'Italie ou la Bretagne dans la France.

Il nous sera donc facile, à présent, de discerner les traits auxquels se reconnaît la patrie et qui conviennent seuls, par conséquent, pour la définir. Ces traits peuvent tous se ramener à trois idées, toutes trois fort différentes de celles qui servent de fondement à notre conception de la société et de l'Etat. Des hommes groupés et unis en vue de leur bien commun par un mutuel échange de services, voilà la société : ce n'est pas la patrie. Une société indépendante, organisée sous un gouvernement spécial et généralement à l'intérieur de frontières déterminées, voilà l'Etat : c'est plus ou moins que la patrie et c'est autre chose.

L'idée de territoire, sans doute, est, avec celles de paternité et de nation, une des trois que nous venons de trouver partout au fond de l'idée de patrie; mais partout, il s'agissait d'un territoire sans bornes précises. Où finissait la Judée que regrettaient les captifs de Babylone? Où, l'Hellade d'Ulysse et de Démosthène, l'Italie de Virgile et de Dante, la France de saint Louis et de du Bellay? Où commence, où finit la nôtre, et notre Anjou ou notre Bourgogne? Peu nous importe! Nous les aimons sans y songer. Le demander paraît même bizarre, tant il est vrai que cette idée de limites, qui joue un rôle capital dans notre conception territoriale de l'Etat, n'en joue aucun dans notre conception de la patrie. Que les frontières se resserrent ou s'élargissent; que Rome devienne la capitale de l'univers ou que la Pologne, démembrée en trois, soit absorbée par la Russie, la Prusse et l'Autriche; que l'Alsace passe de la France à l'Allemagne ou que l'Irlande soit dévorée par l'Angleterre, les patriotes peuvent souffrir ou se réjouir et l'idée de patrie se trouver plus ou moins affermie ou menacée; mais, après comme avant, c'est la même contrée que les Irlandais ou les Romains, les Alsaciens ou les Polonais, les Français ou les Allemands, les Anglais ou les Russes appellent leur patrie.

L'idée de société non plus n'est pas étrangère à celle de patrie; mais d'abord elle n'en est qu'un élément, complété et modifié par plusieurs autres, tous différents des idées de gouvernement et d'indépendance qui s'ajoutent à elle pour former notre conception de l'Etat. Je ne crois pas qu'il soit possible de citer un texte ou un fait d'où l'on puisse légitimement induire que les hommes aient jamais cru que leur patrie, pour être leur patrie, dût jouir de l'indépendance, encore qu'ils la souhaitassent pour elle, ou avoir un gouvernement; et la seconde idée que nous avons trouvée partout, à côté de l'idée de territoire, au fond de l'idée de patrie, n'est ni celle d'Etat ni même ou seulement celle de société, mais celle de paternité et toutes celles qui en découlent : famille, héritage, fraternité. La patrie est la terre des pères. Son nom vient du leur; et ce n'est pas parce qu'elle est à nous, mais parce qu'elle fut à eux, que cette terre est notre patrie.

Cette idée de paternité, d'ailleurs, ne se confond pas avec celle de descendance ou de race. Le lien du sang n'est pas le seul qui lie le faisceau familial. ceux de l'alliance et de l'adoption peuvent aussi nous donner des frères qui, pour être des frères de choix, n'en auront souvent ni moins d'amour pour les aïeux, ni moins de soin pour l'héritage.

La patrie est donc la terre des ancêtres, la terre de famille et qui appartient à la famille, encore qu'elle soit ordinairement partagée entre ses membres ou ses branches et ses rameaux. Se confondra-t-elle donc avec le foyer domestique, et dirons-nous que la troisième idée ajoutée par l'esprit humain à celles de paternité et de territoire, pour former l'idée de patrie, est l'idée de propriété? Ce serait commettre l'erreur ou le sophisme des révolutionnaires qui prêchent l'antipatriotisme aux prolétaires, sous prétexte que, ne possédant rien, ils ne sauraient avoir de patrie. Pauvre sophisme, du reste, et qui dénote, chez ces soi-disant adorateurs de la raison, une incapacité de raisonner vraiment singulière. Car s'il y a quelque idée de propriété au fond du patriotisme, c'est celle qui leur est chère, l'idée de la propriété collective, tandis que celle de propriété individuelle en est radicalement exclue. Iphigénie se croyait-elle propriétaire de l'Hellade ou Démosthène de l'Attique ou du Bellay de son petit Liré? Pas le moins du monde; et pourtant ils y tenaient plus qu'à n'importe quel domaine (Voir Hérodote, III, 139, 140, histoire de Syloson de Samos).

Tous ceux qui ont fait la guerre dans les rangs des armées françaises ont été témoins de la douleur et de la colère de nos soldats lorsque, le long des routes qu'ils suivaient eux-mêmes, harassés, en 1914, les émigrants, chassés par l'invasion, égrenaient

leurs tristes cortèges ou, lorsque, devant eux, jusqu'à l'horizon bordé par les fortes lignes où se repliaient, en mars 1917, les arrière-gardes allemandes, ils contemplaient, révoltés, les arbres méthodiquement sciés près du sol, les villages, les villes même transformés en tas de décombres, les fermes rasées, les usines éventrées qui profilaient sur le ciel gris les contorsions de leurs ferrailles. Ah ! comme ils nous tenaient au cœur, ces biens qui ne nous appartenaient pas, ces lieux que nous n'avions pas habités, ces gens que nous voyions pour la première fois et probablement la dernière, sans rien connaître d'eux que leur nom de Français ! Nous avons compris alors mieux que par les plus forts raisonnements et les plus éloquents discours, ce que c'est que la patrie et combien profond, vraiment humain, au cœur de chaque homme, est son amour de préférence pour son foyer national et les gens de sa nation.

C'est l'honneur du cœur humain que, entre tous les biens de la terre, il puisse préférer ceux qui ne sont pas à lui seul et qui, même, ne sont à lui et ne lui sont chers que parce qu'ils sont en même temps à d'autres : le foyer et la patrie ; mais le constater, n'est-ce pas constater du même coup que l'idée ou le sentiment de la propriété n'est pas la raison de cette préférence ? Ce n'est assurément pas parce que ces biens sont à lui qu'il les met au-dessus de tant d'autres biens qui sont à lui cent fois davantage. Ce n'est pas non plus qu'ils soient préférables en eux-mêmes : l'île de Calypso valait mieux qu'Ithaque ; et, comme l'a fort bien noté Brunetière, « si les individualistes disent : *ubi bene, ibi patria*, — où l'on est bien, là est la patrie, — l'histoire leur répond : *ubi patria, ibi bene*, — où est la patrie, c'est là qu'on est bien ; là seulement, la vie vaut la peine d'être vécue ». Il reste donc que, la patrie et le foyer ne nous tenant si fort au cœur ni par leur excellence propre ni parce qu'ils sont à nous, notre préférence ait pour raison qu'ils sont à d'autres, — à d'autres que nous préférons à tous les hommes parce qu'ils sont nos parents, nos frères, nos proches et les fils de nos ancêtres par le sang ou le vouloir.

Ainsi, l'idée de patrie est désormais complète : à l'idée de territoire qui la fixe dans l'espace, à celle de paternité qui la prolonge vers les lointains des âges passés, celle de nationalité s'ajoute pour la fixer dans le présent et la prolonger vers l'avenir. La patrie est le foyer de la nation ; et la nation n'est que la famille agrandie, multipliée de mille manières, ramifiée presque à l'infini (voir les beaux vers, et très exacts, de LAMARTINE dans « Les Laboureurs », épisode de *Jocelyn*). Par là s'explique cet autre fait que nous avons constaté partout : les hommes peuvent avoir, ils ont presque toujours de petites patries dans les grandes. C'est que la grande famille des Hébreux, des Hellènes ou des Français a son foyer, patrie commune de tous ses membres ; mais ses membres n'appartiennent pas tous à la même branche ni, dans la même branche, au même rameau ; et chaque branche, chaque rameau a son foyer comme la famille. Douce terre de France, d'Hellade ou de Palestine ; collines bien-aimées de Juda, de l'Attique ou de la Bretagne ; cités bénies qu'elles abritent et dont les maisons se pressent, le soir, sous les ailes d'ombre large ouvertes des temples de Jéhovah, de Minerve ou de Jésus-Christ, le cœur de leurs enfants les associe et, tout à la fois, les distingue dans l'unité d'un même amour. Amour du sol, mais, avant tout, amour des hommes : car ce n'est pas la patrie qui crée la nation ; c'est la nation qui crée la patrie le jour où ses pas errants s'arrêtent. En même temps que ceux qu'il aime, le cœur se fixe sur cette terre ; il s'y attache à cause d'eux ; de sorte que le patriotisme, loin d'avoir pour source unique l'esprit de propriété ou l'instinct de conservation, est, avant tout, la marque la plus éclatante de la sociabilité humaine et, pour peu qu'il se surnaturalise au souffle de l'esprit chrétien, une forme très haute et très pure de l'éternelle charité.

2° *L'idée de patrie : ses fondements extérieurs.* — Les trois éléments constitutifs de l'idée de patrie nous sont imposés par les réalités extérieures : toutes les sciences de la nature et toutes celles qui ont pour objet l'homme, sa vie ou son histoire, nous le démontrent. Le patriotisme repose donc, en premier lieu, sur un fondement positif inébranlable.

La terre d'abord : de quoi nos corps sont-ils donc faits, poussière qui retourne en poussière ? D'où leur vient la force et la vie. D'où tirent-ils leur nourriture ? Ils sont vraiment la chair de sa chair ; c'est son sang qui court dans leurs veines. A chaque battement de nos cœurs, il s'enrichit de sa substance, prenant, pour nous renouveler, ce qu'elle a mis de plus précieux dans l'eau des sources, le suc des plantes, le lait, la chair des animaux. Véritable mère et nourrice, elle nous façonne à son image par cette transfusion de son être à tout instant recommencée. Ses traits se reproduisent en nous. Même notre âme porte son empreinte : car l'âme tient du corps qu'elle habite ; et l'air que nous respirons, la lumière qui nous enveloppe, les harmonies qui nous pénètrent, les paysages familiers sur lesquels nos yeux se reposent, les travaux enfin ou les habitudes que nous imposent sa structure, ses ressources et son climat, tout cela nous fait une âme où se reconnaît notre terre. A notre tour, d'ailleurs, nous réagissons sur elle. Nous la transformons avec le temps ; nous la marquons de notre signe, renforçant ainsi les similitudes et multipliant les raisons d'aimer. Enfants du même sol, la ressemblance entre nous s'accroît tous les jours à mesure qu'entre nous et lui elle devient plus grande ; et tous les jours, par là même, les différences vont grandissant entre nous et les étrangers, fils d'un autre sol.

C'est donc la nature qui nous fait compatriotes et nous donne la patrie pour mère. C'est elle aussi qui laisse indécises et flottantes les limites de cette patrie, comme sont flottantes et indécises les limites des plaines et des montagnes, des flores et des climats. C'est elle encore qui veut que la patrie soit à tous comme la lumière, l'air et les eaux, comme la divine beauté des choses et les harmonies partout répandues. Biens inestimables ! Il n'est rien, dans tout l'univers matériel, qui soit plus précieux ou plus nécessaire ; et chacun peut dire : c'est à moi ! sans pouvoir dire : ce n'est pas à d'autres. C'est pourquoi l'on comprendrait que le riche, possédé par sa richesse, crût ne pas avoir de patrie : on peut se procurer partout, et partout les mêmes, les biens qui le tiennent ; mais le pauvre ? La patrie est sa richesse ; qu'aura-t-il s'il la renie ? Rien ; si ce n'est la misère de ses convoitises. Car de l'air ou de la beauté, sous tous les cieux on en rencontre ; mais l'air de la véritable vie, la beauté où vraiment le cœur se repose, c'est la beauté, c'est l'air de la patrie.

Si la patrie est ainsi pour nous une terre unique entre toutes les terres, quelle que puisse être leur excellence, ce n'est pas seulement, d'ailleurs, par notre ressemblance et sa maternité ; c'est encore par tout ce que nous retrouvons en elle des morts qui revivent en nous. Elle fut leur mère comme elle est la nôtre ; notre sang est le leur en même temps que le sien ; ils nous ont fait, comme ils l'ont faite, à

leur image. Ils ont vécu d'elle et c'est par eux que, même avant de paraître au jour, nous étions déjà ses fils. Ce que nous tirons de son sein, ce n'est pas seulement ce que nos mains y ont semé, ce que la Providence y cacha pour nous : c'est ce qu'ils y ont mis d'eux-mêmes, le fruit de leur labeur, le don de leur amour. Ils l'ont choisie et défrichée, ils ont fixé la place de ses villages et de ses villes, fondé leurs murs, bâti ses églises et ses monuments, créé ses communes et ses provinces, aménagé pour nous ce vaste et doux foyer.

Pour nous ! de quelle autre terre pourrions-nous le dire? En est-il une autre où l'on nous ait aimés de la sorte longtemps avant de nous connaître? Une autre où, depuis des ans et des siècles, on travaille, on épargne et l'on souffre pour nous? Nous vivons maintenant, et les cœurs qui rêvaient de nous ont cessé de battre. Ils s'en sont allés en poussière ; mais cette poussière, nous savons où la retrouver. Elle est là, partout mêlée au sol sacré de la patrie, le seul qu'il faille partout fouler avec amour et baiser avec respect ; car il est le seul

Où sous un père encore on retrouve des pères,
Comme l'onde sous l'onde en l'abîme sans fond.

Ce n'est donc pas dans l'abstraction ou la chimère que plonge la seconde racine de l'idée de patrie, qui est l'idée de paternité. Comme la première, elle s'enfonce jusqu'au roc dans le terrain compact et fécond des réalités extérieures afin d'y puiser la sève. Rien d'arbitraire dans son adjonction à l'idée de territoire : elle est imposée à notre esprit par la nature même des choses ; et de même que le fait de donner la vie engendre le devoir d'amour et d'éducation sur lequel reposent, à leur tour, l'autorité paternelle et le devoir filial de respect, d'amour et de gratitude, ainsi le fait d'être né de nos pères et d'avoir reçu d'eux tant de bienfaits et de services avec et par leur héritage, est le lien qui, bon gré mal gré, nous attache à notre patrie.

C'est pour cela que ni l'identité de race ni la communauté de langage ne suffisent à constituer une nation ou à mesurer l'étendue de la patrie. Le langage est un instrument : il peut servir à tout ce qui fonde la patrie, mais non la fonder, lui seul ; et la communauté de race ne suffit point à engendrer cette communauté de vie, ce perpétuel échange d'amour et de services qui font naître et durer les nations. L'idée de nationalité, la troisième, nous est donc, à son tour, donnée, imposée par les réalités extérieures. Ce sont elles qui s'opposent à ce que l'on étende ou resserre outre mesure le domaine du patriotisme, condamnant ainsi du même coup le vague humanitarisme et l'individualisme étroit.

— Que me font, dit celui-ci, les gens de Carpentras ou de Lille, les Normands ou les Provençaux, à moi qui suis de Pontarlier et qui habite dans le Finistère? Je veux bien appeler patrie le petit coin où je suis né, celui surtout où j'ai vécu, la ville où j'ai ma maison, mes souvenirs et mes habitudes ; mais que m'importe tout le reste ? — Il aurait raison si chacun pouvait se suffire ; mais nul ne le peut, et il en est, sur ce point, des villages, des villes et des provinces comme des individus. Nous ne pouvons rien sans les autres. Une famille a besoin des autres familles, un foyer des autres foyers, une commune des autres communes, et le Bourbonnais ou le Poitou de la Champagne et de la Gascogne. C'est là ce qui les rapproche, les associe, les lie en un seul faisceau et les prédestina jadis à leur unité politique en les groupant, sans les confondre, dans l'unité de la patrie.

— Mais alors, dit à son tour l'humanitarisme, pourquoi vous arrêter ici? Allez plus loin, plus loin encore. Votre pays n'a-t-il pas besoin des autres? Tous les hommes ne sont-ils pas frères? Pour moi, je suis citoyen du monde et compatriote du genre humain : l'univers, voilà ma patrie. — Il est vrai : tous les hommes sont fils d'un même père ; mais divisés dès l'origine, ils ne se sont plus rassemblés. La famille brisée ne s'est plus rejointe, au contraire ; et, certes, je me plais à reconnaître la fraternité de tous les vivants, mais tous les morts sont-ils donc nos pères? Nous ont-ils tous aimés? Tous ont-ils souffert et travaillé pour nous? Les uns vivaient de l'autre côté du globe et comme dans un autre monde ; les autres travaillaient contre nous ou, s'ils secondaient nos ancêtres, c'était dans l'espoir de sauvegarder ou d'enrichir leur propre héritage pour d'autres que nous. Où est la dette? Si le foyer s'ouvre à tout venant, il n'est plus foyer, mais auberge. « Qui trop embrasse, mal étreint. » Si je ne dois rien de plus à un Français qu'à un Chinois, si je ne suis pas plus chez moi en Bretagne qu'en Patagonie, autant vaut dire que je ne suis chez moi nulle part, que je ne dois rien à personne et que je n'ai pas de patrie.

Il faut s'arrêter ici ou là ; sinon, c'est le fameux sophisme du chauve. La gamme de nos idées sociales est continue comme celle des vibrations lumineuses ou sonores. Trente vibrations à la seconde, ce n'est pas encore un son ni quarante trillions une couleur ; et l'oreille ne perçoit plus rien au delà de quatre mille ni l'œil au delà de soixante-dix trillions. C'est entre les rayons infra-rouges et les rayons ultra-violets, tous invisibles, que resplendissent les sept nuances de l'arc-en-ciel. Ainsi, famille, société, nation, ce n'est pas encore la patrie ; et chrétienté, humanité, civilisation, cela ne l'est plus. C'est dans l'entre deux qu'elle se place, isolant ou superposant ses diverses formes, — patriotisme de clocher, de vallée ou de province ou de plus vastes régions, — comme la lumière, en se posant sur les objets, les colore d'une de ses teintes ou les leur communique toutes et les revêt de sa blancheur.

3° *L'idée de patrie : ses fondements intérieurs.* — Ces fondements extérieurs, cependant, ne suffiraient pas à l'idée de patrie ; elle en possède en nous d'intérieurs qu'un instant de réflexion va nous faire apercevoir.

L'âme de la patrie, voilà ce que nous voulons à présent connaître : il faut évidemment la chercher dans la nation ; elle ne saurait être ailleurs. Or, comment nous y apparaît-elle tout d'abord? N'est-ce pas comme l'union d'une multitude d'âmes humaines, fondues, pour ainsi dire, en une seule dans l'acte de former et d'animer son vaste corps? Il faut donc qu'il y ait des pensées communes et des volontés communes et des sentiments communs qui poussent ces âmes toutes ensemble et les maintiennent associées au même acte vivifiant. S'en rendre compte n'est pas difficile.

Regardons en nous-mêmes, puisque l'âme de la patrie est à l'image de la nôtre. Voici notre intelligence : qu'y a-t-il en elle qui nous fait être nous? Deux choses : la conscience qu'elle a de notre être et la connaissance que nos souvenirs lui donnent de notre permanence à travers tous les changements que le temps nous fait subir. Eh bien, c'est aussi par la conscience nationale et par les traditions nationales que l'âme de la patrie se révèle et agit en premier lieu. Le grand corps ne prend véritablement vie que le jour où il prend en nous conscience de son être ; et cette vie n'est véritablement une vie et sa vie que s'il trouve dans la fidélité de nos mémoires à la fois le principe et l'affirmation de sa permanence.

« Une nation, dit Jellinek, c'est un nombreux ensemble d'hommes que les traits nombreux et particuliers de leur civilisation commune et la communauté de leur histoire unit entre eux et distingue des autres. » — « Dès que la nation se sent une, ajoute-t-il, elle veut fortifier et entretenir cette unité... Un peuple peut être plus ou moins nation... Plus haut s'élève sa civilisation propre, plus riches sont, entre ses membres, les liens de l'histoire, plus aussi la nation qu'il forme est parfaite. » (*Das Recht des modernen Staates*, tome I, p. 114, 115)

C'était aussi la pensée de Brunetière : « Une patrie, disait-il, c'est une histoire... Avec notre littérature, c'est notre histoire qui nous a faits ce que nous sommes... » ; et, montrant aussitôt que notre littérature n'est pas seulement une collection de livres ni notre histoire un simple enchaînement de faits, il les plaçait toutes les deux à la base de l'idée de patrie comme exprimant dans leur ensemble, en dépit de la variété ou de la contrariété même de leur détail, la tradition toujours une (*Discours de combat. L'idée de patrie*).

Ai-je besoin, après cela, de montrer comment, aux pensées communes, de communes volontés s'ajoutent pour fondre en une toutes nos âmes? On vient de nous le dire : la nation, dès qu'elle se sent une, veut rester une et le devenir encore plus. Qu'est-ce que l'hérédité nous transmet ainsi, que trouvons-nous dans nos corps et dans nos âmes et jusque dans le sol national en allant y chercher la vie, si ce n'est, avec la poussière et le labeur et les idées de nos ancêtres, leur vouloir qui s'impose à nous? Ils ont voulu notre naissance et que nous recueillions leur héritage et que nous poursuivions leur œuvre. Ce vouloir nous pénètre, il nous subjugue, il nous oblige; et, ne pouvant refuser le nôtre sans crime à ceux dont nous avons tout reçu, nous laissons aller cette autre partie de notre âme à l'âme de notre patrie.

Ce que le devoir nous ordonne ainsi, l'amour suffit le plus souvent à nous le faire faire. L'idée de patrie a dans nos cœurs ce que Brunetière appelle « un fondement mystique » : ils ont, pour se donner à elle, de ces raisons, comme dit Pascal, que la raison ne connaît pas et qui nous entraînent parfois à cet excès de folie — ou de sagesse — que nous appelons l'héroïsme. Le patriotisme, certes, a des bases logiques, des fondements rationnels : nous venons de les étudier; mais quand il ne les aurait pas, il n'en serait, sachons-le bien, ni moins sacré, ni moins excellent, ni moins défendable. C'est assez qu'il soit un fait, un fait universel et constant parmi les hommes : il se révèle par là comme un de ces instincts vitaux qui peuvent sommeiller parfois au fond de notre nature, mais qui se réveillent au premier choc de la menace ou de la douleur avec une impétuosité dont nous sommes les premiers surpris.

« La société humaine, dit Bossuet, demande qu'on aime la terre où l'on habite ensemble ; on la regarde comme une mère et une nourrice commune; on s'y attache et cela unit... Les hommes, en effet, se sentent liés par quelque chose de fort lorsqu'ils songent que la même terre qui les a portés et nourris vivants les recevra dans son sein quand ils seront morts : c'est un sentiment naturel à tous les peuples. » Oui, il est naturel d'aimer sa patrie, comme il est naturel d'aimer son enfant ou sa mère. Malheur à celui qui ne le sent pas ! Qu'il me prouve, s'il peut, qu'il est plus rationnel de ne rien aimer : je me refuse à ses sophismes et je le regarde comme un être incomplet, dépourvu, comme l'idiot ou l'athée, d'une des choses qui constituent l'homme normal.

4° *Conséquences de la théorie scientifique du patriotisme.* — De la théorie que nous venons d'établir, résultent des conséquences nombreuses et importantes.

La première, c'est que les devoirs envers la patrie s'imposent à nous indépendamment de toute loi positive. Ils découlent de l'existence même de la patrie, de notre incorporation en elle bien avant que nous puissions y consentir et des exigences de notre nature qui rendent nécessaires à la fois cette existence et cette incorporation. L'histoire, la psychologie, la physiologie même, nous venons de le voir, attestent, d'accord avec notre conscience, — quand nous laissons son témoignage se produire tel que, spontanément, elle nous le donne, — que le développement de la famille en nation nous est aussi indispensable et dérive autant des exigences de notre nature que l'existence de la famille elle-même ; et l'histoire, tout autant que la raison, atteste aussi que l'attachement de la nation à un territoire n'est ni moins naturel ni moins nécessaire au développement normal de l'humanité que l'existence même de la nation ou de la famille.

Or, des nécessités, des exigences de cette sorte ne sont, à leur tour, que le témoignage que la nature rend devant nous des volontés de son Auteur. Ce sont ces volontés souveraines qui nous obligent. C'est par elles que nos devoirs envers la patrie nous sont imposés. Avant d'être écrits dans aucune loi émanée du législateur humain, ils sont édictés et promulgués par le Législateur divin, pour toute la terre et tous les siècles, dans la nature même de l'homme. Ils sont de droit divin naturel. Aucune loi positive ne peut nous en affranchir et la patrie, la nation, ont, par conséquent, vis-à-vis des individus et des Etats, des droits que nul ne doit méconnaître.

Voilà ce qui ressort précisément, avec une évidence certaine, de la théorie scientifique du patriotisme. De ses autres conséquences nous nous contenterons ici de noter les principales, celles qui ont trait soit (A) à la prétendue évolution de l'idée de patrie, grand cheval de bataille des antipatriotes et des internationalistes dans leur critique du patriotisme, soit (B) au nationalisme qui agite aujourd'hui le monde.

A) Nous avons constaté que l'idée de patrie n'est pas une création arbitraire de notre esprit; qu'elle n'y est pas non plus le fruit de préjugés ou d'habitudes plus ou moins récemment acquis; mais qu'elle répond à des faits précis, déterminés, identiques en tous temps et en tous lieux et qui s'imposent à tous les hommes de la même manière dès qu'ils se produisent. Il en résulte que c'est un véritable non-sens que de parler d'une évolution de l'idée de patrie pour éviter, à ceux qui l'éliminent de leur âme sous prétexte de cosmopolitisme, d'humanisme, d'humanitarisme, d'internationalisme, la note d'infirmité ou d'infamie que mérite leur reniement.

La patrie est un fait, comme la famille. Méconnaître ce fait, ce n'est pas en faire évoluer l'idée, c'est la détruire. S'il y avait, en fait, plusieurs espèces ou formes de patrie qui s'engendreraient l'une l'autre à mesure que se développerait la civilisation, de telle sorte que notre esprit pût les concevoir tour à tour avant ou après leur réalisation, alors on pourrait parler d'une évolution de l'idée de patrie; mais la patrie n'est pas multiforme. Grande ou petite, ancienne ou moderne, elle est ce que nous avons dit : la définir autrement, c'est définir autre chose. Ce qui évolue, ce sont les sociétés humaines. — Etats et nations en particulier, — et leurs relations mutuelles, parce que sociétés et relations se développent nécessairement et prennent, en se développant, mille formes diverses. Il importe donc de les distinguer de la patrie; et c'est faute de l'avoir fait, que des

philosophes en renom se sont parfois laissés aller à prendre des formes variées d'Etat pour autant d'idées de patrie (v. g. Renan : *Qu'est-ce qu'une nation?*)

Patrie, Etat, il faut vraiment réfléchir bien peu pour ne pas les distinguer dans sa pensée et dans sa tendresse. Demandez aux Irlandais, aux Polonais, aux Alsaciens si, quand ils parlaient de leur patrie il n'y a pas encore très longtemps, ils entendaient parler de l'Etat, — Autriche, Russie, Prusse, empire allemand ou britannique, — auquel ils étaient incorporés, dans les armées duquel ils servaient? De même, comme le dit fort bien Taparelli, « ni les Bactriens ou les Isauriens sous Xerxès, ni les Bretons ou les Numides sous Trajan ne pensaient se battre pour la Patrie lorsque, sur l'ordre de leurs gouvernants, ils marchaient contre des hordes conquérantes et cherchaient à les anéantir » (*Examen critique des gouvernements représentatifs*, trad. Pichot, tome III, p. 230). La patrie est une chose; l'Etat, une autre. Que l'Etat ait subi au cours des siècles des transformations sans nombre, toute l'histoire l'affirme; mais elle affirme d'une façon non moins éclatante que la patrie, malgré cette perpétuelle évolution de l'Etat, est toujours demeurée la même.

Aussi bien avons-nous déjà constaté plus d'une fois, dans cet article, la nécessité de cette distinction et le tort que l'on a de confondre plus ou moins, à l'ordinaire, l'idée de patrie avec celles de société, d'Etat ou de nation. Un groupe d'hommes unis dans une action commune en vue d'une même fin : telle est la définition de la *société*. On appelle *nation* toute société qui réunit des individus et des collectivités, en vue de leur bien commun naturel, dans une vie commune et prolongée de génération en génération pendant une longue suite de temps. La *patrie* est la terre, avec ou sans bornes précises, que la nation a pour domaine héréditaire et que ses membres regardent, en conséquence, comme le foyer de leurs ancêtres et l'héritage de leurs descendants. On donne le nom d'*Etat*, enfin, à toute société indépendante et qui réunit, sous une autorité souveraine, dans une vie commune, ancienne ou récente, peu importe, des individus et des collectivités en vue de leur bien commun naturel. Ce nom d'Etat est souvent appliqué à l'autorité souveraine seulement; et ce n'est pas sans raison. Cette autorité souveraine est, en effet, l'élément essentiel par lequel l'Etat se distingue des autres sociétés. Quand l'Etat a un territoire, comme il arrive presque toujours, ce territoire a nécessairement des bornes précises, des frontières; et l'on se sert également, pour le désigner, du nom d'Etat.

De ces définitions et des distinctions qu'elles impliquent, il résulte tout d'abord qu'un Etat peut englober plusieurs nations, tel l'empire romain jadis ou, de nos jours, l'empire britannique. Une nation, réciproquement, peut former plusieurs Etats, telle la Grèce antique; ou bien être partagée, comme naguère la Pologne, entre plusieurs Etats qui lui demeurent étrangers. Héritage de la nation, la patrie suit évidemment son sort : elle est englobée ou partagée en même temps; ou bien elle englobe plusieurs Etats indépendants et qui peuvent former en elle, patrie commune, autant de petites patries, souvent rivales, parfois ennemies. Mais, tandis que, pour faire ou défaire une nation, — et donc une patrie, — plusieurs générations, ordinairement même plusieurs siècles, sont nécessaires, un acte de volonté, un traité, une annexion, peuvent, du jour au lendemain, créer un Etat ou l'anéantir : ainsi, par exemple, la Belgique a pris naissance, et, plus récemment, la Tchéco-Slovaquie ou la Jougo-Slavie; ainsi disparurent, au contraire, la Confédération du Rhin ou le royaume de Naples ou l'empire d'Autriche-Hongrie.

L'Etat, au surplus, peut subir toutes sortes de changement et même disparaître sans que la nation et la patrie disparaissent ou changent. Avec ou sans leur indépendance, la Pologne, l'Irlande restent des patries, les Irlandais et les Polonais des nations. La nation, à son tour, peut se modifier, recevoir, par exemple, des éléments nouveaux à la suite d'une invasion ou laisser des traditions nouvelles se substituer peu à peu dans son sein à ses traditions anciennes, sans que la patrie soit changée, si c'est toujours le même pays regardé par la même nation comme l'héritage de ses ancêtres. Quand la nation se fondrait avec d'autres pour former une nouvelle nation, la patrie ne disparaîtrait pas encore. C'est assez, pour qu'elle subsiste, de la distinction qui subsisterait longtemps, sinon toujours, dans la nation ainsi formée, entre celles qui seraient entrées dans sa composition. Jusqu'aux jours de Romulus Augustule, les Gaulois fidèles à l'empire de Rome ont eu la Gaule pour patrie, comme ceux qui l'avaient défendue contre César aux jours de Vercingétorix; et les Lorrains ou les Bretons, depuis qu'ils sont devenus Français, n'ont pas cessé de tenir la Bretagne ou la Lorraine, avec la France, pour leurs patries.

Il se peut que cette fusion de plusieurs nations en une seule tire son origine de leur groupement en un seul Etat : cela s'est produit, par exemple, pour les peuples réunis sous le sceptre de Clovis. La patrie coïncide alors avec le territoire de l'Etat. Il en est de même dans le cas, plus rare, où une nation homogène se forme en Etat, comme le peuple d'Israël en Palestine; et dans le cas, fréquent de nos jours, où des individus de nationalités diverses, mais citoyens d'un même Etat, comme dans les républiques américaines, au Canada, en Australie, finissent par former ensemble une nation. Cette coïncidence favorise, à coup sûr, la confusion entre l'Etat et la patrie; elle ne l'autorise pas. Même terre, mêmes hommes, mêmes commencements, même vie; mais les deux choses restent différentes : chacune d'elles garde ses caractères distinctifs et jamais l'une ne répond à la définition de l'autre.

Une nation, enfin, peut bien n'avoir pas de patrie. Les Juifs, en Egypte, n'en avaient pas; dispersés, ils n'en ont plus depuis dix-huit siècles : ils appartiennent, sans perdre leur nationalité propre, à cent Etats divers. Les nations barbares aussi, qui formaient des Etats distincts, furent sans patrie pour la plupart tant que dura la période des grandes invasions. Mais il n'en reste pas moins que, parmi tous les changements dont je viens de parler et qui peuvent affecter de mille manières des sociétés, des nations, des Etats et des patries, l'idée de patrie demeure immuable. Partout, toujours, la patrie est l'héritage de la nation. Dès qu'une terre répond à cette définition, elle devient une patrie. Quelques transformations qu'elle subisse, quelques vicissitudes que la nation traverse, elle reste la patrie de cette nation tant que la même définition lui reste applicable; et si plusieurs terres y répondent en même temps, et pour les mêmes hommes, elles sont à la fois les patries de ces hommes-là.

B) On peut définir le nationalisme comme étant l'ensemble des sentiments, des idées et des actes qui tendent à conserver la nation, à la développer et à obtenir, des individus et des collectivités qui entrent en rapport avec elle, leur respect pour ses droits et leur aide pour ses intérêts. Dans le cas où il s'agit des rapports de la nation avec l'Etat dont elle fait partie, seule ou avec d'autres, — et c'est le cas le plus

intéressant et le plus important, — le nationalisme tend donc naturellement à subordonner au patriotisme tout l'ensemble et tout le détail de la politique intérieure et extérieure de cet Etat. Il en résulte que les distinctions et les bornes posées par la théorie scientifique du patriotisme s'imposent également au nationalisme. Les conséquences de ce principe sont considérables. Je noterai seulement ici celles qui ont le plus d'intérêt présentement.

a) La nation et sa patrie n'ayant pas de frontières déterminées et l'Etat n'ayant d'autres frontières de droit que celles qui lui ont été ou lui sont imposées en fait sans violation de ses droits, la théorie dite des *frontières naturelles* est dépourvue de tout fondement scientifique ou juridique. Elle vaut, en droit, exactement ce que valent les raisons de fait en vertu desquelles les frontières dites « naturelles » sont réclamées dans chaque cas particulier. Cette réclamation peut être juste, mais elle ne l'est pas nécessairement dans tous les cas et par cela seul que l'on démontre ou prétend démontrer que les frontières en question sont « naturelles ». On ne saurait donc approuver un nationalisme qui travaillerait, sans autre motif valable, à l'extension de l'Etat national jusqu'à ses « frontières naturelles ».

b) La nation et la patrie ne se confondant pas nécessairement avec l'Etat, le *principe des nationalités*, qui pose le droit de toute nation à se constituer en Etat ou, selon une formule plus récente et plus compréhensive, le *droit des peuples à disposer d'eux-mêmes*, n'a aucun fondement scientifique ou juridique naturel. Il se peut qu'une nation, incorporée dans un Etat avec sa patrie, ait le droit de se séparer de cet Etat pour s'incorporer à un autre ou former un nouvel Etat; mais ce ne sera jamais en vertu du prétendu principe des nationalités ni du prétendu droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Ce sera en vertu de circonstances accidentelles qui l'auront déliée de ses devoirs envers l'Etat auquel elle est incorporée ou qui auront rendu cette incorporation illégitime (voir ci-dessus : PAIX ET GUERRE, p. 1296).

Lorsque l'Etat et la nation ne coïncident pas, et à supposer que l'incorporation de la nation à l'Etat ait été dès l'origine ou soit devenue plus tard légitime, l'Etat a le devoir de reconnaître et de sauvegarder l'existence et les intérêts de la nation qui lui est incorporée en totalité ou en partie, et cela dans toute la mesure compatible avec son existence, à lui, et ses intérêts les plus généraux, parce que l'Etat n'a pour raison d'être que sa mission de procurer le bien commun de ses membres, individus ou collectivités, ce qui l'oblige tout d'abord à respecter leur existence et à servir les intérêts de chacun d'eux dans la mesure compatible avec l'intérêt de tous. L'Etat a aussi le devoir de faire, dans son sein, à cette nation, une place en rapport avec les services qu'elle lui rend. Ses obligations et, par conséquent, les droits de la nation vis-à-vis de lui, ne vont pas plus loin. S'il cesse de remplir ses devoirs, la nation est en droit d'agir pour l'y contraindre : c'est le droit de tout opprimé contre un injuste oppresseur. Si cette action reste sans effet et si la *sécession* apparaît manifestement, d'une part, comme réalisable sans que la nation opprimée en souffre plus que de l'oppression; d'autre part, comme le seul moyen qui puisse soustraire la nation à cette oppression injuste; alors seulement, la nation a le droit de « disposer d'elle-même » pour former un nouvel Etat ou s'incorporer à un autre.

Que s'il s'agit, pour la nation, non plus de se séparer de l'Etat dont elle fait partie, mais de ne pas être incorporée malgré elle à un autre Etat par convention ou conquête (annexion), il y a lieu de faire une distinction. Dans le cas de *cession amiable*, l'Etat cédant ne fait qu'user de son droit et, par suite, la nation ou partie de nation cédée ne peut légitimement rien faire pour s'opposer à la cession, quand cette cession est nécessaire pour assurer l'existence ou les intérêts majeurs de l'Etat cédant, car on est alors dans un cas où l'intérêt particulier d'un membre de l'Etat (la nation cédée) doit être sacrifié à l'intérêt général. Dans le cas d'*annexion à la suite d'une guerre*, le vaincu a toujours le droit de s'assurer la paix au prix de cette annexion; quant au vainqueur, il est aussi dans son droit si l'annexion est justifiée par une des raisons qui légitiment la guerre elle-même (légitime défense; nécessité de se faire justice à soi-même à raison d'un droit violé ou d'un dommage injustement subi; nécessité d'user de contrainte contre l'Etat adverse pour l'empêcher de commettre le mal. Voir ci-après, III, 3°, n° 8 et 9 et ci-dessus PAIX ET GUERRE, 1267, 1268. La question du principe des nationalités est traitée avec ampleur dans l'ouvrage de R. JOHANNET cité à la bibliogr. ci-après et qui est à consulter).

c) De ce qui précède, il résulte que les exigences du nationalisme et du patriotisme se trouvent primées, en certains cas, par les devoirs de l'individu ou des collectivités envers l'Etat dont ils font partie. Elles ne sauraient donc être considérées comme absolues. Elles doivent céder, notamment, c'est l'évidence même, devant celles qui priment les devoirs du citoyen par lesquels elles sont primées. Telles sont, en particulier, toutes celles qui dérivent de l'un des deux grands principes de la liberté humaine dans l'ordre social : — « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. — On doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Ni le civisme ou le loyalisme politique, ni le patriotisme national ne sauraient, par exemple, légitimer une injustice, même en la légalisant, ni dispenser un catholique d'obéir, en matière religieuse, aux ordres de l'autorité ecclésiastique compétente.

C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue quand on parle, comme on le fait si souvent et avec raison, depuis 1914, de « l'*union sacrée* » nécessaire au salut de l'Etat et de la patrie. Pratiquer cette union est, pour tous les Français, un devoir civique et patriotique tout ensemble; mais cela ne saurait impliquer pour aucun d'eux le devoir ni la permission d'enfreindre la loi morale ou de renier leurs croyances religieuses, ne fût-ce qu'en les dissimulant ou en acceptant ce qu'elles condamnent.

Trop de gens ont conçu l'union sacrée comme Rousseau concevait le contrat social : une collaboration rendue possible par une abdication générale. Chacun renoncerait à sa liberté, à ses droits, à ses convictions, pour ne plus s'occuper que de défendre la patrie, la nation, l'Etat; puis de les faire triompher et, enfin, de leur assurer les profits de cette victoire. Cette conception n'est pas seulement chimérique; elle est monstrueuse. Loin d'exiger une abdication, l'union sacrée n'exige même pas un retranchement quelconque. Ce n'est pas dans ce que chacun croit, pense ou veut, qu'elle exige un changement, mais seulement dans la façon dont chacun considérait et traitait jadis ceux de ses compatriotes qui croyaient, pensaient ou voulaient autre chose. Et encore, en cela, comme l'écrivait naguère un homme politique de premier plan, « il ne faut pas parler de tolérance, — la tolérance est une concession, — mais de liberté, — elle est un droit inaliénable. Est-il besoin, ajoutait-il, d'un si grand effort pour s'aimer et se respecter les uns les autres? » (BARTHOU, *Revue hebdomadaire*, 10 mai 1919, p. 158).

Cet amour, ce respect entre concitoyens, suffisent à

l'union sacrée. Elle n'exige pas que nos divergences soient abolies ou seulement dissimulées. Vouloir que le feu et l'eau se réconcilient en se mélangeant et prennent les qualités l'un de l'autre, c'est pure chimère. Prétendre les associer en réduisant, dans chacun d'eux, au minimum les qualités qui les opposent, c'estrendre leur association décevante, illusoire et complètement stérile. Il faut, au contraire, les unir avec toutes leurs qualités, l'eau très pure, le feu très ardent, dans une organisation qui facilite leur accord et rende leur collaboration efficace: alors la machine marchera vite et bien et longtemps, pour le plus grand profit de tous.

Ainsi les Français de toutes les couleurs peuvent et doivent s'associer à l'heure actuelle sur le terrain du patriotisme, sans rien sacrifier de leurs opinions ni de leurs croyances, en les affirmant au contraire, pour apporter plus efficacement à l'œuvre commune ce qui peut en elles y contribuer. Ce n'est pas la divergence qu'il faut chercher à faire disparaître par des sacrifices d'opinion que tout homme de cœur, vraiment convaincu de ce qu'il professe, supportera avec d'autant plus de peine ou refusera avec d'autant plus de violence que ses convictions seront plus profondes, plus vivaces, et sa personne, en conséquence, plus respectable. Ce qu'il faut faire disparaître, c'est le préjugé qui nous faisait voir un ennemi et, par suite, un scélérat ou un imbécile, dans tout homme qui ne pensait pas comme nous. La guerre a détruit ce préjugé dans beaucoup d'esprits en leur imposant la constatation du contraire et celle de la fraternité profonde qui, sous ces divergences, unit tous les Français. Elle a porté un coup violent à l'esprit de parti qui fut toujours le grand fléau de notre race. A nous, catholiques, de travailler de toutes nos forces pour que ce coup soit mortel. Car rien n'est plus opposé que l'esprit de parti à l'esprit de l'Evangile. C'est un esprit de lutte et de haine contre les personnes, alors que l'esprit de l'Evangile, irréductible sur la doctrine et hostile seulement aux gens de mauvaise volonté et de mauvaise foi, est un esprit d'amour, de respect et de paix entre tous les hommes, tous appelés par le même Père au même royaume éternel.

Les catholiques doivent donc entrer dans l'union sacrée pour aider à l'étendre et à la parfaire; mais ils doivent y entrer drapeau déployé, sans abdiquer leurs droits, sans diminuer ni taire leur doctrine, sans hostilité aveugle contre ceux que leur drapeau ne rallie pas, mais aussi sans faire, à ceux dont l'hostilité n'a pas désarmé et se dissimule, une imprudente confiance. Le libéralisme et le sectarisme ont l'un et l'autre fait leur temps parce qu'ils ont fait leurs preuves de malfaisance, encore qu'ils n'aient été bien souvent, dans nos milieux catholiques, que la déviation inconsciente d'intentions bonnes et droites ou l'illusion d'esprits ardents dupes de cœurs trop généreux. L'expérience a prouvé que l'un de ces deux excès éloignait de notre cause trop d'âmes naturellement chrétiennes et qui l'auraient, sans cela, d'abord aimée et, plus tard peut-être, servie; tandis que l'autre excès, loin d'apaiser ses ennemis, augmentait leur assurance et la désarmait devant eux. L'expérience a prouvé aussi que l'hostilité du plus grand nombre contre la foi tenait à leurs préjugés, à leurs ignorances et, surtout, à ce que, eux et nous, chacun cloîtré dans son parti, nous ne nous connaissions pas.

La guerre, la camaraderie du front, « l'amitié des tranchées », celle des régions envahies, le mélange et l'union, un peu partout, de gens de toutes les opinions et de toutes les classes en face du péril commun, dans la tâche nationale, ont changé ou fait disparaître tout cela dans une assez large mesure. L'union sacrée est devenue possible et la France y a pris goût parce que l'instinct de la conservation la lui fait sentir nécessaire, non seulement l'union sacrée de la guerre, qui fit trêve à nos discordes pour nous dresser tous ensemble contre les envahisseurs, mais l'union sacrée de la paix, qui doit nous associer tous ensemble pour le relèvement national. Il faut qu'elle se maintienne et entre dans nos mœurs en restant bien comprise, en devenant mieux comprise encore.

Nos lecteurs se rendent compte, du reste, que si nous avons abordé ici cette question et tenté de la mettre au point, c'est qu'elle ne concerne pas seulement la France et les Français de 1921. Elle peut se poser à toute époque et en tout pays; elle doit toujours et partout être résolue de la même manière.

III. L'internationalisme. — 1° *Internationalisme et antipatriotisme.* — On a généralement tendance à croire, quand on ne le croit pas tout à fait, que l'internationalisme engendre naturellement, sinon nécessairement, l'antipatriotisme, soit en lui-même, soit parce que, en devenant internationaliste, on cesserait de mettre le patriotisme au premier rang des vertus sociales et des sentiments humains. Si cette tendance prévaut, il en sera du mot « internationalisme » comme de plusieurs autres : détourné de son sens naturel, il finira par ne plus désigner que des erreurs malfaisantes et celles-ci bénéficieront des dispositions sympathiques éveillées dès l'abord dans les esprits par les idées salutaires et justes que ce sens naturel évoque. Que l'on reproche à l'Eglise d'être, en doctrine ou en pratique, trop internationaliste ou pas assez, l'apologiste, en répondant à ce grief, fera donc toujours bien de commencer par quelques définitions précises.

Au sens propre du mot, l'internationalisme est un système qui pose comme théoriquement nécessaire et tend à réaliser pratiquement une entente entre des nations et des Etats en aussi grand nombre que possible, — *inter nationes*, — pour la satisfaction de leurs besoins, la conciliation de leurs intérêts et le règlement amiable de leurs différends. Loin de s'opposer au nationalisme et au patriotisme, l'internationalisme ainsi défini les suppose et ne tend à rien de plus qu'à les maintenir dans leurs justes limites en faisant disparaître ce qui pourrait les induire à s'en affranchir: besoin, intérêt ou occasion. Il s'accorde ainsi avec la théorie scientifique du patriotisme. D'autre part, il n'est manifestement qu'une application de la loi de charité ou de fraternité humaine à laquelle les sociétés, — nations ou autres, — sont soumises comme les individus, par la raison bien simple qu'elles ne sont autres choses que leurs membres eux-mêmes, considérés tous ensemble en tant qu'associés. On doit donc le regarder, non seulement comme légitime et raisonnable, mais encore comme obligatoire et salutaire.

Parmi ses multiples formes, par conséquent, celles qui répondent à la définition que nous venons de poser sont louables; celles qui s'en écartent plus ou moins sont plus ou moins condamnables, soit qu'elles méconnaissent les droits des individus, des sociétés, des nations ou des Etats; soit qu'elles ne tiennent pas suffisamment compte de leurs besoins et de leurs intérêts légitimes; soit qu'elles violent la loi de charité, en préconisant des moyens d'action que cette loi interdit ou en ne respectant pas l'ordre de préférence qu'elle établit pour chacun de nous entre les hommes en nous ordonnant de les aimer tous.

On aurait donc tort de parler toujours au singu

lier de l'internationalisme. Les internationalismes sont plusieurs et, dans le nombre, il en est de raisonnables et de bienfaisants. Ceux-là mêmes qui ne le sont pas et qui encourent l'un ou l'autre des reproches que nous venons d'énumérer ou tous ces reproches ensemble, ne sont pas faits que de mensonges et d'erreurs. Il faut se garder de rejeter en bloc, comme servant de masque à l'égoïsme antisocial des individus et des partis, toutes les idées de solidarité humaine, de paix, de fraternité universelles, que les antipatriotes opposent à l'idée de patrie pour les exploiter contre elle. La faveur dont elles jouissent est faite sans doute, pour une grande part, d'hypocrisie et, pour beaucoup aussi, d'illusions; mais parmi ces illusions, il en est de généreuses et l'on trouve, à côté d'elles, un certain nombre d'idées généreuses aussi, qui ne sont pas des illusions.

La faiblesse de ces internationalismes néfastes et de l'antipatriotisme, qu'ils professent à peu près ous, est, d'une part, dans leur origine et, d'autre part, dans leur argumentation contre la patrie. C'est par là qu'il faut les attaquer pour bien se défendre tcontre eux.

Leur origine? Elle est dans ce que Louis Veuillot appelait si bien « le cœur arrogant et bas de l'homme qui se fait Dieu ». L'égoïsme et l'orgueil, — ces deux ennemis nés de la « cité de Dieu », — sont aussi les ennemis nés du patriotisme et de la patrie. Ils ont horreur de l'obéissance, de la gêne, de la douleur et de la mort, qu'ils considèrent comme les pires des maux, alors que la vie sociale et la vraie fraternité sont faites de ces sacrifices. Ils proclament le droit de l'homme à « vivre sa vie » sans autre règle que la raison, indépendante et souveraine; et de ce rationalisme antisocial naissent aussitôt l'esprit d'individualisme et l'esprit de libre examen, dissolvants terribles de toute morale, de toute croyance et, par suite, de toute patrie. « Car, observe à bon droit Brunetière, à qui la raison raisonnante, » — ajoutons: sans autres clartés que les siennes — « à qui la raison qui calcule a-t-elle jamais conseillé... de se dévouer aux intérêts des générations qu'il ne connaîtra pas? à qui, de donner sa fortune ou sa vie pour la liberté, pour la justice, pour la vérité? A personne, vous le savez bien! Ce qui est « raisonnable » et surtout « rationnel », c'est de songer d'abord à soi! Ce qui est « rationnel », dès qu'on le peut sans danger, c'est de s'excepter soi-même du malheur ou du deuil publics! Et n'a-t-on pas vu des gens très sages en tirer profit? Ce qui est « rationnel », c'est de jouir de la vie présente, car qui sait si le monde durera jusqu'à demain? Et toutes ces choses « rationnelles » sont ce qu'il y a de plus contradictoire à l'idée de patrie. » (*Discours de combat. L'idée de patrie*)

Plus d'attache au sol, en effet, plus de lien avec les ancêtres, plus de solidarité ni de conscience nationales, si l'individualisme l'emporte: et c'est pour cela que la Révolution, faisant table rase du passé, divinisant la raison, exaltant l'individu, devait fatalement aboutir à la négation de la patrie et à la dissolution de la nation. Rien de plus convaincant, à cet égard, que le langage des révolutionnaires d'hier et d'aujourd'hui, fidèles continuateurs du jacobinisme d'autrefois. Sans le chercher dans les feuilles du « défaitisme » ou du « bolchevisme » contemporain, je le prendrai dans une enquête ouverte en 1905 par une revue sérieuse et à prétentions scientifiques, *Le Mouvement socialiste.* Voici ce que l'on put y lire:

« Que le prolétaire se fasse une obligation irraisonnée d'aimer sa patrie, c'est le comble de labêtise et de l'inconscience. On ne peut aimer que ce que l'on possède en propre, ce qui procure quelque joie ou écarte toute peine, toute souffrance, toute insécurité. Tel n'est pas le cas de l'ouvrier, qui ne connaît de la patrie que les lourdes charges qu'on lui impose en son nom. » Ainsi parlait le citoyen Villeval, secrétaire des correcteurs typographes de Paris. « La Patrie est une question de sentiment; le sentiment, lorsqu'il est raisonné, est une question d'intérêt; la patrie est donc une question d'intérêt. » Ce beau sorite est du citoyen Yvetot. « L'ouvrier ne peut pas être patriote... car son raisonnement de prolétaire... lui dit que tous les travailleurs sont frères et que sa véritable patrie est où il trouve le summum de bien-être et de liberté »: c'était le citoyen Hervier, secrétaire de la bourse du travail de Bourges, qui le déclarait. Tel était aussi l'avis du citoyen Richaud, secrétaire de la bourse du travail de La Seyne, près Toulon: « La patrie des ouvriers? disait-il; c'est leur ventre et celui de leur famille. » « C'est le lieu où ils mangent », déclarait le citoyen Robert, secrétaire de la fédération des syndicats de peinture. Le citoyen Niel, secrétaire de la bourse du travail de Montpellier, ne pensait pas autrement: « L'ouvrier qui aimerait sa patrie avant d'aimer sa classe sociale, expliquait-il, serait celui qui attribuerait plus de valeur aux besoins moraux du cœur qu'aux besoins matériels de l'estomac, ce qui nous paraît irrationnel et antinaturel. » Et le citoyen Vedel, secrétaire de la bourse du travail de Thiers, en était assez convaincu pour ne pas pouvoir imaginer même qu'il pût « venir à l'idée d'aucun prolétaire conscient de risquer sa vie, sa santé, ce qu'il a de plus précieux, ce qui ne peut se remplacer, pour une patrie dont il n'a à retirer aucun avantage ». (Année 1905, p. 69, 466, 206, 225, 222, 462, 65)

Voilà le langage de ces gens-là: il n'a pas changé depuis lors. Rien ne révèle mieux l'individualisme forcené qui fait le fond de leur doctrine et qu'ils dissimulent sous tant de mots d'un sens contraire: syndicalisme, solidarisme, socialisme, collectivisme, humanitarisme. Au fond, d'ailleurs, ni le capitalisme n'applique une autre doctrine lorsqu'il transforme les Etats et les patries en instruments de lutte économique ou, comme l'écrivait le député Guieysse dans le *Mouvement socialiste*, « en vastes associations de financiers, de commerçants et de chefs d'industrie pour la conquête du marché universel »; ni les intellectuels ne raisonnent d'une autre façon lorsqu'ils prétendent conférer à chaque petit groupe humain et à chaque individu le droit de choisir sa patrie ou de n'en vouloir aucune ou de s'en faire une à sa fantaisie. L'égoïsme du cerveau n'est pas d'une autre essence que celui du portefeuille ou de l'estomac; et le libre examen ou la libre pensée, dont il se réclame, n'ont rien de moins pernicieux.

Quant à l'argumentation de tous ces antipatriotes contre la patrie, elle se fonde toujours sur le même sophisme: la patrie n'aurait pas de réalité extérieure; à l'idée de patrie, rien ne correspondrait en dehors de nous; ce serait une création arbitraire de notre esprit, un préjugé sans fondement. Voilà leur point de départ commun. Ils cherchent ensuite comment ce préjugé a pu naître, pourquoi il s'est enraciné. C'est alors qu'ils se partagent sans s'opposer, chacun cherchant une explication dans le domaine habituel de ses préoccupations. S'ils en veulent à la propriété, la patrie est à leurs yeux une invention machiavélique des possédants. S'ils en veulent à l'autorité ou seulement à la discipline ou à la guerre, la patrie est, à les entendre, un préjugé introduit par les gouvernants dans l'âme populaire au moyen d'un enseignement tendancieux pour se procurer

les troupes nécessaires, non plus, comme dans le cas des possédants, pour la défense de leurs propriétés, mais pour le dénouement de leurs intrigues et le succès de leurs ambitions. S'ils ont, comme les intellectuels, la marotte de l'évolution, c'est à elle qu'ils rapportent l'origine de l'idée de patrie. Ce n'est pas seulement la forme de l'Etat ou l'étendue de la patrie qui est variable, s'il faut les en croire; c'est l'idée même de patrie qui se transforme. On l'a conçue d'abord, disent-ils, en fonction de la race, puis de la religion, puis de la politique ; et, successivement, le nom de patrie a été donné au territoire habité par les hommes du même sang, de la même croyance, de la même cité. Aujourd'hui, la patrie se présente généralement comme le domaine d'une grande association économique, énorme coopérative de production et de consommation. C'est un progrès, ajoutent-ils ; car les intérêts économiques collectifs sont, pour l'idée de patrie, une base autrement sérieuse, solide et rationnelle que le lien vague, et d'ailleurs hypothétique, du sang; ou les superstitions vaines entretenues dans un but intéressé par la caste sacerdotale; ou les intérêts politiques, trompe-l'œil sous lequel, presque toujours, se dissimulent les intérêts des gouvernants. Le progrès se poursuivra, du reste, assurent-ils. L'évolution continue : déjà l'on peut en pressentir le terme. Bientôt, la patrie sera généralement conçue comme une société tout intellectuelle, une sorte d'Eglise laïque fondée sur la communauté de pensée, et qui englobera l'humanité tout entière, le jour où le progrès des lumières aura unifié la pensée de tous les hommes dans la science, alors sans mystères.

A tout cela, la théorie scientifique du patriotisme fournit la réponse. Il ne nous reste donc qu'à définir sommairement les diverses formes de l'internationalisme contemporain, en notant brièvement leur attitude vis-à-vis de l'idée de patrie et du patriotisme.

2° *Principales formes de l'internationalisme.* — On peut distinguer deux sortes d'internationalisme: A) celui qui se définit complètement par la façon dont ses adeptes conçoivent et sentent le lien personnel qui les unit au reste du genre humain : nous l'appellerons internationalisme spéculatif; — B) celui qui se définit comme une association de fait ou de consentement entre adeptes de l'internationalisme spéculatif en vue de le réaliser dans l'un des domaines de l'activité humaine par une organisation appropriée. Nous l'appellerons internationalisme pratique.

A) *Internationalisme spéculatif.* — On confond souvent ensemble les trois formes de l'internationalisme spéculatif, qui sont : le cosmopolitisme, l'humanisme et l'humanitarisme. Il est même arrivé que des écrivains réfléchis et sachant leur langue ont pris ces trois mots pour synonymes (v. g. Goyau, *op. cit.* ci-après, bibliographie). Nous croyons devoir, cependant, les appliquer à des choses distinctes quoique semblables.

a) *Cosmopolitisme.* — Etymologiquement, le cosmopolitisme est l'attitude de celui qui dit, avec Cicéron, « Civis sum totius mundi » ou « Je suis concitoyen de tout homme qui pense » — et tous les hommes pensent, n'en déplaise à ce « penseur » ! C'est le fait de considérer le monde (*cosmos*) comme une seule cité (*polis*) et tous les hommes comme concitoyens. L'humanisme et l'humanitarisme sont des variétés du cosmopolitisme ainsi défini; et, de même, l'internationalisme. A l'usage, toutefois, le mot a perdu de sa précision et il en est venu à désigner, plus vaguement, le goût et l'habitude d'avoir des relations avec l'étranger, de l'imiter, de lui emprunter ceci ou cela et de subir son influence. C'est en ce sens que nous l'entendons ici. Il est manifestement compatible avec le nationalisme et le patriotisme. « C'est l'action bien innocente d'ouvrir la fenêtre, de laisser entrer l'air et de regarder le vaste monde », disait Melchior de Vogüé (*Hist. et poésie*, p. 147) à propos du cosmopolitisme littéraire, et cela est vrai aussi du cosmopolitisme artistique, scientifique, juridique, économique ou social. On ne saurait s'enfermer hermétiquement chez soi sans en éprouver de graves dommages, car il y a une foule de choses qui sont cosmopolites par nature : les arts, y compris l'art militaire; les sciences et leurs applications; la médecine, la philosophie ; plusieurs langues et plusieurs religions; l'industrie, l'agriculture, le commerce ; — et il y en a d'autres qui tendent naturellement à le devenir : la mode, la cuisine, le logement, l'ameublement, l'armement, la littérature. Ce qu'il faut, c'est rester soi-même et maître chez soi, tout en laissant les étrangers aller, venir, parler, agir, et en profitant de leurs expériences · « Omnes spiritus probate, quod bonum est tenete. » Le tout est de garder la juste mesure : « quod bonum ». Or, on ne saurait tenir pour bon ce qui serait de nature à oblitérer l'idée de patrie ; à diminuer le patriotisme ou à le discréditer; à porter atteinte directement ou indirectement et à longue échéance aux droits, aux traditions capitales, aux intérêts essentiels, à l'intégrité de l'Etat ou de la Nation (exemples dans Goyau, *op. cit.* Introduction, p. xxvii à xxix, xxxi et passim).

b) *Humanisme et humanitarisme.* — L'humanisme est la forme philosophique, l'humanitarisme la forme politique et sociale de cette variété du naturalisme athéistique ou panthéistique qui considère l'homme comme l'être suprême dans la nature et l'humanité comme la fin dernière de l'homme. Au fond, et que l'on considère les choses du point de vue de l'athéisme ou du panthéisme, c'est la divinisation de l'humanité par la proclamation de son indépendance absolue. Il faut donc éviter de les confondre avec l'idée et le sentiment de la fraternité humaine, comme on le fait quand on dit de quelqu'un qu'il a des idées ou des sentiments humanitaires pour faire entendre qu'il a des idées ou des sentiments d'humanité. « Homo sum et nil humani a me alienum puto, — je suis homme et rien d'humain ne m'est étranger » : c'est la définition de l'humanité, qui est une vertu; ce n'est pas celle de l'humanisme ni de l'humanitarisme, qui sont des systèmes dans lesquels cette vertu est loin de tenir une place aussi grande et aussi haute que leurs noms pourraient le faire supposer.

Les humanistes de la Renaissance furent pour la plupart des individualistes et des égoïstes effrénés. Les humanitaristes d'aujourd'hui rêvent bien de fraternité universelle (cf. Lamartine, *La Marseillaise de la paix*; — V. Hugo, *La Légende des siècles* : Pleine mer, plein ciel; *La fin de Satan* ; — Goyau, *op. cit.*, p. xvii); mais, croyant sans doute avoir ainsi payé leur dette à leur prochain, ils s'en tiennent là pour la plupart. Comme l'écrivait Challemel-Lacour (*Etudes et réflexions d'un pessimiste*, p. 186, 187) : « On ne travaille que pour soi, mais on aime l'univers et l'on se dispense ainsi de penser à la patrie. Il est d'une âme étroite et d'un petit esprit de croire que, malgré la vapeur et les ballons, il y a encore des déserts, des montagnes, des mers qui circonscrivent les peuples, qui les groupent par d'indéfinissables affinités d'organisation et d'âme. Rien n'est plus mesquin que de nourrir, pour le misérable canton de la terre où le hasard nous a fait naître, cette prédilection passionnée qui ferme le cœur à la fraternité universelle et l'esprit à la

grande pensée humanitaire. C'est ainsi que, à la place de ce patriotisme qui creuse une ligne de démarcation entre le Grec et le Barbare, se compose d'orgueil et d'ignorance, de rivalités et d'antipathies, de rancunes et de craintes, s'est introduite cette tendresse vague pour le genre humain, laquelle trouve pénible et trouvera bientôt injuste de refuser aux singes le titre de nos concitoyens. »

Une enquête faite par la *Revue* en 1904 résume assez bien les idées et l'état d'âme des humanistes et humanitaristes contemporains. Il s'agissait de répondre à cette question : Le patriotisme est-il compatible avec l'amour de l'humanité? — Nous sommes en marche vers l'unité, disaient la plupart des réponses. Les nations européennes vont s'entendre, puis se fédérer, puis se fondre les unes dans les autres et toutes ensemble dans le reste du genre humain qui, du même pas que nous, s'achemine aux mêmes destinées. La fraternité internationale, ajoutaient les uns, fera disparaître le patriotisme. — Non, déclaraient les autres, l'idée de patrie subsistera toujours et, avec elle, les sentiments qu'elle engendre dans les âmes; seulement elle changera de forme. Elle se spiritualisera. Elle cessera de reposer sur les bases étroites, changeantes et grossières que la communauté du territoire ou des besoins matériels ou des ambitions politiques ou des périls extérieurs lui a données jusqu'à présent. Elle ne se fondera plus que sur la communauté des idées.

« Le patriotisme de l'avenir », concluait Paul Gsell, rédacteur à la *Revue*, en résumant les résultats de son enquête, le patriotisme de l'avenir « ne comportera plus nul esprit de conquête violente, il ne sera plus circonscrit par nulle frontière, il ne défendra plus nul intérêt commercial, industriel ou financier, — car des associations spéciales se formeront autour de tels intérêts ; — il sera ce que le patriotisme actuel contient de plus intérieur, à savoir une façon particulière de concevoir la beauté et la vérité.

« Il y aura encore des Français dans le monde; mais ils ne seront pas forcément massés entre telles mers, tels fleuves, telles montagnes : ce seront ceux qui aimeront à la fois Descartes, Corneille, Nicolas Poussin ; ceux qui, généralement, croiront à la liberté morale. Il y aura des Allemands : ce seront ceux qui se rencontreront dans l'admiration des Leibnitz, des Kant, des Hegel, des Goethe, des Beethoven ; ce seront les esprits systématiques aimant prévoir, s'attachant profondément aux fatalités soupçonnées. Il y aura des Anglais : ce seront, en tous lieux, les dévots de Shakespeare, de Locke, de Bentham, tous les utilitaires qui, voyant dans l'âme humaine un simple tissu de sensations flatteuses ou pénibles, chercheront à se ménager, par une digne existence, la plus grande somme de plaisir. Il y aura des Italiens : tous les fervents de Dante et de Michel-Ange ; des Russes : les disciples de Tolstoï, etc.

« Le patriotisme, dans l'humanité administrativement unifiée, sera donc, dans ces temps lointains, probablement la survivance de l'âme philosophique et morale des nations; ce sera une association encore, mais spirituelle, dégagée de toute limitation territoriale, une sorte de confession laïque ; et ces diverses confessions, comme les plus hauts systèmes philosophiques d'aujourd'hui, se rapprocheront certainement toutes dans l'amour du genre humain. »

On ne saurait plus élégamment faire entendre que l'humanisme et l'humanitarisme sont de très puissants dissolvants de l'idée de patrie et du patriotisme.

B) *Internationalisme pratique*. — Les formes de l'internationalisme pratique sont nombreuses. Il est hors de doute, en premier lieu, qu'il existe un trust mondial organisé pour agir en faveur de ses membres chez les diverses nations dans le domaine financier. Il est connu sous le nom de *Haute-Banque* ou *Haute-Finance internationale* ou Internationale jaune. En soi, il n'est pas opposé au patriotisme et à l'idée de patrie, mais il ne leur fait jamais aucune place dans ses combinaisons et il n'hésite pas à les combattre quand il espère que cela servira ses desseins. De plus, il est dominé par l'*internationalisme juif*, qui se sert de lui comme d'un instrument pour la réalisation de ses ambitions. Il faut en dire autant de quelques autres formes de l'internationalisme pratique : *socialisme international; Franc-Maçonnerie universelle* et sectes qui s'y rattachent (occultisme, spiritisme); certaines variétés de *pacifisme*.

Le *socialisme international* ou Internationale rouge vise partout à réaliser, par des moyens plus ou moins violents et à plus ou moins longue échéance, la République universelle. C'est le but avoué des Bolchevistes de 1921 ; c'était celui des Communards de 1871 ; ce fut celui des socialistes de toutes nuances, à quelques rares exceptions près, depuis Babeuf jusqu'à Lénine en passant par Karl Marx et Jean Jaurès. Leur humanitarisme, dominé par l'idée de classe et de guerre de classe, est résolument hostile à l'idée de patrie et au patriotisme. Sans parler du « défaitisme », dont leurs journaux ont été les tribunes pendant la grande guerre et depuis, je n'en veux encore une fois pour preuve que les réponses aux questions posées dans leur revue *Le Mouvement socialiste* pour l'enquête que j'ai déjà citée. Elles valent qu'on les note.

Le questionnaire était ainsi conçu : « I) Les ouvriers ont-ils une patrie et peuvent-ils être patriotes ? A quoi correspond l'idée de patrie ? — II) L'internationalisme ouvrier connaît-il d'autres frontières que celles qui séparent les classes et n'a-t-il pas pour but, au-dessus des divisions géographiques et politiques, d'organiser la guerre des travailleurs de tous les pays contre les capitalistes de tous les pays ? — III) L'internationalisme ouvrier ne se confond-il pas, non seulement avec l'internationale des travailleurs, mais avec l'antimilitarisme et l'antipatriotisme? Ses progrès réels ne sont-ils pas en raison directe des progrès de l'antimilitarisme et de l'antipatriotisme dans les masses ouvrières ? — IV) Que pensez-vous de la grève générale militaire ? — V) Que pensez-vous des socialistes qui se disent à la fois patriotes et internationalistes? »

Avec une touchante unanimité, les internationalistes patriotes furent déclarés « idiots ou fumistes ». Aux quatre premières questions, une seule voix répondit avec intelligence et bon sens en faveur de la patrie : ce fut celle du citoyen Keufer, secrétaire de la fédération des travailleurs du Livre. Les autres, écho fidèle de la revue qui les interrogeait et des journaux de leur parti, répétèrent la leçon dès longtemps apprise dans leurs pages. Ces voix représentaient dix bourses du travail, neuf fédérations ouvrières et neuf corporations de métiers appartenant à divers départements, outre la fédération des bourses du travail et la Confédération générale du travail. Plusieurs faisaient appel au terrorisme et paraphrasaient les fameux couplets de l'Internationale sur les balles réservées, en cas de guerre, aux généraux français par les ouvriers français enrôlés dans l'armée de France. Toutes ressassaient les banalités au vitriol des feuilles et des tribunes socialistes. Pas une pensée personnelle sous la plume de ces soi-disant émancipateurs de l'intelligence populaire au nom du progrès démocratique; pas un mot qui révélât, chez ces apôtres du solidarisme, le moindre sens de la solidarité nationale ou, chez ces champions du positivisme scientifique, le moindre souci des

faits positifs ni des leçons de l'expérience. Partout la même passion aveugle, la même envie, la même haine, avides des mêmes utopies et se grisant des mêmes mots creux.

Partout aussi la même ignorance, les mêmes mensonges et les mêmes sophismes, parmi lesquels on retrouvait, sous une forme plus brutale, ceux des intellectuels interrogés par la *Revue*. « Comment », s'écriaient ces « militants du prolétariat français », — je cite, en les résumant presque mot pour mot, leurs réponses, — « comment ose-t-on nous parler de patrie et de patriotisme? » Les ouvriers ne peuvent pas être patriotes. L'idée de patrie n'est qu'un « vieux dogme bourgeois » inculqué « de force » aux enfants du peuple dans les écoles de l'Etat bourgeois. « Par le développement continuel et progressif de la science, la faillite de la religion fut vite proclamée; il fallut en créer une autre pour sauvegarder les privilèges bourgeois ; et une nouvelle idole apparut : la patrie. » — « Après le mysticisme religieux des congrégations et des curés, nous eûmes le mysticisme patriotique des expulseurs de moines et des votards de séparation. En défendant la patrie bourgeoise, les prolétaires ne défendraient donc que leur exploitation et leur servitude. » Qu'ils imitent plutôt les capitalistes que, depuis longtemps, « les divisions géographiques n'embarrassent plus. Une bonne affaire les attire tous de tous les coins du monde entier, là où elle se trouve. Ce n'est que lorsque des chicanes s'élèvent entre ces vautours, qu'ils invoquent l'honneur national et qu'ils appellent le prolétariat à la rescousse. Le prolétariat ne doit plus prendre parti pour l'un ou pour l'autre de ses détrousseurs, mais les démolir tous et partout ». Il est lui-même la seule patrie des prolétaires : faisons donc bloc d'un bout à l'autre de l'univers pour la guerre de classe contre notre universel ennemi, le capitalisme, au lieu « d'abandonner femmes et enfants » et de nous entretuer « pour conserver les richesses des autres ».

Que les riches soient patriotes, à la bonne heure ! Ils possèdent, « et l'idée de patrie est intimement liée à l'idée de propriété » ; mais nous ! « Toutes les richesses que nous produisons ne nous appartiennent pas et, après nous les avoir fait créer, on voudrait nous les faire défendre! On nous dit bien que c'est notre foyer que nous défendons : mais où est-il? Est-ce l'un de ces taudis noirs et infects où s'étiolent les êtres qui nous çhers ? » Et lequel? Celui d'hier ou d'aujourd'hui ? « Ou faudra-t-il mourir pour la rue, où le propriétaire vient de nous mettre ? » Exploités, nous n'avons pour tout bien que le travail de nos bras et le pain reçu pour salaire ; où nous trouvons le meilleur emploi de notre force et « la meilleure rémunération de notre travail », là seulement est notre patrie. « La patrie, pour l'ouvrier, c'est le lieu où il mange. C'est son ventre et celui de sa famille » : qu'il défende cela contre l'exploiteur ; mais que lui importe un sol qui n'est pas à lui ou des traditions qui l'oppriment ou l'Etat qui protège ses oppresseurs ? La patrie ! « C'est une marâtre qui fait crever de faim les prolétaires » et qui ne se montre jamais à eux que « sous les espèces du patron, du contremaître, du soudard, du policier, du juge et du garde-chiourme ».

Au surplus, et à prendre les choses de plus haut, « l'idée de patrie ne saurait correspondre à l'idéal des penseurs qui, altruistes conscients, rêvent la disparition des frontières et la fraternité des peuples ». A quelle réalité répond-elle ? A la communauté du langage ? Ce n'est rien sans la communauté des sentiments et des pensées ; et la justice, la vérité, la solidarité doivent être partout les mêmes, dans quelque langue qu'on les exprime. A la réciprocité des services? Elle n'a plus aujourd'hui d'autres bornes que l'univers. A l'identité d'origine ? Il n'y a pas une seule des nations modernes qui ne soit faite du mélange de plusieurs races. A l'unité du territoire ? Les frontières englobent des régions très différentes ou séparent en deux la même région sans aucun souci de son unité. Elles sont essentiellement mobiles; et « qu'est-ce qu'une patrie dont les dimensions ou l'existence sont soumises à la volonté d'un homme ou aux hasards d'une bataille? La patrie est en nous : elle n'a pas de réalité extérieure. L'idée seule que nous nous en faisons la crée » et c'est une idée funeste, génératrice de haine entre les enfants d'une même classe, « qui doivent aimer leur classe comme leur mère » et s'entr'aimer comme des frères, sans tenir compte des frontières artificielles posées entre eux par l'intérêt des exploiteurs.

Il faut en finir avec cette « duperie criminelle de l'idée de patrie, cause directe de cette chose monstrueuse qui s'appelle la guerre ». Arrachons-la de nos cerveaux ! « Que nous importe d'être Anglais, Russes, Allemands ou Français ? Sous quelque loque nationale que ce soit, nous serons toujours les parias, les abeilles destinées à nourrir les frelons, jusqu'au jour où, comme le font les abeilles, nous détruirons les frelons. » Peut-être même faut-il souhaiter le changement de notre nationalité présente. Car le pire qui puisse arriver, c'est que la France, « envahie par les armées d'un despote, soit momentanément obligée de se plier sous les caprices du vainqueur. Or, que pourrait-il en résulter, sinon que l'idée de révolte s'empare immanquablement, non seulement des masses populaires, mais aussi des petits bourgeois qui, se voyant extorquer quelques-uns de leurs privilèges par une aristocratie orgueilleuse et méprisante, joindraient leur mécontentement et leur dépit à l'irritation générale et hâteraient l'œuvre de révolution », la ruine de la société capitaliste et le triomphe final du prolétariat. (*Le Mouvement socialiste*, année 1905, p. 40 à 468, passim)

Voilà qui se passe de commentaire. Il suffit de noter qu'il existe, entre l'internationale jaune et l'internationale rouge, au lieu de l'hostilité qui semblerait normale, une connivence manifeste, résultant visiblement de ce que l'une et l'autre sont également menées par les Juifs. Marx et Lénine, Lassalle et Trotsky sont des Juifs, sans parler des Bloch, des Blum, des Lévy, qui foisonnent dans l'une comme dans l'autre internationale et qui appartiennent souvent aux deux à la fois.

Tous, ou presque tous, appartiennent également à la *Franc-Maçonnerie universelle*, menée elle aussi par les Juifs et qui paraît être l'instrument habituel et préféré de leur nationalisme occulte. Le judaïsme moderne a reporté sur l'humanité toutes les espérances messianiques du judaïsme antique. L'humanité est devenue son dieu, un dieu en devenir, et la destinée d'Israël est, à ses yeux, d'opérer ce devenir, de le hâter, de le conduire à sa plénitude. Israël est le levain de l'humanité; et l'humanité, unifiée sous l'hégémonie d'Israël, réalisera pour lui toutes les promesses antiques. Ainsi, l'humanitarisme, qui dissout le patriotisme des autres nations, est le patriotisme propre de la nation juive. En le propageant, on exalte, dans l'âme juive, cette force que l'on détruit en même temps dans les autres : c'est coup double. On affaiblit l'ennemi ou l'obstacle, et l'on se renforce à la fois.

Il n'est guère douteux que le *judaïsme* possède une organisation internationale secrète pour l'accomplissement de ses ambitieux desseins et que, par cette organisation, il dirige à ses fins et utilise à la fois

la Haute-Banque, le socialisme international et la Franc-Maçonnerie, comme éminemment aptes à opérer dans le sein de toutes les nations le travail de dissolution nécessaire au triomphe d'Israël. La Franc-Maçonnerie universelle est, à son tour, le centre, reconnu ou ignoré, d'un certain nombre de sectes humanitaires plus ou moins secrètes, soit dans leur doctrine (ésotérisme), soit dans leur organisation agissante, et qui, sous les apparences de la philanthropie, de la science, voire même de croyances spiritualistes (théosophie, spiritisme, occultisme) parfois élevées et généreuses à certains égards encore que dérivées de très vieilles erreurs (panthéisme, naturalisme, animisme, dualisme, métempsychose, nécromancie), venues de l'Asie par emprunts modernes (à l'hindouisme, au brahmanisme, au bouddhisme) ou par tradition dans les sociétés secrètes (gnostiques, manichéens, albigeois, templiers, etc.), tendent en réalité à la subversion des sociétés chrétiennes, à la destruction de l'Eglise catholique et à la restauration du paganisme, non seulement dans les idées, dans les mœurs et dans les institutions politiques, — ce n'est hélas ! déjà que trop fait ! — mais encore dans le domaine religieux et cultuel.

Les papes ont signalé depuis longtemps la *Franc-Maçonnerie* comme le centre de cette conjuration antichrétienne.« A notre époque, écrit Léon XIII dans l'encyclique *Humanum genus* (20 avril 1884), les fauteurs du mal paraissent s'être coalisés dans un suprême effort, sous l'impulsion et avec l'aide d'une société répandue en un grand nombre de lieux et fortement organisée, la société des Francs-Maçons... Le péril fut dénoncé pour la première fois par Clément XII en 1738, et la constitution promulguée par ce pape fut renouvelée et confirmée par Benoît XIV. Pie VII marcha sur les traces de ces pontifes et Léon XII, renfermant dans sa constitution *Quo graviora* tous les actes et décrets des précédents papes sur cette matière, les ratifia et les confirma pour toujours. Pie VIII, Grégoire XVI et, à diverses reprises, Pie IX, ont parlé dans le même sens... Il existe, dans le monde, un certain nombre de sectes qui, bien que différentes les unes des autres par le nom, la forme, les rites, l'origine, se ressemblent et sont d'accord entre elles par l'analogie du but et des principes essentiels. En fait, elles sont identiques à la Franc-Maçonnerie, qui est pour toutes les autres comme le point central d'où elles procèdent et où elles viennent aboutir... Il s'agit pour les Francs-Maçons, — et tous leurs efforts tendent à ce but, — il s'agit de détruire de fond en comble toute la discipline religieuse et sociale qui est née des institutions chrétiennes et de lui en substituer une nouvelle, façonnée à leurs idées et dont les principes fondamentaux et les lois sont empruntés au naturalisme. Tout ce que nous venons de dire ou dirons par la suite, se doit entendre de la secte maçonnique envisagée dans son ensemble, en tant qu'elle embrasse d'autres sociétés qui sont pour elle des sœurs et des alliées. »

La Franc-Maçonnerie et les sectes qui s'y rattachent ont toutes, vis-à-vis de la patrie et du patriotisme, l'attitude que nous avons décrite ci-dessus en traitant de l'humanitarisme. Toutes elles ne diffèrent en ce point que par leurs idées sur la forme politique et sociale que doit prendre, au terme de son devenir, le dieu-messie Humanité. Les uns rêvent d'une théocratie panthéistique organisée en république ou en empire; les autres, simplement de la fusion de tous les Etats du monde en un seul Etat, démocratique ou monarchique, unitaire ou fédéral. Les plus logiques envisagent l'avènement futur, sinon prochain, de l'anarchie absolue : l'humanité, devenue parfaite en elle-même et dans chacun de ses membres, n'aurait plus besoin de chefs ni de lois, tous et chacun faisant toujours, sans erreur ni faute, tout ce qu'il y aurait de meilleur à faire. Ce serait le paradis sur terre. (Voir les auteurs cités plus haut à propos de l'humanitarisme spéculatif; Naquet, op. cit. ci-après, bibliog. ; citations nombreuses dans Goyau, op. cit., notamment celles de Rayot, p. XVII; Fauvety, p. 37; Jean Macé, p. 57 : « La maçonnerie de tous les pays ne fait qu'une grande famille, au sein de laquelle on ne connaît qu'une patrie, l'humanité, dont tous les membres doivent se sentir solidaires d'un bout de la terre à l'autre », et 170; François Favre, p. 92; Véricel, p. 93; adde, ibid., p. 107 et s. ; 343, n. 3; 376; 387, n. 2.)

Le *pacifisme* doit être distingué avec soin des internationalismes pratiques dont nous venons de nous occuper. Il est, sans doute, utilisé par eux et un bon nombre de ses organisations travaillent sous leur direction et à leur profit; mais quelques-unes en demeurent indépendantes et il ne mène ni ne se rattache nécessairement à l'humanitarisme, à l'antipatriotisme ou à l'antimilitarisme. Son but étant d'ailleurs excellent en soi et tout à fait désirable, l'attitude qui semble convenir aux catholiques à son égard est celle d'une sympathie prudente et d'un zèle « secundum scientiam ».

On appelle pacifisme l'ensemble des théories et des activités qui tendent à établir dans le monde un état de paix aussi général, aussi complet et aussi durable que possible, en agissant sur l'opinion publique (presse, conférences, congrès) et sur les gouvernements (élections, politique, diplomatie), pour substituer, par divers moyens (traités, conventions, alliances, institutions inter ou supra-nationales telles que la Conférence de La Haye naguère ou, depuis 1919, la Société des Nations), un mode juridique (loi, jugement) au mode politique (négociations, guerre) jusqu'ici presque seul en usage pour le règlement des relations ou des différends entre les Etats ou les nations.

Le pacifisme est donc conforme, en soi, à la mission, aux vœux et à l'œuvre de l'Eglise catholique. Il est compatible, en soi, avec le patriotisme et le nationalisme. Il n'implique, en soi, aucune prééminence de tel régime politique ou social sur tel autre. Il peut donc être approuvé et secondé par les catholiques et les patriotes de toute opinion, pourvu seulement qu'on le dégage des éléments parasites que l'on y a trop souvent mêlés (démocratisme, socialisme, maçonnisme, humanitarisme, humanisme, naturalisme, etc.) et des méthodes compromettantes ou dangereuses adoptées par certains pacifistes dans leur propagande ou préconisées par eux pour l'établissement de la paix (désarmement unilatéral, antimilitarisme, antipatriotisme, défaitisme, falsification de l'histoire; dénigrement des vertus patriotiques et militaires, telles que l'obéissance, l'abnégation, le mépris du danger, de la souffrance et de la mort, le sacrifice pour autrui; excitation des instincts contraires, etc.).

Il n'y a malheureusement pas beaucoup de pacifistes, même parmi les pacifistes chrétiens, qui aient su, en collaborant avec les autres, se garder suffisamment de ces erreurs et de ces compromissions. (Voir les ouvrages cités à la bibliog.)

Parmi les formes de l'internationalisme, il faut enfin ranger le *catholicisme*. Nous lui consacrerons le dernier paragraphe de cet article.

3° *Le Catholicisme.* — Que l'Eglise soit une « internationale », cela résulte du seul fait que son Fondateur l'a organisée en société, lui a donné la terre entière pour domaine et l'a chargée d'exercer,

sur les hommes qui entreraient dans son sein par la foi et le baptême, un magistère spirituel complet : dogmatique et moral, cultuel et disciplinaire. « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez, enseignez toutes les nations, leur apprenant à garder ce que je vous ai ordonné. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé. Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle. » (*Matth.*, XVIII, 18; XXVIII, 18-20, *Marc.*, XVI, 16)

Elle tend donc par nature à l'unification du genre humain : « Unum ovile et unus pastor » ; mais comme le royaume qu'elle vise à étendre ainsi au monde entier « n'est pas de ce monde », son universalisme ne s'oppose en rien au particularisme des Etats et des nations. Il n'est pas du même ordre et n'agit pas dans le même plan : il se meut dans l'ordre spirituel et sur le plan de la religion, tandis que nationalisme et patriotisme se meuvent dans l'ordre temporel et sur le plan de la politique. Aucune contradiction, aucun heurt n'est possible tant que l'Eglise, d'une part, les Etats ou les nations, de l'autre, respectent la distinction établie entre ces deux ordres et ces deux plans par N. S. Jésus-Christ lui-même à l'encontre des autres universalismes : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. »

C'est là une des oppositions fondamentales qui existent entre le catholicisme et l'humanitarisme ; et la haine que l'humanitarisme et le despotisme, sous toutes leurs formes, ont vouée au catholicisme, a pour cause, dans une notable mesure, l'affranchissement moral, l'indépendance spirituelle que procure au catholique, vis-à-vis des puissances qui sont de ce monde, sa libre soumission à des puissances qui n'en sont pas.

Nous nous bornerons à noter brièvement ici les maximes communément reçues dans l'Eglise en ce qui concerne l'internationalisme, le nationalisme et le patriotisme. Les unes font partie du dogme ; les autres sont admises par tous les théologiens ou par les plus autorisés d'entre eux. Pour plus de développements, on se reportera à l'article PAIX ET GUERRE, ci-dessus (n° III, col. 1270 et s.) et aux ouvrages cités soit à la bibliographie que nous donnons plus loin, soit à celle de l'art. Paix et Guerre.

1) Dieu est le souverain universel, parce que créateur, rédempteur et fin suprême de tous les hommes.

2) Tous les hommes sont frères en Adam et en Jésus-Christ.

3) Tous les hommes, créés pour le même salut, sont, par conséquent, appelés à être citoyens d'une même patrie, qui est le royaume, la cité de Dieu.

4) Cette communauté d'origine (Adam), de rédemption (Jésus-Christ) et de vocation (l'Eglise) crée entre tous les hommes des devoirs de justice et de charité fraternelle.

5) Ces devoirs imposent un amour et des services réciproques d'autant plus grands que cette communauté d'origine, de rédemption et de vocation est plus étroite; donc, il y a un ordre dans la fraternité générale de tous les hommes. Il y a des hommes qui ne sont pour nous que des hommes, nous n'avons pas à les aimer et à les servir autant que s'ils étaient, en outre, pour nous, des compatriotes ou des parents (communauté d'origine, de vie et de services plus rapprochée), des coreligionnaires ou des membres de la même société religieuse (communauté plus étroite dans la réalisation de la vocation), des prêtres ou des chefs ecclésiastiques (communauté plus étroite dans la rédemption).

6) « La constitution de l'Eglise est telle qu'elle embrasse dans son extension l'humanité tout entière et n'est circonscrite par aucune limite de temps ni de lieu. » (LÉON XIII, encycl. *Immortale Dei*)

7) En matière spirituelle ou mixte, les puissances temporelles sont subordonnées aux puissances spirituelles établies dans l'Eglise et ne peuvent légitimement s'opposer à leur action (ST THOMAS, *de reg. princ.* I, 14). Ainsi, « entre la loi canonique et la loi civile, considérées en elles-mêmes, il n'y a pas de subordination, car la loi canonique, quoique d'un ordre plus relevé, n'émane pas d'une juridiction dominante, la loi civile étant, elle aussi, souveraine dans sa sphère ; mais, en ce qui a trait au bien des âmes, la loi civile est subordonnée à la loi ecclésiastique ». (SUAREZ, *De Legibus*, VI, 26)

8) Tous les Etats ayant pour fin la gloire de Dieu et le bien commun de leurs membres et pouvant y tendre par des moyens communs, il existe entre eux une société internationale naturelle, et ce fait engendre pour eux des devoirs analogues à ceux qui résultent, pour les individus les uns à l'égard des autres, de leur seule qualité d'hommes. Ainsi, un peuple doit éviter d'en corrompre un autre ou de porter atteinte à sa liberté ; mais il pourrait et devrait le contraindre à respecter un droit, à ne pas commettre le mal, à éviter un malheur. Dans ce cas, la contrainte n'est légitime que dans la mesure où elle est nécessaire; mais elle l'est même si celui qui l'exerce n'a aucun intérêt propre à l'exercer. (*Syllabus* de PIE IX, prop. 62, condamnant le « principe » de non-intervention.)

9) Les nations et les Etats ont le droit de légitime défense, comme les individus ; mais comme les Etats sont souverains, ils ont, en outre, le droit de se faire justice à eux-mêmes, tandis que l'individu doit se borner à demander justice à son souverain. Ils peuvent, d'ailleurs, renoncer à ce droit ; et cette renonciation leur crée des obligations qu'ils ne peuvent enfreindre (traités d'arbitrage, fédérations, sociétés de nations).

10) Les nations et les Etats sont tenus de se conformer aux règles du droit international coutumier appelé aussi droit des gens. « Le genre humain, quoique divisé en un grand nombre de peuples et de royaumes, conserve cependant une certaine unité, non seulement au point de vue de l'origine, mais aussi au point de vue de l'organisation et des lois. Ainsi le veut le précepte naturel de l'amour réciproque et de l'assistance, règle qui s'étend à tous, même aux étrangers, sans aucune distinction. Aussi, bien que chaque Etat, république ou royaume, soit lui même une société parfaite et vive de sa vie propre, il est membre d'une union universelle qui a pour but le bien du genre humain. Jamais, en effet, les Etats ne se suffisent tellement à eux-mêmes qu'ils n'aient besoin de pratiquer l'assistance mutuelle, d'être associés et de faire des échanges. Parfois, il s'agira pour eux de se perfectionner; parfois, il y aura même nécessité morale, comme les faits le prouvent. Les peuples ont, dès lors, besoin de règles pour ces échanges et pour leur société. La raison naturelle formule par elle-même une grande partie de ces règles, mais pas toutes cependant. Certaines ont donc pu s'établir par l'usage des nations. De même, en effet, que dans un Etat ou une province une coutume fait loi, de même dans le genre humain tout entier les coutumes des nations ont pu devenir des lois. » (SUAREZ, *De Legibus*, II, 199)

11) Encore qu'elle puisse être légitime, la guerre est un fléau qu'il faut écarter, comme la peste et la famine, autant qu'on le peut par la prière et par l'action. La guerre ne peut, d'ailleurs, être légitime que dans les cas où un peuple peut user de con-

trainte envers un autre (ci-dessus, prop. 8); mais elle ne l'est pas toujours par cela seul que l'on se trouve dans un de ces cas. Elle l'est toujours lorsqu'elle est le seul moyen que possède un peuple de se faire justice à lui-même ou d'exercer son droit de légitime défense.

Nous appellerons, en terminant, l'attention du lecteur sur les deux points suivants :

1) Il résulte des maximes ci-dessus que l'Eglise est naturellement internationaliste et pacifiste dans le bon sens de ces deux mots. Comme, d'autre part, son pouvoir s'exerce sur les consciences d'un très grand nombre d'hommes et que c'est sur les consciences qu'il faut agir pour faire prévaloir la justice, condition *sine qua non* de la paix, aucune institution de paix internationale ne peut être complète et complètement efficace sans le concours de l'Eglise. Et, comme l'Eglise tient l'amour de la patrie pour une vertu en même temps qu'elle réprouve l'antipatriotisme et l'humanitarisme, son concours sera, contre ceux-ci, pour l'internationalisme et le pacifisme, une très utile sauvegarde.

2) L'Eglise, quoi qu'on en ait dit (Jean de Triac, *Guerre et christianisme*; Paris, Didot; et, un peu, Vanderpol, *La guerre devant le christianisme*), n'a jamais réprouvé peu ni prou le métier des armes, ni considéré comme un péché en soi le fait de se battre quand on est soldat. Non seulement elle a prêché les Croisades et canonisé Jeanne d'Arc, saint Louis, saint Maurice, — sans parler de bien d'autres qui ont fait et même déclaré la guerre, — mais, dès l'origine, elle a mis la profession militaire sur le même pied que les autres. S. Jean-Baptiste, en prêchant la pénitence, n'a aucune exigence spéciale pour elle (*Luc.*, iii, 14) et N. S. Jésus-Christ maudit bien les Pharisiens, les riches, les vendeurs du Temple, mais non pas les militaires. Il n'exprime même pas à leur égard la suspicion qu'il marque à l'endroit des publicains. Il ne les range pas, avec ces derniers et les prostituées, parmi les pécheurs notoires et professionnels qui entreront avant les Juifs incrédules dans le royaume des cieux. Il guérit le serviteur du centurion et admire publiquement la foi de celui-ci sans un mot de restriction sur sa profession. Dans l'empire romain cependant, où vécurent S. Jean-Baptiste et Notre-Seigneur, le métier des armes différait notablement de ce qu'il fut dans la chrétienté au temps de la chevalerie et de ce qu'il est maintenant, au temps de la nation armée. Employé à toutes les besognes de la force, auxiliaire du tortionnaire et du bourreau, instrument de guerres civiles incessantes, mercenaire de la politique, le soldat devait subir la plupart du temps, dans sa moralité, des déformations auxquelles il a pu, le plus souvent, échapper dans les armées féodales et dans la chevalerie, comme il y échappe dans les armées modernes (voir Léon Gautier et J. Rambaud, op. cit. à la bibliog. et ci-dessus, Paix et Guerre, col. 1270).

IV. Bibliographie. — Nous indiquerons ici, non pas tout ce qui a été écrit sur les questions dont nous venons de parler, — ce serait dresser le catalogue d'une bibliothèque, — mais les ouvrages utiles à connaître et à consulter pour se documenter convenablement sur ces questions. La plupart d'entre eux en traitent plusieurs, quand ils ne les abordent pas toutes. Nous suivrons donc simplement l'ordre alphabétique, en indiquant sommairement, toutes les fois que nous le croirons utile au lecteur, le caractère de l'ouvrage et les questions pour lesquelles il convient surtout de s'y reporter.

Augustin (St), *Lettre au comte Bonifacius*, *P. L.*, t. XXXIII, p. 854 (Sur le métier des armes). — Barrès (Maurice), *Les Amitiés françaises*, Paris, Emile Paul, 1 vol. *Scènes et doctrines du nationalisme*, ibid., 1 vol. *Les déracinés*, ibid., 1 vol. *L'union sacrée*, ibid., 1 vol. — Bonald (de), *Théorie du pouvoir*, 2 vol. *Législation primitive*, 2 vol. — Brunetière (F.), *Discours de combat*; Paris, Perrin, 1 vol.; *Lettres de combat*; ibid., 1 vol.; *Questions actuelles*; ibid., 1 vol. (Très utile sur l'idée de patrie, le pacifisme, l'internationalisme. L'auteur est vigoureusement nationaliste). — Cepeda (R. de), *Eléments de droit naturel*; Paris, Retaux, 1 vol. (catholique). — Comte (Auguste), *Politique positive*; 1 vol. Paris. — Contenson (L. de), *L'avenir du patriotisme*; 1 vol. Paris. — Delassus (Mgr), *Le problème de l'heure présente*; 2 vol. Lille, Desclée (Abondante documentation sur la Franc-maçonnerie et l'humanitarisme). — Devas, *L'Eglise et le Progrès du Monde*, trad. Folghera; 1 vol. Paris, Gabalda, 1909 (catholique). — Deville (G.), *Principes socialistes*; 1 vol. Paris, Giard. — Encycliques de : Pie IX, « *Quanta cura* » et *Syllabus*; — Léon XIII, « *Humanum genus* » sur la Franc-Maçonnerie; « *Immortale Dei* », sur la constitution chrétienne des Etats (*adde* : Lettre « *Praeclara gratulationis* » aux princes et aux peuples de l'univers); — Pie X, « *Pascendi dominici gregis* » sur le modernisme (cosmopolitisme kantien); — Benoît XV. (Toutes ces encycliques sont indispensables à relire. On les trouve à la Maison de la Bonne Presse, à Paris.) — Faguet (E.), *Le pacifisme*; 1 vol. Paris, 1908; *Les dix commandements* : « *Tu aimeras ta patrie* »; brochure, Paris, Sansot. — Fouillée (A.), *Humanitaires et libertaires*; 1 vol. Paris, Alcan. — Fournière (E.), *L'idéalisme social*; 1 vol. Paris, Alcan (humanitariste). — Fribourg, *L'association internationale des travailleurs*; 1 vol. Paris (socialiste). — Gautier (L.), *La chevalerie*; 1 vol. Paris, Palmé (surtout le chapitre 1 pour ce qui a trait au métier des armes et à la guerre devant le christianisme). — Gibier (Mgr C.), *Patrie*; 1 vol. Paris, 1920 (Utile exposé de la morale catholique). — Goyau (G.), *L'idée de patrie et l'humanitarisme*; 1 vol. Paris, Perrin, 1903 (Abondante documentation et bibliographie sur l'humanitarisme, le socialisme et la Franc-Maçonnerie en France de 1866 à 1901. Indispensable à consulter. Vigoureusement nationaliste). *La Franc-Maçonnerie en France*; brochure, ibid. — Haidegger (Wendelin), *Der nationale Gedanke im Lichte des Christenthums*; 1 vol. Brixen, 1900 (catholique; nombreux textes des Pères et des théologiens). — Hamon, *Patrie et internationalisme*; 1 vol. Paris, 1896 (humanitariste radical). — Jaurès (Jean), *Action socialiste*; 1 vol. Paris. *La nation armée*; 1 vol. Paris. — Jellinek (O.), *Das Recht des modernen Staates*; Band I : *Allgemeine Staatslehre*; 1 vol. Berlin, 1905. — Johannet, *Le principe des Nationalités*; 1 vol. Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1920. — Kant (Emmanuel), *Projet de paix perpétuelle*. — Legrand (Louis), *L'idée de patrie*; 1 vol. Paris, Hachette, 1899 (Philosophie du patriotisme dans un esprit nationaliste). — Loria (Achille), *Les bases de la justice internationale*; 1 vol. Paris, Alcan (Publication de l'Institut Nobel. — Pacifiste). — Lemaitre (Jules), *Opinions à répandre*; Paris, Oudin, 1 vol. (Très utile). — Marx (Karl), *Le Capital*; 1 vol. Paris, librairie du Progrès. — Naquet, *L'humanité et la patrie*; 1 vol. Paris, Stock (humanitariste radical). — Novicow, *La fédération de l'Europe*; 1 vol. Paris, Alcan, 1901 (humanitariste). — Passy (F.) et divers : *La paix et l'enseignement pacifiste*; 1 vol. Paris, Alcan (Pacifiste humanitariste). — Périn (Ch.), *L'ordre*

international; 1 vol. Paris, Lecoffre, 1888 (catholique); *Les lois de la société chrétienne*; 2 vol., ibid. — Potonie-Pierre, *Historique du mouvement pacifiste*; 1 vol. Berne, Steiger, 1899 (Pacifiste humanitariste). — Proudhon (P.-J.), *La guerre et la paix*; 1 vol. Paris, Dentu, 1861. — Rambaud (J.), *Le pacifisme chrétien*; brochure, Lille, Desclée (Utile critique des écrits de Vanderpol, ci-dessous cités). — Renan (E.), *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris, 1882, brochure; *La réforme intellectuelle et morale de la France*; 1 vol. Paris; *L'avenir de la science*; ibid. (cosmopolitisme antipatriotique). — Rothe (T.), *Traité de droit naturel*, tome I, Paris, Larose (catholique). — Rullier (P.), *L'idée de patrie*, brochure, dans les *Studia pacis*. Paris, 1920 (catholique). — Ruyssen (Th.), *De la guerre au droit*; 1 vol. Paris, Alcan, 1920 (Indispensable; indications bibliog., pacifiste non catholique). — Sertillanges, *Le patriotisme et la vie sociale*; 1 vol. Paris, Lecoffre, 1903. — Suarez, *De caritate*, III, 13 : de bello. — Syllabus de Pie IX. — Taparelli, *Essai théorique de droit naturel*, 2 vol. — *Examen critique des gouvernements représentatifs*, trad. Pichot, t. III, Paris, Lethielleux (catholique; indispensable à consulter). — Tchernoff (J.), *Les nations et la société des nations dans la politique moderne*, 1 vol. Paris, Alcan. — Texte (Joseph), *Le cosmopolitisme littéraire* (dans Betit de Julleville, *Hist. de la litt. fr.*, t. VIII). — Thomas d'Aquin (St), *Summa theologica* : IIa IIae, q. 25,5; 26,6 à 12; 40; 64,2.3.7 (sur le patriotisme). — *De regimine principum* (sur la guerre). — Vanderpol (A.), *La guerre devant le christianisme*; 1 vol. Paris, Tralin, 1912 (Tendancieux; catholique libéral et pacifiste). — Vogüé (E. M. de), *Le roman russe* (préface sur le cosmopolitisme), 1 vol. Paris; *Histoire et poésie* (p. 147 et s., 161 et s., 226 à 228 sur le cosmopolitisme), 1 vol. Paris. — Weiss (A.-M.), *Apologie des Christenthums von Standpunkte der Sitte und Kultur*, Band I, Theil 2, kap. 12 u. 13. — Band IV, Theil I, 6 u. 7 (catholique; utile sur l'humanisme et l'humanitarisme. L'ouvrage a été traduit en français).

Comte du Plessis de Grenédan,
doyen de la Faculté catholique de droit, Angers.

PAUL (SAINT) ET LE PAULINISME. —

Sommaire. — Avant-propos. — Définition.

I. — Précis historique du paulinisme.

1. *Premiers essais d'exposition systématique.*
2. *Le paulinisme de l'école de Tubingue.*
3. *Le paulinisme de l'école radicale.*
4. *L'état présent des recherches.*
5. *Eléments primordiaux de la théologie paulinienne.*

II. — Paul et Jésus.

1. *Paul opposé à Jésus.*
2. *Attitude de Paul à l'égard de la vie terrestre de Jésus.*
3. *Paul et le Christ historique.*
4. *Explication des différences entre Paul et Jésus.*
5. *Bibliographie.*

III. — Les sources de la pensée de Paul.

i. La conversion de Paul et le paulinisme.
1. *Explications naturalistes de la conversion.*
2. *Genèse psychologique du paulinisme.*

ii. L'hellénisme et le paulinisme.
1. *Paul et la philosophie profane.*
2. *Paul et les religions orientales hellénisées.*

iii. Le judaïsme et le paulinisme.
1. *Paul et le judaïsme rabbinique.*
2. *Paul et le judaïsme apocalyptique.*

iv. Véritables sources du paulinisme.

Avant-propos. — Définition du paulinisme et délimitation du sujet

L'objet du présent article est fort heureusement circonscrit par le caractère même de cette encyclopédie. Il ne s'agit pas de tracer ici la biographie de saint Paul, ni d'esquisser sa physionomie, ni de raconter ses missions, ni d'apprécier son œuvre, ni d'exposer sa théologie, ni de prouver l'authenticité de ses lettres et des discours que lui attribuent les Actes des apôtres. On peut, sur tous ces points, consulter les manuels et les ouvrages spéciaux. Ce que nous avons à étudier, ce sont les principales déformations infligées à sa pensée par une critique prévenue ou peu clairvoyante. Même ainsi limitée, notre tâche est des plus ardues; car les systèmes ont la vie courte et, au moment où l'on s'escrime à combattre une erreur longtemps en vogue, elle est si subitement supplantée par une autre que l'on s'expose à n'attaquer qu'une ombre.

On est convenu d'appeler *paulinisme* l'enseignement du docteur des Gentils considéré dans ses caractères particuliers et dans son enchaînement organique. Malgré ses origines suspectes, ce nom de paulinisme n'a pas besoin de justification; car, au fond, il exprime une idée juste et il a pour lui d'être nécessaire. Quand on lit avec tant soit peu d'attention les prophètes et les évangélistes, on remarque entre eux des différences nombreuses et profondes, portant quelquefois sur les idées et plus souvent sur la manière de les présenter. Comparez à ce point de vue saint Marc à saint Jean, saint Matthieu à saint Luc, Amos à Osée, Isaïe à Jérémie. La différence entre ces divers auteurs sacrés vous paraîtra d'autant plus frappante que le sujet traité est plus ressemblant. Les Pères de l'Eglise s'en rendaient bien compte lorsqu'ils appliquaient aux quatre évangélistes les symboles des quatre animaux d'Ezéchiel.

Saint Paul ne pouvait manquer d'imprimer à son œuvre le cachet de sa puissante personnalité. Cependant la pensée d'isoler son enseignement pour en étudier séparément les caractères particuliers, au regard de celui des autres apôtres, ne date guère que du dernier siècle. A l'heure actuelle les deux questions qui préoccupent le plus les historiens du dogme sont les suivantes : 1° Quels sont les rapports entre Paul et Jésus ou, si l'on veut, entre l'enseignement de Paul et celui de Jésus. 2° Supposé que le paulinisme ne vienne pas en droite ligne de l'enseignement de Jésus, quelle en est l'origine? L'Apôtre le tire-t-il de son propre fonds, ou l'emprunte-t-il à une source étrangère? On le voit, les deux questions sont connexes, mais elles peuvent se traiter d'une manière indépendante. Nous les examinerons à part, après avoir exposé brièvement l'histoire du paulinisme. Nous ne rencontrerons guère sur notre route que des écrivains protestants, pour la raison bien simple que les catholiques, dont les travaux d'exégèse et d'introduction tiennent un rang si honorable, sont restés jusqu'ici presque étrangers aux études de théologie biblique.

I. — Précis historique du paulinisme

1. Premiers essais d'exposition systématique. — La première théologie de saint Paul est celle de

Léonard Usteri (*Entwickelung des paulin. Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur bibl. Dogmatik des N. T.*, Zurich, 1824; 6e édit. en 1851); car les timides essais du protestant G. W. Meyer (Altona, 1801) et du catholique Gerhauser (Landshut, 1816) ne méritent pas encore ce nom. Usteri divise son travail en deux parties, correspondant aux deux périodes historiques dont l'avènement du Christ est le point de rencontre : temps d'ignorance et plénitude des temps. Cette division, suggérée par les huit premiers chapitres de l'Epître aux Romains, se prête à des développements commodes; mais elle a le grand défaut de reléguer à l'arrière-plan l'œuvre de la rédemption et la personne du Rédempteur et de mettre trop en relief l'état de l'humanité déchue, qui ne devrait être qu'une préface.

Pendant longtemps, les successeurs d'Usteri marchèrent dans la voie qu'il avait tracée. Ils prirent l'Epître aux Romains pour base de leur exposition, comme si elle contenait la quintessence du paulinisme, et transformèrent la théologie de saint Paul en une sorte de philosophie de l'histoire. Du moins tâchèrent-ils de ramener à une idée fondamentale (*Grundidee*) ce qu'ils appelaient le système doctrinal (*Lehrbegriff*) de l'Apôtre. Ce fut en général, à l'imitation de Neander, la justice de Dieu. Ainsi Daehne (*Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs*, Halle, 1835), Schmid (*Bibl. Theologie des N. T.*, Stuttgart, 1853) et Messner (*Die Lehre der Apostel*, Leipzig, 1856). — Van Oosterzee (*De Theologie des nieuwen verbands*, 1867, édit. allemande en 1869) copie purement et simplement la division d'Usteri. Reuss et Simar, surtout le dernier, s'en inspirent visiblement. Celui-ci voit l'idée fondamentale de la doctrine paulinienne dans *Rom.*, I, 16, celui-là dans *Rom.*, III, 21-22; mais tandis que Reuss (*Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* [3], Strasbourg, 1864, t. II, p. 1-262) semble perdre complètement de vue sa division et aligne ses chapitres sans aucune suite apparente, Simar (*Die Theologie des heiligen Paulus* [2], Fribourg-en-B., 1883, 1re édit. en 1864) s'y attache fidèlement et développe les quatre points suivants : 1. Le besoin de rédemption pour tous les hommes; 2. la rédemption universelle dans le Christ; 3. la rédemption subjective (justification); 4. la consommation des choses. — Simar a eu le très grand mérite de donner l'exemple et de montrer le chemin aux catholiques; mais son œuvre est moins une théologie qu'un inventaire et qu'un recueil de textes.

Les caractères des ouvrages indiqués plus haut peuvent se résumer ainsi : *a*) L'authenticité des Epîtres de saint Paul est admise, parfois avec quelques doutes pour les Pastorales. — *b*) L'Epître aux Romains est mise à la base de l'exposé doctrinal. — *c*) L'enseignement paulinien est considéré comme une thèse ou une série de thèses (*Lehrbegriff*). — *d*) La personne et l'œuvre du Rédempteur ne viennent qu'en seconde ligne et en fonction de la déchéance originelle. — *e*) La morale est généralement laissée de côté.

2. **Le paulinisme de l'école de Tubingue.** — Baur (1792-1860) allait changer tout cela. Nommé en 1826 professeur de théologie historique, à l'université de Tubingue, il occupa ce poste jusqu'à sa mort et réunit autour de sa chaire un grand nombre d'élèves, dont quelques-uns devinrent illustres. En 1835, il publia une attaque contre l'authenticité des Pastorales qui passa longtemps pour décisive dans l'école libérale. A cette époque, il s'était détaché de Schleiermacher, dont il avait été d'abord l'admirateur fervent, pour devenir le disciple enthousiaste de Hegel. Au fond, il ne fit jamais qu'appliquer aux études historiques les principes de l'évolution hégélienne. Aux yeux de Hegel, hommes et faits sont peu de chose, les idées seules importent. Or l'histoire des idées n'est qu'un perpétuel recommencement. Thèse, antithèse, synthèse : telles sont les trois phases successives qui rythment fatalement la loi du progrès. A l'origine du christianisme, la thèse était la doctrine de Jésus et des premiers apôtres; l'antithèse fut l'enseignement de saint Paul; la synthèse sera la fusion opérée dans le courant du second siècle, grâce à des concessions mutuelles qui donnent naissance au *catholicisme*, c'est-à-dire à la doctrine commune de la grande Eglise. Le professeur de Tubingue crut avoir découvert à Corinthe les deux partis qui déchirèrent l'Eglise naissante : les *pétriniens*, judaïsants-ébionites qui constituaient le parti de Pierre ou du Christ, et les *pauliniens* ou hellénistes qui formaient le parti de Paul et d'Apollos. Il retrouvait, en face les uns des autres, les mêmes adversaires dans l'Epître aux Galates et en suivait la trace, jusqu'à la fin du deuxième siècle, dans le curieux roman des *Homélies* et des *Récognitions Clémentines*. Ainsi l'histoire du christianisme primitif se résume en un conflit d'idées dont les deux grands apôtres Pierre et Paul sont les représentants.

Les dogmes caractéristiques de l'école de Tubingue sont les suivants : *a*) Date tardive assignée à tous les écrits du Nouveau Testament; sauf, d'une part, les quatre grandes Epîtres de saint Paul, les seules authentiques et, d'autre part, l'Apocalypse et l'Epître de Jacques. Tous les autres sont postérieurs aux écrivains dont ils portent le nom; l'esprit de conciliation qu'on remarque dans quelques-uns prouve qu'ils ne sont pas antérieurs au milieu du second siècle et le paulinisme qu'on voit dans plusieurs n'est qu'un paulinisme atténué. — *b*) Violente opposition entre Paul et les Douze et par conséquent entre Paul et Jésus, dont les Douze continuaient l'enseignement. — *c*) Inspiration hellénique de la théologie paulinienne, se manifestant surtout par le spiritualisme des idées et l'universalité du salut.

L'école de Tubingue ne survécut pas à son fondateur. On peut même dire qu'elle était morte avant lui. Zeller, Schwegler, Koestlin, dégoûtés de la théologie et de l'exégèse qui ne leur avaient causé que des déboires, se tournèrent vers la philosophie et l'antiquité classique. Volkmar versa dans le radicalisme le plus absolu. Ritschl se fraya des voies nouvelles, insoupçonnées du maître. Hilgenfeld, Holsten, Holtzmann et Weizsaecker furent plus fidèles à l'esprit de Baur; mais ils firent subir au système des modifications importantes, équivalant parfois à une transformation. Les idées des deux derniers, passées dans les manuels et les livres de vulgarisation, continuent à exercer une influence considérable.

3. **Le paulinisme de l'école radicale hollandaise.** — Pour Baur et ses adeptes, le paulinisme tenait tout entier dans les quatre grandes Epîtres; l'école ultra-radicale supprima cette base, pourtant si étroite, en déclarant apocryphes toutes les lettres sans exception. Bruno Bauer, Pierson et Naber avaient ouvert la voie par des négations partielles, mais les vrais chefs de l'école radicale sont Loman et Voelter d'Amsterdam et Van Manen de Leyde. En Hollande, ils ont été suivis par Matthes, Van Loon, Meyboom, Bruins et quelques autres et ils ont même réussi à conquérir le suffrage de deux étrangers : R. Steck de Berne, et W. B. Smith, de la Nouvelle-Orléans. Ces critiques font ouvertement profession de continuer l'œuvre de Tubingue; ils espèrent « agrandir leur horizon en montant sur les épaules de Baur et de ses disciples ». Cf. l'article *Paul* par Van Manen, nos 33-51, dans l'*Encyclop.*

Biblica, t. III, col. 3620-37. Voici comment ils raisonnent.

A) Les partisans de Baur disaient que les Actes ne méritent aucune créance; mais c'est ce qu'il faudrait prouver. Au contraire, s'il y a quelque part des récits tendancieux, c'est plutôt dans les lettres attribuées à Paul. D'ailleurs on ne trouve ni dans saint Justin, ni dans le *Pasteur* d'Hermas, ni dans la *Didachè*, ni dans l'*Epître* de Barnabé aucune mention des prétendues lettres pauliniennes; les premiers à témoigner de leur existence sont Marcion et les gnostiques. — Pour comprendre cette stupéfiante argumentation, il faut savoir que les critiques ultra-radicaux nient, contre toute évidence, les allusions et les emprunts de saint Justin à saint Paul, et qu'ils sont maintenant les seuls à déclarer apocryphes la lettre de Clément de Rome et celles de saint Ignace.

B) Les théologiens de Tubingue s'autorisaient des différences de style et de doctrine pour séparer les lettres authentiques des lettres apocryphes; mais ce triage est sans fondement, car il y a plus de différence entre l'Epître aux Galates, par exemple, et la première aux Corinthiens qu'entre celle-ci et n'importe laquelle des lettres rejetées comme inauthentiques. Bien plus, ces différences de diction et d'idées se remarquent souvent entre les diverses parties d'une même lettre. — On le voit, l'argument *ad hominem* est sans réplique; mais il frappe les Tubinguiens et non les champions de l'authenticité.

C) La doctrine des lettres de Paul est une sorte de gnose chrétienne; Jésus n'y paraît plus comme un homme, mais comme un Dieu, ou du moins comme le Fils de Dieu. L'Eglise est sortie de ses limbes, elle est organisée, persécutée, divisee en sectes; on y agite d'étranges problèmes : les rapports de la Loi et de l'Evangile, la justification par la foi ou par les œuvres, le mariage et le célibat, la valeur de la circoncision et autres semblables. Est-il possible d'imaginer cela dans la première génération qui suivit la mort de Jésus? Ce développement doctrinal réclame un temps considérable et il est absolument inadmissible que le paulinisme, tel qu'il ressort des Epîtres dites pauliniennes, soit né du vivant de saint Paul. — Ces raisons toutes subjectives n'ont de poids que sur des esprits aveuglés par le préjugé rationaliste. Et beaucoup de rationalistes conviennent franchement qu'elles n'ont aucune valeur.

De saint Paul lui-même, au dire des critiques ultra-radicaux, nous ne savons presque rien. On peut admettre qu'il est né à Tarse, vers le début de l'ère chrétienne, qu'il a voyagé beaucoup, en Syrie, en Asie Mineure, en Grèce, en Italie. Peut-être l'habitude de vivre au milieu des Juifs hellénistes avait-elle relâché la rigueur de son pharisaïsme, mais il doit être resté attaché à la Loi mosaïque, comme les autres apôtres. Il n'est donc pas l'auteur du système appelé de son nom. Mais alors, où est né le paulinisme? Probablement à Antioche de Syrie; peut-être en Asie Mineure; en tout cas, pas en Palestine. Le paulinisme est la doctrine tardive d'une école ou d'un cercle de chrétiens progressistes qui voulut placer son programme sous l'égide de Paul, pour lui ménager un meilleur accueil. Pourquoi de Paul plutôt que d'un autre? Parce que les *Actes de Paul*, dont Luc s'est inspiré pour composer son livre, le donnaient sans doute pour un réformateur qui avait commencé à émanciper le christianisme du joug de la Loi.

On ne s'étonnera pas que ces paradoxes soient restés confinés dans leur pays d'origine. Les écrivains rationalistes, en France, en Angleterre et en Allemagne, ne leur font pas généralement l'honneur de les réfuter. L'absurde peut atteindre un point où il ne provoque plus la contradiction. Seuls les derniers tenants de Tubingue ont cru devoir protester contre les incartades de ces auxiliaires compromettants.

4. **Conception actuelle du paulinisme.** — Les exagérations des Tubinguiens et les extravagances des critiques radicaux ont eu en somme un heureux effet. Une réaction, progressive et raisonnée, nous a rapprochés des vues traditionnelles, tout en nous débarrassant de certaines théories désuètes qui étaient un poids mort plutôt qu'un secours. Quatre résultats sont à signaler.

A) *Questions d'authenticité.* — Le dogme des quatre grandes Epîtres, seules authentiques, n'est plus guère qu'un souvenir. Les derniers tenants de l'école de Tubingue admettent l'authenticité de l'Epître aux Philippiens, de la première aux Thessaloniciens et du billet à Philémon. Malgré Holtzmann (*Kritik der Epheser-und Kolosserbriefe*, etc. Leipzig, 1872), qui regarde l'Epître aux Ephésiens comme apocryphe et l'Epître aux Colossiens comme authentique seulement pour le fond, on se rallie de plus en plus à la thèse de l'authenticité des deux Epîtres, surtout de la dernière. Cf. Coppieters, *Les récentes attaques contre l'épître aux Ephésiens*, dans la *Revue biblique*, 1912, p. 361-390. On peut dire qu'à l'heure actuelle le seul doute sérieux concerne les Pastorales. Et encore ici la thèse favorable à l'authenticité regagne tous les jours du terrain. Voir notre *Théologie de saint Paul*[7], Paris, 1920, p. 387-398 et note J, p. 544-551.

B) *Présentation de la doctrine.* — Autrefois on se préoccupait beaucoup d'établir un *Lehrbegriff*, c'est-à-dire de faire converger tout l'enseignement de saint Paul autour d'une idée centrale. Un danger trop réel était de mettre entre les doctrines des rapports imaginaires, d'inventer des points de raccord, d'altérer les proportions et de fausser les perspectives, d'écarter enfin de l'exposé systématique tout ce qui n'entrait pas naturellement dans un cadre fixé d'avance. — Immer et B. Weiss distinguèrent dans la prédication de l'Apôtre quatre phases, répondant aux quatre groupes d'Epîtres : Thessaloniciens, grandes lettres, lettres de la captivité, Pastorales. A ce sectionnement, il y a deux inconvénients. D'abord il oblige à repasser plusieurs fois sur les mêmes idées, ce qui entraîne d'inévitables redites. De plus, si la séparation est étanche entre les divers groupes, l'exposé doctrinal de chaque section sera incomplet et diminué. Si l'on fait abstraction des lettres de la captivité, que devient la christologie des grandes Epîtres? Et l'eschatologie des Epîtres aux Thessaloniciens est-elle bien intelligible sans le surcroît de lumière que projettent les deux Epîtres aux Corinthiens? — Aujourd'hui l'on se préoccupe moins de tout ramener à l'unité absolue, mais sans admettre chez un penseur tel que saint Paul des doctrines disparates et contradictoires. Si elles ne forment pas un système, elles doivent former un tout. Il est bon d'en montrer la cohésion et l'harmonie.

C) *La physionomie de Paul.* — Les docteurs hégéliens de Tubingue se désintéressaient des faits et des personnes. Dans le *Paulus* de Baur, la vie de Paul était rejetée en appendice. On a maintenant compris, même en Allemagne, que les faits éclairent les idées, autant que les idées éclairent les faits. De là le grand nombre de biographies et de monographies parues en ces derniers temps : C. Clemen, *Paulus. Sein Leben und Wirken*, 2 vol. 1904; C. Munziger, *Paulus in Korinth*, 1908; H. Boehlig, *Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulin. Schriften*, 1913;

B. Weiss, *Paulus und seine Gemeinden*, 1914, etc. Les deux hommes qui se sont le plus efforcés de restituer la vraie physionomie de l'Apôtre, en la replaçant dans son triple cadre, linguistique, géographique et archéologique, sont Deissmann (*Paulus. Eine kultur- und religionsgesch. Skizze*, Tubingue, 1911) et W. Ramsay, en ses nombreux ouvrages dont le dernier a pour titre *The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the N. T.*[4], Londres, 1920. — En même temps la morale de Paul, trop négligée jusqu'ici, est l'objet de travaux sérieux : K. Benz (cathol.), *Die Ethik des Apostels Paulus*, Fribourg-en-B., 1912, et Juncker, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Halle, 1re partie, 1904, 2e partie, 1919. Autant d'heureux symptômes.

D) Mais le gain le plus important sans comparaison est la reconnaissance maintenant générale des deux faits suivants : *a*) Le paulinisme n'est pas un simple produit de l'hellénisme. Il y entre d'autres éléments : l'influence des livres prophétiques et sapientiaux, le judaïsme contemporain, l'inspiration personnelle, l'enseignement de Jésus et des premiers apôtres. Schweitzer (*Paulin. Forschung*, p. 186) va jusqu'à dire que « le paulinisme et l'hellénisme ont bien la même langue religieuse, mais n'ont rien de plus en commun » et que par conséquent « l'Apôtre n'a pas hellénisé le christianisme ». — *b*) On ne croit plus que les notions pauliniennes de *justice*, de *vie*, de *grâce*, de *gloire*, etc. soient seulement des abstractions et des symboles. On reconnaît la valeur sacramentelle du baptême et de l'eucharistie. On commence à s'apercevoir que chez Paul la religion et la théologie ne sont pas choses distinctes. Il reste d'autres erreurs, mais c'est tout de même un progrès.

5. **Les éléments primordiaux de la théologie de saint Paul.** — On peut les obtenir par un moyen tout empirique, en organisant une sorte de *referendum* entre les auteurs qui traitent de la doctrine du grand Apôtre. On est surpris de constater que, malgré la diversité des écoles et des tendances, ils abordent tous à peu près les mêmes questions, formulées presque dans les mêmes termes. Choisissons-en quatre, qui partent de points de vue très différents, Holtzmann, Beyschlag, Stevens et Feine. Holtzmann (*Lehrbuch der neutest. Theologie*, Leipzig, 1897, t. II, p. 1-225) divise ainsi sa matière : 1. Anthropologie. 2. Loi. 3. Péché. 4. Conversion. 5. Christologie. 6. Réconciliation. 7. Justification. 8. Morale. 9. Mystères (Eglise, baptême, eucharistie). 10. Eschatologie. Suit un chapitre sur le *deutéropaulinisme* de l'Epître aux Ephésiens, des Pastorales, de l'Epître aux Hébreux, des Epîtres catholiques. — Beyschlag (*Neutestam. Theologie*[2], Halle, 1896, t. II, p. 1-286) préfère cette distribution : 1. Chair et esprit. 2. Adam et le Christ. 3. Dieu et le monde. 4. Rédemption (*Heilsstiftung*). 5. Justification (*Heilsordnung*). 6. Vie dans l'esprit (morale). 7. Communauté chrétienne. 8. Consommation. Les Pastorales sont étudiées à part. — Stevens (*The Pauline Theology*[2], New-York, 1906) : 1. Dieu. 2. Le péché. 3. La Loi. 4. Le Christ. 5. La rédemption. 6. La justification. 7. La vie chrétienne. 8. L'Eglise. 9. Eschatologie. — Feine (*Theologie des N. T.*, Leipzig, 1910, p. 230-548) : 1. Origine du péché. 2. La Loi. 3. L'Ecriture. 4. Dieu. 5 Le Christ. 6. La mort et la résurrection de Jésus. 7. La justification. 8. Le Saint-Esprit. 9. Eschatologie. 10. Morale. 11. Eglise et sacrements. 12. Pastorales.

Un moyen encore plus sûr est de consulter Paul lui-même. Il suffit d'ouvrir ses lettres pour constater que le Christ est le centre de sa pensée. Tout converge de ce côté; tout part de là et tout y ramène. Le Christ est le principe, le milieu et le terme de tout. Dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre surnaturel, tout est en lui, tout est par lui, tout est pour lui. La plus simple opération d'arithmétique nous confirme dans cette impression. L'Epître aux Hébreux mise à part, le nom de *Jésus* revient environ deux cent vingt fois sous sa plume; le nom de *Seigneur*, deux cent quatre-vingts fois; le nom de *Christ*, près de quatre cents fois. S'il inscrit l'un des noms du Sauveur presque à chaque ligne de ses lettres, c'est qu'il dirige tout vers ce point de mire de ses pensées et de ses adorations. Toute tentative de comprendre un passage quelconque, abstraction faite de la personne de Jésus-Christ, aboutirait à un échec certain.

Mais sous quel aspect envisage-t-il la personne du Christ? Ici le doute n'est pas possible; c'est en qualité de Sauveur et de Rédempteur. La théologie de saint Paul est essentiellement une sotériologie, une doctrine du salut par le Christ. Il suffirait pour s'en convaincre d'examiner les quatre points les plus caractéristiques peut-être de la prédication de l'Apôtre : *a*) Ce qu'il appelle son évangile, l'évangile de l'incirconcision, l'évangile qu'il prêche parmi les Gentils, *Rom.*, xvi, 25; I *Cor.*, xv, 1; *Gal.*, i, 11; ii, 2-7, etc. — *b*) Ce qu'il appelle le *Mystère*, *Eph.*, i, 9; iii, 3, 4, 9; *Col.*, i, 26-27; *Rom.*, xvi, 25, etc. — *c*) La formule *in Christo Jesu*, ou autre semblable, qui revient plus de cent soixante fois dans ses lettres. — *d*) La communication d'idiomes qui existe entre le Christ et les chrétiens et qui s'exprime par ces mots composés *commori*, *conregnare* (II *Tim.*, ii, 11-12), *compati*, *conglorificari* (*Rom.*, viii, 17), *conresuscitare*, *convivificare*, *consedere facere* (*Eph.*, ii, 5-6); *coheres*, *comparticeps*, *concorporalis* (*Eph.*, iii, 6), etc. — Tout cela nous montre que, dans les vues de Dieu, la rédemption doit s'accomplir non seulement *par* le Christ, mais aussi *dans* le Christ, comme représentant des hommes et chef des élus.

Pour embrasser, comme en un vaste panorama, tout l'ensemble de la théologie paulinienne, il faut s'établir au Calvaire et contempler le drame de notre salut en jetant un double coup d'œil derrière nous, sur l'histoire du monde racheté, et devant nous, sur les fruits de la rédemption. Dans le passé, nous voyons la déchéance du genre humain, la faute originelle qui entraîne sur nous la mort, le péché et la malédiction; mais nous voyons en même temps Dieu, dont la providence paternelle ne se lasse point, qui se prépare à exécuter ses desseins de miséricorde, conçus dès l'éternité. En face de la croix du Sauveur, nous sommes au centre même de la doctrine et nous pouvons considérer le Christ dans sa personne, dans son œuvre rédemptrice et dans l'instrument de la rédemption. Dans sa *personne*, il nous apparaît d'abord au sein de Dieu, image et premier-né du Père, cause efficiente, exemplaire et finale de toutes les créatures; puis sous la forme d'un esclave, pauvre et souffrant, en tout semblable à nous hormis le péché; enfin exalté au-dessus des anges et inaugurant aux cieux son règne de gloire. Son *acte* rédempteur comprend trois choses : la mission rédemptrice qui le qualifie pour agir et souffrir au nom de l'humanité coupable; la mort rédemptrice qui abolit la sentence de mort portée contre nous; la réconciliation qui rétablit les relations normales entre le ciel et la terre, entre l'homme et Dieu. Le *moyen* mis en œuvre consiste en ceci que le Christ se survit et se perpétue dans l'Eglise, qui est son corps mystique, et dans les sacrements, qui sont pour l'Eglise et chacun de ses membres les canaux de la grâce. Il ne reste plus à contempler que les *fruits* de la rédemption; en ce monde, la vie de sainteté que le don du Saint-Esprit confère; dans l'autre, la vie glorieuse qui en est l'aboutissement naturel.

L'économie de la rédemption se déroule ainsi, dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, en un tableau grandiose dont les perspectives ne manquent pas d'harmonie. On pourrait, comme le font la plupart des auteurs, donner à cet exposé la forme antithétique : Adam et le Christ, le siècle présent et le siècle futur, la chair et l'esprit, le péché et la grâce, la promesse et l'Evangile, la Loi et la foi, etc. Mais la forme constructive est préférable ; car elle évite de forcer les contrastes et elle laisse à l'idée centrale sa place d'honneur.

Une théologie de saint Paul offrirait donc le schéma suivant :

I. Préhistoire de la rédemption.
 1. L'humanité sans le Christ. — 2. L'initiative du Père.

II. Le fait de la rédemption.
 1. *La personne du Rédempteur.*
  a) Le Christ préexistant. — *b*) Jésus-Christ.
 2. *L'œuvre de la rédemption.*
  a) La mission rédemptrice. — *b*) La mort rédemptrice. — *c*) La réconciliation.
 3. *L'instrument de la rédemption.*
  a) La foi. — *b*) Les sacrements — *c*) L'Eglise.

III. Les fruits de la rédemption.
 1. La vie chrétienne. — 2. Les fins dernières.

II. — Paul et Jésus

1. Paul opposé à Jésus. — Dès 1869, Renan écrivait (*Saint Paul*, p. 569-570) : « Après avoir été depuis trois cents ans le docteur chrétien par excellence, Paul voit de nos jours finir son règne; Jésus, au contraire, est plus vivant que jamais. Ce n'est plus l'Epître aux Romains qui est le résumé du christianisme, c'est le Discours sur la montagne. Le vrai christianisme, qui durera éternellement, vient des Evangiles, non des Epîtres de Paul. Les écrits de Paul ont été un danger et un écueil, la cause des principaux défauts de la théologie chrétienne ; Paul est le père du subtil Augustin, de l'aride Thomas d'Aquin, du sombre calviniste, de l'acariâtre janséniste, de la théologie féroce qui damne et prédestine à la damnation. Jésus est le père de tous ceux qui cherchent dans les rêves de l'idéal le repos de leurs âmes. » La thèse du prétendu antagonisme entre Paul et Jésus n'a pas cessé d'être un dogme dans certaines écoles rationalistes. Pour beaucoup de critiques, Paul reste le créateur de la théologie, le fondateur de l'Eglise, le propagateur de l'ascétisme, le promoteur des sacrements, l'adversaire résolu de tout ce qu'il y a de libre, de spontané, de vivant et de vivifiant dans la religion individuelle, qui serait la véritable religion de Jésus.

De ce chef, Nietzsche le surhomme, Paul de Lagarde le critique mystique et ce pauvre abbé Loisy, ont voué à Paul une sorte de haine personnelle. L'Allemand Boetticher, qui se faisait appeler Paul de Lagarde, traite l'Apôtre de fanatique, d'halluciné, d'esprit mal fait, qui « nous a gratifiés de l'exégèse pharisaïque » et dont l'influence néfaste a ruiné l'Evangile autant que cela était possible (*Deutsche Schriften*, Gœttingue, 1886, p. 70). Nietzsche (*Morgenröthe* [2], Leipzig, 1887, p. 64 68) appelle Paul un ambitieux et un intrigant, un roué et un superstitieux, qui aurait détruit le christianisme depuis longtemps, si on l'avait compris ou si seulement on l'avait lu d'un esprit libre et honnête. Selon M. Loisy, Paul voit faux et résonne faux : « Ce qu'il dit n'est consistant que pour lui (*L'Epître aux Galates*, Paris, 1916, p. 141); toute sa discussion n'est que mirage fantastique et jeux de mots (p. 142). Il a poussé jusqu'aux dernières limites le génie du contresens (p. 45); il invente la philosophie et la psychologie qui conviennent aux besoins de sa thèse (p. 159). » Pour comprendre ce phénomène d'aberration intellectuelle, il faut se souvenir que « la mentalité de Paul n'est pas celle de l'homme cultivé ; c'est celle du primitif dominé par ses impressions, qui prend pour des réalités les images qui se heurtent dans son cerveau (p. 161) ».

D'autres critiques contemporains, par ailleurs assez modérés, sont franchement hostiles à Paul. Cette hostilité plus ou moins ouverte a provoqué, en Allemagne et en Angleterre, un mouvement religieux qui se traduit par le mot de passe : *Laissons-là Paul, revenons à Jésus !* ou autres formules semblables. En Angleterre la formule abrégée *Back to Christ!* marque moins clairement l'hostilité contre Paul.

La question des rapports entre Paul et Jésus est supprimée par deux catégories de critiques radicaux : ceux qui rejettent l'authenticité de toutes les épîtres de Paul et ceux qui nient l'existence historique de Jésus.

Personne, à notre connaissance, n'a relégué dans le domaine des fables l'existence de Paul; mais l'école hollandaise, comme nous l'avons dit plus haut, soutient que nous ne savons à peu près rien de son histoire et absolument rien de sa doctrine, parce que toutes les lettres qui portent son nom lui sont étrangères et datent d'une époque beaucoup plus récente. En revanche, un certain nombre d'amateurs ne voient en Jésus qu'un être fictif, la personnification d'une idée ou d'un mythe. Cette thèse paradoxale, émise successivement par Bruno Bauer, Kalthoff, Conybeare, W. B. Smith, J. Robertson et l'orientaliste Jensen, qui fait de Jésus une transposition du héros babylonien Gilgamesh, commence, paraît-il, à émouvoir les esprits, dans la docte Allemagne, depuis l'apparition du livre populaire de Drews : *Hat Jesus gelebt ? Reden gehalten auf dem Berliner Religionsgespräch des deutschen Monistenbundes über die Christusmythe*, Berlin, 1910 (traduit en français). Voir Fillion, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Evangiles et la vie de J. C.* Paris, 1911, et cinq articles du même auteur intitulés *Paul ou Jésus ?* dans la *Revue du Clergé français*, 1912. Pour l'honneur de l'esprit humain, il nous est impossible d'accorder la moindre attention à ces rêveries de cerveaux malades.

2. Attitude de Paul à l'égard de l'histoire évangélique. — Posons d'abord la question préjudicielle. Est-il possible, est-il concevable que Paul ait ignoré les principales circonstances de la vie terrestre de Jésus ? Converti presque au lendemain de la résurrection, au moment où le souvenir du Maître était si vivant, il n'aurait rien appris, rien demandé sur un sujet de cette importance ! Ananie et les chrétiens de Damas, avec lesquels il vécut à deux reprises, avant et après son voyage en Arabie (*Act.*, ix, 10.22), ne lui auraient rien dit? De quoi put-il donc s'entretenir avec Pierre et Jacques, chez lesquels il passa quinze jours, trois ans après sa conversion (*Gal.*, i, 18-19) ? Paul demeura continuellement en contact avec les disciples immédiats de Jésus. Barnabé fut son collaborateur à Antioche (*Act.*, xi, 26), à Chypre et en Asie Mineure (*Act.*, xiii, 4-xv, 39). Silas l'accompagna pendant la seconde mission, qui ne dura pas moins de trois ans (*Act.*, xv, 40). Philippe fut son hôte à Césarée, probablement plus d'une fois (*Act.*, xxi, 8). L'Apôtre passa une grande partie de sa vie dans l'intimité des historiens de Jésus. Marc fut l'associé de ses premières courses apostoliques (*Act.*, xiii, 5), le compagnon de sa captivité (*Col.*, iv, 11) et peut-être le témoin de ses

derniers jours (II *Tim.*, IV, 11). Luc resta toujours à côté de Paul prisonnier (*Col.*, IV, 14; II *Tim.*, IV, 11) et c'est auprès de lui qu'il composa son Evangile. Jamais homme fut-il mieux placé que Paul pour connaître, à fond et dans le détail, les paroles et les actes du Sauveur?

Mais, dit-on, il s'en désintéresse. Son Christ n'est pas le Christ de l'histoire; c'est le Christ mort et ressuscité, le Christ glorieux siégeant à la droite du Père, prêt à revenir sur les nuées du ciel pour introduire les siens dans son royaume. Lui-même n'en fait-il pas l'aveu quand il écrit: « Désormais nous ne connaissons personne selon la chair; même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus » de la sorte (II *Cor.*, V, 16). Arguer d'un texte aussi obscur, que chacun interprète à sa guise, n'est pas d'une bonne méthode. Mais passons. Le point capital est de savoir si la condition (εἰ καὶ ἐγνώκαμεν, si même nous avons connu) est réelle ou irréelle; en d'autres termes, si Paul part d'un fait, concédé comme véritable, pour écarter un malentendu, ou s'il fait une supposition imaginaire, pouvant fournir une conclusion *a fortiori*. D'après les meilleurs exégètes, la première alternative ne donne aucun sens acceptable, car elle revient à dire: « Si autrefois nous avons méconnu le Christ, maintenant nous ne le méconnaissons pas. » Or le contexte annonce quelque chose d'inattendu, de paradoxal en apparence, au lieu d'un truisme. L'hypothèse est donc irréelle. Ce n'est même pas, à proprement parler, une phrase conditionnelle, mais une supposition faite *arguendi causa*. Le contexte donne à cette incise énigmatique un sens assez clair. Mort dans le Christ, le chrétien est un *être nouveau* (II *Cor.*, V, 17), tenu de revêtir d'autres pensées, d'autres sentiments, d'autres affections, d'autres aspirations. Il ne doit plus connaître personne selon la chair. *Même s'il* avait connu le Christ selon la chair, il ne doit plus le connaître ainsi. Que l'expression *selon la chair* qualifie le sujet connaissant ou l'objet connu, cela n'importe guère; puisque, de toute façon, leur relation mutuelle est changée par l'effet de la mort mystique du chrétien dans le Christ et qu'ainsi le mode de connaissance est lui-même modifié. Ce texte prouve bien que Paul converti a sur toutes choses des idées plus spirituelles, plus surnaturelles, mais non pas qu'il se désintéresse de la vie terrestre du Christ.

3. **Paul et le Christ historique.** — Certains critiques radicaux avancent hautement et plusieurs manuels de vulgarisation répètent avec assurance que Paul ne *dit presque rien* de Jésus, qu'il ne *sait presque rien* de Jésus. Pour apprécier le bien ou le mal fondé de ces assertions, ouvrons les Epitres et relevons les traits qui concernent la vie du Christ. Avant de venir sur la terre, il préexistait dans la forme de Dieu (*Phil.*, II, 6), il possédait toutes les richesses du ciel (II *Cor.*, VIII, 9). Au terme des préparations providentielles et au temps marqué par les décrets divins, il est envoyé par son Père pour accomplir son œuvre de salut (*Gal.*, IV, 4; I *Cor.*, X, 11; *Rom.*, III, 25-26; V, 7). Jésus est la gloire du peuple hébreu (*Rom.*, IX, 5), le descendant d'Abraham (*Gal.*, III, 16), le fils de David (*Rom.*, I, 3; XV, 12; II *Tim.*, II, 8). Il naît d'une femme, sous le régime de la Loi (*Gal.*, IV, 4), il vit au milieu des Juifs (*Rom.*, XV, 8; I *Thess.*, II, 15) et c'est Jérusalem qui est le centre de son Eglise (*Gal.*, I, 17; *Rom.*, XV, 19-27). Il est vraiment homme, en tout semblable à nous (*Rom.*, V, 15; I *Cor.*, XV, 12-22; I *Tim.*, II, 5), hormis le péché (II *Cor.*, V, 21). Il a des frères (I *Cor.*, IX, 5), dont l'un, Jacques, et expressément nommé (*Gal.*, I, 19; f. II, 9). Pour collaborer à son œuvre et la continuer, il s'entoure d'apôtres (I *Cor.*, IX, 5. 14; XV, 7. 9), au nombre de douze (I *Cor.*, XV, 5), dont trois, Céphas-Pierre, Jacques et Jean, sont mentionnés par leur nom (*Gal.*, I, 18-19; II, 9); mais Pierre occupe parmi eux un rang hors de pair (I *Cor.*, IX, 5). Jésus donne à ses apôtres l'ordre de prêcher l'Evangile et le droit de vivre de l'autel (I *Cor.*, IX, 15), avec le pouvoir d'opérer des miracles (II *Cor.*, XII, 19; cf. *Rom.*, XV, 19). Après avoir mené sur la terre une vie de pauvreté (II *Cor.*, VIII, 9), de sujétion (*Phil.*, II, 8), d'obéissance (*Rom.*, V, 15-19) et de sainteté (*Rom.*, I, 4), il se livre volontairement à ses ennemis (*Gal.*, I, 4; II, 20), aux Juifs qui le mettent à mort (I *Thess.*, II, 19). L'institution de l'eucharistie est racontée avec plus de précision que dans les Evangiles (I *Cor.*, XI, 23-26). Paul mentionne spécialement la *trahison* de cette *nuit* tragique, qui rappelle le sinistre *nox erat* de saint Jean (XIII, 30). Si la passion est décrite en traits généraux (I *Cor.*, I, 17-23; *Phil.*, III, 10), nous savons que l'Apôtre en faisait de vive voix aux catéchumènes une saisissante peinture (*Gal.*, III, 1). Il nous parle souvent de la croix (I *Cor.*, II, 2; *Phil.*, II, 8 etc.), du sang (*Rom.*, III, 25, etc.) et même des clous (*Col.*, II, 12). Les bourreaux de Jésus sont les Juifs (I *Thess.*, II, 15) et les princes de ce monde (*Eph.*, I, 7; II 13). La passion a lieu vers la Pâque, au temps des azymes (I *Cor.*, V, 6-8), sous Ponce-Pilate (I *Tim.*, VI, 3). La sépulture n'est pas oubliée (I *Cor.*, XV, 4) parce qu'elle donne au baptême sa valeur figurative (*Rom.*, VI, 4; *Col.*, II, 12). Mais Paul insiste davantage sur la résurrection au troisième jour (I *Cor.*, XV, 4) et sur les diverses apparitions du ressuscité (I *Cor.*, XV, 5-7). Jésus-Christ est monté au ciel (*Eph.*, IV, 8-10), il est assis à la droite du Père (*Eph.*, I, 20; II, 6), il reviendra juger les vivants et les morts (I *Thess.*, I, 10; IV, 16; II *Thess.*, I, 7; *Phil.*, III, 20).

Tel est le tableau sommaire que Paul nous trace de Jésus. C'est plus qu'une esquisse; c'est un portrait ressemblant et un dessin aux lignes fermes, que les évangélistes pourront compléter mais sans en modifier l'expression.

Ce n'est pas tout: après les actes, les paroles; après la physionomie du Maître, le précis de son enseignement.

Paul nous a seul transmis un mot de Jésus qui présente tous les caractères d'authenticité (*Act.*, XX, 35: *Oportet suscipere infirmos ac meminisse verbi Domini Jesu: Beatius est magis dare quam accipere*). Il reproduit les paroles de la Cène plus complètement que les évangélistes eux-mêmes, si l'on excepte peut-être saint Luc (I *Cor.*, XI, 24-26). En parlant du mariage (I *Cor.*, VII, 10-11), il se réfère à l'enseignement du Christ, tel qu'on le trouve en saint Mathieu (XIX, 3-12) et en saint Marc (X, 2-12) et le distingue expressément de ses propres préceptes (I *Cor.*, VII, 10-12 cf: *praecipio, non ego sed Dominus... Ego dico, non Dominus*). Quand il proclame le droit qu'a l'ouvrier évangélique de vivre de l'Evangile (I *Cor.*, IX, 14: *Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant de Evangelio vivere*), on pense irrésistiblement aux dispositions prises par Jésus en faveur des hérauts de la foi (*Luc.*, IX, 7) et cette impression se change en certitude en lisant dans saint Paul (I *Tim.*, V, 18) la parole textuelle reproduite par saint Luc: *Dignus est operarius mercede sua*. Le sens le plus naturel est certainement de prendre la *parole du Seigneur* (I *Thess.*, IV, 15: *Hoc vobis dicimus in verbo Domini*) non pas pour une voix intérieure, mais pour une parole réellement prononcée par Jésus au cours de sa vie mortelle.

L'Apôtre ne songe à légiférer en son propre nom

que lorsqu'il n'a point d'ordre du Seigneur (I *Cor.*, VII, 25 : *De virginibus praeceptum Domini non habeo*). Partout ailleurs il en appelle à la loi du Christ qu'il suppose connue de ses néophytes (*Gal.*, VI, 2 : *Alter alterius onera portate et sic adimplebitis legem Christi*; cf. *Mat.*, XX, 26-28, etc.), loi qui l'oblige lui-même aussi bien que les simples fidèles (I *Cor.*, IX, 21 : τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος Θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ). La règle morale qu'il inculque aux catéchumènes n'est pas de lui, mais de Jésus-Christ (I *Thess.*, IV, 1-2 : *Scitis quae praecepta dederim vobis per Dominum Jesum*, c.-à-d. au nom du Seigneur Jésus et par son autorité). Y contrevenir serait manquer aux ordres du Maître (I *Tim.*, VI, 3; I *Cor.*, IV, 17, etc.). Ceci nous donne la clef de deux locutions énigmatiques *apprendre le Christ* et *enseigner le Christ* (*Eph.*, IV, 20-21; *Col.*, II, 6-7). Les fidèles, attentifs à la prédication morale des apôtres, apprennent le Christ, non seulement dans ce qu'il a fait, mais dans ce qu'il enseigne et dans ce qu'il ordonne.

Pour contrôler et compléter cette revue rapide, il faudrait prendre quelques termes de comparaison, par exemple le Sermon sur la Montagne (*Mat.*, V-VII) ou le Discours eschatologique (*Mat.*, XXIV; *Marc.*, XIV; *Luc.*, XXI). Ici les nombreuses similitudes de fond et de forme sautent aux yeux et remontent évidemment à la même source. Le fait est si palpable qu'aucun critique sensé ne le contestera. Cf. pour l'eschatologie, notre *Théologie de saint Paul* [7], t. I, 1920, p. 87-88, 94.

Mais il est d'autant plus inutile de poursuivre notre enquête qu'elle n'a point de raison d'être. Le reproche fait à saint Paul d'utiliser si peu les actes et les paroles de Jésus porte à faux. S'il était fondé, il atteindrait au même titre et encore à un degré supérieur tous les autres écrivains du Nouveau Testament, en dehors des évangélistes qui ont précisément pour but de raconter la vie du Sauveur. Proportions gardées, il n'y a pas dans ces auteurs plus d'allusions à l'existence terrestre de Jésus; on peut même affirmer qu'il y en a moins. La question change donc complètement d'aspect. S'il reste une difficulté, ce n'est pas saint Paul qu'elle concerne en particulier; elle réclame une réponse générale.

Dira-t-on que l'auteur des Actes qui, sans conteste, est aussi l'auteur du troisième Evangile, ne connaissait pas la vie de Jésus? Cependant il est très sobre d'allusions, sauf dans le premier chapitre qui n'est qu'une continuation de l'Evangile. Il rapporte une seule parole de Jésus et, chose remarquable, il la met dans la bouche de Paul (*Act.*, XX, 35). Comme l'a dit très bien HARNACK (*Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, etc., 1911, p. 81) : « Si nous ne connaissions de cet auteur que les Actes et pas l'Evangile, nous porterions sans doute sur lui le jugement suivant : cet homme ne sait rien de l'histoire évangélique; surtout il ignore absolument la tradition synoptique, puisque le seul mot de Jésus qu'il ait conservé ne se trouve pas dans cette source. » Conclusion absurde; mais raisonnement identique à celui que nous réfutons.

Encore un évangéliste, le quatrième. Que ce soit saint Jean ou non, peu importe pour le moment. Il est certainement l'auteur de l'Epître qui sert comme de préface à l'Evangile; et il s'y donne expressément comme témoin oculaire et auriculaire (I *Joan.*, I, 1-5). Or, que nous apprend-il sur Jésus? Il mentionne en passant son incarnation (IV, 2), sa sainteté (III, 3), son amour (III, 16), ses préceptes (III, 22). Il fait peut-être allusion au baptême (II, 27). Et c'est tout. L'Apocalypse n'est pas plus riche en détails précis. A part l'allusion aux douze apôtres (*Apoc.*, XXI, 14), elle signale seulement la descendance du sang de Juda et de David (V, 5; XXII, 6), le crucifiement à Jérusalem (XI, 8), la mort et la résurrection.

La *Prima Petri* et l'Epître aux Hébreux peuvent soutenir le parallèle avec les lettres pauliniennes pour l'intérêt porté à la vie du Christ. Nous remarquons dans la dernière la prédilection pour le nom de Jésus (neuf fois *sans article*); mais ni l'une ni l'autre ne nous donnent, proportions gardées, plus de renseignements que Paul. Quant à l'Epître de Jude et à celle de Jacques, frère du Seigneur, ce sont justement les plus pauvres sur le point qui nous occupe. Celle-ci ne contient rien, celle-là presque rien sur la vie terrestre de Jésus.

Prenez maintenant les Pères apostoliques. Examinez l'*Epître à Diognète*, les *Epîtres* de Clément, de Barnabé, d'Ignace et de Polycarpe, le *Pasteur* d'Hermas, la *Doctrine* des apôtres. Ces écrits mis ensemble dépassent en longueur les lettres de saint Paul. Ils contiennent cependant beaucoup moins d'allusions expresses au passage de Jésus sur la terre. On n'en attendait peut-être pas beaucoup du *Pasteur* d'HERMAS, mais il y en a moins encore qu'on n'en attendait. Si saint Ignace a constamment sous la plume le nom de Jésus-Christ, c'est presque uniquement dans les formules *in Jesu Christo*, *in nomine Jesu*, et quand il représente le Christ comme un principe d'unité (*Ad Smyrn.*, VIII, 2 : *Ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est ecclesia*). L'*Epître à Diognète* ne nomme même pas Jésus-Christ. Saint CLÉMENT ne mentionne guère que l'humilité de Jésus (XIII, 2; XVI, 2), son rôle de pontife (XXXVI, 1) et de rédempteur du monde (XXI, 6; XLIX, 6, etc.) avec sa résurrection glorieuse (XXIV, 1). Quant à l'*Epître de Barnabé*, elle se borne à indiquer comment Jésus, auteur de la nouvelle alliance (II, 6; IV, 7) vérifie les types de l'Ancien Testament (XI, 7-8; XII, 5-6, etc.). Il n'y a, dans tous les Pères apostoliques, aucun détail plus précis que celui-ci : « Nous célébrons dans l'allégresse le huitième jour, parce que Jésus est ressuscité des morts et qu'après être apparu, il est monté aux cieux. » (*Barnabé*, XV, 9). Et c'est peu, à côté de ce que saint Paul nous apprend. L'explication la plus naturelle de ce fait, pour saint Paul comme pour les autres, c'est qu'ils s'adressent à des chrétiens déjà instruits de la vie de Jésus et que leurs ouvrages supposent la catéchèse, mais ne sont pas une catéchèse.

4. **Différences doctrinales entre Paul et Jésus.** — « Quand, après avoir lu les évangiles synoptiques, on aborde l'étude de quelqu'une des épîtres de saint Paul, de l'épître aux Romains par exemple, on se sent tout dépaysé. Il semble qu'en passant de Jésus à son apôtre, on ait été transporté sur un autre terrain. La prédication de Jésus est extrêmement simple, complètement étrangère à toutes les subtilités de la théologie. Chez Paul, au contraire, on se sent en présence d'un système théologique parfaitement ordonné. » Ces paroles de GOGUEL (*L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, p. 1) forcent assurément le contraste, mais elles ne rendent pas trop mal l'impression du lecteur ordinaire; en tout cas, elles posent nettement le problème. Jusqu'où vont ces divergences? S'arrêtent elles à la surface, ou touchent-elles au fond de la doctrine? Sont-elles dans les idées ou seulement dans l'expression? Quelle en est l'explication la plus vraisemblable?

Voici quelques-unes des différences les plus saillantes : *a*) Les noms de Messie, de Fils de Dieu, de Seigneur sont relativement rares dans les Synoptiques et Jésus a coutume de se désigner par le nom de Fils de l'homme; au contraire, ce dernier titre ne paraît jamais dans saint Paul, pas plus d'ailleurs que dans le reste du Nouveau Testament en dehors de saint

Jean, et les noms de Christ (Messie), de Seigneur, de Fils de Dieu, s'y lisent presque à chaque ligne. — *b*) Jésus en appelle souvent à ses miracles pour autoriser sa mission divine et les Evangiles sont pleins de ces récits merveilleux ; Paul ne mentionne de miracle que celui de la résurrection. — *c*) Jésus fait profession d'annoncer le royaume de Dieu et il en explique la nature au moyen des paraboles qui tiennent une si grande place dans l'Evangile ; en saint Paul, pas plus que dans le reste du Nouveau Testament, il n'est point question de paraboles et la notion du royaume de Dieu passe au deuxième ou au troisième plan. — *d*) Jésus prédit à maintes reprises sa passion et sa mort, mais il n'en indique guère le caractère sotériologique, lequel est capital, on le sait, dans la doctrine de saint Paul. — *e*) Jésus semble dire qu'il est venu parfaire la Loi et non pas la détruire, son regard reste en général limité à l'horizon palestinien ; tandis que Paul place l'abolition de la Loi au centre même de son évangile, se proclame l'apôtre des Gentils, et énonce comme un axiome l'universalité du salut. Pour citer encore Goguel (p. 367) : « Toutes les différences... peuvent être ramenées à deux. La première, c'est que Paul a constitué une christologie ; la seconde, c'est que dans sa théologie une théorie du salut a remplacé la prédication du royaume. »

Pour n'être pas spéciale à Paul, la difficulté n'en existe pas moins. Examinons-la donc brièvement sous ses deux faces : la christologie et la sotériologie.

A) *La christologie de Jésus et celle de Paul.* — Pour accomplir sa mission divine, Jésus devait se faire reconnaître pour le Messie, fils de David et roi d'Israël. Mais la délivrance de ce message se heurtait à de multiples obstacles : la susceptibilité jalouse des Romains, l'exaltation fanatique et révolutionnaire des patriotes juifs, surtout l'inintelligence et les conceptions grossières du peuple. Les idées que les Juifs se faisaient du Messie étaient loin d'être uniformes, mais on peut dire qu'on rêvait généralement d'un héros national, investi de puissance et de gloire, qui secouerait la domination étrangère, anéantirait ou soumettrait les ennemis d'Israël, rassemblerait la *diaspora* et inaugurerait à Jérusalem une ère de paix, de justice, d'abondance et de bonheur. Tout cela devait se produire subitement, sans le concours des causalités humaines, par une intervention fulgurante et irrésistible de la divinité. On n'avait aucune idée d'un Messie pauvre et souffrant, ni d'un règne de Dieu spirituel, réclamant la coopération intérieure des âmes et s'établissant par degrés en intensité et en étendue. Telle est la situation dont il faut que Jésus s'inspire pour prévenir les dangers, écarter les malentendus et amener graduellement les esprits à une saine compréhension des choses.

Le nom de Messie, comme celui de Roi, évoquait chez presque tous les Juifs contemporains des notions incomplètes, inexactes et fausses. On ne pouvait s'en servir qu'avec circonspection. Au début de sa prédication, Jésus semble l'éviter à dessein, comme s'il craignait l'équivoque. Il est vrai qu'il ne le repousse pas quand il lui est décerné ; il l'approuve même solennellement, six mois avant sa mort, dans la bouche de Pierre (*Mat.*, xvi, 16, *Marc.*, viii, 29, *Luc.*, ix, 20), il le revendique devant Pilate et le sanhédrin (*Mat.*, xxvi, 64 ; *Marc.*, xiv, 62 ; cf. *Luc.*, xxii, 67-71) avec le titre de Fils de Dieu ; mais enfin il ne l'emploie pas habituellement. Le mot ordinaire, dont il fait usage pour se désigner lui-même, est celui de Fils de l'homme. Ce mot avait l'avantage d'être compris dans un sens messianique, sans réveiller les passions révolutionnaires des zélotes. Le Fils de l'homme de Daniel est un être surnaturel, planant entre le ciel et la terre, à qui Dieu donne « la domination, la gloire et le règne », à qui « tous les peuples et toutes les nations » rendent hommage. « Sa domination est une domination éternelle qui ne passera pas et son règne ne sera jamais aboli » (*Dan.*, vii, 13-14). Les allusions nombreuses du livre d'*Enoch* (xlvi, 1-4 ; lxii, 5-9 ; lxix, 26-29 ; lxx, 1 ; lxxi, 17) et du quatrième livre d'*Esdras* (xiii) montrent que les contemporains de Jésus appliquaient au Messie le passage de Daniel.

Le titre de Fils de l'homme sera donc l'appellation messianique dont Jésus fera son nom propre. Mais, quand on lui demande ce qu'il est, il en appelle d'ordinaire à trois témoins : Jean-Baptiste, l'Ecriture, ses miracles qui contiennent l'attestation authentique de son Père. Le Baptiste avait rendu à Jésus un témoignage solennel (*Mat.*, iii, 11-15 ; *Marc.*, i, 7-8 ; *Luc.*, iii, 16-17 ; *Joan.*, i, 26 37) et il est naturel que Jésus s'en autorise (*Joan.*, v, 33 ; cf. *Mat.*, xi, 7-10 ; xxi, 25 et parall.). Le témoignage de l'Ecriture a plus de valeur encore ; Jésus y fait plusieurs fois appel, dans la synagogue de Nazareth (*Luc.*, iv, 21), devant les messagers de Jean (*Mat.*, xi, 5 ; *Luc.*, vii, 22) et ailleurs (*Jean.*, v, 39 ; *Luc.*, xiv, 27). S'il n'invoque pas plus souvent le témoignage des miracles (*Mat.*, ix, 6 ; xi, 21, 23 et parall., *Joan.*, v, 36 ; xv, 24) c'est qu'il entend faire de sa résurrection le grand motif de crédibilité (*Mat.*, xii, 38-41 ; xvi, 1-4 ; *Luc.*, xi, 29-30). Il n'est pas besoin d'autre signe. Quand les disciples l'auront vu et qu'ils auront reçu l'Esprit promis (*Joan.*, vii, 39), ils comprendront ce qu'est Jésus par rapport à eux et par rapport à Dieu.

A partir de la résurrection, trois grands changements se produisent dans la manière dont les apôtres parlent de Jésus : *a*) Le nom de *Fils de l'homme* n'a plus de raison d'être. Si les évangélistes le conservent pour rester fidèles à la vérité historique, tous les autres (à part saint Jean rappelant la prophétie de Daniel, *Apoc.*, i, 13 ; xiv, 14) le laissent tomber en désuétude et le remplacent par des termes plus significatifs : *Christ* (c'est-à-dire Messie), *Seigneur* (nom de Jéhova dans l'Ancien Testament), surtout *Fils de Dieu*. Ce dernier titre est le plus compréhensif, celui que la résurrection avait mis le plus en lumière (*Rom.*, i, 4). — *b*) Les miracles que Jésus prodiguait pour vaincre l'incrédulité des Juifs n'ont plus la même utilité depuis le miracle de la résurrection. Ce miracle les remplace tous et il suffit d'y faire appel comme le font les apôtres (*Act.*, ii, 32 ; iii, 15 ; iv, 10, etc.). Saint Paul agit de même. Si l'on excepte la transfiguration (II *Petr.*, i, 18), aucun miracle particulier n'est signalé dans le Nouveau Testament et les Pères apostoliques, en dehors des Evangiles. — *c*) Enfin, bien que la vie terrestre de Jésus fût toujours pour les fidèles d'un puissant intérêt, elle faisait surtout l'objet de la catéchèse apostolique. On la supposait connue de tous les néophytes mais on n'y revenait qu'accidentellement. L'intérêt capital s'attachait à Jésus tel qu'il est maintenant dans la gloire, chef invisible de l'Eglise et intercesseur tout-puissant auprès du Père.

B) *La sotériologie de Jésus et celle de Paul.* — Ce que nous venons de dire de la christologie, nous pourrions *mutatis mutandis* l'appliquer à la doctrine du salut. Les limites de ce travail ne le permettent pas. Bornons-nous à une seule notion, le *Royaume de Dieu*. Jésus devait le prêcher, mais l'annonce en était presque aussi scabreuse que l'enseignement relatif à sa propre personne. Il fallait éviter de porter ombrage à l'autorité romaine et en même temps corriger les idées vagues, incomplètes, fausses ou extravagantes que les Juifs d'alors nourrissaient sur la nature du Royaume de Dieu. Jésus s'y appliqua dès le milieu de son ministère galiléen et c'est dans ce but qu'il inaugura sa prédication en paraboles, avec la formule stéréotypée : *Le royaume de Dieu est sem-*

blable. Il y montrait que la notion du Royaume comprend non seulement l'emprise de Dieu sur l'âme individuelle, mais le règne de Dieu dans une société où les bons et les méchants se trouvent mêlés. Il mettait en relief le caractère spirituel et universel du royaume ; et le rejet des Juifs infidèles était clairement marqué, à côté de la vocation des Gentils. Une partie notable des Synoptiques (une douzaine de chapitres) est consacrée à cet enseignement.

Mais la vraie notion du Royaume une fois comprise, quand on en vit dans l'Eglise l'accomplissement et la réalisation, le rôle pédagogique des paraboles devait prendre fin. Nous n'en voyons aucune trace ni dans saint Jean, ni dans le reste du Nouveau Testament, ni dans les écrits des Pères apostoliques. Elles entraient seulement dans la catéchèse élémentaire, comme un point d'histoire, avec l'abrégé de la vie de Jésus. L'expression même de *Royaume de Dieu* tendait à disparaître. On la lit une fois dans l'Epître de Jacques, une fois dans la *Secunda Petri*, une fois dans l'Apocalypse, six fois dans les Actes, partout ailleurs dans saint Paul. L'Apôtre identifie pleinement le Royaume de Dieu avec le Royaume du Christ (*Eph.*, v, 5 ; I *Cor.*, xv, 24 ; *Col.*, I, 13). Le Royaume a le plus souvent le sens eschatologique ; mais c'est aussi l'Eglise militante (I *Cor.*, xv, 24 ; *Col.*, I, 13 ; IV, 11 ; I *Thess.*, II, 19 ; *Act.*, xx, 25), ou encore l'esprit du christianisme, et comme l'essence de l'Evangile (*Rom.*, XIV, 17 ; I *Cor.*, IV, 20). En somme, sur ce point particulier, saint Paul est celui des écrivains sacrés qui se rapproche le plus de la prédication de Jésus, telle qu'elle est consignée dans les Synoptiques. Mais, sur ce point comme sur les autres, le fait de la résurrection avait opéré un changement radical. Désormais on parlera de l'Eglise du Christ plutôt que de son Royaume.

Ces brèves remarques suffisent à montrer pourquoi et comment la christologie et la sotériologie ont nécessairement subi une transformation en passant de Jésus aux apôtres ; et l'on a pu constater que Paul ne se distingue pas, à ce point de vue, de ses collègues dans l'apostolat.

5. Bibliographie. — Le premier qui ait traité la question avec quelque ampleur est Paret (*Paulus und Jesus* dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1858, p. 1-85). Puis vinrent Lumby (dans l'*Expositor*, 1877) et Matheson (aussi dans l'*Expositor*, 1881). Depuis trente ans, presque chaque année voit paraître une ou plusieurs monographies sur la matière. C'est, en 1892, Knowling ; en 1893, Everett ; en 1894, Hilgenfeld, Wendt et Schmoller ; en 1895, Heinrici, Gloatz et Nösgen ; en 1900, Holtzmann, Titius, Drescher et Sturm ; en 1901 ; Lloyd ; en 1902, Feine ; en 1903, Bruckner ; en 1904, Goguel ; en 1905, R. Seeberg, Knowling, Vischer, Wrede ; en 1906, Kaftan, Kölbing, Ihmels ; en 1907, Jülicher, Arnold Meyer, Wustmann, Ruegg ; en 1908, Wolther ; en 1909, J. Weiss, Breitenstein, Scott ; en 1911, Dausch ; en 1912, Olaf Moe ; en 1913, Heitmüller. On peut citer encore Fr. Tillmann, *Die Frömmigkeit des Herrn und seines Apostels Paulus*, Düsseldorf, 1920.

Beaucoup de ces contributions ne sont que de minces brochures ou des articles de revues introuvables en France. L'apport de la plupart est insignifiant ou tout à fait nul. Cf. Fillion, *Jésus ou Paul?* (cinq articles parus dans la *Revue du Clergé français*, 1912). Cinq auteurs seulement offrent une utilité réelle : Knowling, *The Witness of the Epistles*, Londres, 1892, complété plus tard et publié sous ce titre *The Testimony of St. Paul to Christ*, Londres, 1905 ; P. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902 ; M. Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904 ; Dausch, *Jesus und Paulus*, Münster, 1911 (collection *Biblische Zeitfragen*) ; Olaf Moe, *Paulus und die evangelische Geschichte*, Leipzig, 1912. — M. Dausch est catholique ; les autres sont protestants mais tous (sauf M. Goguel) passent pour conservateurs. On trouvera chez eux les éléments d'une étude indépendante. Un défaut commun à tous, c'est d'affaiblir l'impression d'ensemble par l'accumulation des détails secondaires ou insignifiants et d'obscurcir leur thèse par le morcellement excessif. Une assez bonne mise au point est celle de Scott, *Jesus and Paul*, dans *Essays on some Biblical questions of the day*, Londres, 1909, p. 329-378.

III. — Les sources de la pensée de Paul

A supposer que l'évangile de Paul ne dérivât point de la prédication de Jésus, il fallait lui trouver d'autres sources. Trois principaux systèmes ont été mis en avant :

I. Paul ne devrait son enseignement qu'à lui-même, à son expérience religieuse ou à sa puissance dialectique.

II. Il s'inspirerait de l'hellénisme ambiant, soit de la philosophie grecque, soit des religions orientales hellénisées.

III. Il dépendrait étroitement, presque exclusivement, de la pensée judaïque, non pas tant du rabbinisme que de l'apocalyptique juive contemporaine.

I. La conversion de Paul et le paulinisme. — Si l'on rattache la théologie de saint Paul au fait de sa conversion, il faut expliquer la conversion elle-même. Or c'est le miracle le plus gênant pour la critique rationaliste, parce qu'il est le mieux attesté et le plus rebelle à toute explication naturelle, après celui de la résurrection de Jésus. Beaucoup évitent d'y insister, comme si le problème n'existait pas ou comme s'il était déjà résolu. Baur fut plus sincère. En 1860, Landerer pouvait dire sur sa tombe : « Lui qui a passé sa vie à éliminer les miracles de l'Evangile, il confesse que la conversion de Paul résiste à toute analyse historique, logique ou psychologique. En maintenant ce seul miracle, Baur les laisse tous subsister : il a manqué sa vie. » Depuis, nombre de critiques se sont flattés de réussir là où Baur avait échoué.

Comme pour la résurrection du Sauveur, on a essayé de mettre les témoignages en désaccord. Il y a dans les Actes trois récits de l'événement : l'un fait par saint Luc pour son propre compte (*Act.*, IX, 1-19), les deux autres mis dans la bouche de saint Paul (*Act.*, XXII, 5-16 et XXVI, 12-30). De l'aveu de tous, ces trois récits concordent sur tous les points de quelque importance : l'occasion, le lieu, l'heure, la clarté éblouissante dont fut enveloppée soudain la caravane, le dialogue entre Paul prosterné à terre et la voix mystérieuse, sa cécité temporaire, son baptême, sa guérison, l'orientation toute nouvelle d'un persécuteur transformé en apôtre. On scrute avec la dernière rigueur, pour y chercher des contradictions, les détails les plus insignifiants, des minuties qu'on rougirait de relever dans un écrivain profane, des circonstances extérieures au fait lui-même et ne concernant que les impressions éprouvées par les compagnons du principal acteur, impressions nécessairement subjectives et peut-être diverses. A. Sabatier l'a très bien dit (*L'Apôtre Paul*[3], p. 42) : « Ces différences ne peuvent en aucune façon porter atteinte à la réalité du fait. Réussirait-on parfaitement à les concilier, ou même n'existeraient-elles pas du tout, ceux qui ne veulent pas admettre le

miracle ne repousseraient pas avec moins de décision le témoignage du Livre des Actes. Comme Zeller (*Apostelgeschichte*, p. 197) l'avoue franchement, leur négation tient à une conception philosophique des choses dont la discussion ne rentre pas dans le cadre des recherches historiques. »

Les différences signalées ne sont nullement inconciliables. Il y en a quatre : A) D'après un récit, les compagnons de Saul entendent la voix ; d'après un autre, ils ne l'entendent pas. Mais l'expression employée dans les deux cas n'a pas le même sens : ἀκούοντες τῆς φωνῆς (*génitif*, *Act.*, IX, 7) veut dire « ils perçurent le son de la voix (sans la comprendre) » ; τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι (*accusatif*, *Act.*, XXII, 9) signifie « ils ne comprirent pas la voix de celui qui me parlait (tout en en percevant le son) ». — B) Ici, ils ne voient *personne* (*Act.*, IX, 7); là, ils voient *une lumière* (*Act.*, XXII, 9). Où est la contradiction? Une lumière est-elle donc une personne? — C) D'un côté, ils restent debout (*Act.*, IX, 7); de l'autre, ils tombent à terre (*Act.*, XXVI, 14). Mais εἱστήκεισαν ἐννεοί ne veut pas dire nécessairement « ils *étaient debout*, frappés de stupeur » ; on peut traduire « ils étaient, ils restaient hors d'eux-mêmes », comme en latin *steterunt* en pareil cas. Il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir le premier lexique grec venu. — D) Enfin on prétend que les paroles de Jésus sont différentes dans les trois récits. Littéralement, oui ; pour le sens, non. La principale divergence consiste en ce que l'auteur, selon un usage reçu à cette époque, unit en un seul discours (*Act.*, XXVI, 15-18) des paroles prononcées par Jésus en deux occasions distinctes (*Act.*, XXII, 8 et 21); peut-être aussi des paroles que Jésus lui *fait dire* par Ananie (*Act.*, XXII, 14-15).

I Explications naturalistes de la conversion. — Au fait, tous les critiques se rendent compte qu'à un moment donné un changement radical, équivalant à une *transformation* intellectuelle et morale, s'est produit dans l'âme de Saul, que ce changement est attribué par lui à l'apparition de Jésus ressuscité, qu'il est sûr d'avoir *vu* le Christ aussi réellement que les autres apôtres (I *Cor.*, IX, 1 : *Non sum Apostolus? Nonne Christum*... VIDI? XV, 8 : *Novissime omnium*... VISUS EST *et mihi*). Or ce fait, s'il n'est pas miraculeux, appelle évidemment une explication. Les tentatives d'explication n'ont pas manqué. Signalons brièvement les trois principales.

1. *Système de l'hallucination.* — RENAN, dans un long chapitre consacré à ce sujet (*Les apôtres*, 1866, p. 163-190), dissimule de son mieux sous les grâces du style l'indigence du raisonnement. Il nous dépeint Saul, aux approches de Damas, rongé par l'inquiétude, torturé par le doute, bourrelé de remords. « L'exaltation de son cerveau était à son comble ; il était par moments troublé, ébranlé. » Voici donc les maisons des victimes ! « Cette pensée l'obsède, ralentit son pas. Il voudrait ne pas avancer ; il s'imagine résister à un aiguillon qui le presse. » Qu'arriva-t-il alors ? On ne saurait le dire : « Peut-être le brusque passage de la plaine dévorée par le soleil aux frais ombrages des jardins détermina-t-il un accès dans l'organisation maladive et gravement ébranlée du voyageur fanatique... Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'un coup terrible enleva en un instant à Paul ce qui lui restait de conscience distincte, et le renversa par terre privé du sentiment. » Peut-être cependant, y eut-il autre chose : « Il n'est pas invraisemblable qu'un orage ait éclaté tout à coup. » Mais, au gré de Renan, ces circonstances matérielles ont très peu d'intérêt : « Qu'un délire fiévreux, amené par un coup de soleil ou une ophthalmie, se soit tout à coup emparé de lui ; qu'un éclair ait amené un long éblouissement ; qu'un éclat de la foudre l'ait renversé et ait produit une commotion cérébrale, qui oblitéra pour un temps le sens de la vue, peu importe. »

Si Renan a pu croire que ses lecteurs seraient assez simples pour prendre aux sérieux ses sophismes, il avait trop d'esprit pour s'y laisser prendre lui-même. Où veut-il en venir avec son roman ? A rendre vraisemblable une insolation, un transport au cerveau. Sous le climat de Syrie, cet accident n'est pas très rare ; mais un coup de soleil n'est point une conversion ; ce serait plutôt le contraire. L'insolation grave produit le coma, parfois suivi du délire. Lorsqu'elle n'a pas un dénouement fatal, elle entraine en général un affaiblissement temporaire ou durable des facultés intellectuelles, souvent même la paralysie ou le ramollissement du cerveau. L'insolation bénigne — et c'est sans doute de celle-là qu'on parle, puisque Saul put entrer à Damas avec l'aide de ses compagnons — guérit sans laisser de traces sensibles; mais il est inouï qu'il en soit résulté une amélioration physique ou morale. Dans un cas comme dans l'autre, la conscience du patient est inerte et il ne garde aucun souvenir de ce qui s'est passé dans la crise. Une insolation du genre de celle qu'imagine Renan pour le besoin de sa thèse serait un prodige aussi merveilleux que le miracle des Actes.

2. *Procédé dialectique.* — PFLEIDERER, dans son *Paulinismus*, s'évertue à montrer que Saul persécuteur s'acheminait graduellement vers les idées chrétiennes. Convaincu que le Messie allait venir, pourvu que les Juifs fussent préparés à le recevoir, sachant d'autre part que les chrétiens affirmaient énergiquement la résurrection et le second avènement de Jésus, avec la valeur expiatoire de sa mort, il se disait : « Jésus ne serait-il pas, après tout, le Messie attendu et sa mort n'aurait-elle pas la vertu rédemptrice que les chrétiens lui assignent ? » Mais c'est HOLSTEN qui, dans tous ses écrits jusqu'à l'ouvrage posthume intitulé *Das Evangelium des Paulus* (1898), a échafaudé le système avec le plus d'acharnement. Selon lui, Saul persécutait les chrétiens parce qu'il regardait Jésus comme un faux Messie. Un criminel, condamné par l'autorité légitime à un supplice ignominieux, pour avoir attaqué la Loi de Moïse, ne pouvait pas être l'envoyé de Dieu. Saul en était tellement convaincu qu'il cherchait à désabuser les chrétiens. En discutant avec eux, il apprit que Jésus était ressuscité. Contre ce fait, il n'avait à élever aucune objection de principe ; car, en bon pharisien, il croyait à la résurrection des morts. Restait le scandale de la croix ; mais saint Pierre en donnait une explication plausible lorsqu'il attribuait à la mort du Christ une valeur rédemptrice. Cet ordre d'idées n'était pas pour étonner Paul, qui admettait la réversibilité des mérites et la valeur expiatoire des souffrances. La seule question était de savoir si Jésus était réellement ressuscité. Mais le nombre et la qualité des témoins, leur accord, leur évidente bonne foi, leur constance, ne pouvaient laisser aucun doute. Ici il importe d'entendre Holsten lui-même : « On comprend que, dans ces circonstances, une tempête de pensées tumultueuses agitât l'esprit du persécuteur et lui inspirât un désir intense de vérifier par lui-même le fait de la résurrection de Jésus... Une pareille surexcitation, jointe à cette idée fixe, le préparait psychologiquement à une vision... Il ne faut pas s'étonner que la vision se soit produite. »

C'est tout ; et c'est vraiment trop peu. L'argumentation de Holsten fourmille de paralogismes. *a*) Saul croyait à la résurrection, mais c'était à la résurrection des justes, soit à la fin des temps, soit à l'avènement du Messie ; il ne croyait pas à la résurrection du Messie lui-même, dont aucun Juif authentique n'ad-

mettait la mort. — *b*) On suppose qu'il n'était arrêté que par le scandale de la croix ; mais si les pharisiens n'avaient eu que ce grief contre Jésus-Christ, ils n'auraient pas créé le scandale de la croix en le crucifiant. — *c*) Holsten doit aboutir en définitive, tout comme Renan, à une hallucination de Saul. Or rien n'est moins propre à y conduire que de froids syllogismes. Renan l'avait senti d'instinct et c'est pourquoi il se rabattait sur les troubles physiques et les commotions mentales. — *d*) Alors même que les syllogismes de Holsten seraient concluants, l'expérience des Newman, des Manning et des autres convertis, montre combien la voie du raisonnement, pour aboutir à la conversion, est longue et douloureuse. Beaucoup de ceux qui la suivent s'arrêtent en route et tous gardent jusqu'au dernier jour le souvenir très vif de ce voyage pénible qu'ils comparent à une agonie. En saint Paul, rien de pareil.

3. *Recours à la théorie de la subconscience.* — A côté ou au-dessous de la conscience normale, il existe en nous des états cognitifs ou émotionnels que nous ne pouvons pas susciter à notre gré, mais qui se font jour sous l'empire de certaines circonstances. L'alternance de deux ou plusieurs états de conscience se nomme dédoublement de la personnalité. La substitution permanente d'un état de conscience à l'autre, en matière religieuse, s'appelle conversion. « Dire qu'un homme est converti, c'est dire que les idées religieuses, qui étaient autrefois périphériques (latentes ou subconscientes) deviennent centrales (conscientes) et que l'idéal religieux forme désormais le levier habituel de son énergie. » W. James, *The varieties of religious experience*, Londres, 1904, p. 189. Comment cela se fait-il ? Nous l'ignorons encore, mais peut-être le saurons-nous un jour ; et, en attendant, nous avons le phénomène similaire de ces conversions subites, dues à des causes mystérieuses, qu'on nomme *revivals*.

Expliquer *obscurum per obscurius*, accumuler les termes mal définis et les phénomènes mal observés, pour se dispenser d'une explication rationnelle : méthode aussi commode que peu scientifique. Pour *revivre*, un état de conscience doit avoir réellement existé ; et le *revival* éprouvé par Saul sur le chemin de Damas suppose qu'il avait été chrétien à une date antérieure.

Aussi la plupart des auteurs modernes s'abstiennent-ils de tout commentaire. Ils disent, par exemple, que, « en un sens, toute conversion est un miracle, le véritable et unique miracle qui relève de la foi... Ce que le converti a éprouvé, il ne le connaît que comme une expérience toute-puissante, et nul autre que lui ne peut le savoir ni le décrire. » Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter*[3], Tubingue, 1902, p. 66. Se contenter d'une pareille explication c'est avouer clairement qu'on n'en a pas de bonne.

Le vice radical de toutes les explications naturalistes est de supposer que Saul était chrétien dans son cœur, sans y songer peut-être, au moment où il sollicitait la mission d'aller pourchasser à Damas les adeptes du Christ. Or cette hypothèse invraisemblable est démentie non seulement par le récit des Actes, mais par les témoignages les plus formels de Paul lui-même. On objecte qu'à cette distance ses souvenirs se brouillaient ; qu'il était incapable d'analyser le véritable état de son âme ; qu'ayant conscience d'un grand changement opéré en lui, il trouvait plus simple d'en attribuer tout l'honneur à Jésus-Christ, sans faire intervenir les causes secondes ; qu'au surplus il y a dans les Epîtres et même dans les Actes des indices de cet acheminement progressif, bien qu'à peu près inconscient, vers la foi chrétienne. Si vous demandez quels sont ces indices, on vous cite le chapitre vii de l'Epître aux Romains et le mot de Jésus à Saul : *Durum est tibi contra stimulum calcitrare.*

Dans l'Epître aux Romains (vii, 7-25), l'Apôtre décrit le conflit intérieur d'un Juif harcelé par la concupiscence et mal défendu par la Loi mosaïque, qui éveille en lui la conscience du péché, mais sans lui donner la force d'en triompher. C'est l'histoire de tous les Juifs vivant sous le régime de la Loi ; ce n'est pas l'histoire spéciale de Paul, bien qu'il en ait peut-être senti plus que les autres les douloureux épisodes. Le conflit, remarquons-le bien, n'a pas pour origine un doute quelconque sur la valeur ou l'obligation de la Loi, ni le soupçon que le système chrétien pourrait être meilleur. Au cours de la crise, l'idéal de Saul reste toujours l'observance de la Loi et il n'insinue jamais qu'il entrevoie, en dehors d'elle, un moyen de salut. Il n'a pas en vue d'attaquer la Loi, mais de la défendre, de montrer qu'elle est juste et sainte et que son échec n'est imputable qu'à la corruption native de l'homme. Tant qu'il a été pharisien, il n'a pas eu d'autre pensée. Sa réflexion finale : « Qui me délivrera de ce corps de mort ? Grâces à Dieu par Jésus-Christ Notre Seigneur ! » est le cri libérateur de sa conscience chrétienne. Auparavant cette solution ne lui venait pas à l'esprit. S'il est mieux préparé que d'autres à l'accepter, c'est là une préparation toute négative, celle qui consiste à écarter les obstacles.

Mais le mot de Jésus : *Durum est tibi contra stimulum calcitrare* (*Act.*, xxvi, 14) n'implique-t-il pas des doutes, des perplexités, des remords ? En aucune sorte. Il ne faut pas traduire : Il t'est dur *de regimber contre l'aiguillon*, sous peine de solliciter le texte et d'y faire entrer une idée étrangère. En grec il n'y a point de verbe (σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, *calcitrare*) et la double métaphore suggère l'idée d'une résistance opposée à une force extérieure. — *b*) L'aphorisme est un conseil, un avertissement pour l'avenir. Il revient à dire : Renonce à lutter contre plus fort que toi ; ton effort serait vain. — Le sens est donc : « Mal t'en prendrait de t'attaquer à moi ; la lutte n'est pas égale. » Et cela peut s'entendre soit des efforts faits par Saul pour exterminer l'Eglise, soit plutôt de la résistance possible à l'appel divin qui vient d'avoir lieu. En aucun cas cela n'implique ni doute ni remords, puisque saint Paul déclare au même endroit que sa bonne foi était entière (*Act.*, xxvi, 9) : *Et ego quidem existimaveram* (lisez *existimavi*, ἔδοξα ἐμαυτῷ) *me adversus nomen Jesu Nazareni debere multa contraria agere.*

Moske (cathol.), *Die Bekehrung des hl. Paulus*, Münster, 1907, et Rose, *Comment Paul a connu Jésus-Christ* (dans la *Revue biblique*, 1902, p. 321-346), étudient spécialement les trois récits des Actes ; l'abbé Bourgine, *Conversion de saint Paul*, Paris, 1902 (collection *Science et religion*), réfute Renan ; Stevens, *The Pauline Theology*[2], New-York, 1906, p. 1-26, critique les systèmes de Holsten et de Pfleiderer ; Godet, *Introd. particul. au N. T.*, Neuchâtel, 1893, t. I, p. 92-102, expose et combat les divers systèmes rationalistes.

2. **Genèse psychologique du paulinisme.** — Le fait de la conversion n'est pas expliqué ; mais, supposé qu'il le soit, explique-t-il à son tour toute la théologie de l'Apôtre ?

1. *La conversion et l'expérience religieuse.* — Sabatier (*L'Apôtre Paul*[3], livre V, p. 289-369) cherche à établir cette thèse : « La théologie de Paul a ses racines dans le fait même de la conversion. On peut dire que chacune de ses idées a été un fait d'expérience intime, un sentiment, avant d'être formulé par l'intelligence » (p. 294). Sa pensée se développe d'abord

dans la sphère *individuelle*, en comparant l'état d'autrefois à l'état d'aujourd'hui. Autrefois il était charnel, impuissant contre la tentation, asservi au péché; maintenant il est affranchi, régénéré, capable de résister au mal et d'opérer le bien : et il sent qu'il doit tout cela à l'emprise du Christ sur lui, à la foi qui l'unit au Christ. Tel est le principe de son anthropologie. Mais « ce que le Christ est pour un membre de l'humanité, il l'est et il doit le devenir pour tous » (p. 330). Le chrétien est membre d'un corps, de l'Eglise. Or « l'unité de l'Eglise repose sur le sentiment, commun à tous ses membres, d'une communion vivante avec Christ ». Paul s'élève ainsi, « par voie de généralisation, dans la *sphère sociale et historique* » (p. 296), d'où il embrasse toutes les destinées de l'humanité, du premier au second Adam et du Christ à la fin des siècles. Il lui reste un degré à franchir; mais comme sa pensée, exclusivement religieuse, tend d'un effort incessant vers l'unité et les derniers principes, elle monte spontanément jusqu'à la *sphère métaphysique* « et essaie de trouver en Dieu même la cause première et la fin suprême, le point de départ et le terme du grand drame qui se déroule dans le temps » (p. 296).

Ainsi Paul a *senti* son évangile avant de le *penser*; et il l'a pensé comme un phénomène *individuel* avant de le généraliser et de l'étendre à l'*universalité* des hommes. La christologie de Paul, en particulier, naît de ce sentiment. Comme l'a dit un de ceux qui ont le mieux attrapé le jargon mystique de Ritschl (D. Somerville, *St. Paul's conception of Christ*, Edimbourg, 1897, p. 15): « Le Christ de Paul est le Christ de son expérience, le Christ tel que le lui révèle la conscience de la vie divine qu'il lui doit. Sa christologie est l'expression de son expérience dans les termes suggérés par la pensée et la réflexion : c'est un jugement ou une série de jugements au sujet du Christ, fondés sur les impressions qu'on a de lui dans la vie de foi. » L'expérience religieuse, la conscience religieuse! Mots si élastiques qu'on peut y faire entrer ce qu'on veut (cf. Percy Gardner, *The religious experience of St. Paul*, Londres, 1911). Mais ce serait une impardonnable illusion de croire qu'ils expliquent quoi que ce soit. Un simple coup d'œil sur le système de Sabatier montre combien toute sa construction est caduque et artificielle. Les trois phases ou périodes supposées par lui coïncident au lieu de se succéder; comme on peut le voir dans l'Epître aux Romains : le progrès des doctrines est purement imaginaire.

2. *Analyse dialectique du fait de la conversion.* — Au lieu de faire intervenir le sentiment, Holsten (*Das Evangelium des Paulus*, 2e partie : *Paulinische Theologie*, Berlin, 1898) préfère appliquer le raisonnement au fait de la conversion. Ce travail interne, commencé aussitôt après l'incident de Damas, continué avec persévérance durant la retraite d'Arabie, est attribué par l'Apôtre à l'Esprit de Dieu et a pour résultat final ce qu'il appelle son évangile. L'idée du Messie crucifié, une fois entrée dans son esprit, ne peut manquer de transformer toutes ses conceptions religieuses. D'abord la mort du Juste ne peut être, dans les vues de Dieu, qu'une mort expiatoire, une mort rédemptrice. Cela, Pierre l'admettait aussi; mais il ne regardait dans la rédemption que le côté négatif, la rémission des péchés, subordonnant la justice et la sainteté aux œuvres et à l'observation de la Loi. Paul vit là une inconséquence; car, si le Christ nous sauve par sa croix, il faut qu'il nous sauve intégralement, sans condition d'aucune sorte, qu'il nous obtienne la justice, non pas une justice personnelle, mais une justice mise par Dieu à notre compte et qui s'appelle à ce titre la justice de Dieu. Non seulement la Loi ne donne pas la justice, mais elle n'a jamais pu la donner; autrement la mort du Christ ne serait qu'un luxe, qu'une superfétation. S'il en est ainsi, il n'y a pas de différence, au point de vue du salut, entre les Juifs et les Gentils. Paul en tire, par une conséquence inéluctable, l'universalité de la rédemption; il devient de la sorte l'apôtre des Gentils, par opposition aux Douze qui n'ont pas déduit ce corollaire. Tel est le principe révélateur qui, rayonnant dans toutes les directions, apportera partout la lumière. En somme, le paulinisme, « c'est le mouvement de la pensée développant et motivant, de point en point et dans toutes les directions, l'idée de la mort du Messie sur la croix, considérée comme un acte rédempteur de Dieu » (p. 133).

Les écrivains rationalistes eux-mêmes ne sont pas dupes de ces sophismes. Plusieurs les ont démasqués avec vigueur. Comment Holsten sait-il que le pharisien Paul gémissait sous le joug de la Loi et que son désir d'y échapper fut assez fort pour lui donner une hallucination du Christ glorieux? La vision de Damas le fit croire en Jésus-Messie; mais la foi en Jésus-Messie n'implique par elle-même ni l'abolition de la Loi, ni l'universalité du salut, autrement tous les croyants auraient tiré, dès l'abord, toutes ces conséquences. Pourquoi Jésus n'aurait-il pas pu mourir pour parfaire l'économie judaïque et rendre possible l'observation de la Loi? Nous savons qu'il n'en est pas ainsi, mais ce n'est pas de l'idée abstraite du Messie que nous le déduisons. Toute l'argumentation de Holsten n'est que chute perpétuelle de paralogisme en paralogisme.

II. L'hellénisme et le paulinisme. — Ce mot d'*hellénisme* désigne soit la culture grecque classique, soit l'ensemble des idées religieuses et morales du monde grec après Alexandre, soit le tour d'esprit des Juifs appelés *hellénistes* qui avaient adopté, dans la Diaspora, la langue et les mœurs grecques. Nous verrons dans quelle mesure Paul peut avoir subi l'influence de ces divers courants, après avoir fixé son attitude à l'égard du paganisme en général.

Dans ses promenades solitaires à travers les rues et les marchés d'Athènes, l'Apôtre se rongeait intérieurement à la vue des innombrables idoles dont cette ville savante et superstitieuse était remplie (*Act.*, xvii, 16). C'était un sentiment mêlé de douleur, de dégoût, d'indignation et de pitié. Nul Juif élevé dans le monothéisme n'y échappait. Paul ne se distinguait de ses coreligionnaires qu'en ce que le mépris était chez lui tempéré par la compassion et que l'horreur pour les idoles n'éteignait pas la sympathie pour les personnes. Témoin, le sombre tableau qu'il trace de l'idolâtrie au début de l'Epître aux Romains (i, 18-31). Chaque fois qu'il rappelle aux néophytes leur condition passée, il retrouve les mêmes accents (I *Cor.*, vi, 9-11; *Eph.*, ii, 11-12, etc.). Il ne se borne pas à condamner chez les païens les égarements de l'esprit et la dépravation des mœurs, il flétrit également ce que le paganisme paraît avoir de meilleur, la philosophie, l'amour de la sagesse. Cette sagesse mondaine et charnelle (I *Cor.*, ii, 5), il la répudie pour son compte. Il écrit aux Colossiens (ii, 8) : « Que personne ne vous séduise par la philosophie... selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde et non selon le Christ. » Et aux Ephésiens (iv, 17-19) : « Ne suivez pas la voie des païens... qu'éloigne de Dieu leur ignorance et l'aveuglement de leur cœur. » Mais à quoi bon continuer notre enquête? Le résultat n'en est pas contesté. Toutes les lettres sont pleines de passages semblables. Ce que l'Apôtre trouve de plus favorable, non pas pour admirer le paganisme ni pour l'absoudre, mais pour le condamner avec moins de rigueur, c'est qu'il appartient à

ces siècles d'égarement (*Act.*, XIV, 16; XVII, 30), antérieurs à la lumière de l'Evangile, où le monde encore enfant n'avait reçu qu'un enseignement élémentaire (*Gal.*, IV, 8-9; *Col.*, II, 16). A qui fera-t-on croire qu'un homme animé de telles dispositions soit allé se mettre spontanément à l'école des païens et leur ait emprunté sciemment des pratiques ou des doctrines religieuses? Voyons s'il est du moins possible de constater dans l'œuvre écrite de l'Apôtre des influences inconscientes.

1. Saint Paul et la philosophie païenne. — L'érudition classique de saint Paul n'est pas considérable. On n'a relevé chez lui aucun détail prouvant qu'il ait lu un auteur profane quelconque. Il y a, dans ses discours, trois citations de poètes. Mais l'une est un de ces mots passés en proverbe (I *Cor.*, XV, 33 : Corrumpunt mores bonos colloquia prava) qu'on répétait à l'occasion sans savoir qu'il était tiré de Ménandre. La seconde est un hémistiche court et expressif (*Act.*, XVII, 28 : Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν) qui semble fait pour les citations et qu'Aratus et Cléanthe ont inséré dans leurs hexamètres. La troisième (*Tit.*, I, 12 : *Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri*) n'est qu'un dicton satirique souvent décoché aux Crétois même par ceux qui n'avaient jamais ouvert les *Oracles* d'Epiménide. S'il est vrai cependant, comme cela semble probable, que la sentence alléguée devant l'Aréopage (Act., XVII, 28 : *In ipso vivimus et movemur et sumus*) est empruntée à la même pièce d'Epiménide intitulée *Minos*, il est possible que Paul ait eu de ce poème une connaissance directe. Cf. RENDEL HARRIS, *St. Paul and Epimenides*, dans l'*Expositor*, octobre 1912. En tout cas, son érudition classique était fort restreinte.

On a souvent signalé d'étroits rapports entre la morale de Paul et la morale stoïcienne. On a supposé des relations directes entre l'Apôtre et Sénèque; et la chose n'est pas impossible *a priori*, puisqu'il s'agit de contemporains, morts la même année ou à peu d'années d'intervalle. Une prétendue correspondance entre ces deux grands hommes a été plusieurs fois publiée, en particulier par AUBERTIN, *Sénèque et saint Paul, étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre*[3], Paris, 1872, et, d'une façon plus critique, par WOHLENBERG, *Die Pastoralbriefe*[2], Leipzig, 1911, p. 364-375. En la lisant, on est profondément surpris que saint Jérôme, sans en garantir l'authenticité, lui ait accordé assez d'importance pour assigner à Sénèque une place dans la liste des écrivains ecclésiastiques (*De vir. ill.*, 12; cf. *Epist ad Macedon.*, CLIII, 14). Personne ne l'avait signalée avant 392, date du *De viris illustribus*. « Jamais plus maladroit faussaire n'a fait parler plus sottement d'aussi grands esprits. Dans cette correspondance ridicule, le philosophe et l'apôtre ne font guère qu'échanger des compliments, et, comme les gens qui n'ont rien à se dire, ils sont empressés surtout à s'entretenir l'un l'autre de leur santé. Il n'est pas une fois question entre eux de doctrines, et il ne leur arrive jamais de s'occuper de ces graves problèmes que soulevait la foi nouvelle. Cependant Sénèque est censé initié à tous les mystères du christianisme, il en reçoit et en comprend les livres sacrés, il le prêche à Lucilius et à ses amis... il raconte même qu'il en a parlé à l'empereur et que Néron parait assez disposé à se convertir. Toutes ces belles choses sont dites sèchement, dans des lettres de quelques lignes où le vide des idées n'est égalé que par la barbarie de la forme. » G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1878, t. II, p. 51.

Ecartons cette correspondance dont aucun historien sérieux ne fait plus état : amusement futile d'un esprit oisif ou supercherie littéraire d'un apologiste malavisé, qui croyait grandir Paul en lui donnant pour disciple et ami le plus grand des philosophes romains. Il y a certainement entre les deux écrivains des rencontres assez frappantes d'idées et d'expressions dont on a voulu conclure soit que Sénèque était chrétien dans son cœur (FLEURY, *Saint Paul et Sénèque*, Paris, 1853), soit que saint Paul s'inspire de Sénèque. On n'a pas remarqué que les passages servant de terme de comparaison n'appartiennent pas en propre à Sénèque, mais au fonds commun du stoïcisme. Il faut donc porter la question plus haut et se demander si l'Apôtre, peut-être sans le vouloir et sans le savoir, n'aurait pas subi l'influence de la morale stoïcienne. Le stoïcisme n'est pas un produit du sol hellénique. C'est une importation d'Orient. Ses fondateurs et ses principaux représentants étaient Sémites, ou du moins orientaux. Au premier siècle, la ville de Tarse était célèbre entre toutes par ses écoles philosophiques, où le stoïcisme était prépondérant. Autant de canaux par lesquels la doctrine du Portique pouvait arriver à l'Apôtre.

Mais, à y regarder de près, la thè e qui fait de Paul un disciple des stoïciens paraîtra bien précaire, bien invraisemblable. Les stoïciens se servaient, surtout en morale, d'une langue à part. Leur habitude de définir, de disséquer les notions, les distingue à première vue des autres philosophes. Pour constater que le lexique de Paul n'offre aucun rapport avec celui des stoïciens, il suffit de comparer les listes des vertus morales. Des quatre vertus cardinales, la *force* (ἀνδρεία) n'est même pas nommée par l'Apôtre; la *tempérance* (σωφροσύνη) ne l'est qu'une fois, dans les Pastorales (I *Tim.*, II, 9.15); la *prudence* (φρόνησις) une fois aussi et appliquée à Dieu (*Eph.*, I, 8); la *justice* (δικαιοσύνη) est employée dans un sens très différent. On ne trouve chez lui aucune trace des vertus secondaires qui divisent et subdivisent à l'infini les vertus principales. Un seul mot, la *bénignité* (χρηστότης), rappelle vaguement le vocabulaire stoïcien.

Les doctrines diffèrent encore plus que le langage. Les stoïciens parlent souvent de Dieu, de l'âme, de la providence, de la prière, de la bienfaisance; mais ces termes n'ont presque rien de commun avec les idées chrétiennes correspondantes.

Le dieu des stoïciens n'est pas le Dieu personnel, le Dieu bon, juste, saint, tout-puissant que les chrétiens adorent. Le dieu des stoïciens c'est la nature, l'ensemble des êtres, le grand Tout, ou, si l'on veut, la loi du monde, l'intelligence de l'univers, la force opposée à la matière; car ils concevaient dieu tantôt comme la somme de ce qui existe, tantôt comme le principe actif des êtres. « *Quid est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque ejus inserta?* » (SÉNÈQUE, *De benef.*, IV, 7.) Ils ne croyaient pas plus à l'immortalité de l'âme qu'à la personnalité de Dieu. Pour être conséquents avec eux-mêmes, ils devaient dire que l'âme se dissout avec le corps, qu'elle retourne aux éléments, qu'elle se perd dans le grand Tout, dont elle n'est qu'une parcelle. Et c'est en effet ce qu'affirme plusieurs fois EPICTÈTE. Sénèque est plus hésitant, car il se souvient que plusieurs coryphées du Portique accordent aux âmes une certaine survivance. D'après DIOGÈNE LAËRCE (VII, 157), Cléanthe les laissait subsister jusqu'à la conflagration, c'est-à-dire jusqu'au temps où le monde sera détruit par le feu; mais Chrysippe restreignait ce privilège à l'âme des justes. Ce qui faisait dire plaisamment à CICÉRON (*Tuscul.*, I, 31) : « Stoici usuram nobis largiuntur tanquam cornicibus; diu mansuros aiunt animos, semper negant. » Avec ces idées sur Dieu et sur l'âme, on peut imaginer ce que devait être la providence. C'était la destinée fatale, la loi immuable de l'univers, le décret inflexible de l'intelligence

aveugle qui gouverne le monde et se confond avec lui. Comment peut-il être encore question de prière? Que demanderait-on aux dieux? Une dérogation à la destinée? Mais cela est impossible; cela est impie. Le bonheur et la vertu? Mais cela dépend de nous seuls. Au point de vue stoïcien, Sénèque a raison : « *Quid votis opus est? Fac te ipsum felicem* (*Epist.*, xxx, 5). *Quam stultum est optare, cum possis a te impetrare* » (*Epist.*, xli, 1). La prière typique du stoïcien est contenue dans la formule de Cléanthe (J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1905, t. I p. 118) recommandée par Epictète (*Enchir.*, liii) : et par Sénèque (*Epist. ad Lucil.*, cvii, 10) : « Conduis-moi, Jupiter, avec la Destinée, là où vous avez décidé de me conduire, afin que je suive de gré ou — si par malice je refusais — de force. »

Ἄγου δέ μ᾽ ὦ Ζεῦ καὶ σὺ χἠ Πεπρωμένη
Ὅποι ποθ᾽ ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος·
Ὡς ἕψομαί γ᾽ ἄοκνος· ἢν δέ γε μὴ θέλω,
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Prière aussi peu chrétienne que possible. Le stoïcisme était la philosophie du désespoir, tandis que le christianisme est la religion de l'espérance. Contre les maux de la vie, le stoïcien n'avait qu'un antidote, l'orgueil, qui lui faisait dire : Douleur, tu n'es pas un mal. Et si l'antidote ne suffisait pas, il restait toujours le suprême remède, le suicide. Sans la ressource du suicide, la vie, pour le stoïcien, vaut-elle la peine d'être vécue? Ce n'est pas qu'il n'y ait dans l'effort à sauvegarder sa dignité d'homme, dans sa philanthropie dictée par la raison, mais étrangère à la pitié qui est considérée par lui comme une faiblesse, et même dans sa triste résignation à la Fatalité, quelque chose de noble et de touchant; mais rien qui ressemble à l'idéal chrétien. Epictète est regardé à juste titre comme le représentant le meilleur et le plus complet de la morale stoïcienne. Or voici ce qu'en dit un connaisseur qui s'est fait une spécialité de cette étude (Adolf Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911, p. 198) : « A la fin de notre enquête sur l'influence exercée sur saint Paul par la philosophie, en particulier par la philosophie stoïcienne, nous constatons que les termes, les expressions et les idées qui de prime abord présentent un rapport frappant avec le stoïcisme, sont, à y mieux regarder, si différents et même tellement opposés qu'il est impossible d'admettre chez l'Apôtre une connaissance exacte de la doctrine stoïcienne ni des emprunts voulus à cette doctrine. » On peut consulter les deux articles du P. Lagrange sur *La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme*, dans la *Revue biblique*, 1912, p. 5-21 et 192-212. Le P. Lagrange croit, comme Zahn, « qu'Épictète a lu saint Paul, et qu'il l'attaque indirectement, sans l'avoir bien compris ». C'est possible, après tout; quoique les preuves ne soient pas très fortes. Mais, l'hypothèse une fois admise, nous souscririons volontiers à cette conclusion (p. 211) : « Epictète a connu l'existence du christianisme, il n'a pas cherché à l'approfondir. Il était incapable de le goûter, ne voulant accepter d'autre lumière que celle de la raison, d'autre point d'appui que la volonté, d'autre libération ou de salut que le don initial du libre arbitre. » De toutes les formes de la philosophie antique, c'est peut-être le stoïcisme et le pyrrhonisme qui sont le plus irréductiblement hostiles à la vérité chrétienne, parce que l'un nie la raison et que l'autre la divinise.

2. **Le paulinisme et les religions orientales hellénisées.** — M. Jacquier a étudié, dans ce Dictionnaire, de façon très complète, la question des *Mystères païens et saint Paul*; M. d'Alès a examiné en particulier la rencontre de la *Religion de Mithra* avec le christianisme. Il n'y a pas à y revenir ici. Nous signalerons seulement en peu de mots deux ou trois vices de méthode dont se rendent coupables plusieurs de ceux qui prétendent appliquer *die religionsgeschichtliche Methode*, comme on dit en Allemagne, c'est-à-dire la méthode historique dans l'étude des religions comparées. A leurs assertions gratuites, on peut opposer le plus souvent une simple fin de non-recevoir.

1. *Cercles vicieux et paralogismes.* — Pour tout chrétien et tout israélite, les mystères du paganisme étaient l'abomination de la désolation, car ils imprimaient sur le front de leurs adhérents, encore plus que les autres pratiques superstitieuses, le sceau de l'idolâtrie. Il ne s'ensuit nullement qu'on n'ait pas pu tirer de là des comparaisons et des métaphores. Philon, qui parle avec un souverain mépris de ces initiations honteuses, amies du secret et de l'ombre, refuge des voleurs et des courtisanes (*De sacrificantibus*, Mangey, t. II, p. 260-1; *Liber quisquis virt. studet*, t. II, p. 447), s'approprie sans scrupule, à l'occasion, la langue des mystères et s'en sert pour expliquer le sens symbolique des Écritures (*De Cherubim*, t. II, p. 147; *De sacrif. Abel et Cain*, t. I, p. 173). Même phénomène chez saint Justin et chez Clément d'Alexandrie. Ce dernier exploite en grand le vocabulaire des gnostiques et des mystères d'Eleusis, Voir *Stromates*, I, 28; II, 10; IV, 23; V, 10-11; VII, 4, etc. Il ne faudrait pas conclure, pour autant, qu'il admire ces initiations païennes et qu'il sente le besoin d'en enrichir le christianisme. On sait comment il stigmatise les cultes orgiastiques et les rites secrets d'Eleusis; c'est pour lui le comble de l'ignominie et du ridicule et tous les païens sensés devraient en rougir (*Protrepticus*, ii, 21-23, édit. Staehlin, Berlin, 1905, p. 10-17). Saint Paul pourrait donc aussi employer la terminologie des mystères, comme il emploie celle des jeux du stade et du théâtre, d'autant plus que cette terminologie était passée dans la langue usuelle; mais ce qui est inadmissible, c'est la dépendance pour le fond des idées et l'emprunt conscient de ces rites idolâtriques. « Quel pacte ou quel accord entre le Christ et Bélial, entre le fidèle et l'infidèle, entre le temple de Dieu et les idoles? » (II *Cor.*, vi, 15-16.) Ce qu'on a dit plus haut de la philosophie profane s'applique à plus forte raison aux pratiques païennes.

Le grand danger, dans l'histoire comparée des religions, est de prendre une analogie pour une imitation, une similitude de langue pour une dépendance d'idées. Les sages réflexions de Cumont (*Les religions orientales*, Paris, 1907, préface, p. xi-xiii) sont à méditer. Mais si l'imitation était démontrée, il faudrait examiner d'abord de quel côté elle se trouve (*Ibid.*, p. xi) : « Dès que le christianisme devint une puissance morale dans le monde, il s'imposa même à ses ennemis. Les prêtres phrygiens de la Grande Mère opposèrent ouvertement leurs fêtes de l'équinoxe du printemps à la Pâque chrétienne et attribuèrent au sang répandu dans le taurobole le pouvoir rédempteur de celui de l'Agneau divin. » Les Pères accusent le diable, ce singe de Dieu, d'avoir inspiré ces parodies du culte chrétien. Il se peut qu'ils se trompent. Encore serait-il bon d'examiner sans parti pris la question de priorité.

Pour juger des rapports entre deux grandeurs, il faut les bien connaître l'une et l'autre. Or la plupart des savants modernes qui prétendent appliquer la *religionsgeschichtliche Methode* (Reitzenstein, Dieterich, Hepding et autres) peuvent être des philologues distingués, mais ils sont tout à fait étrangers

aux études bibliques et ne procèdent, dans leurs comparaisons des textes, qu'à coups de concordance. Il en résulte les malentendus les plus extraordinaires. Ainsi Reitzenstein, qui s'excuse de s'immiscer, lui philologue, dans les matières théologiques (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910, p. 1), n'hésite pas à trancher les questions du ton le plus doctoral. Il révoque en doute cette assertion de Harnack dictée par le bon sens (*Militia Christi*, p. 122) que « la désignation des chrétiens comme soldats du Christ n'est due en aucune façon à l'influence des religions étrangères ». Au même endroit (note sur στρατιῶται θεοῦ, κάτοχοι, δέσμιοι, p. 66-83), il prétend que saint Paul s'est appelé *prisonnier* du Christ. (δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, *Philem.*, I et 9; *Eph.*, III, 1) à l'imitation des κάτοχοι, *enfermés* dans le Sérapéum de Memphis. Il assure (p. 80) que les κάτοχοι ou δέσμιοι de Sérapis ou d'Isis étaient « des novices servant dans le temple, dans l'espoir d'une initiation, qui se faisait attendre des années, parfois toute la vie ». Mais les autres érudits ne partagent pas sa belle assurance. Pour Preuschen (*Mönchtum und Serapiskult*[2], Giessen, 1903) les κάτοχοι sont des *possédés*, non des prisonniers. Wilcken (*Papyruskunde*, t. I, 2e partie, p. 130-2) est du même avis : « Der Gott hält ihn fest, nimmt Besitz von ihm (κατέχει), so dass er ein vom Gott Ergriffener, Besessener ist. » Et quand le mot κάτοχος signifierait prisonnier, qu'aurait-il à faire avec le δέσμιος de l'Apôtre?

2. *Anachronismes et invraisemblances.* — Fait constant mais trop oublié : à part le culte d'Attis et de Cybèle, qui se prête peu aux rapprochements avec saint Paul, les diverses religions orientales répandues dans le monde gréco-romain au premier siècle de notre ère ne nous sont connues que par des documents très postérieurs à l'Apôtre. Nous ignorons par conséquent sous quelle forme elles se présentaient vers le milieu du premier siècle. Pour les mystères isiaques, notre source principale et presque unique, en dehors des Pères de l'Eglise, est l'*Ane d'or* d'Apulée, ce roman satirique et licencieux écrit dans la seconde moitié du deuxième siècle. Curieux et superstitieux comme il l'était, Apulée a pu fort bien rechercher l'initiation d'Isis ; mais, dans ce récit grotesque, il est malaisé de faire le départ entre la vérité et la fantaisie, entre la piété sincère et le persiflage. Quoi qu'il en soit, nous sommes loin de l'Eglise naissante, et le rapport de dépendance, si tant est qu'il existe, peut se tourner en sens contraire.

Pour qu'une forme religieuse influe sur une autre, il faut que la première soit antérieure à la seconde ou tout au moins qu'elles soient contemporaines. Or un contact entre le christianisme naissant et le mithriacisme, par exemple, est tellement improbable *a priori* qu'on peut l'écarter sans balancer. Ce culte était encore inexistant, pour ainsi dire, dans le monde romain. Strabon (XV, III, 13) et Quinte-Curce (*Alex.*, IV, XIII, 48) parlent de Mithra comme d'un dieu perse; Stace (*Theb.*, 1719-20), comme d'un étranger ; Lucien (*Deo. conc.*, 9 ; *Jup. trag.*), comme d'un dieu barbare. Selon Plutarque (*Vita Pompei*, XXIV), les Romains en doivent la connaissance aux pirates lyciens vaincus par le grand Pompée. Aucun écrivain du siècle d'Auguste n'en dit un mot. La religion de Mithra ne commença à se répandre dans l'empire qu'après l'annexion du Pont, de la Cappadoce, de l'Arménie et de la Commagène (à partir de Vespasien). Les missionnaires du mithriacisme furent les soldats, les marchands et les esclaves. Voilà pourquoi nous n'en trouvons guère de traces que dans les grandes villes cosmopolites, les principaux ports de mer et les stations militaires placées le long des frontières. Le monde grec fut particulièrement réfractaire à une religion restée trop orientale. Si l'on consulte la carte jointe à l'ouvrage de Cumont sur les *Mystères de Mithra*[2], Paris, 1902, on verra qu'aucun monument mithriaque n'est mentionné en Macédoine et en Grèce (à l'exception du Pirée), aucun dans les provinces de Bithynie, de Galatie, de Pamphylie, de Lycie, de Paphlagonie, un seul (Amorium) dans la province d'Asie, un autre (Tarse) en Cilicie, deux respectivement en Cappadoce (Césarée et Tyane), en Syrie (Sidon et Sahin), en Egypte (Alexandrie et Memphis). A part Rome et l'Italie centrale, les mithréums ne se trouvent plus qu'à l'extrême périphérie de l'empire, en Numidie, sur les bords du Rhin ou du Danube, ou dans les villes de garnison, surtout en Germanie, en Dacie et en Pannonie. En regard de cette distribution géographique, placez la carte de Deissmann (*Paulus*, Tubingue, 1911), représentant le théâtre de l'apostolat de Paul, vous verrez que les deux domaines s'excluent mutuellement. Le Christ prêché par Paul prend d'abord possession du monde hellénique, du monde civilisé ; Mithra est encore relégué aux confins du monde barbare. Mithra ne dut sa fortune éphémère qu'à la protection de l'Etat. Favorisé par les Flaviens (70-96), il entra au panthéon romain sous Commode (180-192) qui se fit initier aux mystères perses. Il vit son apogée au IIIe siècle. Cependant, en 248, Origène (*Contra Celsum*, VI, 23) le traite comme une secte obscure et une valeur négligeable. Organisé en petits groupes autonomes, d'où les femmes étaient exclues et qui ne pouvaient compter *tout au plus* qu'une centaine de personnes, le mithriacisme ne semble jamais avoir visé à l'universalité. Toujours est-il qu'abandonné à lui-même il disparut bientôt dans l'indifférence et l'oubli. Du reste, au temps de saint Paul, « les mystères mithriaques n'avaient aucune importance » ; il est donc invraisemblable que Paul les ait connus et tout à fait inadmissible qu'il leur ait rien emprunté. Tel est l'avis de Cumont (*Les religions orientales*, Paris, 1906, p. XV), de de Jong (*Das antike Mysterienwesen*, Leyde, 1909, p. 60), de Harnack (*Mission und Ausbreitung des Christentums*[2], Leipzig, 1906, t. II, 273), de Toutain (*Les cultes païens dans l'empire romain*, t. II, Paris, 1911, p. 150-159).

Ce serait un anachronisme encore plus intolérable ou, pour mieux dire, de la fantaisie pure, que d'interpréter le baptême chrétien par le rite du *Taurobole*, pratiqué en l'honneur de Cybèle et d'Attis. Prudence (*Peristephanon*, X, 1011-1050) nous a laissé une description détaillée de cette répugnante cérémonie. Le candidat, placé dans une fosse recouverte d'un plancher à claire-voie et le buste nu jusqu'à la ceinture, recevait le sang fumant du taureau immolé sur lui et en humectait avec délices les yeux, les oreilles, les narines, la langue et l'intérieur du palais.

Le rapport entre le myste d'Attis et le néophyte chrétien est-il bien frappant? Mais il faut encore ajouter ceci, pour mieux marquer la différence : *a*) Le taurobole n'est pas un rite d'initiation et il n'est pas spécial au culte de Cybèle. *b*) Il n'est considéré ni comme une nouvelle naissance ni comme un gage de vie éternelle. *c*) Il est de date relativement récente et, loin d'avoir influencé Paul ou les premiers écrivains chrétiens, il peut fort bien avoir subi lui-même l'influence du christianisme.

On offrait des tauroboles à la déesse Mâ, la Bellone de Comane en Cappadoce ; le premier taurobole connu par une inscription datée (en 134 après J.-C.) fut réclamé par la Vénus Céleste. M. Cumont pense qu'il ne devint propre au culte de la Mère des dieux qu'à partir du deuxième siècle de notre ère. Même

sous l'empire, il est le plus souvent administré pour le salut de l'empereur, ou par suite d'un vœu, ou par ordre de la déesse. Tous ces faits prouvent que ce n'était pas un rite d'initiation ; car un tel rite ne passe pas aisément d'une religion à l'autre et son effet n'est pas transmissible. C'était donc un sacrifice comme les autres, mais plus coûteux et par là même réservé aux personnages publics ou aux communautés. — Plus tard, le taurobole devint personnel et fut considéré comme un puissant moyen de purification. Le *taurobolié* était censé lavé de ses fautes; mais l'effet n'en durait que vingt ans. Ce temps écoulé, le sujet devait recevoir le sang d'un nouveau taurobole. D'assez nombreuses inscriptions latines mentionnent cette répétition, soit à une époque indéterminée (*Corp. Inscr. Lat.*, t. VI, 502 et t. X, 1596), soit après un laps de vingt années (*Ibid.*, t. VI, 504, 512). Une seule fois (*Corpus*, t. VI, 736) le *taurobolié* est présenté comme in *aeternum renatus*; mais il s'agit d'un vieillard qui ne pouvait guère espérer vivre plus de vingt ans. Cf. Lagrange, *Attis et le Christianisme* dans la *Revue biblique*, 1919, p. 419-480.

Mais l'anachronisme le plus choquant est de prouver la dépendance de Paul à l'égard des religions orientales par les *Livres hermétiques* et les *Papyrus magiques*, comme le fait notamment Reitzenstein (*Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904). Les papyrus magiques ne sont pas antérieurs au troisième et au quatrième siècle de notre ère, quoiqu'ils puissent contenir et contiennent sans doute des documents plus anciens. Voir Th. Schermann, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde-und-Dankgebet im I Klemensbriefe*, Leipzig, 1909, p. 2. Quant aux livres hermétiques, ils sont aussi, dans leur état actuel, du quatrième, tout au plus de la fin du troisième siècle. Cf. L. Ménard, *Hermès Trismégiste*[2], Paris, 1867 (traduction précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques); J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster-en-W., 1914. Stock, *Hermes Trismegistus* (dans *Encycl. of Religion and Ethics*, t. VI, 1913) pense qu'ils furent composés entre 313 et 330, car Lactance est le premier qui les cite; il en donne cette appréciation (p. 626) : « Prenez Platon, les Stoïciens, Philon, le christianisme, le gnosticisme, le néo-platonisme, le néo-pythagorisme; amalgamez tout cela, en y ajoutant une forte dose d'idées égyptiennes, et vous aurez quelque chose de semblable à Hermès Trismégiste tel que nous le possédons. » Il est vrai que Reitzenstein se fait fort de retrouver les parties anciennes, à force de gratter le vernis moderne ; mais il ne peut se dissimuler ce que ses intuitions ont d'hypothétique et ses déductions de précaire. Est-ce d'une bonne méthode que de chercher dans des compositions hybrides, de date et de provenance incertaines, la source de la pensée de Paul et n'est-ce pas vouer une thèse au ridicule que de l'étayer de pareils arguments ? Cf. Mangenot, *La langue de saint Paul et celle des mystères païens* (dans la *Revue du clergé français*, 1913, t. LXXV, p. 129-161).

III. Le judaïsme et le paulinisme. — Sous le nom de judaïsme on entend soit le rabbinisme cristallisé dans le Talmud, soit l'ensemble des idées religieuses dont les écrits palestiniens, à peu près contemporains de l'âge apostolique, nous renvoient l'écho.

1. **Le rabbinisme et le paulinisme.** — Autrefois Schoettgen, Lightfoot et d'autres savants qu'énumère Vollmer (*Die alttestam. Zitate bei Paulus*, 1895, p. 80-81) tentèrent d'illustrer le texte de saint Paul par des passages tirés du Talmud. Le succès fut médiocre. Franz Delitzsch (*Paulus' Brief an die Römer in das Hebraïsche übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert*, 1870) a renouvelé l'entreprise sans beaucoup plus de succès. Il fallait s'y attendre. Le rabbinisme du temps de saint Paul nous est inconnu. Ce que nous nommons ainsi est le produit artificiel d'une école isolée, qui se constitua après la ruine du Temple et fut successivement transplantée à Iamnia, à Lydda, à Séphoris, à Tibériade. La source la moins trouble du rabbinisme, la Mischna, remonte seulement à la fin du second siècle. Selon la comparaison saisissante et juste de Schweitzer (*Paulin. Forschung*, p. 38), le rabbinisme du Talmud « ressemble à une prairie calcinée par un soleil torride. Il fut un temps où cette herbe jaunie et poussiéreuse était verdoyante et fleurie. Quel était alors l'aspect de la prairie ? » Nous ne le savons pas ; et dans cette ignorance, nos rapprochements sont bien précaires. L'ouvrage classique de Weber (*Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*[2], Leipzig, 1897) a la sagesse de les éviter. Saint Paul n'y est cité que deux fois ; et c'est encore une fois de trop (II *Cor.*, xii, 4). L'emploi du sens typique est commun à Paul et au rabbinisme, mais ce n'est pas au rabbinisme que Paul le doit. Certains procédés de citation et d'argumentation, par exemple *Gal.*, iv, 22-31; I *Cor.*, ix, 9-10; *Rom.*, x, 5-8, voilà tout ce que l'Apôtre a retenu des habitudes de l'école fréquentée par lui dans sa jeunesse. Voir dans I *Cor.*, x, 4 (*Bibebant de spiritali, consequente eos, petra : petra autem erat Christus*) une allusion à la pierre qui suivait partout les Israélites dans le désert, selon la fable ridicule du Talmud, serait travestir grossièrement sa pensée. Cf. sur ce texte, le commentaire de Cornely et, sur la question en général, la *Théologie de saint Paul*[7], 1920, t. I, p. 22-28.

2. **Le judaïsme apocalyptique et le paulinisme.** — C'est J. Weiss qui inventa le messianisme eschatologique (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gœttingue, 1892 ; 2e édition très augmentée en 1900); Loisy fit chorus dans l'*Evangile et l'Eglise*. Schweitzer prête à l'opinion nouvelle l'appui de son réel talent et de son ardente polémique (*Von Reimarus zu Wrede*, Tubingue, 1906; 2e édition augmentée sous ce titre *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 1913). Voici, variantes à part, le fond du système. Jésus croyait à l'apparition soudaine, imminente et catastrophique du Messie. Comment arriva-t-il à se persuader qu'il était lui-même ce Messie, la nouvelle école ne l'explique pas clairement. Toujours est-il qu'ayant en vain caressé l'espoir de l'être de son vivant, il comprit qu'il ne remplirait ce rôle qu'après sa mort. Il se résigna donc à mourir. Mais, dans son attente, la parousie devait suivre la mort de si près qu'il ne songea pas à fonder une Eglise. A quoi bon, pour si peu de temps ? Cf. Lagrange, *Le sens du christianisme*, Paris, 1918, p. 230-268.

Kabisch (*Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus*, 1893) avait attribué le même système à l'Apôtre. Schweitzer s'est fait l'héritier de ces théories qu'il défend avec fougue dans sa *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tubingue, 1911. Paul, lui aussi, attendait le retour du Christ à brève échéance. C'est ce qui explique le caractère provisoire de sa morale. Toutes ses pensées sont tournées vers l'avenir. Il n'aspire qu'à une chose : échapper à la destruction. Or ce sera le privilège de tous les croyants, au moment où le Christ inaugurera son règne. Les conditions pour y être admis sont la foi et les sacrements (baptême et eucharistie), qui nous unissent mystiquement au Christ. La justification, la réconci-

liation, c'est l'assurance d'y avoir part. Il reste, dit Schweitzer (p. 187), des points à éclaircir : « Y a-t-il deux résurrections ou une seule? Y aura-t-il un jugement à l'heure de la parousie? Sur quoi portera-t-il? Qui le subira? En quoi consistera la récompense et le châtiment? Que deviendront ceux qui ne seront pas admis au royaume? Quel est le rapport entre le jugement et l'élection? Quel sera le sort des croyants qui ont reçu le baptême, mais n'ont pas conservé la grâce? Ont-ils complètement perdu la béatitude, ou sont-ils simplement exclus du royaume messianique? Paul connaît-il une résurrection générale? Si oui, quand aura-t-elle lieu? », etc.

Schweitzer se proposait d'éclaircir toutes ces questions dans un nouvel ouvrage; mais, étant parti comme missionnaire au Congo, le 24 mars 1913, il est probable que son ouvrage ne paraîtra pas. Ainsi nous n'avons plus l'espoir de jamais comprendre saint Paul; car personne, affirme Schweitzer, ne l'a jamais compris jusqu'ici, si ce n'est peut-être Kabisch, partiellement.

IV. Véritables sources du paulinisme. — Presque tous les systèmes mentionnés plus haut contiennent quelques parcelles de vérité; mais ils ont le tort d'être exclusifs et de vouloir simplifier à l'excès un problème complexe. On crée de fausses perspectives en mettant trop en lumière des points accessoires et en rejetant dans l'ombre des points essentiels. Que le rabbinisme où Paul s'est formé, l'hellénisme où il a vécu, la culture philosophique et le mysticisme religieux rencontrés sur sa route aient influé dans une certaine mesure sur son langage et même sur sa pensée, personne ne le niera; mais les sources principales de la théologie paulinienne n'en sont pas moins : l'Ancien Testament, l'enseignement de Jésus avec la prédication des premiers apôtres, l'inspiration personnelle.

A) *Ancien Testament.* — La Bible est pour saint Paul, comme pour tous ses compatriotes, l'autorité souveraine et irréfragable, la parole de Dieu. C'est le Livre par excellence, le seul qui renferme toute vérité et le seul digne d'être étudié. L'Apôtre le possède à fond et le sait presque par cœur dans les deux langues, grecque et hébraïque. Il le cite constamment de mémoire, sans s'astreindre à une exactitude méticuleuse. Quand on dit que ses lettres — l'Epître aux Hébreux non comprise — contiennent quatre-vingt-quatre citations de l'Ancien Testament, on ne donne qu'une idée très imparfaite de la réalité. En dehors des citations expresses, son langage est tissu d'allusions et de réminiscences, inconscientes ou voulues. Comme celui de Bossuet et de saint Bernard, son style est tout imprégné d'expressions bibliques qui jaillissent spontanément de son souvenir. Ses conceptions religieuses ont leurs racines dans l'Ancien Testament et son langage est greffé sur celui des Septante. Mais ni les conceptions ni le langage ne sont stéréotypés. De même que son champ de vision dépasse de beaucoup celui des prophètes, de même aussi les mots qu'il emploie subissent une extension et un accroissement de sens proportionnés au progrès des doctrines.

B) *L'enseignement de Jésus et la prédication des premiers apôtres.* — La thèse de Resch (*Der Paulinismus und die Logia Jesu*, Leipzig, 1904), d'après lequel Paul ferait constamment usage d'un Evangile primitif en araméen, d'où seraient sortis nos trois Synoptiques, n'a pas été prise en considération. A juste titre; car les nombreuses et remarquables coïncidences d'idée et d'expression entre saint Paul et les évangélistes peuvent fort bien s'expliquer par la tradition orale et la catéchèse apostolique. Mais cette catéchèse à peu près uniforme, synthétisant l'enseignement de Jésus, est un fait indéniable et révélateur. En dehors de la question des observances légales, il n'est pas trace de dissentiment entre le docteur des Gentils et ses collègues dans l'apostolat. Encore ce point, moins théorique que pratique, fut-il vite réglé à l'amiable. Pour le reste, mêmes idées sur Dieu, sur la personne du Christ, sur le salut, sur les sacrements, sur les destinées finales de l'homme. Pierre, Jacques et Jean, à l'assemblée de Jérusalem, approuvent solennellement l'évangile de Paul (*Gal.*, II, 7-9). Celui-ci, en louant la foi des Romains (*Rom.*, XV, 14), évangélisés par d'autres, a la certitude qu'ils professent la même doctrine que lui sur la valeur du baptême (VI, 3), sur l'abolition de la Loi (VII, 2) et sur d'autres points qu'on serait porté à regarder comme lui étant propres. Loin de chercher à s'isoler, Paul en appelle volontiers au témoignage des autres hérauts de la foi: « Soit moi, soit eux, ainsi nous prêchons et ainsi vous avez cru » (I *Cor.*, XV, 11). Et c'est bien naturel, puisqu'il n'y a pas deux évangiles, mais un seul, qui est l'Evangile du Christ (*Gal.*, I, 6-7; II *Cor.*, XI, 4).

C) *Inspiration personnelle.* — L'Apôtre attribue toujours son évangile à une révélation immédiate du Christ (*Eph.*, III, 3-10). Il écrit aux Galates (I, 11-12) : « Mon évangile n'est pas selon l'homme, car je ne l'ai ni reçu ni appris d'un homme, mais par révélation de Jésus-Christ. » Son évangile, celui qu'il exposa à l'assemblée de Jérusalem pour montrer qu'il n'avait pas fait fausse route (*Gal.*, II, 2; cf. II, 7), c'est le tour spécial que prend sa prédication quand il s'adresse aux Gentils ou qu'il défend leurs privilèges; c'est l'annonce du *Mystère*. La vision du chemin de Damas fut la plus importante des révélations, mais ne fut pas la seule. Jésus avait promis à Paul (*Act.*, XXVI, 16) que d'autres suivraient et elles suivirent en effet (II *Cor.*, XII, 1-4; *Gal.*, II, 2; I *Thess.*, IV, 15, etc.). L'illumination divine guide ses pas comme ses paroles (*Act.*, XVI, 6-7, 9-10; XVIII, 9; XX, 22-23; XXIII, 16). Non pas qu'un événement providentiel ne favorisât l'éclosion de la révélation ou que la raison n'intervînt à son tour pour la féconder. L'esprit de Paul n'était ni passif ni inerte. La condescendance exagérée de Pierre lui fit comprendre le danger du maintien de la Loi dans les églises mixtes; les prétentions des judaïsants lui firent saisir, mieux et plus tôt qu'aux autres, le principe et les conséquences de l'égalité chrétienne; la négation et le doute étaient souvent le choc d'où jaillissait la lumière surnaturelle. C'est quand il revendique la compréhension des mystères (*Eph.*, III, 4) ou qu'il affirme avoir l'Esprit de Dieu (I *Cor.*, VII, 40), qu'il exprime par le mot le plus juste le caractère de son inspiration.

N. B. Les principaux ouvrages qui se rapportent à notre sujet, ayant été signalés au cours de cet article ou à la fin des sections, il n'a point paru nécessaire d'ajouter ici une liste bibliographique. Qui désirerait plus d'indications les trouvera dans notre *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 559-572. La 6e édition contiendra une liste raisonnée et méthodique, allégée des non-valeurs et des travaux surannés. Dans sa *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tubingue, 1911, Albert Schweitzer énumère et critique les auteurs de langue allemande (les catholiques exceptés, bien entendu) qui ont écrit sur saint Paul. Sa critique est généralement sévère et quelquefois partiale, mais souvent juste et jamais ennuyeuse. Pour les ouvrages anglais, on pourra consulter J. Stalker, article *Paul* dans le *Dictionary of the Apostolic Church*, Edimbourg, 1918, édité par Hastings.

F. Prat, S. J.

PAUVRES (LES) ET L'ÉGLISE. — I. Position de la question. — II. Les Pauvres avant le Christianisme : *Les pauvres et les peuples païens de l'Orient.* 2° *Les pauvres et le peuple juif.* 3° *Les pauvres chez les Grecs.* 4° *Les pauvres chez les Romains.* III. Le Christianisme. — Les Pauvres dans les trois premiers siècles de l'Eglise, avant l'édit de Constantin (313) : 1° *La doctrine de Jésus-Christ et les temps apostoliques.* 2° *Les Pères de l'Eglise et la pauvreté.* 3° *L'Eglise de Jérusalem.* — *Les diaconies.* 4° *Fonctionnement des diaconies primitives.* — *Les agapes.* — IV. *Les* Pauvres dans l'Empire romain après Constantin : 1° *Les Etablissements hospitaliers.* 2° *Administration des Hôpitaux.* — V. Les Pauvres en Occident après les grandes invasions. — Les grands évêques français. — Les paroisses. — Les monastères. — VI. Les Pauvres au moyen age : 1° *Les Maisons-Dieu.* 2° *Régime intérieur des Maisons-Dieu :* A. *Les ordres Hospitaliers.* B. *Le soin des pauvres malades.* 3° *Les Léproseries et maladreries.* — VII. La Réforme Protestante et les Pauvres. — *La spoliation des fondations charitables.* — VIII. Le Concile de Trente et la Réforme catholique. — L'Eglise et la Charité au XVIIe siècle : 1° *L'action du Concile.* 2° *Les nouvelles congrégations hospitalières et les nouveaux hôpitaux.* 3° *La répression de la mendicité.* — *Les Hôpitaux Généraux et les Jésuites.* 4° *L'action individuelle :* A. *Les Confréries de charité.* B. *Les Dames de la Charité.* C. *Les Filles de la Charité.* 5° *L'exercice pratique de la charité au* XVIe *siècle.* — *Les idées charitables de l'époque.* — IX. Le XVIIIe siècle. — La Révolution et les Pauvres. — *La spoliation des hôpitaux.* — X. L'Eglise et les pauvres au XIXe siècle. — *La Congrégation.* — *Les Conférences de Saint-Vincent-de-Paul.* — *Les innombrables œuvres catholiques.* — *Les objections contre la charité.*

I. — Position de la question. — L'amour et le soin des pauvres est essentiellement et spécifiquement une vertu chrétienne. L'amour de Dieu, en effet, d'après l'enseignement du Christ, n'existe pas sans l'amour effectif du prochain ; l'assistance des pauvres n'est pas seulement une vertu sociale, mais une vertu individuelle qui oblige la conscience de chaque chrétien en particulier.

L'Eglise a-t elle été fidèle sur ce point à son idéal divin, et non seulement l'Eglise, mais les chrétiens et plus spécialement les catholiques pris dans leur ensemble ?

Telle est l'enquête historique qui s'impose à l'apologiste. Elle doit commencer par un coup d'œil sur les peuples païens avant Jésus-Christ, afin de faire mesurer au lecteur la profondeur de la révolution chrétienne ; puis il faut étudier chaque grande période de l'histoire et observer l'attitude de l'Eglise. Les frais répondront aux théories des idéologues protestants ou socialistes. Car en pareille matière, les faits seuls ont une puissance persuasive et une valeur apologétique.

II. — Les Pauvres avant le Christianisme. — 1° *Les pauvres et les peuples païens de l'Orient.* — Parmi ces peuples, les Assyriens, presque exclusivement adonnés à la guerre, sont universellement connus pour leur cruauté. Babylone ne le cède guère à Ninive. Les textes assyriens et babyloniens nous révèlent les scènes épouvantables qui suivaient la prise des villes et la capture des prisonniers. Les rois d'Assyrie se glorifient presque toujours dans les mêmes termes d'avoir « fait écorcher vifs en leur présence les ministres ou les grands, et d'avoir tapissé les murs de leurs peaux, d'avoir emmené les captifs en coupant aux uns les mains et les pieds, aux autres le nez et les oreilles » (F. Lenormant, *Hist. anc. de l'Orient*, t. IV, v, § 2, pp. 169-170 ; J. Oppert, *Hist. des empires de Chaldée et d'Assyrie*, pp. 77-80). Après la prise de Jérusalem, Nabuchodonosor fait périr les fils du roi Sédécias, en présence de leur père, et immole les principaux d'entre les Juifs (*Jérém.*, LII).

Les peuples, établis sur les côtes de Syrie, offrent aux dieux des sacrifices d'enfants nouveau-nés ; de Phénicie, ces usages se transportent à Carthage et aux autres colonies phéniciennes (Diod. de Sicile, XX, XIV, Plutarque, *de la superstition*, XIII). En Assyrie et en Chaldée, les abandons d'enfants sont fréquents.

Que devenaient chez ces peuples les pauvres et les malheureux ? Les documents sont muets sur ce point et nous n'y trouvons pas l'idée d'une assistance organisée. On doit noter cependant que les rois assyriens, si cruels à leurs ennemis, apparaissent humains pour leurs sujets. Un courtisan, dans une lettre adressée probablement à Assarhaddon, lui dit : « Tu délivres le captif. *Celui qui de longs jours a été malade revient à la vie. Les affamés sont rassasiés, les affligés sont consolés* » François Martin, *Lettres assyriennes et babyloniennes*, *Rev. de l'Inst. cath. de Paris*, 1901, p. 12). Les esclaves ne sont pas abandonnés entièrement à la discrétion de leur maître ; on vend le mari avec la femme ; un esclave peut, à Babylone et à Ninive, se racheter au moyen de son pécule, contracter, être témoin, posséder d'autres esclaves (Sayce, *Social life among the Assyrians and Babylonians*, in-12. Oxford, 1893, ch. VI. *Slavery*, pp. 75-83). Des fragments de briques nous révèlent des adoptions d'enfants abandonnés ; d'autres fragments nous les montrent au contraire « exposés à être mordus par les serpents du chemin » F. Lenormant, *Etudes Accadiennes*, t. III, pp. 167-168).

En résumé, les Assyriens et les Babyloniens, si cruels pour les peuples qu'ils subjuguent, témoignent de quelque humanité entre eux et à l'égard de leurs esclaves ; mais aucune institution n'apparaît chez eux destinée à secourir la misère et à venir en aide aux pauvres.

En Egypte, nous trouvons un peuple supérieur par ses croyances et sa morale aux nations dont nous venons de parler. Aussi est-il plus charitable. Les plus anciens papyrus et les inscriptions des tombeaux révèlent des sentiments d'humanité envers les petits. Le *papyrus Prisse*, le plus ancien des traités de morale égyptiens, renferme les leçons célèbres de Ptah-Hotep (V[e] dynastie). En voici un extrait : « XXX. Si tu es grand, après avoir été petit, [si] tu es riche après avoir été gêné ; [lorsque tu es] à la tête de la ville, sache ne pas te faire avantage [de ce que] tu es parvenu au premier rang, n'endurcis pas ton cœur à cause de ton élévation ; tu n'es devenu que l'intendant des biens de Dieu. Ne mets pas après toi le prochain, qui est ton semblable ; sois pour lui un compagnon » (Ph. Virey, *Papyrus Prisse*, *Biblioth. de l'Ecole des Hautes Etudes*, fasc. LXX ; in-8. 1887, pp. 40-50 et 82). Dans les préceptes du scribe Ani à son fils, Khon-Sou-Hotep, environ quinze siècles avant notre ère, on lit : « Ne remplis pas ton cœur des biens d'autrui. Ne mange pas ton pain pendant qu'un autre est debout, sans que tu étendes ta main pour lui vers le pain » (Amelineau, *Essai sur l'évolution hist. et phil. des idées morales dans l'Egypte ancienne*, in-8, 1895, ch. XI, pp. 339-358). Ce précepte de donner du pain est fréquemment rappelé par les hiéroglyphes.

Dans un tombeau remontant à la VIe dynastie, le mort a fait graver ces paroles : « J'ai élevé à mon père une demeure magnifique ; j'ai honoré ma mère : j'ai été plein d'amour pour tous mes frères ; j'ai donné des pains à celui qui avait faim, des vêtements à celui qui était nu, à boire à celui qui avait soif ; aucune chose peccamineuse n'est en moi » (AMELINEAU, *op. cit.*, ch. II, p. 84). Ameni, le prince du *nome* de *Meh* (XIIe dynastie) après avoir énuméré ses victoires, ajoute : « Il n'y eut pas d'affamé dans mon temps, même quand il y avait des années de famine. Il n'exista pas de pauvres dans mon nome. Je donnai à la veuve comme à celle qui avait un mari. Je ne distinguai pas le grand du petit dans tout ce que je distribuai » (E. REVILLOUT, *Revue Egypt.*, 7e année, 1882-1896, fasc. II, p. 47. Le *Livre des morts*, reproduit en partie ou en entier dans les tombeaux sur presque tous les papyrus funéraires avec la scène du jugement devant Osiris, renferme des passages remarquables sur le même sujet. La *confession négative* du défunt, au milieu de beaucoup d'autres dénégations, contient celles-ci : « Je n'ai fait souffrir personne de la faim... Je n'ai pas enlevé le lait de la bouche de l'enfant. » Puis viennent ces affirmations positives : « J'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à celui qui avait soif, des vêtements à qui était nu et une barque à qui en manquait. » LE PAGE RENOUF, *The Egyptian Book of the dead*, ch. CXXV, Londres, 1904, pp. 212-214. P. PIERRET, *Le Livre des morts des anciens Egyptiens*, in-18, 1882, ch. CXXV, pp. 369 et suiv. (Cf. *Dict. Apol.*, au mot EGYPTE, col. 1333). Evinemment, de l'affirmation particulière intéressée à la réalité générale pour tout le peuple, il y a loin, et l'on ne saurait oublier les horreurs causées par les armées en campagne et le sort des prisonniers qui durent construire les pyramides, les digues ou les chaussées. La Bible nous révèle tout ce que les Hébreux eurent à souffrir (*Ex.*, I, 14). On a pu dire que, dans les monuments du règne de Ramsès II, « il n'y a pas une pierre qui ne coûte une vie humaine » (F. LENORMANT, *op. cit.*, I, pp. 217-218). Mais, d'autre part, l'histoire de Joseph, sous quelque aspect qu'on l'envisage, est touchante, et indique chez le Pharaon d'alors, de la bonté, de la largeur d'esprit, le souci du bien public et le désir de secourir la misère.

Ce qui rend les Egyptiens supérieurs aux Assyriens et aux Babyloniens, et permet de leur assigner une place d'honneur dans l'histoire de la charité antique, c'est l'idée de la résurrection après la mort, destinée à récompenser l'homme vertueux. Quel qu'ait pu être l'écart entre la théorie et la pratique, la vieille civilisation égyptienne sut « proclamer et maintenir pendant des siècles ces grands principes : l'égalité de la justice, — les droits de la femme et de l'enfant, — le maintien de la condition d'homme chez l'esclave, — les obligations qu'imposent la richesse et le pouvoir, — l'assistance due au prochain malheureux » (L. LALLEMAND, *Histoire de la Charité*, in-8, 1902, t. I, p. 45).

2° *Les pauvres et le peuple Juif.* — Avec les Hébreux, nous arrivons à une véritable législation économique, dans laquelle les pauvres ne sont pas oubliés. Le Pentateuque, et spécialement, dans l'œuvre de Moïse, le *Lévitique* et le *Deutéronome*, édictent des mesures destinées à protéger la pauvre, la veuve et l'orphelin, l'esclave et l'étranger.

En voici les points principaux : 1° La terre appartient au Seigneur. Comme nous l'avons lu plus haut dans le *papyrus Prisse*, l'homme n'est que « l'intendant des biens de Dieu », son colon, son usufruitier : « *Vos advenae et coloni mei estis* » (*Lév.*, XXV, 23). 2° Par suite, celui qui possède une terre ne peut la vendre d'une manière définitive. Le vendeur ou son plus proche parent ont le droit de la racheter. Bien plus, au Jubilé, tous les cinquante ans, le vendeur rentre automatiquement, sans indemnité à payer, en possession de son bien (*Lév.*, XXV, 18 ; *Josué*, XIII). 3° Les fruits de la terre sont grevés de la dîme, attribuée à la tribu sacerdotale de Lévi, qui ne possède aucun bien, *quia ipse Dominus possessio ejus est* (*Deut.*, X, 9). C'est *la part de Dieu*. 4° Mais il y a aussi *la part des pauvres*, prélevée sur la dîme sacrée, et tous les trois ans une dîme spéciale leur est attribuée (*Deut.*, XIV, 28). Les jours de fête, la veuve, le pauvre et l'orphelin, sont invités aux festins de réjouissance (*Deut.*, XVI). Bien plus, l'indigent, souffrant de la faim, a le droit de prendre dans les champs ou les vignes des épis ou des raisins et de les manger sur place. Toutefois il ne doit pas se servir de faucille pour cueillir les épis ni emporter les raisins chez lui (*Deut.*, XXIII, 24-35). 5° Celui qui possède doit laisser aux pauvres « l'angle du champ », sans le moissonner ; il ne doit pas ramasser les épis tombés, les gerbes oubliées, ni cueillir les grappes ou les olives qui restent après la vendange. C'est le bien du pauvre, qui possède le droit de glanage. 6° Tous les sept ans, en l'année sabbatique, la terre n'est pas cultivée ; ses produits spontanés servent à nourrir les maîtres et les serviteurs, les propriétaires et les nécessiteux (*Exod.*, XXIII, 11 ; *Lév.*, XXV, 6, 11, 22). 7° Le salaire du travailleur est sacré ; il doit lui être versé le jour même, avant le coucher du soleil (*Deut.*, XXIV, 14-15). 8° On doit prêter gratuitement à celui qui tombe dans le malheur les objets dont il a besoin (*Deut.*, XV, 9 ; XXIII, 19). 9° Ceux qui possèdent doivent secourir les pauvres, de telle sorte qu'il n'y ait nulle part de mendiants et d'indigents absolus : « *Et omnino indigens et mendicus non erit inter vos* » (*Deut.*, XV, 4, 11).

Si, de la législation, nous passons à son application pratique, nous pouvons dire qu'elle fut à l'origine très rigoureuse, mais qu'ensuite les guerres, les invasions, la nécessité pour les Israélites de payer tribut ou de nourrir des armées étrangères, rendirent difficile l'exécution de certaines prescriptions de la loi mosaïque, en particulier celle de l'année sabbatique et de l'année jubilaire. D'autre part, les désobéissances de « ce peuple à la tête dure » et les châtiments qui les suivirent sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'insister. La prospérité du peuple juif est liée par Dieu lui-même à l'accomplissement de sa Loi ; ses prévarications, son penchant pour l'idolâtrie, la rapacité et l'avarice de certains « anciens et princes du peuple » et leur mépris des pauvres attirent sur eux les diatribes enflammées des prophètes : « Israël a vendu le juste pour de l'argent, et le pauvre pour les choses les plus viles... Il a brisé contre terre la tête du pauvre et il a traversé toutes les entreprises des faibles... Vous avez pillé le pauvre... Je sais que vous l'opprimez dans vos jugements » (*Amos*, II, 6-7). « Vous avez ôté aux hommes non seulement le manteau, mais la tunique... Vous avez chassé les femmes de mon peuple des maisons où elles vivaient en repos... Vous arrachez aux pauvres jusqu'à leur peau, et vous leur ôtez la chair de dessus les os » (*Michée*, II, 8-9 ; III, 2). « Le Seigneur entrera en jugement avec les anciens et les princes de son peuple, parce que vos maisons sont pleines de la dépouille du pauvre... Pourquoi foulez-vous aux pieds mon peuple ? Pourquoi meurtrissez-vous de coups le visage des pauvres ? » (*Isaïe*, III, 13-15).

Ces invectives des Prophètes et ce que la Bible nous apprend par ailleurs des excès et des fautes de ce peuple, suffisent à prouver que cette législation, si équitable et si charitable pour le malheureux, ne

fut pas toujours parfaitement observée. La nature humaine se retrouve toujours — même chez les chrétiens, hélas — avec son égoïsme foncier. C'est pourquoi, après la captivité de Babylone, on en arrive à créer la bienfaisance légale et obligatoire. Deux collectes sont établies: la *collecte du plat* (Thamhouj) qui est journalière et a pour but de se procurer des dons en nature ; *la quête de la bourse* (Koupah), qui se fait tous les vendredis et consiste dans une taxe déterminée, que doivent payer tous les citoyens : cette collecte sert à alimenter la caisse de bienfaisance; les pauvres, qu'ils soient israélites ou païens, participent aux distributions de secours.

En résumé, parmi les peuples de l'antique Orient, le peuple juif, précurseur du christianisme, nous apparaît avec une organisation économique supérieure à celle de ses voisins. La loi mosaïque édicte une série de mesures destinées à soulager les pauvres, et en fait une obligation à la fois morale et religieuse. La bienfaisance qui, en Egypte, apparaît surtout comme une vertu individuelle, revêt déjà chez les Israélites un caractère social.

3° *Les pauvres chez les Grecs.* — Malgré les dehors brillants et la civilisation hellénique, et les tableaux enchanteurs des poèmes homériques ou des écrivains du siècle de Périclès, nous sommes obligés de constater des tares nombreuses chez ce peuple si policé. Il faudrait d'ailleurs distinguer entre Athènes, Sparte et les autres villes de la Grèce.

Partout l'esclavage domine, et à l'encontre des peuples de l'Orient et des Juifs en particulier, les Grecs ont le mépris du travail manuel, qu'ils jugent indigne d'un homme libre. Si les héros d'Homère ne croient pas déchoir en travaillant à l'agriculture ou aux arts mécaniques, c'est plus tard un déshonneur pour l'Hellène, qui se pique d'être oisif, car « l'oisiveté, dit Socrate, est la sœur de la liberté » (Elien, *Var. hist,*, X, xiv ; Xénophon, *Econ.*, iv). Avoir beaucoup d'esclaves, les faire travailler dans les champs, les louer pour les travaux des mines, les occuper dans les forges ou les fabriques d'armes, comme le père de Démosthène, tel est le moyen pour le Grec de conserver et de cultiver la beauté de son corps et de livrer son esprit à la philosophie, aux lettres et aux arts. Les hommes libres ne doivent leurs jouissances intellectuelles et autres qu'aux souffrances des esclaves. C'est là le fondement même et la base de la société hellénique. Sparte se sert des Ilotes, véritables esclaves d'Etat qui, au nombre de 200.000, font vivre 38.000 citoyens ; elle les traite avec une dureté proverbiale, les massacrant ou les supprimant avec perfidie, lorsqu'ils se sont distingués à la guerre, car l'Etat serait en danger, s'ils devenaient trop nombreux (Cf. dans Thucydide, *Guerre du Pélopon.*, IV, lxxx, le meurtre de deux mille d'entre eux. Voir aussi Diod. de Sicile, XII, lxvii; Wallon, *Hist. de l'esclavage*. I, pp. 92-195; *Dict. des antiq. grecques et romaines*, aux mots *Helotae* et *Krypteia*). A Athènes, où les mœurs sont plus douces et l'esclave mieux traité, on met à la torture tout esclave appelé à témoigner devant les tribunaux, et c'est la preuve regardée comme la plus convaincante par Démosthène lui-même, qui trouve cette torture toute naturelle (Démosthène, *Plaidoyer contre Conon* ; *Troisième plaidoyer contre Aphobos*, § 11, etc.).

L'enfant, cet être sacré, n'a droit à la vie que si le père l'accepte à son foyer. A Athènes, c'est lui qui décide de sa vie ou de sa mort; il a le droit de l'abandonner, de le vendre ou de le faire périr. Les infirmes, les faibles, les filles surtout sont sacrifiés. La femme, dans certains cas, « a le droit d'étouffer ses enfants à leur naissance », ainsi qu'en témoigne une inscription odieuse trouvée à Delphes (R. Dareste, *Journal des savants*, juin 1897, p. 348). A Sparte, les enfants appartenant à l'Etat, ce sont les vieillards qui, après examen, décident de conserver les plus robustes et d'exposer les autres sur le mont Taygète (Plutarque, *Lycurgue*, § xvi). A Thèbes, les enfants sont traités un peu plus humainement; ceux que les parents ne veulent pas élever sont portés chez les magistrats et vendus par eux à des personnes qui les élèvent et s'en servent ensuite comme d'esclaves (Elien, *Hist. var.*, liv. II. chap. ii). L'avortement est partout, en Grèce, à l'état de coutume habituelle. Aristote n'y voit aucun mal (*Politique*, I, IV, ch. xiv, § 18) et Platon admet le meurtre des enfants mal constitués.

La Grèce regorge de pauvres mendiants. L'*Odyssée* nous les représente « un bâton à la main, ayant sur le dos une besace percée, qu'un lien tout usé attache à leurs épaules » (*Odyss.*, XIII, v. 429-440). Hésiode nous les montre envieux et jaloux les uns des autres (*Les Trav. et les jours*, v. 26). D'après Aristophane, le tonneau de Diogène n'était pas une simple excentricité, mais un refuge assez ordinaire aux mendiants (*Chev.*, x. 792).

Quelles mesures les « cités » grecques prirent-elles en faveur des pauvres? A Athènes, les « citoyens » reçoivent un secours de l'Etat dans certaines circonstances: 1° Le soldat mutilé par suite des blessures de guerre est gratifié s'il possède moins de trois mines (environ 300 fr.), d'une allocation journalière d'une obole, à l'origine, puis de deux oboles. Solon, d'après les uns, Pisistrate selon d'autres, avait établi ce secours. — 2° Les orphelins de guerre, dont le père était mort pour la Patrie, étaient élevés aux frais de l'Etat. — 3° Les individus, incapables de travailler, reçoivent deux oboles par jour. — 4° Les filles des plus pauvres citoyens reçoivent une petite dot pour pouvoir se marier. Notons qu'il ne s'agit ici que des citoyens; que les métèques et les esclaves sont exclus de cette assistance, et que cette assistance elle-même relève plutôt de la justice que de la charité.

Bientôt d'ailleurs, indépendamment de Sparte, où l'égalité démocratique aboutit au partage des terres, aux repas publics, à l'éducation de la jeunesse par l'Etat, la plupart des villes de l'Hellade ou des colonies en arrivent, à l'exemple d'Athènes, à des distributions d'argent qui sont une arme politique aux mains des démagogues et, en favorisant la paresse des masses populaires, préparent la décadence de la Grèce et son asservissement aux Romains. C'est d'abord, sous Périclès, l'institution du *triobole* indemnité de trois oboles, destinée aux 6.000 juges des tribunaux populaires; Cléon l'augmente, et chaque citoyen qui assiste à une assemblée ordinaire reçoit six oboles, et à une grande assemblée neuf oboles. Puis, c'est le *théorique*, distribution d'argent et de denrées faite à l'occasion des Panathénées et bientôt à toutes les grandes fêtes. C'est la subvention obligatoire de l'Etat pour permettre au citoyen de rester oisif et d'aller au théâtre. Loin de calmer le pauvre et de le rendre meilleur par ces mesures, la démocratie grecque n'aboutit qu'à attiser la haine de l'indigent contre le riche, à exciter toutes les passions politiques et à diviser irrémédiablement les Grecs. On ne peut voir, en effet, dans ces institutions du *triobole* et des *théoriques*, une manifestation sociale de la vertu de charité, propre au christianisme. Quant à la charité privée, si elle existe chez quelques natures plus élevées, elle est si rare que les textes n'en disent presque rien. Même les associations religieuses: *éranes*, *thiases*, *orgéons*, n'ont pas un but philantrophique; elles ne pourvoient qu'à la

sépulture de leurs membres ; elles consistent exclusivement en des réunions pour les sacrifices et en des banquets, et « c'est en exagérer la portée et en méconnaître la nature que d'y voir, comme on l'a fait, de la fraternité et de la charité. » (P. FOUCART, *Des Associations religieuses chez les Grecs.* Ire partie, § 8, p. 52, IIIe partie, § 15, p. 141). *Dict. des antiq.* de DAREMBERG et SAGLIO, art. *Attica Respublica*, par FUSTEL DE COULANGES, art. *Eranos*, par Th. REINACH. Si l'on ajoute le *souper d'Hécate*, dont profitait Diogène, au dire de LUCIEN (*Dialogue des morts*, I, 1), c'est-à-dire le pain, les œufs et les fromages que les riches offraient en sacrifice à chaque nouvelle lune, aux statues de la déesse, à la grande joie des pauvres qui se précipitaient aussitôt sur ces aliments, on a l'ensemble des us et coutumes des citoyens grecs dans leur rapports avec les pauvres.

Mentionnerons-nous comme des hôpitaux les *Asclepieia*, temples d'Esculape, où les malades venaient implorer du dieu le rétablissement de leur santé ? En dépit des récentes controverses (cf. la polémique MANGENOT-BERTRIN dans la *Revue du Clergé français*, 1917-1918), et quelque explication que l'on donne des guérisons qui s'y produisaient, il est impossible d'y voir une analogie avec les premiers hôpitaux fondés à Rome par des femmes chrétiennes. Les pèlerins couchaient sous des portiques, enveloppés dans des couvertures qu'ils devaient apporter avec leur nourriture; ils ne recevaient de l'administration du temple qu'une couche de feuillage. Ceux qui avaient obtenu du dieu la faveur de songes relatifs aux remèdes qui convenaient à leur maladie, se levaient au chant du coq, et allaient les raconter aux *zacores* ou prêtres d'Asclepios qui les interprétaient et ordonnaient divers traitements, en général assez anodins. Les Asclepieia étaient si peu des hôpitaux qu'à Épidaure, le temple le plus célèbre de la Grèce, il n'y avait même pas de maison voisine du temple pour abriter les pèlerins mourants et les femmes arrivées à leur terme; cette maison fut construite plus tard par les soins de l'empereur Antonin le Pieux.

Est-ce à dire qu'il n'y eut pas de médecins en Grèce ? Non certes, et les poèmes d'Homère, les écrits de Platon, de Xénophon et surtout les œuvres d'Hippocrate nous montrent les médecins dans les armées en campagne, dans les villes, où ils ont une officine ouverte sur la rue; d'autres voyagent de ville en ville et visitent les malades à domicile. Les secours médicaux sont assurés aux orphelins, aux infirmes et aux pauvres, aux frais de l'Etat. Si l'on constate l'existence de dispensaires ou de cliniques où le malade reçoit les premiers soins, on ne rencontre nulle part d'hôpitaux proprement dits.

En résumé, si l'on trouve chez les Grecs quelques mesures d'assistance en faveur des déshérités de ce monde, à côtés d'abus monstreux relatifs à l'esclave, à la femme et à l'enfant, ces mesures sont prises dans l'intérêt de l'Etat ou dans un but politique, personnel et utilitaire. Le pauvre n'est pas aimé; car la pauvreté est laide et le Grec n'aime que la beauté. Pour améliorer son sort et l'aimer véritablement, il faudra un renversement de l'échelle des valeurs, et un élargissement du καλὸν κἀγαθὸν ; il faudra l'enseignement du Sermon sur la montagne et la doctrine des Béatitudes.

4° *Les pauvres chez les Romains.* — Ce que nous venons de dire des Grecs s'applique *a fortiori* aux Romains. Loin de constater le bien-fondé de la théorie du progrès continu de l'humanité, nous trouvons, à mesure que nous nous éloignons des origines, une véritable régression morale. C'est l'immoralité et la dureté de l'homme pour l'homme qui sont en progrès. Le « père de famille » romain a sur sa femme et ses enfants une autorité absolue. Tout prétexte est bon pour le divorce. L'enfant est sacrifié au gré du père, les filles surtout. Le père peut vendre ses enfants, les noyer, les donner aux chiens et aux oiseaux de proie, les exposer. L'avortement est très fréquent et PLINE l'Ancien s'écrie douloureusement : « Combien en cela sommes-nous plus coupables que les bêtes ! » (*Nat. hist.*, X, LXXXIII). Quant aux esclaves, ils sont, à cause des guerres continuelles et de l'étendue de l'empire romain, plus nombreux encore que chez les Grecs.

Notons que l'on trouve, chez les écrivains, des textes qui recommandent la bonté, et d'autres la dureté, On pourrait faire une anthologie des uns et des autres. Caton, Varron, Columelle, Cicéron, Sénèque, Horace, Juvénal, Pline, Suétone et Tacite fourniraient cependant des témoignages accablants. Mais ce qui ne peut laisser planer le moindre doute sur le véritable état moral de la société romaine, ce sont les écrits des jurisconsultes, c'est l'étude du droit romain lui-même ; partout les petits y sont sacrifiés, quand ils ne sont pas l'objet d'injustices sans nom. Un exemple entre cent : une loi ordonne, lorsqu'un maître a été tué chez lui, de faire exécuter tous ses serviteurs; on suppose, en effet, qu'ils pouvaient défendre leur maître et empêcher le crime (*Digest.* XXIX, v, *de senat-consult. Silaniano et Claudiano*, 1 à 4). Et voici l'horrible conséquence : un jour, le préfet de Rome, Pedanius Secundus, est assassiné par un esclave qu'il avait refusé d'affranchir, après avoir fixé avec lui le prix du rachat, et lui avoir promis la liberté. Quatre cents esclaves innocents sont mis à mort, malgré les murmures du peuple, car le sénateur Cassius explique que « ce vil troupeau des esclaves ne peut être contenu que par la crainte » (TACITE, *Ann.*, XIV, XLIV). C'est donc la cruauté érigée, comme chez les Spartiates, en système de gouvernement, pour prévenir les révoltes des esclaves, beaucoup plus nombreux que les hommes libres et capables de secouer le joug s'ils arrivaient à s'unir. Quant aux hommes libres, la grande préocupation du sénat et plus tard des empereurs, c'est de leur fournir *panem et circenses*, et ces distributions et ces spectacles n'ont pour but que d'en faire également un peuple d'esclaves et de le dominer plus facilement. Comme à Athènes, la politique, et non la charité, domine toute la question de l'assistance du peuple.

L'histoire romaine, sous les rois et sous la République, n'est autre chose à l'extérieur que l'expansion territoriale par les conquêtes militaires, et au dedans la lutte perpétuelle de la plèbe contre le patriciat. Cette lente ascension du peuple au pouvoir exige plusieurs siècles, et la misère des petits est attestée par les historiens, les lois, les troubles civils. La loi des XII tables ne permet-elle pas aux créanciers de se partager le corps de leur débiteur ? (*Tabula tertia*). Peut-être est-ce là une simple menace, mais TACITE nous montre les pauvres cultivateurs ruinés par la guerre obligés d'emprunter aux riches à un taux usuraire et, parce qu'ils ne peuvent jamais acquitter leurs dettes, accablés de travail, jetés en prison, chargés de fers et vendus au delà du Tibre (TAC., *Ann.*, VI, XVI). Plus tard, lorsque les guerres ont étendu le domaine public, *ager publicus*, par la confiscation des territoires des nations vaincues, les petits propriétaires disparaissent et d'immenses domaines, *latifundia*, appartiennent aux riches qui les exploitent par leurs esclaves. Les anciens maîtres du sol affluent à Rome, où ils sont en proie à la misère.

Pour lutter contre cette situation redoutable, trois remèdes sont employés : 1° La défense des débiteurs

contre les créanciers; les tribuns du peuple font adopter des lois qui abaissent le taux de l'intérêt; de 48 % il tombe à 10 et même à 3 et 4 % sous l'Empire et vers 325 av. J.-C., le sénat est obligé d'abroger le droit du créancier sur le corps de son débiteur, à moins d'une condamnation régulière (*Loi Poetelia*). 2° Les lois agraires, qui ont pour objet de répartir, entre des cultivateurs qui ne possèdent plus rien, l'*ager publicus* occupé frauduleusement par les grands propriétaires. Les Gracques perdent la vie dans cette entreprise, loués par les uns, blâmés par les autres, au demeurant amis du peuple et véritables hommes d'Etat, préoccupés du sort des petits cultivateurs libres qui forment entre les grands riches et les pauvres une classe moyenne, nécessaire à la prospérité d'un pays. Après eux, les patriciens et les riches triomphent et annulent pratiquement les améliorations dues aux Gracques. Cependant en 59, César, consul, fait voter une loi qui divise le fertile territoire de la Campanie entre les pères d'au moins trois enfants. 3° Les distributions au peuple de Rome. Sous la République, les édiles sont chargés de veiller à l'approvisionnement de la ville, et l'on crée dans les circonstances difficiles un *Praefectus annonae*, charge qui devient permanente sous Auguste. Lorsque l'ennemi menace Rome, les édiles font vendre le blé au peuple un *as* le *modius* (5 centimes les 8 litres et demi); mais si les riches particuliers font de même, ils sont accusés d'aspirer à la royauté et peuvent payer de leur vie leurs largesses, comme il arriva à Sp. Melius (438 av. J.-C.). Caïus Gracchus avait inauguré les distributions mensuelles de blé à un demi-as ou un tiers d'as le *modius*; ce fut sa perte. Le précédent une fois créé, la surenchère continue; en 75, après la mort de Sylla, le consul Cotta fait distribuer mensuellement cinq *modii* à chaque citoyen; plus tard, César étend à 320.000 personnes le bénéfice de ces allocations officielles. Auguste, effrayé pour le Trésor, ramène ce chiffre à 200.000. Il en est ainsi jusqu'à Dioclétien. Sous l'Empire, en vue de capter les suffrages, les gouvernants distribuent de l'argent aux soldats (*donativa*) et des vivres (*congiaria*) aux citoyens; l'huile, le vin, le sel, les vêtements sont l'objet des largesses impériales, qui s'exercent à l'occasion d'une victoire, d'un mariage, d'une naissance, d'une adoption, et qui constituent une excellente réclame électorale; car, seuls, les électeurs y participent; les femmes et les enfants en sont exclus.

Bornées, sous la République et même pendant tout le premier siècle de l'Empire, aux citoyens pauvres de Rome, ces distributions intéressées s'étendirent plus tard aux cités italiennes, et aussi aux enfants. Nerva en eut le premier l'idée, mais ce fut son fils adoptif, Trajan, qui créa l'assistance publique officielle en Italie. « Il fit d'abord inscrire les noms des enfants pauvres de Rome qui avaient des droits sérieux à la munificence de l'Etat », et ils reçurent, comme les citoyens, les *tesserae frumentariae*, tablettes ou jetons en bois ou en plomb qui portaient l'indication du jour et le numéro de la porte où l'on devait se présenter au *Porticus Minucia* : cette construction, créée spécialement à cet effet, comptait 45 entrées, par où la foule accédait aux magasins où se faisait la distribution.

Ensuite Trajan voulut faire participer les autres villes d'Italie à l'assistance de l'Etat. Les deux inscriptions de Veleia (104) et de Campolattaro (101) nous donnent d'intéressants détails, que les historien romains n'ont pas cru devoir mentionner, sur cette œuvre des *pueri puellaeque alimentariae*.

Dans la table de Veleia (table de bronze, découverte en 1747, non loin de Plaisance, sur le territoire de l'antique Veleia, et qui contient la plus longue inscription connue), Trajan prête un million 44 mille sesterces sur hypothèque à 51 propriétaires de fonds dont l'estimation n'est pas moindre de 13 ou 14 millions de sesterces. L'intérêt à 5 % de la somme prêtée est de 52.200 sesterces; cet intérêt est consacré à l'alimentation jusqu'à 16 ans pour les garçons et 14 pour les filles, de 300 enfants pauvres, 263 garçons et 35 filles légitimes, un garçon et une fille illégitimes. Cf. DAREMBERG ET SAGLIO, *Dict. des Antiq. grecq. et rom.* Art. *Alimentarii puelli et puellae*, par Ernest DESJARDINS). Après Trajan, cette institution prospéra pendant plus d'un siècle, ainsi que l'attestent les inscriptions, les bas-reliefs et les monnaies. Adrien en augmenta l'importance. « Antonin et Marc-Aurèle en fondèrent de semblables en l'honneur des deux Faustine, leurs épouses. Il y eut des *alimentariae Faustinianae*, des *puella Faustinianae*... La décadence dut commencer au troisième siècle et ce bel établissement fut sans doute abandonné à l'époque de l'anarchie militaire, par suite de la dépréciation des terres. » E. DESJARDINS, *art. cité*).

Pas plus que chez les Grecs, nous ne trouvons à Rome d'hôpitaux pour les pauvres malades. Esculape possède un temple dans l'île du Tibre (291 av. J. C.) et son culte ressemble à celui que les Grecs lui rendent à Epidaure. Les malades couchent sous les portiques de ce temple et y attendent les songes que doit leur envoyer le dieu. Les riches ont des médecins attitrés, à moins qu'ils ne préfèrent, comme Caton, soigner leurs esclaves, au même titre que leurs animaux domestiques, on sait en effet, que ce vertueux Romain range les esclaves parmi les animaux et le mobilier agricole de ses fermes. Les villes, les armées, les flottes ont des médecins, mais les médecins municipaux ne donnent leurs soins qu'aux citoyens, sans se préoccuper des pauvres. « Il est évident que le peuple qui fait périr, pour son plaisir des milliers de créatures humaines dans d'atroces spectacles, ne peut avoir le sentiment de la vraie philanthropie bien développé. » (Dr BRIAU, *L'assistance médicale chez les Romains*, in-8, 1869).

Quant aux *collegia*, institués pour faire célébrer des services religieux, des banquets et des funérailles, comme les *éranes* et les *orgéons* des Grecs, nous n'en trouvons aucun qui soit assimilable à une société de secours mutuels et assiste régulièrement ses membres malades. « Parmi tant de gens, écrit Gaston BOISSIER, qui énumèrent sur les tombes de leurs protecteurs, au bas des statues qu'on leur élève, le bien qu'ils ont faits et qui s'en glorifient, il s'en trouverait qui ne manqueraient pas de nous dire qu'ils ont laissé des fonds pour faire vivre des indigents, pour subvenir aux besoins des veuves et des orphelins. Puisque cette mention n'existe nulle part, on peut en conclure que les libéralités de ce genre n'étaient pas ordinaires dans les associations romaines. » G. Boissier, *La religion romaine, d'Auguste aux Antonins* (t. II, p. 300).

En résumé, à Rome plus encore qu'en Grèce, la dure société antique, basée d'une part sur l'égoïsme et le dilettantisme des grands, d'autre part sur l'exploitation de l'esclave, n'a pas de pitié pour le pauvre. Ces Grecs et ces Romains, à l'apogée de leur civilisation, sont moralement inférieurs aux Juifs et aux Egyptiens. Les mesures prises en faveur de la plèbe, sont exclusivement politiques; même les *puelli alimentarii* de Trajan sont, dans sa pensée, de futurs soldats destinés à défendre l'Empire : autrement on ne peut s'expliquer que le nombre des garçons l'emporte ainsi sur celui des filles (264 garçons pour 36 filles, dans l'inscription de Veleia. Et encore faut-il remarquer que cette institution date du

IIe siècle, alors que déjà l'influence chrétienne se fait sentir dans l'Empire.

Sans doute les philosophes, Cicéron, Sénèque par exemple, écrivent de belles pages sur la fraternité, mais ils n'ont aucune influence sur les masses qui continuent à se ruer vers les plaisirs grossiers. L'enfant continue à être exposé ou mis à mort au gré du père, le faible est broyé par le fort. Au milieu de cet universel abaissement des mœurs et de la cruauté des spectacles du cirque, où les chrétiens servent de pâture aux bêtes féroces, les stoïciens s'isolent intérieurement dans leur pensée et souvent dans un orgueilleux dégoût de cette société perverse, imitent l'exemple de Sénèque et, à l'heure choisie par eux, s'évadent de ce monde et d'eux-mêmes par le suicide.

C'est alors qu'apparaît et se répand, dans ce monde « trop vieux » qui périt de l'excès de sa civilisation matérielle, la « bonne nouvelle » du monde nouveau. La pitié n'est plus une faiblesse, mais une forme de la charité; la pauvreté n'est plus un opprobre, mais une béatitude, et l'on verra des riches devenir pauvres volontaires; l'égalité de tous les hommes devant Dieu est solennellement proclamée; l'esclave se sent une âme d'homme libre. La charité enfin, le don de soi, l'amour de l'homme pour l'homme, deviennent dans la société nouvelle un précepte obligatoire. Jésus-Christ est venu, et sa doctrine divine va soulever le monde et y produire la plus grande révolution qui se soit vue parmi les hommes: les idées antiques vont disparaître devant l'idée chrétienne, et l'on verra fleurir et s'épanouir désormais jusqu'à la fin des siècles la vertu, jusqu'alors inconnue, qu'un mot nouveau désignera à l'admiration du monde : LA CHARITÉ.

III. — Le christianisme. — Les Pauvres dans les trois premiers siècles de l'Eglise, avant l'édit de Constantin (313). — 1° *La doctrine de Jésus-Christ et les temps apostoliques.* — On ne saurait trop y insister, puisque l'ignorance de l'histoire est si grande chez nos contemporains : l'enseignement de Jésus-Christ, non seulement sur les devoirs de l'homme envers Dieu, mais sur les devoirs des hommes entre eux, la prédication de la Loi Nouvelle par les Apôtres, et le succès de cette doctrine malgré les persécutions sanglantes, malgré tous les obstacles intérieurs et extérieurs, voilà le fait capital de l'histoire du monde. Embrasser le christianisme, c'était pour les riches et les puissants abandonner leur orgueil invétéré, s'humilier et reconnaître que leurs esclaves étaient leurs égaux; pensée intolérable à un païen. Le pharisien juif n'était pas moins scandalisé de se voir préférer par Jésus l'humble publicain ou la pécheresse repentie. C'est qu'en effet, selon l'enseignement de Jésus, Dieu ne juge pas les hommes d'après l'extérieur, mais d'après leurs sentiments intimes et l'on n'aime pas vraiment Dieu, si l'on n'aime pas en même temps son prochain, tout son prochain, c'est-à-dire les pauvres, les petits, les malheureux, les esclaves, aussi bien que les riches et les heureux de ce monde.

L'un des Pharisiens, docteur de la Loi, demanda à Jésus pour le mettre à l'épreuve : « Maître, quel est le plus grand commandement de la Loi ? »

Lui, il lui dit : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de tout ton esprit.* C'est là le plus grand et le premier commandement. Quant au second, il lui est semblable : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* A ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les prophètes » (*Matth.*, XXII, 37-40; *Marc.*, XI, 28-34).

Ce texte capital doit être complété par celui de saint Matthieu (XXV, 31-46) relatif au jugement dernier. Après avoir séparé les hommes les uns des autres,

Le roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, entrez en possession du royaume qui vous a été préparé dès le commencement du monde. J'ai eu faim, en effet, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous m'avez désaltéré; j'étais étranger, et vous m'avez accueilli; sans vêtements, et vous m'avez couvert; malade, et vous m'avez visité; prisonnier, et vous êtes venus à moi. »

Alors les justes lui répondront : « Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim et t'avons-nous donné à manger? ou avoir soif et t'avons-nous donné à boire? Quand t'avons-nous vu étranger et t'avons-nous accueilli? Sans vêtements et t'avons-nous couvert? Quand t'avons-nous vu malade ou prisonnier et sommes-nous venus à toi? »

Le roi leur répondra : « Je vous le dis en vérité; toutes les fois que vous avez fait cela à l'un de ces plus petits d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. »

Puis il dira à ceux qui seront à sa gauche : « Retirez-vous de moi, maudits; allez au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses anges. Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger: j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire; j'étais étranger et vous ne m'avez pas accueilli; sans vêtements, et vous ne m'avez pas couvert; malade et prisonnier, et vous ne m'avez pas visité. »

Alors ils lui répondront, eux aussi : « Seigneur, quand donc t'avons-nous vu avoir faim ou soif, être étranger, ou nu ou malade, ou prisonnier et ne t'avons-nous pas assisté? »

Alors il leur répondra : « En vérité, je vous le dis, toutes les fois que vous n'avez pas fait cela à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait. » Et ceux-ci iront au châtiment éternel, et les justes à la vie éternelle (*Matth.*, XXV, 31-46).

Jésus, en comparant l'amour du prochain à l'amour de Dieu, en voulant naître, vivre et mourir pauvre, en proclamant : « *Bienheureux les pauvres !* », en affirmant, après avoir énuméré les œuvres de miséricorde : « *Ce que vous aurez fait à l'un de ces petits, c'est à moi-même que vous l'aurez fait* » (*Matth.*, XXV, 40), donnait à l'humanité une charte nouvelle. Les devoirs des classes possédantes à l'égard des pauvres, devoirs que ne reconnaissait pas la société païenne, y étaient inscrits : les œuvres de miséricorde créaient un droit pour le riche à l'éternelle récompense, et leur omission une prime à l'éternel châtiment (*Matth.*, XXV, 46); le pauvre, de son côté, y trouvait, au lieu du sombre désespoir que favorisait l'égoïsme de la société antique, l'espoir fondé d'une fraternelle assistance. Dans la doctrine et l'exemple de Jésus-Christ sont contenues en germe toutes les formes de l'activité charitable de l'Eglise au cours des siècles.

2° *Les Pères de l'Eglise et la pauvreté.* — Avant de montrer l'épanouissement historique de cette doctrine, et ses conséquences pratiques pour le pauvre, il ne sera pas inutile d'entrer dans quelques détails sur la théorie chrétienne de la richesse et de la pauvreté, élaborée par les Pères de l'Eglise, en conformité parfaite avec l'enseignement du Christ, dont elle n'est que le corollaire direct.

La richesse et la pauvreté, pas plus que la souffrance, n'entraient dans le plan primitif de la création; elles sont devenues, après le péché, des lois naturelles et providentielles de l'activité humaine, de sorte que l'on peut dire que « c'est Dieu qui a institué la richesse et la pauvreté » (*Prov.*, XXII, 2). Adam, après la chute, se trouve pauvre et nu sur une terre désormais ingrate, et devra « manger son pain à la sueur de son front » (*Gen.*, III, 19). Il en sera de même pour ses descendants. La pauvreté et la souffrance seront une peine, mais de cette peine sortira

le salut; l'amour du travail et de la vertu améliorera la condition de l'homme. L'inégalité des fortunes s'ensuivra, à cause de l'inégalité des intelligences et des moyens dont elles se serviront; car les hommes ne naissent pas égaux : les uns sont forts physiquement, les autres débiles; les uns ont plus d'esprit, les autres moins. Mais cette inégalité elle même forcera les hommes à s'entr'aider les uns les autres et à accomplir les tâches diverses que réclame l'existence d'une société; les uns commanderont, les autres obéiront; les uns donneront à la communauté le travail de leur cerveau, les autres celui de leurs bras. Et ainsi l'ordre sortira du chaos. C'est ce qu'enseigne saint Jean Chrysostome : « Quand on examine avec une sérieuse attention la richesse, la pauvreté et l'inégalité des biens de ce monde, on reconnaît bientôt qu'elles sont la preuve la plus manifeste de la Providence. Si toutes les autres pouvaient manquer jamais, celle-là devrait suffire. Détruisez la pauvreté, vous détruisez aussitôt l'économie de la vie entière; vous bouleversez, vous anéantissez toutes les conditions d'où dépend l'existence. Plus de laboureurs, plus de maçons, plus de tisserands, plus de cordonniers, plus de menuisiers, plus de serruriers, plus de corroyeurs, plus de boulangers, en un mot plus de commerce, plus d'industries! Qui voudrait en exercer aucune? Si tous étaient riches, tous voudraient rester oisifs. C'en serait fait de la vie! Seul, abandonné à lui-même, qui pourrait se procurer ce que nous donne le concours de tant de professions diverses? La pauvreté est l'aiguillon du travail, et c'est la nécessité qui force l'homme à le subir malgré lui » (S. Chrysostome, *De Anna*, *sermo* v, 3, *P. G.*, LIII, p. 67:).

D'ailleurs la pauvreté a été réhabilitée par le Christ, qui l'a parfaitement pratiquée et l'a fait entrer pour une part essentielle dans l'expiation rédemptrice. Par suite ses disciples doivent, à son exemple, l'embrasser volontairement, au moins en esprit. S'ils sont pauvres, ils doivent se réjouir, car ils sont « déchargés d'un grand fardeau » et « celui-là est riche qui est pauvre avec le Christ » (S. Jérôme, *Epître* xiv, *P. L.*, XXII, p. 348). En acceptant avec résignation leur état, ils sont assurés de leur salut. S'ils sont riches, ils doivent se détacher réellement des biens de ce monde et leur préférer les biens célestes. Autrement ni les uns ni les autres ne sont de vrais chrétiens ; pour tous, le détachement s'impose absolument. « Ceux qui n'ont rien et désirent impatiemment avoir, doivent être placés au nombre des mauvais riches... [D'autre part] la richesse ne peut être par elle-même d'aucune nécessité. Il n'y a que l'œuvre de miséricorde qui puisse servir réellement au riche et au pauvre; au riche, *par la volonté qui l'en détache*, et par les œuvres auxquelles il la fait servir; au pauvre, *par les dispositions de l'âme* » (S. Augustin, *Enarratio in psalm.* lxxxv, 3, *P. L.*, XXXVI, p. 1083). En d'autres termes, tous les hommes doivent pratiquer l'esprit de pauvreté, pour participer à l'expiation offerte par Jésus-Christ.

Ces principes furent si bien compris des chrétiens des premiers siècles qu'un grand nombre se dépouillèrent de leurs richesses pour devenir pauvres volontaires et riches de la pauvreté de Jésus-Christ, selon l'expression de saint Paul : « De riche qu'il était, il s'est fait pauvre pour nous, afin que nous devinssions riches de sa pauvreté » (II *Cor.*, viii, 9). Ceux-là étaient héroïques, et l'on ne saurait trop admirer l'exemple de sainte Mélanie, de l'illustre famille des *Valerii Maximi*, passant sa vie, avec Pinien, son époux, à vendre ses immenses propriétés dispersées dans le monde entier, et d'un revenu évalué par le cardinal Rampolla à 116 millions. Cette vente, au profit des pauvres du Christ, suscitait parmi les sénateurs de terribles colères, parce qu'elle leur apparaissait comme un blâme public de leur vie fastueuse et bouleversait l'état de choses existant. Pour triompher des difficultés légales, et permettre à la personne la plus riche du monde de devenir pauvre, il ne fallut rien moins qu'un ordre de l'empereur Honorius, expédié à tous les gouverneurs des provinces, leur enjoignant « de vendre, sous leur responsabilité, les domaines de Pinien et de Mélanie et de leur en faire parvenir le prix ». Vêtue en pauvresse, visitant saint Augustin à Hippone, les solitaires en Egypte, saint Jérôme à Jérusalem, jeûnant 120 heures par semaine, sainte Mélanie, après avoir donné le spectacle d'une rare humilité et d'une activité prodigieuse au service de l'Eglise, mérita de voir l'Impératrice Eudocie faire le voyage de Jérusalem pour la visiter. La « sénatrice » de Rome mourut en 439 et son « étonnante existence, écrit M. Goyau, tour à tour laissa trace dans deux registres : celui des fortunes sénatoriales à Rome, et celui des indigents, à Jérusalem » (Card. Rampolla, *Santa Melania Giuniore, Senatrice Romana*, Rome, 1905; Georges Goyau, *Sainte Mélanie*, Lecoffre, 1908, pp. 77, 207; A. d'Alès, *Etudes*, 20 juillet, 20 août 1906; *Analecta Bollandiana*, XXV, 1906).

L'héroïsme, surtout à ce degré, reste le fait d'une élite. D'autres riches, moins parfaits, s'inquiétaient et se demandaient s'ils pourraient faire leur salut en conservant leurs richesses. Les Pères durent les rassurer et leur expliquer que la parole du Sauveur : « Vendez ce que vous possédez » signifie, au sens figuré : « Dépouillez votre âme de tous ses vices, coupez toutes vos mauvaises passions dans leur racine et rejetez-les loin de vous. » C'est ce que fait Clément d'Alexandrie, dans l'ouvrage intitulé : *Quel riche peut être sauvé?* Seuls ceux qui sont appelés à suivre la voie étroite des conseils évangéliques peuvent prendre à la lettre la parole de Notre Seigneur au jeune homme de l'Evangile : « Va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres » (*Matth.*, xix, 20). Non seulement le grand nombre n'y est pas obligé, mais il ne pourrait le faire sans bouleverser la société, et aller contre les intentions certaines du Sauveur : « En rapprochant, dit Clément, ce passage d'autres passages de la Sainte Ecriture, l'opposition sert beaucoup mieux à mettre en évidence quel en est le véritable sens. Supposez en effet que tous vendent leurs biens et que personne ne possède; que restera-t-il pour donner à ceux qui sont dans le besoin? Jésus-Christ a dit : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger. » Mais comment pourrait-on donner à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif, vêtir ceux qui sont nus, donner l'hospitalité aux pauvres étrangers, si l'on est soi-même le premier des pauvres?... Si, d'un côté, ces devoirs de charité ne peuvent être remplis qu'autant que l'on a, à sa disposition, des ressources personnelles; si, de l'autre, Jésus-Christ nous commande de prendre ces paroles dans leur sens littéral, de divorcer avec toute espèce de richesse et d'abandonner tous nos biens, que faudrait-il penser de Notre Seigneur qui nous aurait ordonné de donner et de ne pas donner, de nourrir les pauvres et de ne pas les nourrir, de recevoir les étrangers et de ne pas les recevoir, en un mot d'opérer les œuvres de la charité et de nous interdire en même temps les moyens d'être utiles à nos frères? Ce serait le comble de l'absurdité! *Il faut donc conclure que l'on n'est point obligé de renoncer à sa fortune personnelle, puisqu'elle nous sert à soulager le prochain.* » En d'autres termes, « le précepte du renoncement aux richesses doit s'entendre du renoncement au vice et de l'extermination de toutes nos mauvaises

passions ». CLÉMENT, *op. cit.*, XIV, XV (*P.G.*, IX, pp. 617-620).

L'idée générale de la doctrine des Pères sur la propriété, la richesse et la pauvreté, est celle que nous avons déjà rencontrée chez le peuple juif, et seulement chez lui : *Le seul vrai propriétaire du fonds commun, c'est Dieu. Ceux qui le possèdent successivement n'en sont devant Dieu que les usufruitiers. Une des clauses de cet usufruit, c'est l'obligation d'en faire bénéficier les pauvres dans une certaine mesure.*

Longtemps avant Pascal, saint ASTÈRE, après avoir montré que nous sommes des voyageurs jouissant alternativement, sur le chemin, de l'ombre d'un arbre qui ne nous appartient pas, et entrant les uns après les autres dans une hôtellerie pour y passer la nuit, écrivait les paroles fameuses que l'on admire dans les *Pensées*: « Frères, voilà notre vie! Tout fuit, tout tombe! Aussi, lorsque j'entends dire: *Ce champ est à moi, cette maison est la mienne*, je ne peux assez admirer l'orgueil renfermé dans cette vaine syllabe et dans ces lettres présomptueuses: *à moi!* » Il continuait: « *Nous appartenons à Dieu seul*, qui est seul le véritable et suprême propriétaire, et nous ne sommes que les économes et les dispensateurs de ses biens... Ton corps même ne t'appartient pas. Que dirons-nous donc de ceux qui s'imaginent être les maîtres de leur or, de leur argent, de leur champ, et du reste de leurs possessions? De ceux qui croient les posséder en propriétaires absolus, sans responsabilité, sans être tenus à aucune reddition de comptes! O homme, rien n'est à toi: tu n'es qu'un esclave, *tout est à Dieu*. L'esclave ne peut disposer à son gré de son pécule. Tu es venu sur la terre, nu de toutes choses. Tout ce que tu possèdes, tu l'as reçu d'après la loi de Dieu, soit par l'héritage de tes pères, conformément à ce que Dieu a lui-même établi, soit par les acquisitions faites à la suite de ton mariage, acquisitions également sanctionnées par les institutions divines, soit enfin par l'industrie, le commerce, l'agriculture ou tout autre moyen d'acquérir selon l'ordre établi de Dieu même, et toujours secondé par son concours et ses lois: voilà la source de ta richesse. Ainsi, *de tout ce que tu possèdes, rien ne t'appartient. Voyons* donc *à quelles conditions tu possèdes*, ce qui t'a été prescrit pour l'usage de tes richesses, quelle doit être l'administration des biens que tu as reçus? *Donne à celui qui a faim; revêts celui qui est nu; soigne le malade*; ne néglige point le pauvre étendu dans les carrefours; ne t'inquiète point de ce que tu deviendras le lendemain. *Si tu agis ainsi, tu seras honoré, glorifié par celui qui t'a imposé ces lois. Si tu les violes, tu seras soumis à de terribles châtiments* » (S. ASTERII AMASENI, *Homil.* II, *De aeconomo infideli*, *P. G.*, XL, 191). Le riche est donc obligé de secourir le pauvre. Mais cette obligation crée-t-elle chez le pauvre un droit à l'aumône? Non. Comme toute obligation d'ordre moral, elle engage gravement la conscience du riche, sans que le pauvre puisse cependant en exiger l'accomplissement. S'il l'exigeait, il commettrait un vol. Le riche doit donner librement.

Si le riche ne donne pas, il pèche, mais il n'est comptable qu'à Dieu de son péché : il sera puni « terriblement » dans l'autre monde. Si le pauvre prend, il pèche et n'est plus qu'un voleur, et les voleurs n'entreront pas dans le royaume des cieux. Si, au contraire, le riche donne, comme il y est obligé, et si le pauvre travaille et patiente, comme il y est obligé, tout est dans l'ordre, et l'un et l'autre font leur salut. C'est ce qu'enseigne saint AUGUSTIN dans un de ses sermons : « J'ai averti les riches; maintenant c'est à vous, pauvres, de m'entendre. *Donnez et gardez-vous bien de rien prendre.* Donnez vos facultés, soit l'obole de la veuve de l'Evangile, soit l'emploi des moyens par lesquels vous pouvez gagner honnêtement votre vie, mais étouffez en vous la convoitise. Vous avez en commun avec le riche le monde entier; mais vous n'avez point en commun avec le riche sa maison et ses biens. Vous avez en commun avec lui la lumière du jour, pour éclairer et féconder vos travaux. Cherchez à gagner ce qui doit suffire à votre nourriture, mais gardez-vous bien de chercher davantage » (S. AUG., *Serm.*, LXXXV, 6, *P. L.*, XXXVIII, 523).

On voit combien la doctrine des Pères est éloignée du communisme que des auteurs modernes ont prétendu découvrir dans leurs œuvres. Sans doute, ils ont protesté avec énergie contre les abus de la richesse, mais jamais aucun d'eux n'a dit au riche: « Je vous forcerai à donner »; aucun d'eux n'a dit au pauvre: « Prenez la part à laquelle vous avez droit sur le fonds commun », parce qu'en réalité ce droit n'existe pas. Seul le cas d'extrême nécessité — le *Deutéronome* l'indiquait déjà (XXIII, 24-25) et saint THOMAS l'enseignera plus tard ($II^a II^{ae}$, q. 32, a. 7 ad 3um) — permet à l'indigent de prendre ce qui lui est nécessaire pour ne pas mourir de faim.

Le communisme n'a jamais existé dans le Christianisme, pas même — nous le dirons plus loin — dans l'Eglise de Jérusalem. Les deux doctrines diffèrent par leurs *principes*. Dans l'une, Dieu est le véritable propriétaire; dans l'autre, l'humanité en général; d'où il suit que la propriété [individuelle], c'est le vol. Elles diffèrent par leurs *fins*. La fin du chrétien, c'est le ciel, et la richesse et la pauvreté, toutes deux nécessaires, permettent au chrétien fidèle de gagner le ciel. La fin du communisme, c'est la richesse pour tous et le seul bien-être matériel : le ciel sur la terre; la pauvreté est une injustice et il faut la supprimer. Aussi les deux doctrines diffèrent-elles par les *moyens* à employer pour atteindre la fin assignée. Ce moyen, dans le christianisme, c'est la conscience, le travail et la vertu. Dans le communisme, c'est la force brutale, la violence et au besoin l'assassinat, légal ou non.

Il est à peine besoin de signaler la part d'utopie inhérente au système communiste, basé sur la négation du péché originel et de tout concept religieux. Ce système suppose l'homme naturellement bon et vertueux; il ne tient aucun compte des causes physiques permanentes de pauvreté, ni des cataclysmes périodiques, tels que la guerre, qui bouleversent toutes les conditions sociales et créent ces types particuliers de citoyens qu'on appelle « les nouveaux riches » et « les nouveaux pauvres ». Les moyens qu'il préconise le condamnent; l'ordre ne naît pas du désordre et la violence ne saurait engendrer la paix.

« Il y a toujours des pauvres parmi vous » (*Matth.*, XXVI, 11). Cette parole du Christ à ses apôtres ruine d'avance le mirage socialiste. Il y aura toujours, même dans la cité future, des orphelins, des malades, des invalides, des vieillards sans ressources et, par suite, il y aura toujours place pour la charité. Les plus belles organisations sociales, surtout si elles sont à base de fonctionnarisme, n'arriveront jamais à rendre inutiles les secours délicats, désintéressés et seuls vraiment maternels, des apôtres de la charité.

Aussi bien les objections de toute nature élevées contre la charité chrétienne par des théoriciens qui, souvent, n'ont jamais vu un pauvre de près, seront-elles aisément réfutées par l'histoire.

3° *L'Eglise de Jérusalem. — Les diaconies.* — Cette histoire de la charité chrétienne est très difficile à écrire, puisque, selon le précepte du Maître, le chré-

tien doit faire l'aumône en secret, sous le seul regard du Père céleste, et qu'à l'encontre des Pharisiens, qui faisaient sonner la trompette devant eux, la discrétion du chrétien doit être telle que sa main gauche ignore ce que fait sa main droite (*Matth.*, VI, 2-4). Les plus beaux actes de charité sont peut-être restés inconnus au cours des siècles ; d'autres n'ont dû la publicité qu'à la reconnaissance des pauvres qui ont tenu à les révéler. En général, la charité individuelle est restée inconnue de l'historien, qui a dû, comme il convenait, parler de ce qui était visible aux regards, des institutions destinées à soulager le pauvre, en un mot de la charité organisée.

Dès l'origine de l'Eglise, l'année même de sa fondation, disons mieux : les premiers jours de la prédication de l'Evangile, nous trouvons à Jérusalem une communauté volontaire de l'usage des biens, destinée à subvenir aux besoins des Apôtres qui passent toutes leurs journées à prêcher la *bonne nouvelle*, et aussi à secourir les premiers pauvres de l'Eglise naissante. « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme; nul ne disait de ce qu'il possédait : C'est à moi; mais tout était commun entre eux. Les Apôtres avec grande force rendaient témoignage à la résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ, et la grâce était grande en eux tous. Car il n'y avait point de pauvres parmi eux ; ceux qui possédaient des champs ou des maisons les vendaient et en apportaient le prix, qu'ils mettaient aux pieds des Apôtres; et on le distribuait ensuite à chacun selon les besoins » (*Actes*, IV, 32-37).

Ce passage des *Actes* a été revendiqué par certains socialistes comme une justification de leurs théories. C'est bien à tort, croyons-nous. Cet admirable élan de ferveur qui pousse les chrétiens de Jérusalem — pendant une période d'ailleurs très courte — à prendre à la lettre la parole du Sauveur, déjà citée : « Va, vends ce que tu possèdes et donne le prix aux pauvres » ne saurait être comparé au communisme qui prétend imposer par la force la communauté des biens. Ici, en effet, nous n'avons très probablement de commun, comme il arrive dans les couvents, que l'usage des biens et non les biens eux-mêmes. D'autre part, ces offrandes étaient entièrement libres; nul n'y était forcé. Pierre le rappelle à Ananie, en lui disant qu'il pouvait parfaitement garder son champ, et, même après l'avoir vendu, garder le prix de la vente; ce qu'il lui reproche, c'est d'avoir promis à Dieu la somme totale, et d'en retenir sacrilègement une partie (*Actes*, V, 4). Bref, ce régime, admirable en soi, nécessaire au début de l'apostolat, à cause du grand nombre de pauvres nouvellement convertis, ne pouvait être que transitoire; les capitaux une fois dissipés, la caisse commune ne pouvait être alimentée que par de nouveaux dons volontaires des autres Eglises, ce qui rendait tout à fait précaire et aléatoire la stabilité de l'institution. Aussi ne la trouvons-nous dans aucune des Eglises que fondèrent successivement les apôtres.

Tout au contraire, les *diaconies* sont instituées partout, et spécialement à Rome, l'Eglise mère et maîtresse. C'est autour du *ministère des diacres* ou du *ministère des tables* (ce sont les deux acceptions du mot *diaconie*) que viennent se grouper toutes les œuvres de charité envers les pauvres.

L'origine en remonte à l'Eglise de Jérusalem, où les apôtres eux-mêmes avaient géré au début la bourse commune et distribué journellement les secours. Bientôt débordés par le grand nombre des prosélytes, ils sont obligés, pour se ménager le temps nécessaire à la prédication, d'instituer la diaconie. Voici en quelles circonstances : « Le nombre des disciples croissant de jour en jour à Jérusalem, il s'éleva un murmure des Juifs grecs contre les Juifs hébreux, ceux-là se plaignant de ce que leurs veuves étaient négligées dans la distribution journalière des secours. Alors les douze assemblèrent la multitude des disciples et leur dirent : « Il n'est pas juste que nous abandonnions la parole de Dieu pour avoir soin des tables. Choisissez donc parmi vous sept hommes d'une probité reconnue, remplis de l'Esprit-saint et de sagesse, à qui nous commettions ce ministère. Pour nous, nous nous appliquerons entièrement à la prière et à la dispensation de la parole. » Ce discours plut à toute l'assemblée; et ils élurent Etienne, homme plein de foi et du Saint-Esprit, Philippe, Prochore, Nicanor, Timon, Parménas, et Nicolas, prosélyte d'Antioche. Ils les présentèrent ensuite aux apôtres qui, après avoir fait des prières, leur imposèrent les mains » (*Actes*, VI, 1-7).

Cet ordre des diacres, qui eut l'honneur de compter le premier martyr chrétien, exerça pendant plusieurs siècles son ministère de charité dans toutes les Eglises. On institua également des diaconesses, pour visiter les femmes. « Il arrive quelquefois, disent les *Constitutions apostoliques*, qu'on ne peut envoyer un diacre dans certaines maisons, à cause des infidèles. Vous y enverrez une diaconesse, pour prévenir et éviter les soupçons des méchants. Celles que vous choisirez doivent être fidèles et saintes. Elles seront chargées des divers offices qui regardent les femmes » (*Const. Apost*, III, I, *P. G.*, I, 760 sqq.). Cette institution des diaconesses est due également aux apôtres; saint Paul les mentionne à plusieurs reprises (*Rom.*, XVI, 1 ; I *ad Tim.*, V, 9-10).

4° *Fonctionnement des diaconies primitives. — Les agapes. — L'importance sociale du jeûne. — (Temps apostoliques et période des persécutions.)* — L'assistance des pauvres revêt avec les diaconies un *caractère public*. L'Eglise, dès sa fondation, met donc en pratique les enseignements de Jésus sur la pauvreté. Cette assistance publique des pauvres dut, pendant les persécutions, se dissimuler aux regards des païens, par une série de mesures que nous indiquerons ; elle n'en continua pas moins avec la même activité. *Elle était en même temps complétée par la charité privée*, car le précepte de l'amour du prochain est individuel, et chacun, dans sa sphère immédiate de famille et de relations, doit donner l'exemple de cette vertu. Saint PAUL défend d'accepter pour le ministère public de la charité la veuve qui n'aura pas d'abord rempli les devoirs domestiques d'assistance envers ses parents, lavé les pieds des pauvres et des voyageurs, et exercé l'hospitalité à leur égard (I *Tim.*, V, 4, 10). L'individu est tenu de secourir : 1° les membres de sa famille; y manquer, c'est pratiquement apostasier et être pire qu'un infidèle (I *Tim.*, V, 8); 2° les membres indigents de la communauté; 3° les chrétiens des autres communautés; 4° enfin les non-chrétiens (*Galat.*, VI, 10). Ces secours doivent être intelligents, et ne pas favoriser la paresse. Les Apôtres proclament la haute dignité morale et l'obligation du travail. Celui qui ne veut pas travailler n'est pas digne de manger (II *Thess.*, III, 10); on ne doit pas avoir de commerce avec les paresseux, afin qu'ils aient honte de leur faute et travaillent à s'en corriger (*Ibid.*, 11-15). Saint Paul travaille lui-même de ses mains nuit et jour, pour n'être pas à charge aux fidèles de Salonique (I *Thess.*, II, 9); aussi leur ordonne-t-il de faire de même, afin « de ne rien désirer de ce qui est aux

autres » (*Ibid.*, IV, 11). Mêmes conseils aux Ephésiens ; pas de mendiants paresseux et voleurs parmi eux, mais des travailleurs qui auront de quoi subsister et donner même à plus pauvres qu'eux(*Ephes.*, IV, 28) (Cf. T. J. Beck, *The Catholic Encyclopedia*, New-York, au mot : *Poor*).

Comment étaient organisées les diaconies? — Le *Liber pontificalis* nous apprend qu'à Rome saint Clément divisa la ville en sept quartiers et dans chaque quartier plaça des notaires apostoliques chargés de recueillir avec soin les actes des martyrs. Il y avait donc, à cette époque, des chrétiens dans toute la ville, et ces circonscriptions devinrent naturellement le centre des réunions cultuelles et charitables. Peu après (112) le pape saint Evariste « partagea les titres de la ville de Rome entre les prêtres ». Nous savons, d'autre part, toujours par le *Liber pontificalis*, que Pie Ier (vers 150) ordonna vingt et un diacres, — ce qui indique un exercice très intense de la charité, — sous la direction d'un archidiacre, qui représentait directement le pape. Enfin « le pape Fabien (238) partagea les quartiers de la ville entre les diacres » et comme il y avait alors quatorze quartiers, il les réunit deux par deux pour conserver le nombre sept, en souvenir des sept premiers diacres; à la tête de chaque quartier ou région, il y eut un diacre « régional » ou principal, ou, comme on dira plus tard *cardinal*, aidé de quelques autres dans son ministère officiel de charité (*Liber pontificalis*. — *Texte, introduct. et comment.* par L. Duchesne, 2 vol. in-4, 1886-1892, t. Ier, p. 126. — Tollemer, *Des origines de la charité catholique*, 1865, pp. 493-500).

Durant les persécutions, l'évêque, à l'exemple des apôtres, continue d'être l'administrateur de la propriété de l'Eglise et le directeur de l'assistance des pauvres. Mais il ne peut tout entendre, tout voir, tout dire et tout faire par lui-même. Aussi les *Constitutions apostoliques*, décrivant les devoirs du diacre, les résument-elles en ces mots : « Que le diacre soit l'oreille, l'œil, la bouche, le cœur et l'âme de l'évêque » (*Const. apost.*, II, XLIV).

Le premier devoir des diacres est de rechercher les pauvres, « de s'informer avec sollicitude de tous ceux qui souffrent dans leur chair; ils doivent les signaler au peuple, si le peuple ignore leurs infirmités, les visiter et leur fournir ce dont ils ont besoin, ayant soin d'informer l'évêque de ce qu'ils auront donné ».

Une des manifestations les plus touchantes de la charité chrétienne est l'institution des *agapes*, ou repas de charité. A la fin du IIe siècle, Tertullien décrit cette institution et la venge des calomnies païennes. *Apologeticum*, XXXIX, trad. J. P. Waltzing, Liége-Paris, 1919 : « Notre repas fait voir sa raison d'être par son nom : on l'appelle d'un nom qui signifie « amour » chez les Grecs. Quelles que soient les dépenses qu'il coûte, c'est profit que de faire des dépenses pour une raison de piété : en effet, c'est un rafraîchissement par lequel nous aidons les pauvres, non que nous les traitions comme vos parasites, qui aspirent à la gloire d'asservir leur liberté, à condition qu'ils puissent se remplir le ventre au milieu des avanies, mais parce que, devant Dieu, les humbles jouissent d'une considération plus grande. Si le motif de notre repas est honnête, jugez d'après ce motif la discipline qui le régit tout entier. Comme il a son origine dans un devoir religieux, il ne souffre ni bassesse, ni immodestie. On ne se met à table qu'après avoir goûté auparavant d'une prière à Dieu. On mange autant que la faim l'exige ; on boit autant que la chasteté le permet. On se rassasie comme des hommes qui se souviennent que, même la nuit, ils doivent adorer Dieu ; on converse en gens qui savent que le Seigneur les entend. Après qu'on s'est lavé les mains et qu'on a allumé les lumières, chacun est invité à se lever pour chanter, en l'honneur de Dieu, un cantique qu'on tire, suivant ses moyens, soit des saintes Ecritures, soit de son propre esprit. C'est une épreuve qui montre comment il a bu. Le repas finit comme il a commencé, par la prière. Puis chacun s'en va de son côté, non pas pour courir en bandes d'assassins ni en troupes de flâneurs, ni pour se livrer à la débauche, mais avec le même souci de modestie et de pudeur, en gens qui ont pris à table une leçon plutôt qu'un repas. »

Les noms des pauvres étaient inscrits, avec divers renseignements, sur un registre spécial qu'on appelait *le catalogue* des pauvres. Les dons faits à chacun y étaient également consignés, de sorte que ce registre était en même temps un livre de comptes. Le diacre ne devait rien donner « sans avertir l'évêque et sans son autorisation », à moins qu'il ne s'agît de secours urgents à de pauvres malades. Le diacre ne connaissait que les besoins de son quartier; l'évêque, à qui chaque diacre venait rendre compte de sa mission, voyait l'ensemble, et pouvait ainsi procéder à des répartitions en rapport avec l'état de ses ressources générales. C'est ainsi que le pape saint Corneille parle des quinze cents pauvres que nourrissait chaque jour l'Eglise de Rome; plus tard le diacre saint Laurent « réunit tous les pauvres que l'Eglise, leur mère, avait coutume de nourrir » (Prudence, *Hymn.* II, vers 157-158. *P.L.*, LX, p. 306) et les présente aux persécuteurs comme « les trésors de l'Eglise » ; à la même époque l'église d'Antioche en nourrissait journellement trois mille et celle de Constantinople, au temps de saint Jean Chrysostome, également trois mille.

Les *Constitutions apostoliques* rappellent aux évêques qu'ils sont « les dispensateurs des biens du Seigneur et qu'ils doivent distribuer *à propos* à chacun ce dont il a besoin, aux veuves, aux orphelins, aux délaissés et à tous ceux qui sont dans la misère » (*Const. apost.*, III, III). Elles nous apprennent en même temps que les aumônes se faisaient « en vêtements, en argent, en aliments, en boissons et en chaussures » (*Ibid.*, III, XII). Les *Conférences de Saint-Vincent-de-Paul* de notre époque rappellent par beaucoup de traits les diaconies primitives. La liste des pauvres de chaque communauté (*matricula*) mentionnait l'argent remis à chaque visite des pauvres. On prévenait l'abus de la charité par une enquête sérieuse, et l'on demandait aux nouveaux venus des lettres de recommandation ; on les obligeait au travail et l'on ne supportait aucun mendiant paresseux (*Didache*, XI, XII). On donnait des outils et du travail avec des situations fixes à tous ceux qui pouvaient travailler. Les orphelins étaient confiés à des familles chrétiennes qui les adoptaient et se chargeaient de leur éducation (*Const. apost.*, IV, I). Les enfants pauvres étaient placés chez des artisans ou des patrons qui leur apprenaient un métier (*Const. apost.*, *ib.*, II). Bref, on cherchait à rendre l'aumône vraiment fructueuse; on ne se contentait pas du secours matériel, on travaillait à élever et à moraliser le pauvre, selon le véritable esprit du christianisme et les recommandations de saint Paul.

Ce caractère public de l'assistance des pauvres ne désignait-il pas immédiatement aux persécuteurs le lieu de réunion des chrétiens? Comment un service si compliqué pouvait-il fonctionner sans vouer immédiatement au martyre les diacres et leurs auxiliaires?...

1° Le diacre, grâce à son registre des pauvres, et à la connaissance qu'il avait de tous les chrétiens riches de son quartier, désignait alternativement aux pauvres, après entente avec les riches, les maisons

où ils devaient se rendre pour y prendre leurs repas. Le fonctionnement de ce service fait songer à notre billet de logement. Pour éviter les agglomérations suspectes et dépister les païens, on répartissait les pauvres individuellement ou par petits groupes chez un grand nombre de chrétiens fortunés qui les accueillaient comme leurs frères en Jésus-Christ. La discipline, sur ce point, devait être observée rigoureusement et l'infraction était punie par le jeûne ou l'excommunication. C'est ce qu'indiquent les statuts de l'ordre des veuves : « Que la veuve ne fasse rien sans prendre l'avis du diacre, lorsqu'elle veut aller chez quelqu'un pour boire, pour manger ou pour recevoir quelque aumône » (*Const. apost.*, III, VII). Ce que saint Cyprien écrivait aux diacres chargés de visiter les confesseurs de la foi dans les prisons, s'applique aussi au *ministère des tables*, et à la *surveillance du boire et du manger*. « Si nos frères désirent se réunir et visiter les confesseurs, qu'ils le fassent avec prudence, jamais en grand nombre à la fois et par troupes compactes, de crainte d'éveiller par là les soupçons... Lorsque les prêtres vont offrir le saint sacrifice aux lieux où sont les confesseurs, qu'un seul y aille avec un seul diacre *et qu'ils y aillent tour à tour. Le changement des personnes et cette alternance de visiteurs diminueront nécessairement les soupçons de nos ennemis* » (S. CYPRIEN, *Epist.*, IV, *P. L.*, IV, 231). Notons aussi que, pour visiter les pauvres et les malades, le diacre pouvait désigner alternativement pour « diminuer les soupçons », ses divers auxiliaires, les diaconesses, et même les femmes mariées et les simples fidèles, qui tenaient à honneur de pratiquer les œuvres de miséricorde. Ces visites des pauvres chez les riches et des riches chez les pauvres ne pouvaient manquer d'abaisser les barrières sociales et de développer toujours davantage cet amour du prochain que Jésus présentait aux hommes, avec l'amour de Dieu, comme le fondement même du christianisme.

Une dernière question : *Quelles étaient les ressources des diaconies?* Ce que nous avons dit plus haut, des dons volontaires et de la caisse commune dans l'Eglise de Jérusalem, s'applique plus ou moins aux autres Eglises. 1° *Les contributions libres* des chrétiens généreux devaient peser d'un grand poids dans la bourse de la charité. Elles étaient remises directement aux évêques ou aux diacres. « Chacun, dit TERTULLIEN, apporte une modique offrande au commencement de chaque mois, ou lorsqu'il le veut, toujours selon ses facultés » (TERTULL., *Apolog.*, XXXIX). 2° *Les offrandes des fidèles à l'offertoire de la messe* (*collecta*). « Chaque assistant, écrit saint JUSTIN (*Première apol.*, LXVII), participe aux dons consacrés que les diacres vont porter aux absents. On fait une quête à laquelle contribuent tous ceux qui en ont le désir et les moyens. Cette *collecte* est remise au chef de l'assemblée, qui vient au secours des veuves et des orphelins, des pauvres et des malades, des prisonniers et des étrangers; en un mot, qui prend soin de tous les indigents. » 3° *Les dons, souvent considérables, faits par les chrétiens d'élite à l'occasion de leur baptême ou à l'approche présumée de leur martyre.* Certains se dépouillent de tous leurs biens, par exemple sainte Praxède et sainte Pudentienne (*Acta sanctorum, Bolland.*, XVII, p. 299). Plusieurs, comme sainte Cécile et saint Cyprien, recourent à des propriétaires fictifs ou personnes interposées pour assurer l'exécution de leurs dernières volontés; sainte Cécile laisse sa maison à un nouveau baptisé, nommé Gordien, patricien comme elle, qui doit en assurer la jouissance au pape Urbain. Au IIIe siècle, les Eglises possèdent des cimetières, des édifices cultuels, des immeubles, qui sont la propriété des corporations, *collegia tenuiorum*. Dans les périodes de paix, les sociétés religieuses sont peut-être tolérées çà et là et peuvent acquérir directement. 4° *Le produit des troncs, des prémices pour l'entretien du clergé, des dîmes* (*Const. apost.*, VIII, XX) *et des quêtes* faites dans les moments de grande nécessité. 5° Enfin *le jeûne*, par son énorme importance sociale dans la communauté chrétienne, apportait à l'Eglise des ressources considérables pour l'exercice de la charité. Il était reçu, en effet — et tous les Pères de l'Eglise enseignent cette doctrine comme apostolique — que « le jeûne n'avait, pour ainsi dire, aucune valeur pour le salut, s'il n'était accompagné d'une aumône égale à la portion d'aliments dont on se privait en jeûnant ». Saint IGNACE écrivait aux habitants de Philippes : « Jeûnez et donnez aux pauvres le surplus de vos repas. » HERMAS, dans le *Pasteur* (*Sim.*, V, 3), écrit : « Le jour où vous jeûnerez, vous n'userez que de pain et d'eau. Vous calculerez la quantité de nourriture que vous auriez prise en d'autres jours; vous mettrez de côté la somme d'argent que vous auriez dépensée et vous la donnerez à la veuve, à l'orphelin ou aux pauvres. » ORIGÈNE dit de même : « Que le pauvre trouve sa nourriture dans la privation de celui qui jeûne » (*Homélie* X *in Levit.*). S. AMBROISE va plus loin : « C'est un devoir de justice de donner aux pauvres ce que nous aurions mangé à notre repas » (*Serm.*, XXXIII). S. CHRYSOSTOME dit de même : « Le jeûne n'est pas une opération commerciale, où nous devions chercher des profits en ne mangeant pas. Il faut qu'un autre mange pour vous ce que vous auriez mangé vous-mêmes, si vous n'aviez pas jeûné, afin qu'il en résulte un double bénéfice : pour vous, la peine de l'expiation; pour votre frère, l'apaisement de la faim » (*Serm. de Jejun.*). S. AUGUSTIN tient un langage identique : « C'est un devoir de justice d'augmenter les aumônes aux jours de jeûne » (*Serm.*, CCVIII, *In quadrag.*). Enfin le pape saint LÉON résume toute la doctrine de l'Eglise en ces termes : « Le jeûne, sans l'aumône, est moins la purification de l'âme que l'affliction de la chair, et il faut le rapporter plutôt à l'avarice qu'à l'abstinence chrétienne, lorsque, en s'abstenant de prendre de la nourriture, on s'abstient en même temps des œuvres de charité » (*Serm.* IV, *De jejun. decim. mensis*).

Si l'on prend les 1.500 pauvres de Rome du temps du pape saint Corneille (250), et que l'on estime seulement à 10.000 le nombre des chrétiens de cette ville astreints au jeûne, et à 100 le nombre des jours de jeûne (il était en réalité de 132), on arrive, en multipliant les deux chiffres, à un total d'un million de rations par an, soit pour chaque pauvre 666 rations annuelles, c'est-à-dire presque deux rations par jour! Ce simple calcul montre l'importance du jeûne comme élément de charité. Dans la pratique, cette dette de l'abstinence était acquittée ou en nature ou en argent; dans le premier cas, les diacres envoyaient successivement leurs pauvres dans les maisons où l'on jeûnait et où l'on préparait, en échange du jeûne, un repas aux indigents; dans le second cas, l'équivalent du repas était donné aux diacres en argent et servait à alimenter la caisse commune, ou un fonds spécial destiné à secourir les malades obligés de rester chez eux, ou telles autres nécessités particulières (Cf. TOLLEMER, *ouv. cité*, pp. 514-524). Aujourd'hui encore le jeûne — ou plutôt la dispense du jeûne — vient grossir le budget de la charité, puisque les personnes qui sollicitent cette dispense pour une raison de santé sont tenues de faire une aumône spéciale, proportionnée à leurs ressources.

L'historien italien GUGLIELMO FERRERO, dont l'autorité n'est pas suspecte en la matière, étudiant

récemment la ruine de la civilisation antique et spécialement la crise du IIIe siècle, qui devait aboutir sous Constantin au triomphe du christianisme, résume ainsi le rôle social de l'Eglise à cette époque : « L'Evêque... était déjà un personnage considérable de la ville; non seulement parce que les fidèles étaient nombreux, mais parce que le christianisme avait déjà organisé ce merveilleux système d'œuvres d'assistance et de bienfaisance, qui fut sa plus grande création sociale et une des causes de son triomphe. Les communautés chrétiennes pourvoient partout, non seulement aux frais du culte et à l'entretien de ses ministres, mais au secours des veuves, des orphelins, des malades, des impotents, des vieillards, des gens sans travail, de ceux qui ont été condamnés pour la cause de Dieu; elles s'occupent de racheter les prisonniers emmenés par les Barbares, de fonder des églises, de prendre soin des esclaves, d'ensevelir les pauvres, d'hospitaliser les coreligionnaires étrangers, de recueillir des subventions pour les communautés pauvres et menacées. Les biens, que possèdent les communautés chrétiennes, proviennent en grande partie de dons faits par les riches, dont beaucoup, soit de leur vivant, soit après leur mort, laissaient à l'Eglise une partie ou la totalité de leur fortune... Au milieu de la crise générale du IIIe siècle, les églises chrétiennes apparurent comme un port sûr dans la tempête. Tandis que les âmes d'élite parvenaient au christianisme à travers leur propre douleur, par la vision de la douleur d'autrui, ou le dégoût du monde bouleversé et contaminé, dans un élan suprême vers la paix et la béatitude, les foules étaient attirées à la foi nouvelle par la généreuse assistance dont l'Eglise était si large envers les malheureux et qu'animait un souffle divin de charité, inconnu à l'assistance officielle ou à la protection politique des grandes familles de l'ancien Etat païen. Si la foi attachait les fidèles à l'Eglise, d'autres liens matériels renforçaient efficacement la puissance et l'autorité de la religion : les aumônes, les subsides, l'assistance, les offices, les charges ecclésiastiques et les revenus qui y étaient attachés, enfin la gestion des terres récemment acquises, qui employait un nombre toujours plus considérable d'agents-esclaves, travailleurs, colons, administrateurs. »

Cette description synthétique ne doit pourtant pas nous faire oublier — M. Guglielmo Ferrero le reconnaît d'ailleurs — que le christianisme était loin de jouir, comme le mithraïsme, de la faveur impériale, qu'« il eut à endurer pendant le IIIe siècle de cruelles persécutions, et qu'il fut toujours regardé par les pouvoirs publics, même dans les moments où les persécutions étaient suspendues, avec une méfiance hostile, qui contraste avec la faveur accordée au mithraïsme » (GUGLIELMO FERRERO, *La ruine de la Civilisation antique. — La crise du IIIe siècle*, *Revue des Deux Mondes*, 15 février 1920). Et dès lors son triomphe n'est que plus impressionnant.

IV. — Les pauvres dans l'Empire romain après Constantin. — 1° *Les établissements hospitaliers.* — L'édit de Milan (313) en mettant fin aux persécutions et en accordant à l'Eglise le plus précieux des biens, la liberté, lui permet d'apporter un changement profond dans l'exercice de la charité; celle-ci peut désormais s'organiser au grand jour, et créer tous les organes nécessaires à son développement.

La liberté des cultes s'accompagne, en effet, de la liberté de posséder. L'Eglise a son statut légal, Elle rentre d'abord en possession des biens... confisqués sous Dioclétien, « lieux de réunion ou propriétés appartenant non à des personnes privées, mais à la corporation des chrétiens, *ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia* » (LACTANCE, *De morte persecut.*, XLVIII; *P. L.*, VII, p. 269). Constantin donne ensuite un exemple qui va désormais être suivi; il fait aux églises « d'abondantes largesses et leur octroie des maisons, des terres, des jardins et autres semblables possessions » (EUSÈBE, *De vit. Constant.*, I, LXXXV, et II, XXXIX). En 321, chacun est autorisé « à léguer à la sainte et vénérable Eglise catholique telle part de ses biens qu'il voudra ». Les donations de terres, de maisons, de revenus fixes sous forme de fondations vont dorénavant se succéder et permettre une institution nouvelle, jusqu'alors impossible, bien que suppléée sous une autre forme par les diaconies, institution qui restera éternellement la gloire du christianisme : l'*Hôpital*, centre de charité et de dévouement, lieu de rencontre du pauvre qui souffre comme un autre Christ, et du riche qui l'assiste au nom de Jésus-Christ.

Sous ce terme générique, nous entendons les multiples établissements hospitaliers que nous révèlent à la fois les écrits des Pères de l'Eglise, les historiens ecclésiastiques, les conciles et le code de Justinien. Nous indiquerons ici les principaux :

1° Le *Xenodochium*, ou *Xenôn*, asile ou hôtellerie pour les étrangers et les voyageurs. C'est « la maison-mère de toutes les maisons de charité, la tige de toutes les fondations pieuses : il abrite à la fois et les hôtes et les infirmes et les indigents; saint Jean Chrysostome l'appelle le domicile commun de l'Eglise » (F. DE CHAMPAGNY, *La charité chrétienne aux premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1856, p. 316). Les canons *arabiques* du concile de Nicée exigent « qu'il y ait dans toutes les villes des maisons réservées pour les *étrangers*, les *infirmes* et les *pauvres*. On leur donnera le nom de *Xenodochium* » (*Can.* 70, MANSI, II, p. 1006). JULIEN L'APOSTAT, pour stimuler le zèle des prêtres païens, leur ordonne d'imiter les chrétiens et écrit en 362 à Arsace, grand-prêtre de Galatie : « Pourquoi ne portons-nous pas nos regards sur les institutions auxquelles l'impie religion des chrétiens doit son accroissement, sur ses soins empressés envers les étrangers?... Faites donc construire dans chaque ville beaucoup de *Xenodochia*... J'ai ordonné de répartir dans toute la Galatie 300.000 boisseaux de froment et 60.000 setiers de vin. Le cinquième appartiendra aux prêtres chargés de cet office, et le reste sera *pour les étrangers et pour les mendiants*. Car c'est une honte pour nous que parmi les juifs personne ne mendie et *que les impies Galiléens nourrissent non seulement leurs pauvres, mais encore les nôtres*, qui paraissent ainsi privés des secours que nous devons leur fournir » (JULIEN, *Œuvres*, éd. Talbot, p. 413-414). Saint CHRYSOSTOME — nul ne s'en étonnera — va plus loin que Julien. Loin de promettre comme lui un cinquième des biens des pauvres pour stimuler le zèle des mercenaires, il exhorte en ces termes tous les fidèles, en constatant que le *Xenôn* de Constantinople est trop petit pour recevoir tous ceux qui se présentent : « Faites vous-mêmes dans vos maisons un *Xenodochium*; placez dans cette salle pour l'étranger, un lit, une table, un flambeau... *Que votre maison soit un asile généralement ouvert devant Jésus-Christ.* A ceux que vous recevez, *demandez* pour récompense, *non pas de vous donner de l'argent*, mais d'intercéder auprès de Jésus-Christ, pour qu'il vous reçoive vous-même, dans ses tabernacles » (S. J. CHRYSOSTOME, *In Act.*, *Hom.*, XLV, *P. G.*, LX). A Ostie, Pammachius et Fabiola établissent les premiers une hôtellerie pour les étrangers, et saint JÉRÔME, les louant de cet acte, écrit : « Le monde entier apprit bientôt qu'un *Xenodochium* avait été établi sur le port de Rome. L'Egyp-

tien et le Parthe le surent au printemps; la Bretagne le sut dans le courant de l'été » (S. Jérôme, *Epist.* LXXVII, 10, *De morte Fabiolae, ad Oceanum*). En Gaule, Childebert crée un établissement semblable à Lyon, puis Brunehaut et son petit-fils Thierry fondent et dotent richement le *Xenodochium* d'Autun, que le Pape saint Grégoire le Grand comble de privilèges et dont le concile d'Orléans assure l'avenir en statuant (*can.* 5) que « le *Xenodochium* resterait à perpétuité dans les conditions réglées par l'acte de fondation ».

Ces hôtelleries — comme la plupart des établissements suivants — étaient, en tant que biens d'Eglise, administrés par l'évêque ou ses subordonnés. Pour y être admis, les étrangers, voyageurs, passants ou chemineaux, devaient être porteurs de *lettres de paix*, délivrées par l'évêque du lieu d'où ils venaient.

2° Le *Nosocomium*, asile ou hôpital des malades, s'élève souvent à côté du *Xenodochium*. Les diacres, nous l'avons dit, et plus particulièrement les diaconesses et les pieuses chrétiennes avides de dévouement, visitaient, avant Constantin, les malades à domicile. La liberté de l'Eglise permit de les rassembler dans de vastes maisons plus confortables et mieux aménagées que leurs pauvres demeures. Nous parlerons plus loin de la *Basiléide*, véritable manufacture de charité, sorte de Salpêtrière aussi célèbre que celle du grand siècle, où l'on trouvait groupées en un centre unique toutes les maisons de charité que nous sommes obligé d'énumérer ici en détail. Nous bornant pour le moment au *nosocomium* ou hôpital des malades, nous devons signaler de nouveau l'illustre nom de Fabiola, qui après avoir vendu, comme sainte Paule, son riche patrimoine, « établit *la première* à Rome un *nosocomium* pour y rassembler les malades et soigner les malheureux dont les membres étaient consumés de langueur par suite de la faim » (S. Jérôme, *Epist.* LXXVII, 6, *Ad Oceanum de morte Fabiolae*, Migne, *P. L.*, XXII, p. 694). « Dois-je décrire, continue saint Jérôme, les diverses plaies de ces affligés : nez mutilés; yeux crevés; pieds à demi brûlés; mains livides; ventre gonflé par l'hydropisie; cuisses desséchées; jambes enflées; chairs putréfiées où fourmillent les vers? Combien de fois l'a-t-on vue portant sur ses épaules des pauvres dégoûtants de saleté et de l'une de ces affreuses maladies! Combien de fois l'a-t-on vue laver des plaies qui répandaient une puanteur telle que personne ne pouvait même les regarder! Elle donnait de ses propres mains à manger aux malades; elle rafraîchissait ces cadavres expirants en leur faisant prendre à petites cuillerées quelque peu de nourriture. Je sais que des personnes riches ne peuvent, quoique pieuses, surmonter les répugnances soulevées par l'exercice de ces œuvres de miséricorde. Celles-là recourent au ministère d'autrui, et font par leur argent ce qu'elles ne peuvent faire par leurs mains. Je ne les blâme pas; je n'impute pas à défaut de foi ces délicates faiblesses de tempérament. Mais si je pardonne à leur infirmité, je ne peux non plus m'empêcher d'élever jusqu'au ciel ces saintes ardeurs de la charité et de la perfection de l'âme. Une grande foi surmonte tous ces dégoûts. Dans celui qui nous fait horreur, dont la vue seule nous soulève le cœur, elle nous montre un être semblable à nous, pétri de la même boue; elle fait que nous souffrons tout ce qu'il souffre, que ses plaies deviennent nos propres plaies, et par cette union sympathique de nous-mêmes aux maux de nos frères, elle amollit et brise la dure insensibilité qui nous éloignait de leurs souffrances. Non, quand j'aurais cent langues et cent bouches, quand ma voix serait de fer, je ne parviendrais pas à nommer toutes les maladies auxquelles Fabiola assura des soins. Les pauvres qui jouissaient d'une bonne santé enviaient la condition de ses malades. » (S. Jérôme, *loc. cit.*). Même en admettant l'hyperbole, il est difficile de ne pas se sentir ému de l'admirable dévouement qui se cache sous cette description réaliste; cette page suffirait à assurer à Fabiola une gloire immortelle. Nous sommes loin de Platon qui écrivait dans sa *République* : « On ne soignera que ceux dont le corps et l'âme sont vigoureux; quant aux autres, on laissera mourir ceux dont le corps est mal constitué et on mettra à mort ceux dont l'âme est naturellement méchante et incorrigible ». Platon (*République*, liv. III, trad. Cousin, t. IX, p. 171). Il faut en prendre son parti : le premier hôpital fondé à Rome l'a été par une femme chrétienne.

3° *Le Brephotrophium, lieu où l'on nourrit les enfants*, sorte de maternités ou de crèches où l'on allaite les nouveau-nés, alors si fréquemment exposés par les païens, grecs ou romains, conformément aux doctrines des plus grands philosophes; on y reçoit également les enfants nés de parents trop pauvres pour les nourrir. Cette institution remonte comme les précédentes au IVe siècle, et plus probablement à Constantin.

4° *L'Orphanotrophium*, maison des orphelins, complète le *brephotrophium* et reçoit pour leur éducation les enfants plus âgés qui ont perdu leurs parents. Les empereurs accordent des privilèges à ces orphelinats où l'on enseigne des métiers aux enfants et même les sciences et les belles-lettres, comme il arrive à Césarée dans la *Basiléide* ou à Constantinople. « A certains jours fériés, l'empereur fait la tournée des hospices ; d'autres fois les orphelins, introduits en sa présence par le grand *orphanotrophe* et portant des candélabres, viennent chanter des hymnes. L'empereur leur remet un léger présent et leur fait servir un repas » (G. Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire byzantin*, in-4, 1884, p. 378). « Les orphanotrophes ou directeurs sont établis, par une loi de Marcien, tuteurs des pupilles et curateurs des adolescents ; ils peuvent aliéner les biens des orphelins, soit pour éteindre des dettes usuraires, soit pour toute autre cause urgente, et gèrent ces biens au mieux des intérêts de leurs pupilles ; ils sont dispensés de rendre des comptes, puisqu'ils ne se dévouent que par crainte de Dieu à cette tâche difficile de sustenter des mineurs privés de leurs parents et de toute subsistance et se consacrent à les élever avec une affection toute paternelle » (*Cod. Justin.*, l. I, tit. III, 32).

5° Le *Gerontocomium*, hôpital de vieillards, est également très répandu dans l'empire. Le Code Justinien le mentionne dans la loi destinée à régler les donations aux Eglises et aux œuvres de charité (*Cod. Just.*, l. I, tit. II, 19). Le *Liber Pontificalis* mentionne que le Pape Pélage II (577) fit de sa maison un hôpital pour les vieillards pauvres. Saint Grégoire le Grand, apprenant que le *Gerontocomium* construit par Isaurus sur le mont Sinaï manque de lits, de matelas et de couvertures, écrit à l'abbé du monastère qu'il en fait envoyer et joint à l'envoi une somme d'argent destinée à acheter des oreillers ou des draps ou à payer les frais de transport (*Regist.*, *Epp.* XI, VI; *Mon. Germ. Hist.*, éd. Berolini, 1904, t. II, p. 261).

6° Le *Ptôchotrophium*, lieu où les pauvres sont nourris, ou maison des mendiants, n'est autre chose, dans la langue grecque, que la *diaconie* des Latins, entendue non plus au sens de ministère des diacres que nous lui avons donné plus haut, mais signifiant la *maison des diacres*. Dès que la liberté fut accordée à l'Eglise, les pauvres et surtout les mendiants vinrent dans ces maisons communes chercher leur

nourriture et prier ensemble ; car chaque diaconie avait sa chapelle et son oratoire (Du Cange, *Glossaire de la basse latinité*, au mot *Diaconie*). L'abbé Tollemer regarde ces diaconies comme des espèces d'hôtelleries « pour les pauvres libres et pour les mendiants d'un quartier ou de toute autre circonscription convenue » (*op. cit.*, p. 556). Elles se distinguent des *xenotrophia* en ce que ceux-ci ne reçoivent que les étrangers ou les passants. Elles ne furent pas toujours dirigées par des diacres, mais parfois aussi par des prêtres. Elles ne fournissaient pas seulement aux pauvres la nourriture, mais aussi les vêtements. Saint Cyprien (*Epist.*, v), saint Augustin (*Epist.*, cxxii, 2), saint Grégoire (*Regist.*, IX, xxi) le recommandent expressément. S. Grégoire, dans une lettre à son sous-diacre Anthémius, se préoccupe « de la chaussure et de la nourriture des enfants pauvres » (*Reg.*, I, xxxvii), et dans une autre lettre au sous-diacre Pierre, il écrit à l'occasion de la dédicace d'une chapelle consacrée à la Vierge : « Nous voulons que vous donniez, *pour être distribués aux pauvres*, 10 écus d'or, 30 amphores de vin, 200 agneaux, 2 orques d'huile, 12 moutons et 100 poules. Le tout sera imputé sur vos comptes » (*Regist.*, I, liv, p. 79). Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos les maximes païennes, celle-ci, par exemple, d'un vieillard de Plaute : « C'est rendre un mauvais service à un mendiant que de lui donner de quoi boire et de quoi manger : *pour soi, c'est perdre ce qu'on donne ; pour lui, c'est prolonger sa misère* » (Plaute, *Trinum.*, Act. ii. Sc. 2). L'opinion du monde sur ce point a été retournée, et tout chrétien admet que « donner au pauvre, c'est s'enrichir, parce que l'aumône couvre la multitude des péchés » (*Jac.*, v, 20) et « qui donne au pauvre... prête à Dieu ».

7° La *Basiliade* ou *Basiléide* (369). — La célèbre fondation de saint Basile à Césarée de Cappadoce, à laquelle nous avons fait allusion plus haut, doit être mentionnée à part. Elle précéda d'au moins 30 ans celle de Fabiola à Rome et de saint Jean Chrysostome à Constantinople. Elle dépassa si bien les cadres spéciaux du *ptôchotrophium*, terme sous lequel la désigna d'abord saint Basile, ou du *nosocomium*, ou des autres établissements déjà énumérés, que les historiens ne crurent pouvoir lui donner un autre nom que celui de Βασιλειάς, sous lequel le peuple l'avait désignée dès l'origine. Cent ans après, elle portait encore ce nom, et glorifiait à juste titre la charité de saint Basile (Sozomène, *Hist. ecclés.*, VI, xxxiv, *P. G.*, LXVII, p. 1398). Pour l'établir, le grand évêque connut les difficultés ordinaires à ceux qui font le bien. Sa réponse au gouverneur Elie, auprès de qui s'exerçait la calomnie, nous renseigne sur l'usage de cette maison bâtie en dehors de la cité et si vaste qu'elle paraissait une « nouvelle ville » — « A qui donc avons-nous fait le moindre tort en construisant ces lieux de refuge, *catagôgia*, pour recueillir soit les étrangers qui passent dans le pays, soit ceux qui ont besoin d'un traitement particulier, en raison de leur santé ? C'est en vue de ces derniers que nous avons établi, dans notre maison, les moyens de leur assurer les secours nécessaires, des gardes-malades, des médecins, des porteurs, des conducteurs. Il a été indispensable d'y joindre les industries nécessaires à la vie et les arts destinés à l'embellir. Par là même, il a fallu construire des pièces où l'on pût convenablement exécuter ces divers genres de travaux. Cet établissement est l'ornement de la cité et la gloire du gouverneur, sur qui en rejaillit l'éclat » (Basil., *Epist.* xciv, *P. G.*, XXXII, 485). Hôtellerie, refuge, hôpital, manufacture et école industrielle, la *Basiliade* fut aussi une léproserie avant la lettre, et l'empereur Valens, frappé d'admiration en présence de cette œuvre merveilleuse, fit à l'évêque des donations de terres dont le revenu servit à nourrir les pauvres et les lépreux. Pour éviter aux autres malades ou aux pauvres le contact des lépreux, saint Basile fut amené à construire des pavillons spéciaux et à agrandir considérablement l'édifice primitif ; de là cette immense étendue de bâtiments qui frappa vivement les contemporains et fit naître l'expression de *Basiliade*. « Faites quelques pas hors de la ville, disait saint Grégoire de Nazianze à ses auditeurs en prononçant l'oraison funèbre de saint Basile, et vous verrez une *ville nouvelle*. C'est le lieu saint où ceux qui possèdent ont renfermé leurs trésors, où sous la puissante influence des exhortations de saint Basile, le riche a déposé le superflu de sa fortune, en même temps que le pauvre y apportait de son nécessaire... Ainsi nos yeux ne sont plus attristés du plus terrible, du plus douloureux des spectacles qui se puissent voir. Nous ne voyons plus ces cadavres vivants, promenant çà et là ce qu'une effrayante maladie leur a laissé de membres sur des troncs mutilés. Repoussés loin des villes, des habitations, des places publiques, des fontaines et de leurs amis, qui pouvait les reconnaître sous les ravages de la hideuse maladie qui les défigure ? De la forme humaine, ils n'avaient conservé que le nom !... C'est saint Basile qui a incliné la charité vers cet excès de douleurs... Il les embrassait comme des frères, et par ces pieux baisers, il inspirait le courage de les aborder et de les secourir » (S. Grég. Nazianz., *Oraison fun. de S. Basile*, discours xliii, § 53. *P.G.*, XXXVI, p. 578-579). Ces paroles, qu'aucun habitant de Césarée ne pouvait démentir, jettent un jour lumineux sur l'inspiration de la charité chrétienne et expliquent que la Basiliade ait laissé un tel renom dans l'histoire.

2° *Administration des hôpitaux.* — Les noms des grands évêques, que nous venons de rencontrer dans la fondation des établissements hospitaliers, nous ont déjà livré en partie le secret de leur administration et de leur fonctionnement. 1° Ils étaient *biens d'Eglise*, tout en ayant une existence propre, reconnue par les Codes, et l'intervention de l'Evêque était nécessaire pour la fondation, qui devait avoir lieu d'ordinaire dans le délai d'un an, à partir du jour de la donation reçue à cet effet. 2° Les hôpitaux étaient exempts des charges viles et des impôts extraordinaires ; ils pouvaient hériter et acquérir librement à titre gratuit ou onéreux (*Cod. Justin.*, I, ii, *de Eccles.*, 19 ; I, iii, *de Episc.*, 35, 49 ; viii, liv, *de donation.*, 36, § 3). 3° Ils ne pouvaient aliéner que les biens meubles, mais non les immeubles, bâtiments, terres ou jardins, et cela dans l'intérêt des générations à venir ; ils pouvaient cependant faire des échanges d'immeubles entre eux et avec les églises et les maisons impériales, pourvu qu'il y eût indemnité réciproque, consentement des administrations et approbation de l'évêque. 4° Les directeurs et économes étaient généralement désignés par l'évêque ; cependant le droit de nomination ou de présentation appartenait d'ordinaire aux fondateurs, sous la réserve qu'en cas d'incapacité constatée, l'évêque avait le droit de les remplacer. 5° Le cinquième concile d'Orléans (549) recommande « en vue de l'éternelle récompense » de choisir comme directeurs des maisons de charité « des hommes capables et craignant Dieu ». Le 70° canon arabique prescrit à l'évêque de choisir, afin d'éviter les influences locales souvent pernicieuses, « un des frères qui habitent dans le désert ; qu'il soit étranger à la localité, loin de sa patrie et de sa famille ». S. Grégoire le Grand recommande de préférence les religieux, afin d'assurer plus parfaitement l'exercice désintéressé de la charité. Et ce n'est pas seulement

pour la direction des hôpitaux que l'on songe aux religieux; cette conception triomphe à Constantinople, au temps de saint Jean Chrysostome, même pour le soin des malades; et le saint en arrive à choisir pour cette charge des infirmiers « non engagés dans les liens du mariage »; à Alexandrie, le code théodosien mentionne 600 infirmiers, *parabolani* « dont le choix est laissé à la volonté du très vénéré prélat d'Alexandrie, sous les ordres duquel ils devront agir ». Tout fait croire qu'ils formaient une sorte d'ordre religieux, ancêtre lointain de celui des Frères de saint Jean de Dieu (Lallemand, *op. cit.*, II, pp. 135-142; Tollemer, *op. cit.*, p. 577).

La fondation des hôpitaux par l'Église et leur administration par les évêques est donc, après Constantin, du IVe au VIe siècle, la caractéristique principale du mouvement charitable inauguré par le christianisme. Dirigé par les évêques, aidé par les empereurs, ce mouvement aboutit, à la fin du VIe siècle, à l'existence d'un grand nombre d'hôpitaux dans toutes les divisions des territoires ecclésiastiques.

V. — Les Pauvres en Occident après les grandes invasions. — Les grands évêques français. — Les paroisses. — Les monastères. —

C'est qu'en effet, malgré les bouleversements d'où sortirent les nouvelles nations de l'Europe, le rôle des évêques, loin de diminuer, n'avait fait que grandir du IVe au VIe siècle. Détenteur d'un pouvoir spirituel, devant lequel devait s'incliner même un Théodose, lorsqu'il trouvait devant lui un saint Ambroise pour lui reprocher ses crimes, l'évêque, par la force des choses, était devenu le vrai magistrat de la cité. Les édiles et les curiales, emportés par la tourmente au moment des invasions, avaient perdu en effet toute autorité, et le *defensor civitatis*, institué par Valentinien en 365 en prévision de l'anarchie et de la ruée envahissante des Barbares, était si inférieur à sa tâche qu'il fut remplacé presque partout par l'évêque. D'instinct, le peuple se groupa autour de ses chefs spirituels, leur conféra la magistrature civile et dans beaucoup de cas en fit vraiment, authentiquement, par voie de suffrage, *les défenseurs des cités*. Loin de s'être arrogé ce pouvoir, comme l'a prétendu Henri Martin, ils en furent souvent investis régulièrement par leurs concitoyens, et c'est en l'exerçant, en droit ou en fait, dans des circonstances souvent tragiques, qu'ils méritèrent la reconnaissance éternelle des peuples.

Avant tous les autres, nous devons un hommage spécial au saint le plus illustre et le plus populaire des Gaules, saint Martin, évêque de Tours (316-396). N'est-il pas le patron de plusieurs milliers de paroisses françaises (exactement 3.675), et sa renommée à l'étranger ne fut-elle pas universelle? Soldat et simple catéchumène, il vit en moine, se distinguant par sa piété et sa charité envers les pauvres. Un jour d'hiver, aux portes d'Amiens, il aperçoit un mendiant demi-nu qui lui demande l'aumône. Déjà il a donné ses vêtements à d'autres malheureux; il ne lui reste plus que sa chlamyde; d'un coup d'épée, il la partage en deux, en donne une moitié au solliciteur grelottant, et garde l'autre moitié pour couvrir à grand'peine sa nudité. Il rentre ainsi en ville; « quelques-uns rient, mais d'autres, plus nombreux, gémissent tout haut de n'avoir pas exercé la miséricorde, alors qu'ils l'eussent pu faire sans se mettre à nu », et de s'être laissés distancer par un soldat (Sulpice Sévère, *Vita Beati Martini*, ch. III). Exemple fécond, à jamais mémorable; la sculpture et la peinture l'ont immortalisé depuis seize siècles; les âmes des petits enfants, en l'entendant raconter, y puisent encore aujourd'hui l'amour des pauvres et la divine joie de l'aumône. « A la cathédrale de Bâle, sur la façade principale, saint Martin partage avec un pauvre la moitié de son manteau, qui n'était peut-être qu'une méchante couverture de laine, et qui, maintenant, transfiguré par l'aumône, est en marbre, en granit, en jaspe, en porphyre, en velours, en satin, en pourpre, en drap d'argent, en brocart d'or, brodé en diamants et en perles, ciselé par Benvenuto, sculpté par Jean Goujon, peint par Raphaël » (Victor Hugo, *Le Rhin*).

Moine et évêque, saint Martin ne fut pas moins charitable à Ligugé, à Tours et à Marmoutier que le soldat catéchumène ne l'avait été à Amiens; plusieurs fois il donna sa tunique à de pauvres mendiants; un jour entre autres, au moment de célébrer les saints mystères, en présence de la mauvaise volonté de son archidiacre de secourir promptement un homme qui souffrait du froid, l'évêque se dépouilla de sa tunique et eut recours à un pieux stratagème pour que cette action ne fût pas découverte. Mais Dieu se plut à glorifier son apôtre (Sulp. Sév., *Dialogus* II, I, 2).

Ce serait omettre l'un des traits les plus importants de l'apostolat de saint Martin que de ne pas mentionner ses missions dans le centre, dans le midi et dans la Gaule septentrionale, et le zèle infatigable qu'il déploya dans la fondation de nombreuses paroisses rurales. Il fut un des premiers adeptes de cette idée féconde « qui devait produire dans l'Église une véritable révolution et dont l'application a tellement réussi que nous avons peine à nous figurer que la chrétienté ait jamais existé sans cet élément vital » (Lecoy de la Marche, *Saint Martin*, Mame, 2e édit., p. 202). Le christianisme, en effet, n'était pratiqué jusque-là que dans les cités; les campagnes, toujours en retard sur les villes, étaient restées le boulevard du paganisme, comme l'indique le mot *paganus*, qui signifie à la fois *paysan* et *païen*. Martin, accompagné de son *presbyterium* ou collège ecclésiastique rural, auquel étaient adjoints des religieux de Marmoutier, parcourait le pays en détruisant les temples romains et gaulois et les vieux chênes druidiques; sur leurs ruines, il bâtissait des églises, autour desquelles se groupaient les populations qu'il baptisait. Ainsi se créèrent les villages de France, très peu nombreux auparavant, les habitants des Gaules vivant jusque-là disséminés sur de grands domaines agricoles. Ainsi, par la multiplication des centres religieux, se transformèrent les solitudes de l'Empire et un jour se réveilla chrétien le vieux sol gaulois.

Avant de montrer quelle influence la création des paroisses rurales eut sur l'exercice et l'organisation de la charité, il est nécessaire d'ajouter au glorieux nom de saint Martin les noms de quelques saints évêques qui, pendant et après les grandes invasions, défendirent les pauvres et les opprimés et n'usèrent de leur pouvoir spirituel et de leur puissante influence que pour soutenir énergiquement la cause de la justice et de la charité.

Parmi eux, au Ve siècle, saint Germain d'Auxerre est peut-être le plus grand. Lui aussi prêche le christianisme partout, et jusqu'en Angleterre où il combat l'hérésie de Pélage. Il lave les pieds des pauvres, les sert à table, et sa vie si active n'est qu'un jeûne perpétuel. En se rendant en Grande-Bretagne avec saint Loup, il discerne à Nanterre la vocation de sainte Geneviève et consacre à Dieu celle qui plus tard sera la providence des Parisiens, qu'elle sauvera de la famine et des fureurs d'Attila. Digne fille spirituelle du saint évêque, elle est vraiment la mère des pauvres, et la vénération de tout un peuple escorte sa vieillesse.

A la même époque, l'ami de Germain d'Auxerre et de Geneviève, Loup, évêque de Troyes, se porte au-devant d'Attila, revêtu de ses habits pontificaux, avec un cortège de clercs, et lui demande avec autorité qui il est et de quel droit il ravage son territoire. Plusieurs de ses clercs ont été massacrés; Loup est gardé comme otage, mais sa vie est épargnée et le barbare se retire.

A Orléans, l'évêque saint Aignan, pour défendre son peuple, va jusqu'à Arles implorer le secours du patrice Aétius; puis il se rend dans le camp d'Attila, et n'ayant rien obtenu, fait prier le peuple dont il soutient le moral jusqu'à l'arrivée des Romains et des Visigoths qui culbutent Attila, et après la victoire des Champs catalauniques, l'oblige à fuir en Italie où il trouvera encore devant lui, sur les bords du Mincius, la majesté d'un saint Léon le Grand. Bref, c'est l'Eglise qui sauve la cité romaine dégénérée et transforme le camp barbare; elle jette un pont entre le monde antique et le monde nouveau; elle fait sortir, du rude creuset de la guerre et de l'anarchie, des nations chrétiennes, parmi lesquelles la France, désormais immortelle, brille au premier rang; car ce n'est qu'après elle que la Germanie et l'Angleterre se laissent pénétrer par la bienfaisante influence du Christianisme. On l'a dit, et il faut le répéter: « les évêques ont fait la France comme les abeilles leur ruche ». Pères des peuples, ils sont surtout pères des pauvres, des petits, des opprimés. « Ce sont toujours des affranchissements d'esclaves, des œuvres charitables, des droits maintenus, des injustices réparées qui remplissent leur vie journalière, leurs actes, leurs testaments. Ils y ajoutent le rachat des prisonniers de guerre, si nombreux alors, pour lequel ils engagent jusqu'aux vases sacrés de leurs églises; ainsi en 510 saint Césaire d'Arles distribue des vivres et des vêtements à une multitude de captifs gaulois et francs tombés au pouvoirs des Goths, et les rachète ensuite avec le trésor amassé par son prédécesseur » (Lecoy de la Marche, *La fondation de la France du* IVe *au* VIe *siècle*, Desclée, 1893, pp. 77, 98). Saint Remi mentionne dans son testament les quarante veuves assistées par l'Eglise de Reims et leur laisse des aumônes. Saint Didier, évêque de Cahors (630-655), recommande à son Eglise « les pauvres qu'il a toujours nourris avec soin » et la supplie « de les nourrir et de les gouverner pieusement, afin qu'ils ne s'aperçoivent pas de son absence et ne se plaignent pas du changement de pasteur » (Poupardin, *La vie de saint Didier*, in-8, Paris, 1900, ch. IX, p. 42). Dans ces temps troublés, comme il arrive toujours en temps de guerre et d'invasion, les pauvres sont nombreux; un certain nombre inscrits sur un registre (*matricula*), d'où le nom de *matricularii*, sont autorisés à mendier autour des églises (cet usage existe encore au XXe siècle) et ils habitent des refuges voisins de l'église. Saint Léger, évêque d'Autun (616-678), l'héroïque victime de la cruauté d'Ebroïn, trouvant insuffisante la fondation d'une *matricule* aux portes de sa cathédrale, résolut de remédier à cette instabilité, en établissant par testament une œuvre qui lui survécut dix siècles (670-1668) et fut absorbée sous Louis XIV par l'Hôpital général. Cette œuvre est connue dans l'histoire sous le nom de l'*Aumône de saint Léger* — rappelons-nous la Basiléide. — Comme celle de saint Didier, la donation est faite à l'église cathédrale. Les pauvres sont appelés *frères* par le saint évêque et sont au nombre de quarante, comme ces veuves dont parle saint Remi. Voici la teneur de ce testament, dont l'authenticité, révoquée en doute par le « Gallia christiana » et les Bollandistes, est admise par Pérard, Lecointe et Mabillon:

« Considérant les diverses révolutions des choses « humaines, la mort, inévitable terme de tout, et « l'heure formidable du jugement, sachant qu'il est « écrit: Donnez et il vous sera donné; faites-vous « de vos richesses des amis qui vous reçoivent aux « tabernacles éternels » — et ce mot de la *Sagesse*: « Le rachat de l'âme humaine est dans les riches« ses » — et encore: « Comme l'eau éteint le feu, « ainsi l'aumône le péché », — pour l'amour de Dieu, « la rémission des péchés et la mémoire du sei« gneur Clotaire et de la reine Bathilde, voulant « enfin qu'on prie abondamment et librement pour « le roi Thierry, pour le salut du royaume, des « princes et du monde entier, je prends pour léga« taire et héritier légitime l'Eglise de Saint-Nazaire, « titre de ma prélature. Je lègue la villa de Marigny« sur-Yonne que je tiens de la munificence de la reine « Bathilde, par une charte royale; la terre de Tille« nay-sur-Saône qui me vient de mes aïeux mater« nels; les domaines d'Ouges et de Chenôve près « Dijon, que j'ai acquis de Bodilon et de Sigrade. « Je lègue, séquestre et transfère ces biens avec « toutes leurs dépendances, hommes de quelque « sexe qu'ils soient, terres, vignes, puits, étangs, « cours d'eau, bois, pâquis petits et grands, à la « matricule que nous avons bâtie à la porte de Saint« Nazaire; *afin que le prévôt de cette matricule et « les successeurs que lui donneront les évêques d'Au« tun reçoivent et nourrissent chaque jour et en tout « temps quarante frères qui prieront Dieu pour le « royaume, le salut du roi et des grands* » (Camerlinck, *Saint Léger, évêque d'Autun*, Lecoffre, 1910, pp. 70-71; Dom Pitra, *Vie de saint Léger*, p. 194).

Cette fondation nous donne une idée de celles qui se créent partout en France, à l'exemple de l'Italie et de l'Orient. Partout, les documents historiques nous révèlent l'existence de refuges, d'asiles, de *Xenodochia*, d'ordinaire situés dans le voisinage immédiat des églises cathédrales ou des abbayes. Mais, à cause des guerres et des invasions, cette floraison d'hôpitaux pour toutes les misères fut plus lente, parce que les ressources faisaient davantage défaut.

Signalons encore quelques noms célèbres dans les annales de la charité à cette époque, et en premier lieu le pape saint Grégoire le Grand (+604) qui organisa l'assistance des pauvres à Rome de manière à exciter l'émulation des évêques et des séculiers des autres nations. Il les exhorta à créer des œuvres de prévoyance pour les nécessiteux. Chaque jour il donnait quinze livres d'or à des religieuses pour les repas publics des pauvres qu'elles assistaient. Chaque jour aussi des voitures parcouraient les divers quartiers de Rome pour porter des secours aux malades et aux pauvres honteux (Dom Pitra, *Vie de S. Léger*, introd., note de la p. XXXI; Montalembert, *Les moines d'Occident*, Lecoffre, 4e édit., t. II, ch. VII, p. 205). Ce grand pape ne pouvait démentir son passé. En se faisant moine bénédictin en 575, il avait vendu son patrimoine pour le distribuer aux pauvres « et Rome, qui avait vu le jeune et opulent patricien parcourant ses rues dans des habits de soie et tout couvert de pierreries, le revit avec admiration vêtu comme un mendiant et servant lui-même les mendiants hébergés dans l'hôpital qu'il avait construit à la porte de sa maison paternelle changée en monastère » (Montalembert, *op. cit.*, t. II, p. 99).

Sous les Mérovingiens, la charité de saint Eloi est si célèbre que sa maison est toujours assiégée d'une foule de solliciteurs et que l'on n'a pas besoin d'autre enseigne pour la reconnaître. Dagobert Ier fonde à Saint-Denis un Xenodochium. Sainte Radegonde, au temps de son mariage avec Clotaire, entretient de ses deniers de nombreux pauvres auxquels elle

fournit vivres et vêtements. Elle fonde un hôpital dans le domaine d'Athis, où elle avait passé les premières années de sa captivité, et où elle rendait elle-même aux femmes malades les soins les plus dévoués (*Petits Bolland.*, t. IX ; MONTALEMBERT, *op. cit.*, t. II, p. 350). Gontran, roi de Bourgogne, est également illustre par ses aumônes et les « trésors » qu'il donne aux pauvres (Abbé JOLY, *Vie de saint Vorles, curé de Marcenay, patron de Châtillon-s-Seine*, 1867, p. 47). Saint CÉSAIRE, évêque d'Arles, qui, dès son enfance, se dépouillait de ses vêtements en faveur des pauvres, à l'exemple de saint Martin, se fait remarquer pendant son long épiscopat (501-543) par une grande charité envers les malheureux. Les cent trente sermons ou homélies que nous possédons de lui et dans lesquels il emploie, dit-il « des paroles rustiques », afin d'atteindre les simples et les ignorants, eurent un grand retentissement et furent imités dans toute la chrétienté. On y trouve une grande vigueur dans la condamnation de la rapine, des superstitions, de l'ivrognerie, de la luxure, mais en même temps une grande tendresse pour les humbles, les petits et les pauvres. Nous avons dit plus haut son zèle à délivrer les prisonniers de guerre ; il faut généraliser sans crainte ; tous les évêques agissent de même. Dans toutes les vies de saints de cette époque, nous voyons invariablement les évêques faire tomber les chaînes des captifs, ouvrir et forcer même les portes de leurs prisons, sans que l'autorité civile ose s'y opposer, et c'est déjà pour eux une tradition qui remonte au temps de l'Empire romain, d'employer une partie des revenus de leurs Eglises au rachat des prisonniers de guerre. Que d'innocents furent ainsi arrachés au supplice ! Le fait célèbre de l'exécution en masse ordonnée à Tours par le gouverneur Avicien et empêchée par les prières et les supplications de saint Martin (SULPICE SÉVÈRE, *Dial.*, III, 4) s'est renouvelé bien des fois à cette époque. L'évêque est bien le *défenseur* de tous les opprimés.

La création des paroisses rurales, dont nous avons parlé à propos de saint Martin, produisit une décentralisation dans l'organisation de l'assistance des pauvres. Afin d'empêcher la mendicité et le vagabondage, le concile de Tours (567) décréta (*can.* 5) que chaque paroisse était obligée de garder ses pauvres, et de les nourrir ; on voulait éviter par là qu'ils ne fussent à charge aux autres communautés. « *Ut unaquaeque civitas pauperes et egenos incolas alimentis congruentibus pascat, secundum vires tam vicani presbyteri quam cives omnes suum pauperem pascant ; quo fiet ut ipsi pauperes per civitates alias non vagentur* » (MANSI, IX, p. 793).

A l'action des évêques et aux assistances paroissiales il faut ajouter le rayonnement de nouveaux centres de charité et de soulagement de la misère : *les monastères.* Les Bénédictins d'abord, puis plus tard les Cisterciens, les Prémontrés, les Chartreux, et les autres, tous ces moines d'Occident immortalisés par Montalembert, jouèrent un rôle considérable dans l'histoire de la charité. Ils surent à la fois prévenir et guérir l'indigence. Ils la prévinrent en défrichant les forêts et les terres incultes, en enseignant aux peuples barbares l'agriculture, les métiers manuels ou les arts, en instruisant et en disciplinant la jeunesse ; ils la guérirent en construisant autour de leurs monastères des asiles pour les étrangers et des hôpitaux pour les malades. C'est ainsi que, dans l'île d'Iona et les contrées voisines de l'Ecosse, saint Columba apprend aux paysans à rechercher les sources, à régler les irrigations, à rectifier le cours des rivières ; il leur procure des outils, leur enseigne la greffe des arbres fruitiers, obtient des récoltes hâtives, intervient contre les épidémies et guérit diverses maladies ; en Angleterre et en Irlande, il apparaît comme le protecteur des faibles et le vengeur des opprimés. Ligugé, et Marmoutier dans l'Ouest de la France, avec le souvenir impérissable de saint Martin, Lérins et Saint-Victor de Marseille au sud, avec saint Honorat et Jean Cassien, Luxeuil à l'est, avec saint Colomban, exercent une influence inouïe. A Luxeuil, par exemple, les nobles francs et bourguignons affluent comme novices et prodiguent à Colomban (543-615) leurs donations. Toute la Franche-Comté actuelle, redevenue, depuis les invasions barbares, une solitude sylvestre peuplée de bêtes fauves, est transformée par les disciples de saint Colomban et de saint Benoît en champs cultivés et en pâturages. C'est le moine irlandais lui-même qui dirige les travaux de défrichement, et tous ses religieux, riches ou pauvres, nobles ou serfs, sont astreints successivement à labourer, à faucher, à moissonner, à fendre le bois. Après lui, Luxeuil devient la capitale monastique de la Gaule ; la Bourgogne, la Champagne, le pays de Caux et même la Suisse et l'Italie voient se fixer sur leurs territoires les colonies de Luxeuil, et partout la barbarie est refoulée, le christianisme prend sa place, et avec lui l'instruction, le travail, la discipline morale, la charité envers les pauvres (Cf. MONTALEMBERT, *Les moines d'Occident*, t. II, livre IX, t. III, livre XI).

La discipline pénitentiaire elle-même, organisée en Gaule par saint Colomban, eut pour conséquence de grossir le budget de la charité ; l'Eglise ne fit pas « argent des péchés des fidèles », comme l'écrit M. BAYET (*Hist. de France de* LAVISSE, t. II, p. 231), mais elle consentit à remplacer les peines canoniques dues à certaines fautes énormes par la prière, le jeûne, l'aumône, les pèlerinages à certains sanctuaires, et l'abandon de tout ou partie des biens des coupables en faveur des pauvres. De tels exemples publics étaient hautement moralisateurs et en harmonie avec la plus pure doctrine du christianisme primitif, qui enseigne par la bouche de saint Pierre lui-même que « la charité couvre la multitude des péchés » (I *Petr.*, IV, 8). Mieux inspiré ailleurs, M. BAYET résume ainsi l'œuvre des moines : « Ils couvriront la Gaule de leurs couvents, ils pénétreront jusque dans les contrées les plus sauvages, défrichant le sol, créant autour d'eux des villages, ils conquerront le monde barbare, et la société chrétienne du Moyen Age sera en grande partie leur œuvre » (*Ibid.*, p. 36).

Evêchés, paroisses, monastères, telles sont les trois institutions ecclésiastiques qui se chargent du service des pauvres. Il faut y ajouter l'autorité laïque, représentée par les rois mérovingiens ou par Charlemagne qui, soit par l'octroi de terres aux églises ou d'aumônes directes aux nécessiteux, soit par des prescriptions ou des ordonnances spéciales, favorise l'exercice et l'organisation de la charité. Mais il ne faut pas oublier que ces temps furent extrêmement troublés et que les guerres intestines et les invasions ont toujours développé le paupérisme. D'autre part, les derniers mérovingiens détournèrent dans une certaine mesure les biens d'Église de leur destination charitable et désorganisèrent l'assistance. Charlemagne, au contraire, veille à la perception et à la répartition des dîmes, qui doivent être partagées par portions égales, entre l'évêque, les prêtres, les fabriques et les pauvres. Un de ses capitulaires rappelle que « suivant la tradition des saints Pères, les biens d'Église, dons de la piété des fidèles et prix de la rédemption de leurs péchés, sont les patrimoines des pauvres. » « Nous statuons donc, ajoute-t-il, que jamais, ni sous notre

règne, ni sous celui de nos successeurs, il ne sera permis de rien soustraire, de rien aliéner de ces biens sacrés » (BALUZE, I, 717-718). Un autre capitulaire (806) relatif aux mendiants et vagabonds, recommande « à chaque fidèle de nourrir *son* pauvre, *suum pauperem de beneficio aut de propriâ familiâ nutriat*, et de l'empêcher d'aller mendier ailleurs ; que si l'on trouve de ces vagabonds qui refusent de travailler, il faut bien se garder de leur faire l'aumône. » L'empereur va jusqu'à fixer les sommes que les évêques, les abbés ou abbesses jouissant de revenus importants doivent distribuer aux indigents ; il leur enjoint même de les admettre à leur table. Enfin lui-même répand partout d'abondantes libéralités, non seulement dans ses Etats, nous dit EGINHARD, mais au delà des mers, en Syrie, en Egypte, en Afrique, à Jérusalem, à Alexandrie, partout où il sait que souffrent des chrétiens (EGINHARD, *Vita Karoli*, XXVII, t. I, p. 85).

VI. — Les Pauvres au Moyen Age. — Le Moyen Age connut beaucoup de fléaux, parmi lesquels la guerre, la peste et la famine, et il fut longtemps de mode de considérer cette époque comme la honte de l'humanité. Les misères effroyables qui se sont abattues sur l'Europe en plein XXe siècle, notamment en Belgique, en France, en Russie, en Autriche, et en Serbie, misères que beaucoup d'esprits, orgueilleux ou naïfs, croyaient à jamais incompatibles avec l'état avancé de notre civilisation, peuvent servir à mieux comprendre le Moyen Age et à être plus équitable envers lui. Si la misère fut grande par suite des invasions, des guerres civiles ou des épidémies, les âmes chrétiennes du « dévot » Moyen Age surent, alors comme aujourd'hui, s'élever à la hauteur des circonstances, se faire pitoyables pour toutes les misères et soulager non seulement de leurs deniers quand elles le pouvaient, mais, ce qui est mieux, de tout leur dévouement et de tout leur cœur les innombrables victimes des événements. Disons même sans parti pris qu'au point de vue administratif, certains hôpitaux de Paris sont notablement inférieurs aux Hôtels-Dieu du Moyen Age.

L'Eglise, longtemps avant la Société des Nations, aspire à la Paix universelle. Du IVe au XIe siècle, on peut suivre dans les doléances de ses conciles le désir d'empêcher les guerres et de remédier aux souffrances des peuples. Pour arriver à cette paix universelle, les Conciles établissent la *trêve de Dieu*, et l'inviolabilité de certains lieux et de certaines personnes. Ainsi des limites sont imposées aux guerres que l'Eglise ne peut empêcher. La trêve s'étend d'ordinaire du mercredi soir au lundi matin; elle comprend en outre l'avent, le carême, le temps pascal, les vigiles, les fêtes de la sainte Vierge. D'autre part, les clercs, les laboureurs et leurs instruments de travail, les femmes, les marchands, les voyageurs, le bétail sont inviolables; de même les édifices sacrés et leur parvis, les cimetières et même les croix des chemins deviennent des refuges assurés pour les malheureux qui leur demandent asile.

Si nous considérons spécialement l'assistance des pauvres à cette époque, nous devons faire une distinction entre la campagne et la ville. A la campagne où règne le système féodal, le seigneur est le défenseur naturel des serfs et des pauvres gens qui sont venus demander protection au château-fort contre les bandes armées qui parcourent le pays. Il est aidé dans cette tâche par les prêtres attachés aux paroisses rurales et par les monastères qui possèdent presque toujours un asile ou xenodochium pour les passants et un hôpital pour les malades. Dans les chefs-lieux de *civitates*, c'est toujours l'évêque, comme aux époques précédentes, qui crée ces *Hôtels-Dieu*, qu'on retrouve à l'ombre de toutes les cathédrales et dont l'administration fut partout dévolue aux chanoines; l'évêque reste toujours le supérieur naturel de tous les hôpitaux fondés dans son diocèse, et non seulement il leur donne des règlements, mais il les inspecte par lui-même ou par ses délégués, les réforme s'il y a lieu, et vérifie les comptes de gestion. Il en fut ainsi jusqu'au XIVe siècle, où, par suite du développement du pouvoir royal, un nouveau personnage ecclésiastique, l'aumônier du roi, tendit à s'emparer peu à peu de la direction des hôpitaux; il fut soutenu dans ces prétentions par le roi, cela va de soi, mais aussi par le Parlement qui, pour plaire au roi, admettait la présomption que les Hôtels-Dieu, dont les fondateurs anciens n'étaient plus connus, tiraient leur origine des libéralités royales (Léon LE GRAND, *Les Maisons-Dieu. Leurs statuts au* XIIIe *siècle*, *Revue des Questions Historiques*, 1er juillet 1896, p. 101).

En dehors des Maisons-Dieu, qui abondent au Moyen Age, en dehors des hôtelleries ou hôpitaux des monastères, il faut signaler d'une part l'action concertée des magistrats municipaux et du clergé relativement à l'assistance des pauvres, d'autre part l'activité considérable des gildes, des corporations, des confréries et des tiers ordres, sans parler de l'initiative privée ; enfin les ordres hospitaliers et notamment celui de Saint-Jean de Jérusalem méritent une mention spéciale ; les règlements de Saint Jean furent en effet copiés et imités dans la plupart des hôpitaux de l'Europe.

Avant d'entrer dans le détail de ces organismes charitables, disons nettement que, de toutes les études historiques faites sur le Moyen Age, il est permis de tirer cette conclusion d'ensemble : d'une manière générale, l'assistance des pauvres était organisée et suffisait en temps normal à tous les besoins. Les règlements municipaux d'assistance ne sont pas, comme l'ont prétendu certains historiens, le fruit de la Réforme. Les magistrats qui administraient les communes établissaient un budget des pauvres, en union avec le clergé, édictaient des ordonnances et des règlements de police pour réprimer la mendicité, assistaient les pauvres vraiment dignes d'intérêt et, par des subventions, pourvoyaient à l'éducation des orphelins dans la mesure où cette éducation n'était pas procurée par les parents survivants ou par les corporations. Si dans les campagnes, l'organisation était parfaite, dans les villes l'action convergente du clergé, des monastères, des magistrats, des corporations et des particuliers arrivait à subvenir à toutes les nécessités. Seules les grandes calamités signalées plus haut, spécialement les pestes et les famines, et aussi les nouvelles conditions économiques de l'Europe, à la fin du Moyen Age, en accroissant le paupérisme et la mendicité, débordèrent les cadres ordinaires et normaux de la charité. Enfin la disparition de l'organisation centrale, jusqu'alors placée entre les mains de l'évêque, selon le plan de l'assistance primitive, et exercée ensuite par divers intermédiaires royaux ou municipaux, fut certainement nuisible. Mais la Réforme, nous le verrons plus loin, en détruisant les églises, les monastères et en s'emparant des fondations qui faisaient vivre les écoles et les hôpitaux, porta un coup terrible à l'organisation et à l'exercice de la charité, et agrandit encore en beaucoup d'endroits le domaine de l'ignorance et de la misère.

1° Les Maisons-Dieu. — Les innombrables Hôtels-Dieu ou Maisons-Dieu du Moyen Age ont un multiple objet et se proposent d'accomplir les sept œuvres de

miséricorde si célèbres à cette époque : nourrir ceux qui ont faim ; donner à boire à ceux qui ont soif ; donner l'hospitalité aux étrangers ; vêtir ceux qui sont nus ; soigner les malades ; délivrer les captifs ; ensevelir les morts. On y accueille les pèlerins et les voyageurs ; on y reçoit les vieillards, les malades, les blessés, les infirmes, parfois les aliénés dans un pavillon spécial, et aussi les femmes enceintes, les enfants trouvés, etc. L'évêque de Saint-Malo, en fondant l'Hôtel-Dieu (1252), fait un legs spécial pour l'assistance des femmes en couches. La Maison-Dieu de Corbeil contient à leur usage une salle spéciale. Il en est de même à Annonay, à Romans, à Montreuil, à Nevers, à Nuremberg, à Francfort, à Rottweil, etc.

Ces Maisons-Dieu sont surtout fondées aux xe et xie siècles, par les évêques et le clergé, notamment par les chanoines ; par exemple, vers 1080, les chanoines de Saint-Martin de Pistoie établissent l'hôpital di san Luca en faveur des pèlerins et des convalescents. A Würzbourg, en 1097, l'évêque Einhard érige un nouvel hospice. L'archevêque de Coblentz, Bruno, place une demeure des pauvres à côté de l'église de Saint-Florin (1110) ; l'hospice de Châteaudun est dû, au xie siècle, à de pieux ecclésiastiques vivant en communauté. En beaucoup de cas, les hospices antérieurs ont été détruits lors des invasions et des guerres, et il faut les reconstruire en même temps que les monastères ou les édifices du culte.

Aux xiie et xiiie siècles, avec le régime féodal, les rois et les seigneurs se préoccupent de leurs vassaux et fondent dans leurs fiefs des asiles et hôpitaux. En 1060, la comtesse Berthe, veuve de Hugues II, comte du Maine, ouvre à Chartres l'*aumône Notre-Dame*. Mathilde, femme du roi Etienne, érige l'hôpital Sainte-Catherine de Londres (1148) et Jean II, comte de Ponthieu, l'Hôtel-Dieu d'Abbeville (1158). Le duc de Bourgogne, Eudes III, bâtit la maison du Saint-Esprit à Dijon et le comte de Bar (1210) celle de Bar-sur-Seine. A Eisenach, sainte Elisabeth de Hongrie, la servante des pauvres, institue deux hospices, l'un sous l'invocation du Saint-Esprit pour les pauvres femmes, l'autre sous celle de sainte Anne pour tous les malades en général (1229). Ce dernier existe encore. (Montalembert, *Vie de sainte Elisabeth*, ch. xiii). Les comtesses de Flandre et de Hainaut ouvrent des Maisons-Dieu à Lille, Séclin, Orchies et Comines. Au début du xive siècle, Marguerite de Bourgogne, veuve de Charles de France, frère de saint Louis, fonde à Tonnerre un hôpital toujours célèbre, et à Laignes une Maison-Dieu. Saint Louis avait lui-même fait réédifier dans de plus vastes proportions l'hospice Saint-Nicolas de Pontoise et pris sous sa spéciale protection les Hôtels-Dieu de Paris, Tours et Coutances. L'Ile de France et la Champagne s'enrichissent à cette époque d'un grand nombre de Maisons-Dieu dues aux seigneurs, comme par exemple la Maison-Dieu de Palaiseau.

Enfin aux xive et xve siècles, sans que l'on doive établir entre les trois catégories que nous énumérons des cloisons étanches, on trouve beaucoup d'établissements charitables fondés par des échevins, des bourgeois ou des confraternités. Ainsi les magistrats municipaux de Caen gouvernent l'Hôtel-Dieu de cette ville et possèdent le droit d'en élire le prieur, parce que la fondation est due aux « bourgeois et habitans ». Il en est de même à Mirecourt, à Douai, à Ypres, à Lille. L'hôpital Saint-Mathieu de Pavie est dû à la confraternité ou congrégation laïque du même nom, et cette création est autorisée par une bulle de Nicolas V (1449). Il en est de même à Paris de l'Hôpital du Saint-Sépulcre, créé et régi par une confrérie qui porte ce nom (1326). L'Hôpital du Saint-Esprit a une origine analogue (1360). Quant aux particuliers, ils rivalisent de zèle avec les rois, les seigneurs et les chanoines, et se donnent souvent eux et leurs biens à la maison qu'ils établissent. Deux compagnons ménétriers, émus de voir en la rue Saint-Martin-aux-Champs une pauvre femme paralytique « ne bougeant point d'une méchante charrette et vivant des aumônes des bonnes gens », fondent à Paris l'asile Saint-Julien (1328). A Vaucouleurs, Barthélemy Boudart relève en 1375 un hospice détruit par l'ennemi, « *pietate motus, ac suae salutis non immemor* ». En 1412, « pour honneur et révérence de Notre Seigneur Jésus-Christ, de la benoîte Vierge Marie » et de nombreux saints, deux riches époux de Beaufort-en-Vallée (Anjou) font de leur demeure un Hôtel-Dieu, dédié à saint Jean l'Aumônier et doté de tous leurs biens (Cf. Lallemand, *op. cit.*, t. III, pp. 47-57). En 1443, le chancelier de Bourgogne, Nicolas Rolin, fait construire le fameux Hôtel-Dieu de Beaune « pour que les pauvres infirmes y soient reçus, servis et logés ». Il en fait à la fois une œuvre de charité et une œuvre d'art ; cette merveille de l'architecture bourguignonne du xve siècle, avec ses lucarnes et ses clochetons, ses grandes salles et ses cuisines, son *Triptyque du Jugement dernier*, de Roger van der Weyden, et surtout ses religieuses qui portent encore le hennin et le costume de l'époque, produit sur les visiteurs une impression de paix profonde ; le Moyen Age, dans ce qu'il eut de plus noble, se survit à l'Hôtel-Dieu de Beaune (Cf. Kleinclausz, *Histoire de Bourgogne*, p. 177, Paris, 1909).

2° Régime intérieur des Maisons-Dieu. — A) *Les Ordres hospitaliers.* — Sur les constitutions et le régime intérieur des hôpitaux au Moyen Age, le plus ancien document que nous possédions est le *Liber diurnus*, qui date du commencement du ixe siècle. Mais il ne contient guère que des généralités et ce n'est qu'au milieu du xiie siècle que nous trouvons des renseignements précis dans la règle de l'Hôpital Saint-Jean de Jérusalem, où « les pèlerins, affluant du monde entier vers les lieux saints, trouvaient l'asile et les soins dont ils avaient besoin. Fondé avant l'époque des Croisades par les habitants d'Amalfi, petite ville d'Italie qui entretenait d'actives relations commerciales avec la Palestine, et placé alors sous le patronage de saint Jean l'Aumônier, l'Hôpital de Jérusalem était, lors de l'arrivée des croisés, dirigé par un homme appelé Gérard, qui menait une vie pieuse et sainte. Après le triomphe des chrétiens, Gérard, s'associant un certain nombre de compagnons, fonda une véritable communauté religieuse, dont les membres devaient continuer les traditions de charité établies à Saint-Jean. Raymond du Puis, qui prit après lui la direction de cette milice, promulgua la règle du nouvel ordre religieux » (Léon Le Grand, *Les Maisons-Dieu, Revue des Questions Historiques*, 1er juillet 1896, p. 102).

Minutieuse dans les détails relatifs aux vertus que doivent posséder les frères hospitaliers, astreints, d'ailleurs, aux trois vœux de religion, la « constitution trovée par frère Raimont » ne l'est pas moins sur la manière dont « les seignors malades doivent estre recehus et servis » et l'on ne peut lire sans émotion ce texte qui nous reporte à la primitive Eglise et fait du malade le seigneur et le maître de la maison.

« Dans les maisons désignées par le maître de l'Hôpital, (*Magister Hospitalis*), lorsque le malade arrivera, il sera reçu ainsi : Ayant d'abord confessé ses péchés au prêtre, il sera communié religieusement, puis porté au lit, et là, le traitant comme un seigneur (*quasi dominus*), suivant les ressources de la maison, chaque jour, avant le repas des frères, on lui servira charitablement à manger. Tous

les dimanches, l'épitre et l'évangile seront chantés dans cette maison et on y fera processionnellement l'aspersion de l'eau bénite. »

La règle de Saint-Jean de Jérusalem fut adoptée dans ses parties essentielles par les trois grands ordres hospitaliers des Chevaliers Teutoniques, du Saint-Esprit et de Saint-Jacques du Haut-Pas, et l'on peut dire que les constitutions de Saint-Jean sont les plus anciens statuts écrits que nous possédions. Seul l'hospice d'Aubrac, qui reçut en 1162 de Pierre, évêque de Rodez, une règle particulière, peut présenter une charte aussi ancienne. Les différents articles sont d'ailleurs presque identiques à ceux de Saint-Jean, et cet ensemble de règlements pratiques, dont la sagesse expérimentée devait rallier tous les suffrages, fut imposé en 1212 par le concile de Paris à tous les hôpitaux assez importants pour être desservis par une congrégation religieuse.

Voici les principaux articles de ces règlements : 1° Les membres de chaque congrégation hospitalière étaient tenus de prononcer les trois vœux de religion : pauvreté, chasteté et obéissance, et de revêtir l'habit religieux. 2° Le concile de Paris proscrivait la coutume des *donnés* signalée plus haut, et défendait d'admettre, si elles n'entraient pas en religion, les personnes qui *se donnaient*, elles et leurs biens, à la maison, afin d'y être entretenues leur vie durant. Mais cette coutume persista en beaucoup d'endroits et fut admise par les statuts du Puy, de Caen, de Noyon, etc.; elle avait l'avantage de procurer des ressources aux Maisons-Dieu, et elle existe encore aujourd'hui dans la plupart des hospices. 3° Le nombre des frères et des sœurs était fixé selon les ressources et l'importance de l'hôpital. A Paris, on le fixe à huit frères clercs, dont quatre prêtres, trente frères lais et vingt-huit religieuses, tandis qu'à Amiens, on se contente de trois frères clercs, quatre frères lais et huit sœurs. Cette organisation a pour but d'éviter un surnombre dont pâtiraient les malades, puisque l'infirmier ou l'infirmière nourris sans nécessité aux frais de l'hôpital empêcheraient de recevoir un malade à leur place. La proscription des *donnés* par le Concile de Paris n'avait pas d'autre motif : empêcher que ces personnes n'accaparassent pour elles des soins dus aux malades. Avant tout, avant les riches ou les frères, qui ne sont que les serviteurs, doivent passer « nos seigneurs les malades ». Le règlement de Richard, évêque d'Amiens, pour l'Hôtel-Dieu de Montdidier (1207) porte cette mention imitée des statuts de Saint-Jean de Jérusalem : « Que li malades soit menés à son lict et là soit servis chacun jour charitablement *comme li sire de la maison*, anchois que les frères et seurs dignent ou mangent. Et tout ce qu'il désire, s'il poeult estre trouvé et il ne luy est contraire, baillé selon le povoir de la maison, jusques à ce qu'il soit retournés en santé » (V. De Beauvillé, *Hist. de la ville de Montdidier*, t. III, p. 365).

En 1218, la règle de Montdidier est appliquée à l'Hôtel-Dieu de Noyon et entre 1217 et 1221 Etienne, doyen du chapitre de Notre-Dame, s'en inspire visiblement en rédigeant les statuts de l'Hôtel-Dieu de Paris ; puis elle est adoptée sans changement à Amiens en 1233, à Saint-Riquier la même année, à Abbeville en 1243, à Beauvais en 1246, à Rethel en 1247, à Montreuil-sur-Mer en 1250, à Péronne, à Saint-Pol en 1275. Le concile de Paris avait d'ailleurs donné l'exemple en adoptant presque textuellement la règle de Montdidier.

4° La présence nécessaire des sœurs, plus expertes dans certains soins, et d'ailleurs naturelle auprès des femmes malades, avait amené les évêques à imposer une règle extrêmement sévère relativement aux rencontres des frères et des sœurs, qui ne devaient avoir lieu que dans les salles au chevet des malades. Ils ne pouvaient se parler ailleurs, et même auprès des malades, ils ne devaient s'entretenir que des soins à leur donner. Les dortoirs, les réfectoires étaient éloignés ; les exercices religieux et une discipline austère, avec des pénitences corporelles, tenaient les âmes en haleine, et elles pouvaient à bon droit, comme dit la règle d'Angers, « compter sur la grâce de Dieu en cette vie et sur la gloire éternelle en l'autre ». De fait, pendant plusieurs siècles, cette règle fut observée dans ses plus petits détails, et les procès verbaux de visites des hôpitaux de la région parisienne jusqu'à la fin du xve siècle ne signalent aucune infraction grave. Peu à peu, les sœurs prirent une place prépondérante dans les hôpitaux et la « maîtresse » finit par supplanter le « maître » et supprimer les frères pour devenir comme à Vernon « dame et gouverneresse de la maison, de tous les biens temporés et espiritués » (*Constitutions de l'Hôtel-Dieu de Vernon*).

C'est la règle de saint Augustin qui est à la base de presque toutes les constitutions hospitalières. Mais chaque maison se distingue par des prescriptions spéciales qui font des frères et des sœurs comme autant de congrégations autonomes soumises à la surveillance de l'évêque. Dans la rédaction des chapitres relatifs aux malades, on s'inspire, en général, des statuts des Hospitaliers de Jérusalem, mais la règle de saint Dominique fait aussi sentir son influence dans les règlements de l'Hôtel-Dieu de Lille ; ceux-ci à leur tour inspirèrent les statuts de l'Hôtel-Dieu de Pontoise, et, par l'intermédiaire de Pontoise, ceux de la Maison-Dieu de Vernon.

Le nombre des Maisons-Dieu fut si considérable et le personnel des frères et des sœurs si édifiant et si charitable, que Jacques de Vitry, dans son *Historia occidentalis*, ne craint pas d'écrire (ch. xxix), après avoir parlé des grands ordres hospitaliers : « Il y a en outre, dans toutes les régions de l'Occident, un nombre impossible à évaluer de congrégations tant d'hommes que de femmes qui renoncent au monde et vivent selon une règle religieuse dans les maisons des lépreux ou les hôpitaux des pauvres, adonnés avec humilité et dévouement au soin des pauvres et des malades. « *Sunt insuper aliae tam virorum quam mulierum saeculo renunciantium et regulariter in domibus leprosorum vel hospitalibus pauperum viventium, absque destinatione et numero certo, in omnibus Occidentis regionibus, congregationes, pauperibus et infirmis humiliter et devote ministrantes* » (J. de Vitry, *Historia occidentalis*, Douai, 1597 ; *De Hospitalibus pauperum et domibus leprosorum*).

B) *Le soin des pauvres malades*. — Il est assez facile de se représenter la vie des malades dans les Hôtels-Dieu du Moyen Age. En effet, nous pouvons d'abord situer cette vie dans son cadre, grâce aux hôpitaux qui subsistent encore, et d'autre part les statuts et les documents historiques nous permettent d'en reconstituer les détails. Dans la plupart des Hôtels-Dieu le malade a pour horizon une grande et belle salle de style gothique, d'une hauteur prodigieuse, qui fait songer à la nef d'une église (Tonnerre, 80 m. de long sur 18 m. 50 de largeur, Beaune 72 sur 14, Angers 60 sur 22) ; de fait, l'église n'est souvent séparée de la salle que par un mur, une balustrade ou « cloyson de bois » de trois pieds de hauteur et l'on voit, au milieu, des portes qui s'ouvrent toutes grandes lors des cérémonies religieuses, de sorte que tous les malades peuvent apercevoir le prêtre à l'autel, entendre les chants et s'y associer du cœur

ou des lèvres. Cette disposition existait à Lille, à Caen, à Pontoise, à Saint-Julien de Cambrai, les historiens nous l'affirment ; elle existe encore, avec l'immense salle où l'air abonde — avantage précieux pour des malades — à l'Hôtel-Dieu de Beaune, à Angers, à Cluny, à Provins, à Tonnerre, à Semur, à Compiègne, à Chartres, à Vesoul et dans beaucoup d'autres villes. A cette époque de foi, quelle distraction et surtout quel réconfort pour les pauvres malades que cette participation aux rites religieux et cette cohabitation du pauvre avec Dieu, dans la personne du Christ présent sous les espèces du sacrement ! Ils étaient vraiment dans la « Maison-Dieu », assistés par des anges au corps mortel, et préservés de l'ennui et de la désespérance qui règnent dans beaucoup d'hôpitaux modernes (Cf. Abbé Boudrot, *L'Hôtel-Dieu de Beaune*, Beaune, 1882 ; C. Dormois, *Not. hist. sur l'Hôpital de Tonnerre*, Auxerre, 1853).

Autour de la grande salle, existent des salles moins vastes destinées à diverses catégories de malades; on y voit en particulier « l'infirmerie des griefs malades » mentionnée dans la plupart des statuts, et aussi « la chambre des accouchées » ou « des femmes gisans d'enfants », signalée à l'Hôtel-Dieu de Paris, de Lille, d'Amiens, d'Abbeville, de Saint-Riquier, etc. A Troyes, dès 1270, l'Hôtel-Dieu disposait d'une maison uniquement affectée à la réception des femmes malades ou « gisans ». Les bains, on le sait, étaient fréquents au moyen âge, contrairement à l'opinion de Michelet qui affirme gravement qu'on ne se lavait pas à cette époque. Des baignoires, des « cuves à baigner les femmes », des petites bassines pour baigner les nouveau-nés, si souvent figurées dans les tableaux des peintres italiens représentant la Nativité, complétaient l'installation des chambres réservées aux accouchées. « La règle de Saint-Jean de Jérusalem, reproduite en cela comme en beaucoup d'autres articles par celle du Saint-Esprit, recommandait avec insistance de ne pas coucher les enfants avec leurs mères et de leur donner des berceaux séparés » (Le Grand, *Les Maisons-Dieu* art. cité, p. 131. *Règle du Saint-Esprit*, art. 59).

Les enfants abandonnés étaient également reçus dans les hôpitaux du Saint-Esprit et peu à peu des maisons spéciales furent créées pour eux.

La réception des malades se faisait à l'entrée de l'hôpital par le frère portier ou par une sœur chargée de ce soin, soit que les malades fussent en état de venir eux-mêmes solliciter leur admission, soit qu'il fussent apportés sur des brancards. A Angers, du XIIIe au XVe siècle, deux frères de l'Hôtel-Dieu étaient chargés deux fois par semaine de « quérir les pauvres par la ville ». A Grenade, au XVIe siècle, saint Jean de Dieu allait « les chercher dans les rues où ils étalaient leurs plaies pour exciter les passants à leur jeter quelque aumône, ou bien encore au coin de quelque place publique où ils gisaient abandonnés et tremblant la fièvre. Ceux qui ne pouvaient marcher, il les chargeait sur son dos... Son premier office envers tout nouveau venu était de lui laver les pieds, qu'il baisait avec respect et charité, puis, après l'avoir mis au lit, il tâchait de le disposer à se confesser et à se rendre ainsi plus digne d'obtenir de Dieu la grâce de sa guérison. Tous ne répondaient pas à cet appel... » (L. Saglier, *Vie de saint Jean de Dieu*, Paris, 1877, p. 134). Cette pratique, indiquée, nous l'avons dit, dans les statuts de tous les hôpitaux du Moyen Age, était conforme aux mœurs d'une époque et d'une société profondément imbues des idées chrétiennes. Le salut de l'âme était envisagé en même temps que le salut du corps.

On a reproché aux hôpitaux du Moyen Age d'avoir admis plusieurs malades dans un même lit. Soit à cause de l'encombrement, soit à cause de l'usage alors assez fréquent chez les indigents, il y avait en effet dans les salles de très grands lits, capables de contenir deux ou même trois pauvres; mais il s'agit surtout d'hôpitaux consacrés à l'hospitalité de nuit (*Xenodochia*). Si parfois, comme à l'Hôtel-Dieu de Noyon, par exemple, ce système était employé pour des malades légèrement atteints, on voit les statuts de la plupart des hôpitaux recommander de mettre toujours « les griefs malades, chacun à part soy, en un lit, sans compagnon », comme le prescrit un règlement de 1494 pour l'Hôtel-Dieu de Paris; une foule de miniatures, de peintures, de sceaux, représentent des religieuses hospitalières soignant un malade couché seul dans un lit.

« Outre les draps, les lits étaient garnis de matelas, de lits de plume ou couettes, de couvertures, de couvrepieds fourrés, d'oreillers. Les statuts de l'Hôtel-Dieu de Troyes portent que chaque lit devait être fourni de deux couvertures en été; l'hiver on en ajoutait une troisième, avec les vêtements du malade. En effet, après avoir déshabillé et couché le nouvel arrivant, on devait soigneusement mettre ses hardes de côté, pour les lui restituer à la sortie; la maison se chargeait de l'entretien de ces habits qui, la plupart du temps, sans doute, étaient fort misérables. Au besoin elle rachetait ceux que le pauvre avait dû mettre en gage. Les « linceuls » ou draps devaient être entretenus avec la plus grande propreté; à Troyes on les lavait chaque semaine et au besoin chaque jour (Troyes, art. 74, Angers, art. 12, Vernon, art. 11). Différents documents montrent que les « seigneurs malades » étaient entourés d'un certain luxe. Sans parler des peintures qui décoraient les murs et dont des restes sont parvenus jusqu'à nous, comme à Chartres et à Angers, il suffit de rappeler que dans l'Hôtel-Dieu de cette dernière ville on recouvrait à certains jours les lits des malades de draps de soie (Arch. Nat. X^1a, 4786, fol. 126, v°, 1403) et qu'à Reims on employait à cet usage des toiles brodées dont quelques spécimens subsistent encore aujourd'hui. » Enfin pour chauffer les salles, on jetait à profusion dans ces vastes cheminées propres aux constructions de l'époque, le bois dont le roi accordait très libéralement la coupe dans les forêts du domaine. « Dans les villes du Nord, on plaçait devant les malades, pendant l'hiver, une « keminée de fer » qui ne doit être autre chose que notre poêle moderne » (Léon Le Grand, *art. cité*, *Revue des Quest. Hist.* 1er janv. 1898, p. 139).

Nous pouvons facilement imaginer les soins donnés aux pauvres malades par les hospitaliers et les hospitalières, si nous parcourons les statuts des Hôtels-Dieu et gardons présente à l'esprit cette idée qu'en soignant le pauvre, c'est Jésus-Christ qu'ils assistent en esprit, puisqu'Il regarde comme fait à lui-même ce qui est fait au plus humble des siens. Ils doivent faire « toute diligence pour voir et warder les malades et honorer si cum signeurs et *servir à eux si cum à Diu* » (Statuts de Lille, II, art. 1; Pontoise et Vernon, prologue). En conséquence, les frères et les sœurs doivent aider les malades à se lever et à se recoucher, les assister dans leur toilette, refaire leurs lits, tenir leurs draps « nets et blancs » et remplir « doucement et suavement » leur office de gardes-malades (Angers, art. 8; Troyes, art. 85). Ils ne doivent prendre leur repas qu'après avoir servi celui des pauvres, et non seulement la nourriture des pauvres doit être aussi bonne que la leur, mais elle doit être meilleure et mieux apprêtée, si l'état des malades l'exige. C'était la règle habituelle des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, et la plupart des hôpitaux l'avaient adoptée. « A Beauvais, par exemple, pendant l'exercice

1373-1380, la majorité des mets un peu recherchés, tels que viande de mouton, poisson, écrevisses, lait, pommes, figues et raisins, tartelettes, sont indiqués comme ayant été achetés pour les malades (Archives hospit. de Beauvais). A Saint-Nicolas de Troyes, à l'Hôtel-Dieu de Soissons, on leur fournit du sucre, des épices, des figues, des amandes. A Saint-Julien de Cambrai, en 1361, on constate l'achat de cervoise, de vin, de pain blanc, de figues, pommes, poires, noix, cerises et nèfles, dans le même but. Des fondations spéciales étaient faites quelquefois pour faciliter aux Maisons-Dieu les moyens de satisfaire les désirs des pauvres. A Abbeville, Godefroy Cholet, proviseur de l'Hôtel-Dieu, avait donné en 1233, soixante sous de cens, pour permettre de distribuer, le 1er et le 2 des calendes de chaque mois, aux personnes les plus malades, les mets qui leur feraient le plus de plaisir. A Paris, de nombreuses donations de ce genre sont consignées dans le cartulaire de l'Hôtel-Dieu » (Le Grand, art. cité, p. 143). On devait cependant prendre garde de ne pas donner aux malades les aliments qu'ils réclamaient, s'il étaient jugés contraires à leur santé ou de nature à provoquer la fièvre ou une aggravation de leur état.

Chaque soir à Saint-Jean de Jérusalem, à Saint-Jean d'Acre, à Chypre, on récitait dans le « palais » des malades une prière solennelle. Les prêtres et les clercs se rendaient processionnellement dans la salle et le sénéchal invitait les malades à prier :

« Seigneurs malades, riez pour la paix : que Dieu la nous mande de ciel en terre.

« Seigneurs malades, priez pour les fruits de la terre : que Dieu les multiplie en celle manière que Dieu en soit servi et la chrétienté soutenue...

« Et priez pour les pèlerins qui sont naviguant par mer ou par terre, chrétienne gent : que Dieu les conduise et reconduise à sauveté des corps et des âmes.

« Et pour tous ceux qui les aumônes nous mandent.

« Et pour tous ceux qui sont en mains des Sarrazins, chrétienne gent : que notre Sire les délivre par nos prières.

« Seigneurs malades, pour vous-mêmes et pour tous malades qui sont parmi le monde, chrétienne gent : que notre Sire celle santé leur doint qu'il sait que mestier leur est aux corps et aux âmes.

« Seigneurs malades, priez pour tous les confrères de l'hôpital et pour toutes les consœurs et pour ceux et celles qui servent à la charité en la sainte maison de l'hôpital, chrétienne gent : que notre Sire leur doint la bonne fin... » (L. Le Grand, *La Prière des malades dans les Hôpitaux de Saint-Jean de Jérusalem*. Paris, 1896, in-8).

Où trouver plus belle formule de fraternité universelle? Le « Seigneur malade » n'était-il pas traité avec un respect qui en faisait devant Dieu l'égal des grands et des puissants? Et cela dans la prétendue « nuit » du Moyen Age! La laïcisation savante n'a pas encore trouvé l'équivalent et le cherchera en vain.

Dans les hôpitaux dépendant de l'Ordre des Trinitaires, on devait également prier en commun « pour le maintien et la paix de l'Eglise romaine et de la chrétienté, pour les bienfaiteurs et pour tous ceux pour qui l'Eglise a l'habitude de prier ».

La nuit, on allumait des lumières dans les salles, et une ou deux religieuses, aidées de servantes, devaient rester debout pour veiller les malades et leur donner les soins nécessaires.

Lorsqu'un des pauvres de la Maison-Dieu venait à mourir, la Communauté récitait des prières à son intention (Vernon, art. 17) et une messe était célébrée pour ses funérailles (Troyes, art. 77), auxquelles assistaient les frères et les sœurs (Le Puy, art. 10).

Si le malade guérissait, on devait le garder huit jours encore après sa guérison, de crainte de rechute. On lui rendait tous ses effets sans jamais rien retenir, l'hospitalité étant gratuite. Aussi voit-on souvent au Moyen Age des legs aux hôpitaux, en reconnaissance des soins reçus à l'occasion d'une maladie.

Tels sont les détails précis que nous révèlent les statuts des hôpitaux, les pièces d'archives, comptes des dépenses, procès-verbaux de visites, etc. La conclusion saute aux yeux. Le Moyen Age, si injustement décrié, ne s'est pas moins honoré par les soins donnés aux pauvres malades dans ses magnifiques Hôtels-Dieu que par la grandiose architecture de ses cathédrales. Il a uni indissolublement dans une touchante harmonie la foi et la charité.

3° Les Léproseries et Maladreries. — Le Moyen Age n'eut pas la spécialité de la lèpre, comme on pourrait le croire, à lire certains historiens, et son apparition en Occident ne date pas du tout des Croisades. Voir ci-dessus, art. Lèpre, par G. Kurth.

On sait l'horreur qu'inspirent ces malheureux lépreux qu'on appelle aussi : ladres, mezel, mesel, mezeaux, mesiaux, etc. et dans toutes les mémoires surgit, dès que le mot est prononcé, l'admirable dialogue de saint Louis et de Joinville qui nous révèle ce que pensent de la lèpre les âmes ordinaires et l'idée plus haute que s'en forment les saints : « Lequel vous ameriés miex ou que vous feussiez mesiaus ou que vous eussiés fait un péchié mortel? » Et sur la réponse du brave sénéchal qu' « il en amerait miex avoir fait trente que estre mesiaus », le paternel avertissement du saint roi à son ami : « Nulle si laide mezelerie n'est comme d'estre en péchié mortel », etc. (Joinville, *Histoire de saint Louis*, édit. N. de Wailly, p. 18). Et comment ne pas admirer en Louis IX, comme en tant de grands personnages, le dévouement en présence de la lèpre du corps et à l'égard de ces déshérités la charité chrétienne déjà semblable à celle qu'a ressuscitée de nos jours l'apôtre de Molokaï? C'est le pape Léon IX, c'est la reine Mathilde, femme de Henri Ier d'Angleterre, c'est sainte Elisabeth de Hongrie et sainte Elisabeth, reine de Portugal, c'est saint Elzéar d'Anjou, saint François d'Assise, saint François de Paule, sainte Catherine de Sienne la B. Jeanne-Marie de Maillé et combien d'autres, qui portent parfois les lépreux dans leur propre lit, les soignent, les pansent et leur prodiguent les témoignages d'affection.

Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, on isole les lépreux en dehors des villes, sans toutefois leur enlever la liberté d'aller et de venir. Puis les monastères les internent dans des maisons spéciales qui bientôt se construisent partout à cet effet et prennent les noms de léproseries, ladreries (de saint Lazare, patron des lépreux), mésellerics, maladreries ou maladières (la lèpre étant la « maladie » par excellence). En 1225, Louis VIII lègue cent sols à chacune des 2.000 maladreries de son royaume : « *Item. Duobus millibus domorum leprosorum decem millia librarum; videlicet, cuilibet earum, centum solidos* » (*Ordonn. des rois de France*, t. XI, p. 324). La proportion des léproseries est la même dans toute l'Europe. Mais il est utile de noter que, sauf celles qui avoisinent les villes, la plupart sont peu importantes, soit que l'on considère les bâtiments, soit que l'on envisage le nombre des malades, qui varie selon la population du bourg.

La léproserie comprend la chapelle et le cimetière d'une part, le logement des malades d'autre part, avec une cuisine distincte et un puits à eux seuls destiné; puis les appartements de l'aumônier, du maître ou recteur et des infirmiers ou infirmières. Enfin un grand jardin cultivé par les malades et dont les fruits leur sont réservés, des porcs et volailles, qu'ils doivent seuls manger, complètent l'installation de ces

maladreries qui ressemblent assez à une ferme ou à un petit monastère. La chapelle est le plus souvent dédiée à saint Lazare ou à sainte Marie Madeleine ; dans presque toutes les villes, l'on trouve des maisons de Saint-Lazare.

L'Eglise, par la voix des Papes, s'intéresse spécialement « à ses fils lépreux », et leur octroie des privilèges spéciaux, soit qu'elle prenne les maladreries sous sa protection et excommunie les spoliateurs de leurs biens, soit qu'elle recommande des quêtes en leur faveur ou leur accorde des indulgences et des aumônes. Les rois, les princes et les seigneurs leur octroient des franchises, leur concèdent des rentes de blé et de vin, des droits d'affouage et de pâturage ; des chanoines, des chevaliers partant pour la Terre Sainte, lèguent leur patrimoine aux maladreries; des donations de forme diverse sont très fréquentes.

L'administration des léproseries appartient originairement à l'évêque du diocèse, qui nomme le *maître*, *commandeur* ou *économe* ; celui-ci peut être ecclésiastique ou laïque. Lors du mouvement communal, les évêques, dans beaucoup de cas, abandonnent leurs droits aux échevins ou consuls, ou aux seigneurs fondateurs.

Les *frères* et *sœurs des lépreux* (*fratres et sorores leprosorum*) se vouent au soin des malades sous l'autorité de l'évêque, et portent souvent sur leurs habits un morceau de drap rouge cousu sur la manche, indiquant qu'ils ont revêtu par humilité la livrée des lépreux. Ceux-ci, en effet, agitent une *cliquette* ou *crécelle* lorsqu'ils circulent dans les rues ou sur les routes, et les conciles de Nogaro (1290) et de Lavaur (1368) insistent sur l'obligation pour eux de porter le signe ordinaire sur leurs habits : « *Signum portent consuetum in veste superiori* » (*Conc. Nugarolіense*, cap. 5, Mansi, XXIV, p. 1068, anc. édit.).

Les *frères* et les *sœurs* qui soignent les lépreux sous l'autorité de l'évêque diocésain sont, en général, des personnes qui ont légué leurs biens à la maladrerie et sont entrés dans les *confréries* destinées au soulagement des lépreux; ces confréries, assez semblables à celles qui desservent les Maisons-Dieu, suivent comme elles la règle de saint Augustin, et leurs membres, sans être de véritables religieux, font en commun certains exercices de piété et prononcent des vœux temporaires de chasteté, de pauvreté et d'obéissance.

En dehors de ces confréries, l'Ordre hospitalier et militaire des *Chevaliers de Saint-Lazare de Jérusalem* fondé après la victoire des Croisés, en même temps que l'Ordre de Saint-Jean entre 1099 et 1113, se consacre particulièrement aux lépreux (cf. Ulysse Chevalier, *Not. hist. sur la Maladrerie de Voley*, in-8, 166 p. 1870). Louis VII, à son retour de la 2e Croisade, les introduit en France et leur donne en 1154 le domaine royal de Boigny, près d'Orléans, qui devient, exactement un siècle plus tard (1254), au retour de Saint-Louis de sa captivité en Orient, le séjour du Grand Maître qu'il avait ramené avec lui. De Boigny, Maîtrise générale de l'Ordre, partent, du XIIIe au XVe siècle, les instructions envoyées aux 3.000 léproseries de Saint-Lazare situées en Asie Mineure, en France, en Savoie, en Angleterre, en Ecosse, en Italie, en Sicile, en Espagne, en Allemagne et en Hongrie. Après deux siècles d'éclat, d'édification et de prospérité, la Guerre de Cent ans et le Grand Schisme d'Occident, à la faveur duquel les maisons de l'Ordre situées dans les pays étrangers se séparent du Grand Maître de Boigny, qui ne garde sous son obédience que les léproseries françaises, ébranlent considérablement cet Ordre charitable, jusqu'au jour où Innocent VIII attribue les biens de Saint-Lazare aux chevaliers de Saint-Jean (1490), ce qui, joint à la raréfaction progressive de la lèpre, amène finalement la décadence de l'Ordre.

Quelles règles président à l'admission des lépreux dans les maladreries? — Les dangers de la contagion une fois constatés, l'opinion publique réclame la séparation des lépreux du reste de la population chrétienne et les Conciles, d'une part, les ordonnances des rois, d'autre part, ne font que sanctionner un état de choses que la société reconnaît nécessaire. Du moins l'Eglise tient-elle à adoucir le sort de ces infortunés, en recommandant aux fidèles de les aimer d'un amour tout particulier (*Concile de Lavaur*, 1368, Mansi, XXVI, *Conc. Vaurense*, XX, p. 499) et en exhortant les pauvres « ladres » à la patience et à la résignation chrétienne, avec l'espérance très ferme du Paradis. Elle fait plus. Elle trace des règles sévères pour l'examen des malades présumés lépreux, afin d'éviter que, victimes de fausses dénonciations, des personnes saines soient enfermées dans les léproseries. Dans ce cas, l'excommunication atteint les dénonciateurs coupables.

Les plus graves précautions sont prises pour entourer l'examen des malades de toutes les garanties nécessaires. Les juges sont: 1° l'évêque, ou à son défaut l'archidiacre ou l'official. Il en est ainsi à Paris, Chartres, Coutances, Genève, le Mans, Nantes, Orléans, Reims; 2° les échevins (à Amiens), les consuls (à Nîmes), le procureur syndic (à Dijon). Les jurys d'examen sont composés de médecins et de chirurgiens, auxquels on adjoint le plus souvent des lépreux; parfois même des lépreux choisis parmi les « prudhommes » établissent seuls le diagnostic. Certains malades se font conduire dans des villes différentes pour y subir deux ou même trois examens successifs. Ainsi des lépreux d'Amiens se font examiner à Cambrai et à Paris ; des lépreux de Péronne et de Saint-Quentin vont à Noyon, Soissons et Laon ; un citoyen de Metz est jugé ladre par l'épreuve de Toul, Verdun et Trèves (1470). Bref, on peut appeler des sentences rendues et ne s'incliner que devant l'évidence.

D'ordinaire le lépreux, séparé de ses frères de la paroisse, entend avant de les quitter, une messe à laquelle assistent les paroissiens, et là il reçoit des vêtements, des gants, et une crécelle que le prêtre bénit avec un cérémonial assez semblable à celui des prises d'habits des religieux et des religieuses Seules les paroles en sont différentes, mais elles sont d'un ordre aussi élevé, parce qu'elles puisent leur inspiration à la même source : « Vois-tu icy des gants que l'Eglise te baille en toy défendant que quant tu iras par les voyes ou autre part que tu ne touches à main nue aulcune chose... », etc. « Pourquoy ayes patience en ta maladie ; car Nostre Seigneur pour ta maladie ne te desprise point, ne te sépare point de sa compagnie ; mais si tu as patience, tu seras saulvé, comme fut le ladre qui mourut devant l'ostel du mauvais riche et fut porté tout droit en paradis. » Et encore, pour terminer la cérémonie : « Je te prie que tu prennes en patience et en gré ta maladie et remercie Nostre Seigneur ; car ce ainsy fais, tu feras pénitence en ce monde, et combien que tu soyes séparé de l'Eglise et de la compagnie des sains, pourtant tu n'es séparé de la grâce de Dieu ne aussi des biens que l'on fait en nostre Mère sainte Eglise. »

Une fois entré dans la maladière, les lépreux et lépreuses devaient se conformer aux règlements qui faisaient d'eux une vaste famille de frères et de sœurs et dont le but était d'obtenir, à l'aide des devoirs religieux, la paix intérieure et les bonnes mœurs (Cf. Augustin Thierry, *Recueil Monum.*, *tiers état*, t. I, p. 322). Nous ne pouvons entrer ici dans le détail du régime des léproseries qui ressemblait, sauf pour les

articles spéciaux relatifs à la lèpre, à celui des Maisons-Dieu. La nourriture était bonne; certains règlements précisent même qu'elle doit être meilleure que celle des malades ordinaires. Des pénitences variées selon le genre de fautes étaient infligées; la plus grave était l'exclusion temporaire ou définitive, et par suite la réclusion dans des huttes isolées, afin d'empêcher le vagabondage, toujours périlleux pour la société (Cf. LEFRANC, *Un règlement intérieur de léproserie au* XIIIe *siècle*, in-8, 25 p. Saint-Quentin, 1889; Léon LE GRAND, *Règlement de la léproserie d'Epernay* (1325), in-8, 19 p. Epernay, 1903).

Grâce à l'isolement des malades, la lèpre diminua peu à peu et finit par disparaître des frontières de l'Europe. La législation de l'Eglise et celle de l'Etat, inspirée par l'Eglise, avaient su concilier la loi de prudence qui ordonnait la séparation des lépreux et la loi de charité qui ordonnait de les aimer et par suite de les secourir physiquement, moralement, spirituellement. Là encore nous retrouvons, indépendamment de quelques défaillances individuelles que la nature n'explique que trop, la sublime et surnaturelle beauté de l'esprit chrétien.

VII. — La Réforme protestante et les Pauvres. — *La spoliation des fondations charitables.* — Il ne peut être ici question d'instituer un débat sur les origines de la Réforme, sur les abus qui en furent le prétexte, sur la révolte de Luther contre l'Eglise romaine. Examinons le fait historique de la Réforme sur le point précis qui nous occupe et demandons-nous : *La Réforme a-t-elle été favorable aux pauvres ?* Aucun historien sérieux n'ose le soutenir. Même en faisant la part très large aux abus qui pouvaient se glisser dans le clergé et les monastères, principalement en Allemagne, et aussi en France et en Angleterre, — il reste que la Réforme fut pour les pauvres gens une catastrophe épouvantable. La cause en est claire. Les évêques, les prêtres, les moines nourrissaient, nous l'avons vu, un grand nombre de pauvres, grâce aux fondations charitables qui existaient partout. La Réforme, en s'emparant des fondations, en sécularisant la propriété ecclésiastique, et surtout en détruisant farouchement, pendant les guerres de religion, les églises et les monastères, tarit la source qui alimentait le fleuve de la charité.

Les témoignages sont innombrables. Avant d'en citer quelques-uns, remarquons qu'une erreur dogmatique — comme il arrive toujours — est à la base du fait historique de ces destructions d'établissements charitables.

Luther a posé le principe : *La foi seule justifie sans les œuvres; les œuvres de charité sont inutiles au salut.* Il était dès lors inévitable que l'égoïsme humain se donnât libre carrière; que l'ambitieux Albert de Brandebourg s'emparât dès 1525 des biens de l'Ordre Teutonique dont il était le grand maître, pour se proclamer duc de Prusse; qu'il fût ensuite imité par les grands et petits seigneurs allemands jouisseurs et brutaux que cette doctrine comblait d'aise, en leur permettant de se ruer à l'assaut des couvents et des biens d'Eglise et d'assouvir toutes leurs passions avec l'argent destiné à la charité. Finies désormais ces satisfactions, ces pénitences, ces aumônes imposées aux pécheurs en réparation de leurs crimes; la confession même, devenue trop gênante, est supprimée. *Pecca fortiter, sed crede fortius.* Pauvres de Jésus-Christ, bénéficiaires de cette « charité qui couvre la multitude des péchés », résignez-vous à l'oubli et au mépris. C'était « superstition » que se pencher vers vous avec l'espoir du salut; la religion est désormais épurée, la foi aussi. Mais LUTHER lui-même est bientôt obligé, et avec lui son contemporain Erasme, et tous les premiers réformateurs, de constater la décadence de la charité. Ce qui étonne, c'est son étonnement : « Dès qu'on fait entendre aux gens, s'écrie-t-il, le mot de *liberté*, ils ne parlent plus d'autre chose et s'en servent pour se refuser à l'accomplissement de toute espèce de devoir. Si je suis libre, disent-ils, je puis donc faire ce que bon me semble, et si ce n'est point par les œuvres que l'on se sauve, *pourquoi m'imposerai-je des privations pour faire, par exemple, l'aumône aux pauvres ?* S'ils ne disent pas cela en propres termes, toutes leurs actions dénotent que telle est leur pensée secrète. Ils se conduisent sept fois pis sous ce règne de la liberté que sous la tyrannie papale » (DOELLINGER, *La Réforme, son développement intérieur, les résultats qu'elle a produits dans le sein de la société luthérienne*, trad. Perrot, t. I, p. 296). ERASME écrit : « Quoi de plus détestable que d'exposer les populations ignorantes à entendre traiter publiquement le pape d'Antéchrist et les prêtres d'hypocrites, la confession de pratique détestable, les expressions : *bonnes œuvres*, *mérites*, *bonnes résolutions*, d'hérésies pures ? » (*Ibid.*, I, p. 10). Georges WIZEL, prêtre marié et luthérien de la première heure, voit clair et écrit en 1535 : « Je leur reproche (aux réformateurs) de détruire presque entièrement ou de rendre inutiles les établissements fondés à grands frais par nos pères au profit des pauvres, ce qui est également contraire à l'amour et à la justice envers le prochain. Je leur reproche de s'approprier les trésors des Eglises, sans en faire profiter les indigents... Tout le monde s'accorde à reconnaître que les pauvres mènent une vie bien plus dure et sont bien plus misérables qu'autrefois, du temps de l'Eglise romaine » (*Ibid.*, I, pp. 47, 51-59). Même langage chez Jean HANER, qui, en 1535, reproche aux luthériens d'être « ennemis de la croix, de la pénitence, *de la charité et des bonnes œuvres*, engageant les pécheurs à ne compter que sur la justice de Jésus-Christ ». En 1539, Gaspard GÜTEL, ancien prieur d'un couvent d'Augustins, devenu lui aussi luthérien, s'effraie pareillement du nouvel état de choses : « Puisque l'impiété, l'injustice, *la dureté envers les pauvres*, avec tous les genres de vices et de péchés vont chaque jour s'aggravant, Dieu ne peut manquer de nous retirer le précieux trésor de sa sainte parole et d'affliger l'Allemagne de calamités telles qu'on regardera comme un grand bonheur d'y échapper par la mort » (*Ibid.*, II, p. 63). A cette époque, commence la laïcisation de l'assistance qui doit partout remplacer la charité. « La Réforme luthérienne guette et attaque la charité, non moins que la foi, en dissipe le trésor séculaire, en tarit les sources. Les peuples et les gouvernements ne discutent plus sur la charité, mais seulement sur l'assistance publique légale et coercitive » (TONIOLO, *Congrès scientifique international des catholiques*, 1894, II, p. 335). Et quel est le résultat? Un auteur du XVIe siècle, COCHLAEUS, nous l'apprend : « Que de lois, que de règlements nos luthériens n'ont-ils pas faits contre les moines quêteurs, les écoliers indigents, *les pauvres*, les pèlerins, disant qu'ils ne souffriraient plus ce peuple de mendiants dans leurs villes! Que leur semble à présent de l'état des choses? *Dieu permet*, pour notre punition à tous, *que, pour un mendiant, nous en ayons vingt, trente, ou même davantage* » (Cité par JANSSEN, *Geschichte des Deutschen Volkes*, 1897, II, p. 595).

Si d'Allemagne nous passons en Angleterre, nous constatons, à la suite de la Réforme d'Henri VIII, les mêmes conséquences, reconnues par les historiens protestants eux-mêmes. BRINKLOW, par exemple avoue que « les moines se montraient meilleurs pro-

priétaires du sol que leurs successeurs, *better landlords than their successors* »; les premiers répandaient des aumônes autour d'eux, et les pauvres voyageurs, auxquels ils donnaient la nuit l'hospitalité, recevaient en quittant le monastère des provisions de bouche et un peu d'argent; les seconds, au contraire, exploitent âprement leurs nouvelles propriétés et même les terres vagues, dont l'herbe nourrissait auparavant la vache ou les quelques moutons des villageois trop peu fortunés pour acheter des terres. « Il est, conclut le savant bénédictin anglais devenu en 1914 le cardinal GASQUET, une vérité positive : c'est que le paupérisme, qui se déchaîne furieux aussitôt après la suppression des monastères, est tenu en bride tant que ceux-ci restent debout... L'extermination complète des monastères, si bienfaisants et si indispensables à la vie du pays, dut causer une immense misère; peu de gens nient ce fait, bien qu'ils n'en saisissent pas toute la portée. Les auteurs qui ont traité le sujet au point de vue économique, s'accordent presque tous à voir dans cette suppression la véritable source des maux issus du paupérisme, en tant qu'il se distingue de la pauvreté » (R. P. GASQUET, *Henri VIII et les monastères anglais*, traduct. française, in-8, 2 vol., 1894; t. II, pp. 482-501). Cette perturbation économique n'est pas douteuse. « Je suis convaincu, écrit de son côté Thorold ROGERS, que, même sans sa querelle avec Rome, les besoins d'argent et le gaspillage inconsidéré d'Henri l'auraient fatalement entraîné à dissoudre les monastères et à confisquer leurs biens... La dissolution des monastères a été cause d'un bouleversement économique intense » (TH. ROGERS, *Travail et salaire en Angleterre depuis le* XIIIe *siècle*; trad. franç. par Castelot, in-8, 1897, pp. 291-295). « Dès l'année 1540, écrit J. TRÉSAL, le parlement fut obligé de venir en aide à cinquante-sept villes tombées en décadence par suite de la destruction des abbayes. La première quête pour les indigents, début du fameux impôt des pauvres, eut lieu en 1538. *Le paupérisme, une des plaies les plus hideuses de l'Angleterre actuelle, date de la destruction des monastères* » (J. TRÉSAL, *Les Origines du Schisme anglican*, p. 190).

La cause est entendue. On sait d'ailleurs quels moyens hypocrites employèrent Henri VIII et les visiteurs royaux, Legh et Layton, pour arracher aux abbés des monastères des formules d'abandon, quitte à les faire décapiter, s'ils refusaient, comme il arriva aux abbés des trois grands monastères bénédictins de Reading, Glastonbury et Colchester. Les biens des 800 monastères anglais qui devaient, disait-on, servir à élever les enfants pauvres et à faire des pensions aux vieux serviteurs, — comme de nos jours « le milliard des congrégations » était soi-disant destiné aux retraites ouvrières, — furent vendus par le roi ou donnés par lui à ses courtisans et à l'aristocratie nouvelle qui fut le plus ferme appui de la nouvelle religion (Cf. LANGLOIS, *Hist. gén.* de LAVISSE et RAMBAUD, t. IV, p. 576). Les six femmes d'Henri VIII ne furent pas oubliées non plus, bien que deux d'entre elles dussent finir sur l'échafaud avec « douze ducs et comtes, cent soixante-quatre gentilshommes, deux cardinaux archevêques, dix-huit évêques, treize abbés, cinq cents prieurs et moines, trente-huit docteurs en théologie ou en droit canon » (HERGENROETHER, *Hist. de l'Eglise*, t. V, p. 421; MOURRET, *Hist. gén. de l'Eglise*, t. V, *la Renaissance et la Réforme*, Bloud, 1910, p. 372-374). Tel est, en effet, le bilan des nobles victimes du fondateur de la Réforme anglaise. On ignore le nombre des victimes populaires.

Si enfin nous considérons la France et les résultats des guerres de religion, la conclusion sera la même, avec la différence toutefois que la nation sauvée au XVe siècle par Jeanne d'Arc demeura, après la conversion d'Henri IV, le boulevard du catholicisme dans le monde, qu'elle étonna par le prodigieux épanouissement catholique et français du XVIIe siècle. Mais au XVIe siècle, comme l'Allemagne et l'Angleterre, la France avait connu, partout où les partisans de la Réforme avaient triomphé, les mêmes dramatiques horreurs. Ils avaient aussitôt aboli l'exercice de la religion catholique, « renversé les autels, brisé les reliques, abattu ou dévasté les églises et les monastères, et mis à mort les prêtres et les religieux. C'était le fer et le feu à la main qu'ils commençaient leur mission, tout en venant, disaient-ils, réformer l'Eglise et épurer l'Evangile. C'était en pillant et en massacrant qu'ils demandaient la tolérance » (PICOT, *Influence de la religion en France au XVIIe siècle*, I, p. 16). Que les catholiques se soient défendus, c'était leur droit et leur devoir, en présence d'injustes agresseurs qui portent devant l'histoire la responsabilité d'avoir « tiré les premiers », car il est avéré que dans les trois années qui précédèrent le massacre de Vassy (1562), cause de la première guerre de religion d'après les protestants, la plupart des provinces françaises avaient été mises à feu et à sang par les huguenots; la Guyenne, le Languedoc, le Poitou, l'Anjou, la Normandie, le Dauphiné, la Provence, l'Orléanais, l'Amiénois avaient été ravagés et pillés et « l'année 1562, écrit Louis BATIFFOL, a vu plus de statues de saints démolies à coups de pierre aux porches des cathédrales que six ans de Révolution française n'en ont vu casser. » (*Rev. Hebd.*, 18 nov. 1908). La même année 1562 vit Coligny et les siens livrer le Havre et la Normandie aux Anglais et, les premiers, faire appel à l'étranger. Quant aux conséquences lamentables des factions et des luttes entre Français, on ne les devine que trop. « Le royaume, depuis ces guerres civiles, écrit MICHEL DE CASLTELNAU, est exposé à la mercy des peuples voisins et de toutes sortes de gens qui ont désir de mal faire, ayans de là prins une habitude de piller les peuples et de les rançonner, de tous aages, qualitez et sexes, saccager plusieurs villes, raser les églises, emporter les reliques, rompre et violer les sépultures, brûler les villages, ruiner les chasteaux, prendre et s'emparer des deniers du Roy, usurper les biens des ecclésiatiques, tuer les prestres et religieux, et bref exercer par toute la France les plus détestables cruautez » (*Mémoires de messire* MICHEL DE CASTELNAU, liv. I, chap. VI; liv. V, chap. I. Collect. Petitot, t. XXXIII).

Ce que devenaient les pauvres au milieu de tous ces excès, il est facile de l'imaginer, et d'ailleurs les renseignements abondent. Le même historien, après avoir rappelé que la France était « le jardin du monde le plus fertile » et que l'agriculture y était plus prospère « qu'en aucun autre royaume », nous montre « les villes et villages en quantité inestimable, estans saccagez, pillez et brûlez, s'en allant en désert; et les pauvres laboureurs chassez de leurs maisons, spoliez de leurs meubles et bestail, pris à rançon et volez aujourd'huy des uns, demain des autres, de quelque religion ou faction qu'ils fussent, s'enfuyant comme bestes sauvages, abandonnans tout ce qu'ils possèdent, pour ne demeurer à la miséricorde de ceux qui sont sans mercy » (*Ibid.*). Pierre DE L'ESTOILE, parlant de l'année 1586, écrit: « En ce mois d'aoust, presque par toute la France, les pauvres mourans de faim vont par troupes couper les espis à demy murs qu'ils mangent sur le champ, menaçans les laboureurs de les manger eux-mesmes s'ils ne leur permettent de prendre ces espis » (P. DE L'ESTOILE, *Mémoires-Journaux*, Collect. Petitot, t. XLV, p. 319. Cf. également : *Mémoires de Messire* PHI-

lippe Hurault, *comte de Cheverny, Chancelier de France*, même collect., t. XXXVI; *Chronique septénaire* de Palma Cayet, l. II de la IIe Partie). On sait quelle misère régnait également tandis qu'Henri IV essayait de conquérir son royaume et combien il s'affectait de voir les tristes résultats de la guerre civile; il soulageait les pauvres le plus possible et, même pendant le siège de Paris, laissait passer des convois de pain destinés à ravitailler sa capitale. Pendant tout son règne, il devait se souvenir des horreurs des guerres de religion, et parce qu'il avait compris que « s'il ne se faisait catholique il n'y avait plus de France », il sut travailler à l'union des Français, se faire aimer des petits et des pauvres qu'il eût voulu voir mettre la poule au pot tous les dimanches, et laissa ainsi dans la mémoire des peuples la réputation d'un grand roi.

VIII. — **Le Concile de Trente et la Réforme catholique. — L'Eglise et la Charité au XVIIe siècle.** — 1° *L'action du Concile.* — Au milieu des troubles de toutes sortes causés par l'invasion du Protestantisme, c'est la gloire de l'Église catholique de s'être réformée elle-même, grâce au Concile de Trente. L'attention des Pères du Concile se porte sur tous les abus, et des règles précises sont édictées avec les sanctions nécessaires pour ramener l'ordre. Les établissements hospitaliers ne pouvaient échapper à la vigilance des réformateurs catholiques, qui rappellent à ceux qui seraient tentés de les oublier les traditions des premiers siècles de l'Eglise et affirment contre les Protestants l'impérieuse nécessité des œuvres. Les évêques sont tenus « de paître leur troupeau en lui donnant l'exemple de toutes les bonnes œuvres, et de prendre un soin paternel des pauvres et de toutes les autres personnes malheureuses, *bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere* » (*Sess.* xxiii, *Decret. de Reform. cap.* 1). Ceux qui possèdent des bénéfices séculiers ou réguliers sont tenus d'exercer avec zèle les devoirs de l'hospitalité, selon leurs revenus. Les commendataires d'hôpitaux ou d'asiles pour les pèlerins ou les malades doivent s'acquitter exactement des charges inhérentes à leur commende et « les ordinaires des lieux auront soin que tous les hôpitaux en général soient bien et fidèlement gouvernés par les administrateurs, de quelque nom qu'ils soient appelés et de quelque manière qu'ils soient exempts » (*Sess.* xxii, *Decret. de Reform. cap.* 8 et *Sess.* vii, *cap.* 15). « Que si les hôpitaux créés pour recevoir une espèce déterminée de pèlerins, de malades ou d'autres personnes, n'ont plus de pensionnaires ou trop peu, le concile ordonne de convertir les revenus des fondations en quelque autre pieux usage qui se rapprochera le plus possible du but primitif; il appartiendra à l'ordinaire, avec deux membres expérimentés du chapitre, de prendre les mesures les plus appropriées » (*Sess.* xxv, *Decret. de Reform. cap.* 8). Enfin les évêques doivent visiter les hôpitaux, se faire rendre des comptes par les administrateurs, et si ceux-ci ont prévariqué, ils doivent restituer les revenus indûment perçus et peuvent être frappés de censures ecclésiastiques. Afin d'éviter l'abus des bénéfices, l'administrateur doit être renouvelé tous les trois ans, à moins de dispositions contraires dans l'acte de fondation.

2° *Les nouvelles congrégations hospitalières et les nouveaux hôpitaux.* — Sous l'impulsion du Concile de Trente, un magnifique mouvement de renaissance catholique fit sentir ses heureux effets dans tous les domaines, et principalement dans celui de la charité. La Compagnie de Jésus, créée spécialement pour lutter contre les Protestants et étendre les conquêtes spirituelles de l'Eglise romaine, joua dans ce mouvement un rôle très considérable, sinon prédominant; bien que spécialisée dans le ministère de la prédication et de l'enseignement, ou si l'on veut les missions et les collèges, elle se signala aussi — nous le dirons plus loin — dans l'apostolat charitable. Mais pour entretenir dans les âmes le feu sacré de la charité envers les pauvres, la Providence suscita des congrégations nouvelles, ayant pour but exclusif le soin des pauvres malades. Leur succès et leur popularité, après trois siècles, sont tels qu'il suffit de prononcer leur nom pour provoquer le respect; car elles sont restées si fidèles à l'esprit des fondateurs qu'aucune réforme ne fut jamais nécessaire parmi leurs membres.

C'est d'abord la congrégation fondée en Espagne en même temps que l'Hôpital de Grenade entre 1540 et 1550 par le Portugais Jean Ciudad, bien vite connu sous le nom de Jean de Dieu, tant son héroïque charité pour les pauvres faisait éclater sa vertu. Placée par saint Pie V sous la règle de saint Augustin (1571), confirmée par Sixte-Quint, elle est soustraite à la juridiction des évêques par Paul V en 1619 et érigée en ordre proprement dit. Les Frères, que l'on appelle bientôt en Italie *Fate ben Fratelli* (d'une parole que criait dans les rues de Grenade le fondateur en demandant l'aumône pour ses pauvres: « *Faites-vous du bien à vous-mêmes, mes frères* »), en Espagne *Frères de l'Hospitalité*, en France *Frères de la Charité*, prononcent les trois vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté, auxquels ils ajoutent celui de soigner les malades, *ac praeterea quartum de juvandis infirmis*, dit le Bref de Paul V, du 13 février 1617. Ils portent une « robe de drap brun, avec un scapulaire de même couleur et un capuce rond, la tunique ou robe étant serrée d'une ceinture de cuir noir. Ils n'ont que des chemises de serge et ne couchent que dans des draps de serge ». Les armes de l'Ordre sont d'azur à une grenade d'or surmontée d'une croix de même, l'écu timbré d'une couronne (Hélyot, *Hist. des Ordres monastiques*, IV, p. 146. L. Saglier, *Vie de S. Jean de Dieu*, Paris, 1877).

La renommée des Frères de saint Jean de Dieu s'étend bientôt, et l'Espagne, le Portugal, l'Italie, l'Allemagne, la Hongrie, puis la France et même l'Amérique se couvrent de 300 hôpitaux dirigés et desservis par eux. En France, Marie de Médicis avait fait venir à Paris en 1601 les *Frères de la Charité*; elle avait été témoin à Florence de leur zèle pour le soulagement des malades, et les installa au faubourg Saint-Germain, rue des Saint-Pères C'est l'*Hôpital de la Charité* d'aujourd'hui. Paris eut dans les fils de saint Jean de Dieu ses Frères de la Charité, comme il allait avoir dans les filles de saint Vincent de Paul ses Sœurs de Charité. Cette maison contenait 60 religieux, qui donnaient leurs soins à un grand nombre de malades, et comme Henri IV, par lettres patentes de 1602, leur permettait, « d'ordonner, faire construire et édifier des hôpitaux et iceux régler et faire desservir et administrer par les formes, règles, statuts prescrits par l'institution d'icelle congrégation », ils eurent bientôt vingt-quatre hôpitaux dans le royaume au xviie siècle, et ils en comptaient trente-huit à la veille de la Révolution.

« Ils sont très savants ès remèdes de toutes maladies, écrit un contemporain, Palma Cayet; ils sont hospitaliers, non seulement pour héberger les passants, mais aussi les malades, même de maladies dangereuses, les panser eux-mêmes de leurs mains

leur fournir des médicaments et les nourrir. Ils vaquent aussi à leur réconciliation avec Dieu; si les malades meurent, ils leur font le dernier office de sépulture chrétienne, priant Dieu pour eux, par un catalogue exprès qu'ils gardent dans leur église » (Palma Cayet, *Chronique septénaire*, t. VII, p. 228. Coll. Michaud et Poujoulat). L'Hôpital de la Charité a été enlevé aux Frères de saint Jean de Dieu pour être laïcisé; mais tout Paris connaît leur clinique de la rue Oudinot, où plus d'une fois ont séjourné les laïcisateurs ou leurs successeurs, désireux d'être « bien soignés » chez les Frères, comme M. Clemenceau voulut l'être chez les Sœurs du Saint Sauveur, rue Bizet.

Un autre ordre hospitalier, répandu surtout en Italie, en Espagne et en Portugal, eut pour fondateur un autre saint, Camille de Lellis, qui naquit au diocèse de Chieti, en Italie, l'année même de la mort de saint Jean de Dieu (1550). Après avoir combattu contre les Turcs, il est atteint d'un ulcère à la jambe et conçoit l'idée de se consacrer au service des infirmes et de réunir des hommes disposés à soigner les malades pour l'amour de Jésus-Christ. En 1582 il jette les fondements d'une association de laïques qui visitent les malades et les aident à bien mourir. De là les noms de *ministri degl'infirmi*, *ministri del ben morire*, sous lesquels on les désigne. On les appelle aussi *Crociferi*, parce qu'à partir de 1584, saint Camille de Lellis et ses disciples revêtent un habit religieux de couleur noire, avec une grande croix de drap rouge cousue sur le côté droit de la tunique et du manteau. Bientôt Sixte-Quint les érige en congrégation et leur permet de prononcer les trois vœux ordinaires et en outre celui d'assister les moribonds même en temps de peste. Puis, en 1591, Grégoire XIV les soustrait à l'autorité de l'Ordinaire et place les *Ministres des Infirmes* sous l'autorité immédiate du Saint-Siège.

« Créés surtout en vue de l'assistance à domicile, les disciples de Camille de Lellis se trouvent amenés à desservir des établissements comme l'hôpital de Milan, ce qui nécessite de nouveaux règlements, approuvés par Clément VIII (29 décembre 1600). Ils ne doivent exiger aucune rétribution pour les services et se contenter de ce que les administrateurs veulent bien leur donner. Saint Camille meurt le 14 juillet 1614; il existe alors des maisons de son ordre à Rome, Bologne, Gênes, Florence, Messine, Naples, Mantoue, etc. On en trouve en Hongrie. Dans l'espace des trente premières années, deux cent vingt religieux succombent à la suite de maladies contractées au chevet de ceux qu'ils assistent... En 1630, cinquante-cinq Pères périssent au milieu des guerres, des famines et des pestes. D'autres, en grand nombre, sont emportés par des affections contagieuses à Rome et à Naples (1656). Ces apôtres du *bien mourir* se trouvent décimés à Murcie (1677), à Messine (1763). Ils donnent de cette manière, en tous lieux, l'exemple des vertus les plus héroïques » (Lallemand, *Hist. de la Charité*, t. IV, 1re Pie, p. 39-41).

Pour en revenir à la France, qui devait donner naissance au saint illustre dont le nom est la personnification même de la Charité, saint Vincent de Paul, nous devons signaler au commencement du xviie siècle l'action du roi Henri IV, et ensuite celle de Louis XIII et de Louis XIV.

Entrant dans les vues du Concile de Trente, bien qu'il n'eût pu se résoudre à « le faire publier comme loi de l'Etat », Henri IV avait établi en 1606 une *Chambre de la Charité chrétienne* qui, sous la direction du grand aumônier, devait procéder à la « réformation générale » des hôpitaux et notamment au contrôle des dépenses. Par son initiative, il fut procédé dans tout le royaume à la reddition des comptes et « revision des baux à ferme des hôpitaux, Hôtels-Dieu et autres lieux pitoyables ».

Mais là ne se borna pas l'action du premier roi Bourbon et, sous son règne comme sous celui de ses successeurs, un grand nombre de nouveaux hôpitaux furent fondés, et l'on peut dire que le xviie siècle, après les destructions du siècle précédent, est le grand siècle de l'organisation de l'assistance publique.

Henri IV fonda à Paris en 1606 le premier hôpital militaire et l'année suivante il posa la première pierre de l'Hôpital Saint-Louis qui, bâti par Pierre de Châtillon au faubourg du Temple, fut un des plus beaux de l'Europe. L'Hôpital de la Charité, nous l'avons dit, date de la même époque.

Tandis que les Frères de saint Jean de Dieu soignaient les hommes dans leurs hôpitaux, la vénérable Françoise de la Croix fondait à Paris en 1624, près de la place Royale (aujourd'hui place des Vosges), un nouvel hôpital pour les femmes et les jeunes filles malades, et cet hôpital, dépendant de l'Hôtel-Dieu, était desservi par les *Sœurs Hospitalières de la Charité Notre-Dame*, également fondées par Françoise de la Croix. Ces hospitalières se répandirent en beaucoup de villes, parmi lesquelles la Rochelle, Patay, Toulouse, Béziers, Bourg, Pézenas, Saint-Etienne, Albi, Gaillac, Limoux, etc.

Sous Louis XIII, Paris vit se construire l'*Hôpital de la Pitié* en 1612; l'*Hôpital des Convalescents* en 1631, rue du Bac; l'*Hôpital de Notre-Dame de la Miséricorde* ou *des Cent Filles*, fondé par Antoine Séguier, président au Parlement, pour cent orphelines; l'*Hôpital des Incurables* en 1634.

Sous Louis XIV, c'est l'*Hospice du saint-Nom de Jésus*, pour les vieillards, fondé par saint Vincent de Paul en 1653 (c'est aujourd'hui l'Hospice des Incurables). C'est surtout l'*Hôpital Général*, comprenant la Salpêtrière, Bicêtre et la maison Scipion, fondée en 1656 et destiné à recevoir les mendiants de Paris et à les faire travailler. C'est le plus vaste établissement qui ait été consacré à une œuvre de ce genre en Europe; il reçut jusqu'à 10.000 pauvres, en y comprenant les Enfants trouvés. En cinq ans, suivant une déclaration du Parlement de janvier 1663, par conséquent les cinq premières années, car il n'avait été terminé qu'en 1657, « plus de 60.000 pauvres ont trouvé dans l'Hôpital Général de la nourriture, des vêtements, des médicaments; de plus, à tous les ménages nécessiteux, des portions ont été distribuées, en attendant que la maison leur puisse être ouverte ». Enfin en 1674, Louis XIV fait bâtir l'*Hôtel des Invalides* pour les soldats blessés au service de la France.

Ce que nous voyons à Paris existe en province. Dans chaque ville on crée un Hôpital de la Charité. Par ordre du Roi, toutes les villes de France devaient créer un *Hôpital Général* sur le modèle de celui de Paris. Lyon l'avait fondé dès 1614, sous le titre de Notre-Dame de la Charité, Reims en 1632, Langres en 1638, Marseille et Aix en 1640, Dijon en 1643. Auxerre ne le fonde qu'en 1675. Ces créations dépendent beaucoup des circonstances locales, et de l'initiative des évêques ou des principaux habitants des villes. Mais partout ces fondations s'inspirent d'une pensée religieuse et les initiateurs sont souvent des prêtres ou des évêques.

3° *La répression de la mendicité. — Les Hôpitaux généraux et les Jésuites.* — Une question qui préoccupe beaucoup Louis XIII, Louis XIV et leurs contemporains, c'est la répression de la mendicité. Partout cette préoccupation se fait jour, et en principe

l'Hôpital général dans chaque ville devait seulement recevoir les mendiants valides de la ville et des faubourgs. Dès qu'il était achevé, on organisait une sorte de battue, disons une rafle pour employer une expression moderne, et l'on y conduisait tous les gens trouvés sans moyen d'existence. C'est ce qui explique que 60.000 pauvres aient passé en cinq ans par l'Hôpital général de Paris. Les lettres patentes de fondation de ces Hôpitaux sont d'ailleurs très nettes sur ce point. « Tous les pauvres mendiants... qui se trouveront dans la ville et faubourgs de Paris... seront enfermés dans ledit Hôpital et les lieux qui en dépendent. » Dans celles de l'Hôpital général d'Auxerre, nous lisons que cet établissement est créé « pour retirer les mendiants de l'oisiveté et de la fainéantise où ils ne croupissent que trop, ce qui est la cause de leur mendicité, comme elle l'est de tous les vices, et enfin pour les rendre capables de gagner leur vie en leur faisant apprendre des métiers auxquels ils auraient plus d'aptitude ». A Dijon, les religieuses Hospitalières du Saint-Esprit qui, le jour de leur profession, se donnaient « *à Dieu, à la Bienheureuse Vierge Marie, au Saint-Esprit et à Messeigneurs les Pauvres pour être tous les jours de leur vie leurs servantes* » — c'est la formule de leurs vœux, — dirigeaient à l'Hôpital général de la Charité la « nourricerie » (on dirait aujourd'hui : la crèche), l'asile de vieillards, l'orphelinat où l'on apprenait aux garçons à carder la laine, à tisser la toile, etc., et aux filles « les ouvrages de tapisserie : nuance, point-coupé, point d'Espagne et de Gênes, et autres propres à des filles de leur condition, et encore à lire et à écrire ». Enfin elles s'occupaient, sous la direction de l'intendant des « manufactures », des pauvres gens qui étaient amenés à l'Hôpital de la Charité. Aussi n'était-il permis à aucun pauvre de mendier, soit par la ville, soit dans les églises, sous peine d'être fouetté et chassé de la ville. Il en était de même à Paris et partout. « Auparavant, écrit un contemporain, on était assiégé aux églises, pendant la longueur d'une messe, d'autant de pauvres qu'il y a de minutes en une demi-heure qu'elle peut durer. » Il était également défendu aux habitants de leur donner l'aumône sous peine de dix livres d'amende la première fois et de trente la seconde. Pour assurer l'exécution de cet article, des chasse-coquins devaient « faire tous les jours une revue parmi la ville et dans les églises, principalement celles où l'on faisait fête ou solennité particulière » et conduire à l'Hôpital les individus qu'ils auraient surpris à mendier. (N'oublions pas qu'à cette époque tous les gouvernements de l'Europe prennent des mesures très rigoureuses contre les mendiants et les vagabonds.)

Ici nous devons signaler l'action considérable du Père Chaurand, du Père Dunod et du Père Guevarre, tous trois appartenant à la Compagnie de Jésus.

Le Père Chaurand, entré dans cette Société en 1636, enseigna à Avignon, selon l'usage, la grammaire, les humanités et la rhétorique pendant sept ans ; il se livra ensuite pendant vingt ans à la prédication dans les principales villes du royaume. Enfin il passa le reste de sa vie à créer des *Bureaux de charité* et des *Hôpitaux généraux*. Le total des maisons de bienfaisance fondées par lui ne s'élève pas à moins de 123.

Il commença par la Normandie, et eut pour auxiliaire le Père Dunod, originaire du Jura. Un des premiers Hôpitaux généraux qu'ils créèrent fut celui de Vire (1683), puis ceux de Valognes, Cherbourg, Coutances, Saint-Sauveur, Granville, Carentan, Thorigny. Celui de Saint-Lô, dont les revenus étaient dissipés, fut reconstitué. Dans les bourgs et les villages trop peu populeux pour pouvoir subvenir à l'entretien des hôpitaux, ils créèrent des « charités ». Le résultat fut tel que l'intendant de Caen, M. de Morangis, écrivait en 1683 à Le Pelletier, contrôleur général des finances : « Il y a près de cent vingt villages du diocèse de Coutances, où la mendicité a cessé » (De Boislisle, *Correspondance des contrôleurs généraux des finances avec les intendants des provinces*, in-4°, 1874, t. I, p. 8). Peu de temps après, on retrouve le Père Chaurand dans le midi de la France ; il fonde des bureaux de charité à Valréas, Bollène, Malaucène, Carpentras, l'Isle, Sarrians, Bédarrides. On le voit travailler, avec les intendants du Languedoc et de Provence, à établir un Hôpital général à Nimes, à réorganiser ceux de Marseille et d'Aix, où il a pour collaborateurs les Pères Dunod et Guevarre. A Marseille, où l'on organise sur de nouvelles bases en 1687 l'Hôpital général (celui de 1640 avait servi surtout aux malades, et les ressources avaient manqué pour recevoir les mendiants), les échevins rendent une ordonnance semblable à celle que ceux de Dijon avaient rendue dès 1643, pour obliger tous les mendiants étrangers à sortir de la ville et interdire aux autres de demander l'aumône et aux habitants de la donner.

Le Père Chaurand s'était acquis une telle réputation dans la fondation des Hôpitaux généraux, que le Pape Innocent XII le fit venir à Rome avec le Père Guevarre pour en établir un à Saint-Jean de Latran, afin de supprimer la mendicité, issue du « dolce far niente », qui fut toujours si cher aux descendants de Romulus.

Après la mort du Père Chaurand survenue, en 1697, le Père Guevarre le remplaça brillamment, et tandis que le Père Dunod, après avoir fondé l'Hôpital général de Dôle, restait en Franche-Comté pour y faire des fouilles archéologiques, l'archéologie étant, après l'amour des pauvres, sa plus grande passion), le Père Guevarre travaillait en Languedoc, en Gascogne, en Piémont, et y fondait toujours des Hôpitaux généraux jusqu'en 1724, date de sa mort (Cf. Ch. Joret, de l'Institut, *Le Père Guevarre et les Bureaux de Charité au XVIIe siècle ; Annales du Midi*, 1889).

Nous n'oserions dire que la création des Hôpitaux généraux et les mesures prises dans la plupart des villes de France aient parfaitement résolu le problème social de la mendicité, puisqu'en plein xxe siècle ce problème se pose toujours, mais c'était un devoir de justice de signaler les efforts tentés sous Louis XIII et Louis XIV pour moraliser par le travail la classe si nombreuse des vagabonds.

4° *L'action individuelle.* — A) *Les Confréries de Charité.* — Les Hôpitaux sont, pour ainsi dire, l'action publique de la charité. Mais à côté de cette action publique existait, dès le Moyen Age et dès le commencement de l'Eglise, nous l'avons dit, l'action individuelle qui consiste surtout dans la distribution de secours aux indigents, action qu'au xixe siècle Ozanam devait rendre si féconde par la création des conférences de Saint-Vincent-de-Paul. Partout on trouvait, dans les villes et dans les campagnes, des *charités*, c'est-à-dire des institutions de bienfaisance, régies par les administrations locales, comme la *Charité de Saint-Césaire* à Nîmes, la *Charité de la Pentecôte* à Bergerac, *Charité de Saint-Raymond* dans le comté de Foix, etc. Il existait également des *Confréries de Charité* qui, par l'assistance réciproque des confrères et les secours aux indigents, en faisaient de véritables sociétés de secours mutuels ; d'ailleurs il en était de même des autres confréries si nombreuses dans l'ancienne France, confréries de Saint-Eloi, de Saint-Pierre, du Saint-Sacrement, confréries des patrons de la paroisse, etc. Le pouvoir que possédaient les chefs ou présidents des con-

fréries, de retrancher de leur sein les membres qui « causaient du scandale », conférait à ces associations une influence hautement moralisatrice.

Ces charités, répétons-le, avaient existé avant le XVIIe siècle. C'est ainsi qu'on trouve au XVIe siècle des *Bureaux de charité*, comme par exemple, la *Chambre des pauvres* de Beaune et de Calais, le *Bureau perpétuel* d'Amiens, le *Bureau de misère* de Reims, le *Bureau des pauvres* de Bayonne, le *Bureau de miséricorde* de Rethel. Ils étaient secondés par les *Bouillons des pauvres*, qui distribuaient de la viande et des médicaments aux « pauvres honteux ». On étonnerait probablement un certain nombre de nos modernes philanthropes en leur apprenant que ces expressions de Bureau des pauvres, de Bouillon des pauvres, de pauvres honteux, etc., étaient déjà employées au XVIe et au XVIIe siècle, et que, loin d'innover dans leur organisation des Bureaux de bienfaisance, ils ne font que copier leurs ancêtres catholiques.

B) *Les Dames de la Charité.* — Beaucoup de ces confréries avaient disparu pendant la tourmente des guerres de religion. C'est la gloire de saint Vincent de Paul de les avoir reconstituées et remises en honneur sous le nom de *Compagnies des Dames de la Charité*.

Lorsqu'il était curé de Châtillon-les-Dombes, il avait fondé en 1617 une Confrérie de Dames de la Charité; les dames riches de sa paroisse, parmi lesquelles Mme de la Chassaigne, visitaient les malades et leur portaient les secours dont ils avaient besoin. Cette confrérie donna naissance à d'autres; elle fut imitée à Bourg, la ville voisine, puis bientôt, par l'intermédiaire de Mme de Gondi, des compagnies de Dames de la Charité furent établies à Villepreux, à Joigny, à Montmirail, et dans presque toutes les terres appartenant aux Gondi. Dès 1618, l'évêque de Paris en approuve les règlements pour son diocèse, et en 1620 l'évêque d'Amiens les approuve à son tour.

Quels étaient les statuts de ces confréries? — Avant d'entrer dans les détails, citons quelques extraits des statuts de la confrérie des Dames de la Charité de Rethel, instituée par l'initiative de Monsieur Vincent en 1643, récemment découverts aux Archives de Reims par M. Henri Jadart, membre de l'Institut. Le lecteur remarquera l'analogie de ces documents et de ceux que nous citerons ensuite, avec les statuts des Maisons-Dieu du Moyen Age et les textes des Pères de l'Eglise. On y retrouve le même esprit et parfois les mêmes expressions, tellement la charité chrétienne, à dix ou quinze siècles de distance, est semblable à elle-même.

Le *but* d'abord : « Soulager les pauvres malades de la paroisse, tant corporellement que spirituellement ». — L'*esprit* de cette œuvre ?... « Les dames employées dans ce saint exercice, tâcheront en iceluy de s'avancer de plus en plus en l'amour de Jésus-Christ, *lequel elles considéreront en la personne de ces pauvres malades, et agiront vers eux comme elles feraient vers ce Seigneur, si luy-même était malade dans la paroisse.* » — *L'organisation* : Elle est très simple : Trois officières : une supérieure, qui doit veiller à ce que tous les malades soient visités; une trésorière, qui doit centraliser les secours ; une garde-meuble, qui doit garder le linge pour les malades. Quant aux autres dames, « elles iront voir à leur tour les pauvres malades, leur porter à dîner, qui sera d'ordinaire du potage et un peu de viande avec un petit pain blanc, et leur laisseront une couple d'œufs pour le soir avec du pain suffisamment. Elles feront cuire la viande en leur logis et la porteront environ sur les dix heures chez les malades. Elles tâcheront elles-mêmes à les faire dîner et être là présentes et *les consoler et réjouir doucement* ». Voilà pour les secours corporels; pour les secours spirituels, les Dames de la Charité sont exhortées à faire du bien aux âmes des malades, à les engager à recevoir les sacrements et à faire dire une messe pour les morts, aux frais de la Confrérie.

Voyons maintenant le sens pratique des organisateurs. Dans le règlement de la confrérie de la paroisse Saint-Eustache (1654), publié en 1903 par la *Société des Bibliophiles français*, on lit les recommandations suivantes, d'une éternelle actualité :

« *Ordre à tenir pour la visite des pauvres honteux.* Prendre garde aux surprises et artifices des pauvres qui veulent passer pour de vrais pauvres honteux — ce qui mérite grand examen, parce qu'ils ont les aumônes de ceux qui sont véritablement pauvres. » On recommande aux visiteurs de se méfier de ceux qui déguisent leurs noms, qui les changent, qui en prennent plusieurs, qui n'exposent pas la vérité « dans leurs billets ». C'est pourquoi « il est plus sûr de leur donner les choses en nature, comme de l'estoffe, de la soye, du cuir, que de l'argent ». « ... Il est aussi très à propos de leur réserver du charbon, des chaussures et autres petits soulagements pour l'hiver ». Enfin on ajoute : « Il importe aussi d'avoir un magasin pour les provisions et besoins nécessaires aux pauvres et des meubles et ustanciles marqués à la marque de la Paroisse et de leur donner par prêt, afin qu'ils ne les puissent vendre ni les créanciers ou les propriétaires de la maison les saisir. »

A Paris, la compagnie des Dames de la Charité trouva un champ immense d'apostolat; la présidente Goussault, qui en était l'âme, avait été frappée de ce fait que 25.000 malades environ passaient chaque année par l'Hôtel-Dieu de Paris. Elle s'était rendu compte par de fréquentes visites que les sœurs, malgré leur dévouement, ne pouvaient consacrer que peu de temps aux malades, juste le temps nécessaire aux soins corporels et à l'exécution des ordonnances des médecins. Il y avait quelque chose de plus à faire. Elle en parla à M. Vincent et obtint son assentiment. Il donna aux Dames de la Charité quelques règles pratiques, et en 1634 elles commencèrent leurs visites aux malades de l'Hôtel-Dieu. Vincent leur avait recommandé de s'habiller simplement, de se montrer familières et cordiales avec les pauvres, d'être très respectueuses vis-à-vis des religieuses et de ne froisser personne. Elles portaient aux malades des fruits et des confitures, des biscuits, des bouillons au lait, et surtout elles les consolaient et leur témoignaient « compassion de leurs maux », tout en leur parlant doucement et suavement de la religion.

« On vit alors à l'Hôtel-Dieu un admirable spectacle : des femmes jeunes, belles, riches, devenues les humbles auxiliaires des sœurs gardes-malades, et cela non pas sous l'influence d'un enthousiasme éphémère, mais avec une persévérance continue, à jour et à heure fixes, aussi prodigues de leur peine que de leur argent, aussi secourables aux malades que déférentes envers les sœurs maîtresses de la maison » (Comtesse Roger de Courson, *Revue Hebd.*, 25 juillet 1908).

Quelles étaient les plus connues de ces Dames de Charité? C'était, avec la Présidente Goussault, Elisabeth d'Aligre, chancelière de France, Mme de Traversay, Marie Fouquet, la mère du trop fameux surintendant, femme toute surnaturelle, qui, en apprenant la disgrâce de son fils, dit simplement : « Je vous remercie, ô mon Dieu; je vous avais toujours demandé le salut de mon fils; en voilà le chemin. » C'étaient encore Marguerite de Gondi, mar-

quise de Maignelay, qui, veuve à vingt ans, se consacra aux pauvres de l'Hôtel-Dieu pendant sa vie et leur laissa soixante mille livres à sa mort; c'était Mme de Miramion, Mme de la Suze qui pansait les galeux et ensevelissait les morts, la figure couverte d'un voile pour qu'on ne la reconnût pas. Puis Mme de Pollalion, Mme de Sainctot, veuve du trésorier de France la baronne de Renty, Mme de Schomberg (née Marie de Hautefort), Mme Séguier, femme du chancelier, Mme de Lamoignon et la duchesse d'Aiguillon, nièce de Richelieu, qui toutes deux présidèrent la Compagnie après Mme Goussault, Mme de Brienne, Mme de Herse, la princesse de Condé, mère du grand Condé, la duchesse de Nemours, la princesse Louise Marie de Gonzague, qui devint reine de Pologne. Citons enfin Mlle Legras, la Bienheureuse Louise de Marillac, que saint Vincent de Paul employa à partir de 1629 à la visite des confréries, et que Rome a placée sur les autels le 9 mai 1920 (Voir des notices sur dix-huit Dames de la Charité dans P. Coste, *Saint Vincent de Paul et les Dames de la Charité*, Paris, 1917. Cf. aussi G. Goyau, *Les Dames de la Charité de Monsieur Vincent*, Paris, 1918).

Dès 1634, M. Vincent écrivait à Rome à Du Coudray, que la Compagnie se composait déjà de cent vingt dames de la plus haute qualité. Bientôt la Reine elle-même et les princesses de la Cour formèrent une compagnie semblable, à laquelle le saint donna un règlement.

Il s'en forma bientôt dans toutes les villes de France, et à Paris même dans toutes les paroisses entre 1650 et 1660, et l'on prit pour modèle le règlement de la Compagnie des Dames de la Charité de l'Hôtel-Dieu, fondée en 1634, comme nous l'avons dit. Des modèles imprimés furent envoyés dans les différentes villes; l'un d'eux, qui se trouve à la Bibliothèque de l'Arsenal (ms. 2565), est intitulé : « *Mémoire de ce qui est observé par la Compagnie des Dames de la Charité de l'Hôtel-Dieu à Paris, pour en former d'autres semblables ès autres villes du royaume* ». Nous trouvons là, indiscutablement, l'influence de la Compagnie du Saint-Sacrement, dont faisait partie saint Vincent de Paul, car nous savons par les *Annales* de cette Compagnie qu'elle fit écrire en 1645 à toutes ses filiales de province pour les exhorter à établir dans leurs villes une assemblée de dames semblables à celles de l'Hôtel-Dieu de Paris (Cf. *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, publiées par Dom Beauchet-Filleau, p. 20; Raoul Allier, *La cabale des Dévots*, p. 58, et surtout l'article du R. P. Yves de la Brière, Cabale des Dévots, dans le *Dict. Apol. de la Foi Catholique*). Et en effet l'on retrouve peu à peu dans beaucoup de villes, et à Paris pour la plupart des paroisses, les règlements des Compagnies fondées sur le modèle de celles de l'Hôtel-Dieu, que nous pouvons appeler la compagnie-type. Voir dans P. Coste, *op. cit.*, à la partie documentaire, divers projets de règlements autographes de saint Vincent de Paul, datant de 1660, c'est-à-dire postérieurs à ceux dont nous parlons. Les règlements de la Compagnie de Charité de la paroisse Saint-André-des-Arts et ceux de la paroisse Saint-Eustache, publiés en 1903 par la *Société des Bibliophiles*, datent, en effet, les premiers de 1652, les seconds de 1656. Ceux de Saint-Sulpice datent également de 1652, ceux de Saint-Paul de 1655, ceux de Saint-Germain-l'Auxerrois de 1658.

A titre de spécimen, nous citerons ici le règlement de Saint-André-des-Arts (1652). A la différence des règlements élaborés par saint Vincent de Paul, on y voit que la Compagnie, au lieu d'être présidée par un Prêtre de la Mission, est placée sous la direction du curé de la paroisse. Et cela même nous fait entrevoir la fécondité de l'œuvre, qui déborde vite l'action personnelle du fondateur et de ses disciples, les Prêtres de la Mission, mais devient — ou redevient, comme aux siècles précédents — une œuvre populaire, une œuvre paroissiale et par là une œuvre quasi nationale. D'ailleurs la première compagnie n'avait-elle pas été fondée par le saint, tandis qu'il était curé de Châtillon-les-Dombes et les Dames n'étaient-elles pas dans sa pensée les auxiliaires du clergé paroissial?...

« Règlements de la Compagnie de Charité de la Paroisse de Saint-André-des-Arcs, 1652

La principale fin de la Compagnie sera de se lier et de s'unir en l'esprit de charité avec son Pasteur pour honorer Jésus-Christ en ses membres qui sont les pauvres, et travailler sous sa bénédiction au soulagement du prochain dans toute l'étendue de la Paroisse.

La Compagnie sera composée des Dames de la Paroisse de toute sorte de conditions, et qui auront assez de charité pour assister les pauvres dans leurs besoins.

L'élection des dames qui seront en office sera faite à certains jours, et on limitera le temps durant lequel elles seront en charge, et pourront être continuées selon qu'il sera jugé à propos par la Compagnie, et la trésorière rendra ses comptes tous les six mois.

Les assemblées se tiendront chez Monsieur le Curé, s'il le juge à propos, tous les derniers dimanches des mois après Vespres, ou autre jour de la semaine, s'il y a quelque affaire ou empêchement le dimanche; et pour lors on en advertira.

Monsieur le Curé présidera l'Assemblée et recueillera les voix pour prononcer à la pluralité, ou quelqu'un de Messieurs ses Ecclésiastiques en son absence nommé par lui à cet effet.

Auparavant l'ouverture de l'Assemblée, se fera lecture de quelque livre de piété, pour l'édification de la Compagnie et sa récollection devant Dieu, au cas qu'il y ait du temps suffisamment.

L'Assemblée commencera par la prière du *Veni Creator* et finira par le psaume *Laudate Dominum, omnes gentes*.

On prendra séance sans distinction de rang et de condition, et celles qui arriveront les premières prendront les premières places en simplicité, pour éviter la perte de temps et les cérémonies inutiles.

Le secrétaire fera l'ouverture de l'Assemblée par la lecture de ce qui aura été arrêté en la précédente, et après on escrira les résolutions pour la suivante. Sera observé grand silence et modestie extérieure pendant la séance, et chacune se tiendra recueillie en la présence de Dieu pour attirer bénédiction sur les affaires qui se traiteront en Assemblée, en laquelle on ne parlera que de celles des pauvres.

Chacune étant appelée sur le registre rendra compte de sa commission aux ordres de l'Assemblée, et celles qui ne pourront pas venir à l'Assemblée feront leur rapport par billet ou par autrui.

On évitera les interruptions, demeurant à la prudence de Monsieur le Curé, ou de celui qui conduit la Compagnie en son absence, de les faire selon le besoin.

Les rapports se feront succinctement et simplement sans attache, chaleur ni exagération, laissant le tout à la pluralité des voix, par laquelle la volonté de Dieu est connue, et à sa Providence de pourvoir aux besoins des pauvres par d'autres voies.

On évitera dans les rapports les circonstances qui pourraient porter scandale au prochain, dont en ce cas le nom se mettra au dos d'un billet et se donnera à Monsieur le Curé.

Les délibérations seront tenues secrètes, pour éviter l'importunité des pauvres, et afin que l'avis de chacune des Dames ne soit point révélé hors la Compagnie, ce qui donne autrement sujet aux pauvres de murmurer contre elles.

Le temps le plus ordinaire du domicile est de six mois pour pouvoir être admis aux charités de la Paroisse, ce qui n'a point lieu lorsqu'il s'agit de la religion, de l'honnesteté ou du scandale public, ni à l'égard de ceux qui sont nés dans ladite Paroisse, lorsqu'ils y sont de retour parce qu'elle est toujours leur Mère.

Si quelqu'une des Dames de la Paroisse demande d'être

admise dans la Compagnie, elle s'adressera à Monsieur le Curé ou à celui qui la conduit en son absence pour en conférer avec les Dames officières, et pour cela, il y aura un registre pour escrire leur nom, si mieux elles n'aiment y venir volontairement sans être inscrites.

Tout billet contiendra le nom et surnom et demeure de chaque pauvre, ceux de leur femme et le nombre de leurs enfants; et au cas que le tout ne soit exprimé, la Dame qui sera députée pour les visiter prendra la peine de s'en informer et de le marquer sur son billet pour ensuite le rapporter au secrétaire.

L'on fera toujours les visites en personne, s'il est possible, et les billets de sa propre main pour éviter les surprises.

Tous les ans au commencement de l'année, on fera une visite générale et plus exacte qu'à l'ordinaire de tous les pauvres que l'on assiste, et auparavant on fera une Assemblée aussi plus générale, où toutes les dames seront conviées d'assister.

Les aumônes seront volontaires et on mettra un petit coffre en forme de tronc sur la table, afin que l'on ne puisse voir ce que chacune des dames aura dévotion de donner, si mieux elles n'aiment se taxer de payer tous les ans; et celles qui n'auront pas le moyen pourront aider de leur advis et de leur peine » (*Bibl. Nat.*, pZ4, *Réserve*).

Quelle qu'ait pu être l'influence de la Compagnie du Saint-Sacrement dans le développement des Confréries des Dames de la Charité ou même dans leurs origines, si l'on considère surtout la Compagnie-modèle de l'Hôtel-Dieu, — il reste que le rôle de saint Vincent de Paul fut très considérable, qu'il peut toujours en être regardé à bon droit comme le grand initiateur et que cette Compagnie-modèle joua, elle aussi, un rôle capital dans l'histoire de la charité. En effet les Dames de la Charité ne bornèrent pas leur zèle aux malades de l'Hôtel-Dieu; elles se consacrèrent de leur personne et de leurs biens à l'œuvre admirable des *Enfants trouvés*.

On sait qu'elles furent les péripéties de cette œuvre, et les paroles de Monsieur Vincent, lors de la détresse de 1647, sont dans toutes les mémoires. Comme les Dames hésitaient à continuer, faute de ressources, l'entreprise commencée en 1638 : « Or sus, Mesdames, leur dit-il, la compassion et la charité vous ont fait adopter ces petites créatures pour vos enfants; vous avez été leurs mères selon la grâce, depuis que leurs mères selon la nature les ont abandonnées; cessez d'être leurs mères pour devenir à présent leurs juges ; leur vie et leur mort sont entre vos mains; je m'en vais prendre les voix et les suffrages; il est temps de prononcer leur arrêt et de savoir si vous ne voulez plus avoir de miséricorde pour eux. Ils vivront, si vous continuez d'en prendre un charitable soin, et au contraire ils mourront et périront infailliblement si vous les abandonnez; l'expérience ne vous permet pas d'en douter. » Que répondre à de telles paroles, sinon s'engager à continuer l'œuvre? C'est ce que firent les Dames.

Ce qui est moins connu et ce qui fait le grand intérêt de la publication de M. Coste, ce sont les discours et conférences autographes du saint aux Dames de la Charité, c'est la constante hauteur des vues surnaturelles et en même temps le sens du réel, le sens pratique et positif, avec chiffres à l'appui, qui se révèlent dans tous ces discours. Il relève et exalte devant elles la condition des enfants trouvés, auxquels il trouve six points de ressemblance avec Jésus-Christ (Coste, *op. cit.*, p. 134) et à deux reprises il dit aux Dames que « peut-être s'en trouvera-t-il quelques-uns qui seront grands personnages et grands saints. Rémus et Romulus, les fondateurs de Rome, étaient des enfants trouvés et furent nourris par une louve. Melchisedech, prêtre, était, selon saint Paul, sans père ni mère, qui est à dire enfant trouvé; saint Jean fut comme un enfant trouvé dans le désert. Moïse était un enfant trouvé par la sœur de Pharaon » (Coste, *op. cit.*, pp. 125, 134).

Lorsque de nouveau en 1649, la détresse revenue, les enfants ramenés de Bicêtre à Paris furent de nouveau exposés à mourir, faute d'argent, M. Vincent stimula de nouveau le zèle des Dames, en leur disant, non sans ironie : « Quand chacune s'efforcerait à cent livres, c'est plus qu'il ne faut... Hélas ! combien de nigoteries a-t-on au logis qui ne servent de rien!... Une dame donnait ces jours passés tous ses joyaux pour cela. Cinq ou six dames nourrissent une province » (Coste, *op. cit.*, p. 156; Goyau, *op. cit.*, pp. 58-60).

Il est certain que, sans les aumônes considérables des Dames, les Filles de la Charité, malgré leur dévouement, n'auraient pu soutenir et continuer cette œuvre.

Il nous faut, en effet, parler des Filles de la Charité, vulgairement appelées *Sœurs grises* au XVIIe siècle, et aujourd'hui le plus souvent *Sœurs de saint Vincent de Paul.*

C) *Les Filles de la Charité.* — Leur origine est curieuse. Nous avons dit comment la petite confrérie des Dames de la Charité de Châtillon-les-Dombes avait été le point de départ de toutes les autres. Ici, les débuts sont encore plus modestes.

Une dame du monde, Louise de Marillac, veuve d'Antoine Le Gras — Mlle Legras, comme on l'appelera, le titre de Madame étant réservé à la reine, aux princesses, aux abbesses et à quelques privilégiées — restée veuve en 1625 avec un fils de douze ans, conçoit à trente-cinq ans l'idée de se consacrer tout à fait au service des pauvres et des malades. Comment, elle ne le savait pas. D'abord pénitente de Camus, évêque de Belley, disciple et ami de saint François de Sales, son directeur, obligé de résider dans son diocèse et, par suite, loin de Paris, lui conseille de s'adresser à M. Vincent. Celui-ci, malgré le grand nombre d'hommes et de femmes du monde qu'il dirigeait, l'accepte. Elle lui fait part de ses projets. Il ne répond rien ; il avait l'habitude de ne rien brusquer et d'agir lentement. Il ne faut pas, disait-il, « enjamber sur la Providence ». Il perfectionne son âme et l'éprouve pendant deux ou trois ans. En 1629, il l'emploie à la visite des Confréries de la Charité. Il l'envoie à Montmirail, à Saint-Cloud, à Villepreux, à Beauvais, etc. Elle emporte avec elle une grande provision de linge et toute une pharmacie. Partout, elle visite les malades et les soigne de ses propres mains, donnant l'exemple aux dames des Confréries, et faisant d'abondantes aumônes. Enfin son directeur lui permet de réunir chez elle trois ou quatre jeunes filles de la campagne, simples villageoises, qui devaient rendre des services dans les confréries de charité, sous la conduite des Dames. Elles devaient être tout simplement les servantes des pauvres et aussi des Dames, afin de remplir auprès des malades les plus humbles emplois, ceux que décemment et à moins d'un héroïsme semblable à celui que nous avons signalé chez Madame de la Suze une femme du monde ne pouvait guère exercer. La dame de charité ne pouvait faire que des visites aux malades et se devait avant tout à son mari et à ses enfants. La fille de charité, au contraire, serait toujours à la disposition des dames et au service des malades, — Mlle Legras forma ces jeunes filles elle-même, et les envoya dans les confréries; quand elles partirent de chez elle, d'autres vinrent les remplacer et faire leur noviciat sous sa direction. Les Filles de la Charité étaient fondées. Louise de Marillac avait trouvé sa vocation; le 25 mars 1634, elle prononçait enfin la formule de sa consécration à Dieu et s'engageait

par un vœu irrévocable au service des pauvres et des malades.

Il ne restait plus, pour assurer la perpétuité de l'œuvre et sa stabilité, qu'à dresser des Constitutions et régler le bon fonctionnement de l'Institut. Vincent de Paul, sur les instances de Mlle Legras, abandonna son projet de placer les Filles de la Charité dans chaque diocèse sous la direction des évêques, et consentit à devenir leur supérieur pour conserver l'unité de l'œuvre. L'archevêque de Paris approuva, et, à la mort du saint, son successeur dans la direction des Prêtres de la Mission se chargea également de la conduite de la congrégation, féminine; il en est de même aujourd'hui, et le supérieur général des Lazaristes est en même temps supérieur général des Filles de la Charité.

Quelle est la *fin* de la Compagnie ? Un texte de saint Vincent de Paul nous l'explique; il est tiré des conférences qu'il faisait à ses filles à la fin de sa vie :

« Les Chartreux, leur dit-il, ont pour fin principale une grande solitude pour l'amour de Jésus-Christ; les Capucins la pauvreté de Notre Seigneur; les Carmélites une grande mortification pour faire pénitence et prier pour l'Eglise ; les Filles de l'Hôtel-Dieu le salut des pauvres malades: vous, mes Filles, vous vous êtes données à Dieu pour assister les pauvres malades, non quelques-uns et en une maison seulement, comme celles de l'Hôtel-Dieu, mais les allant trouver en leur maison et les assistant tous avec grand soin, comme faisait Notre-Seigneur sans acception, car il assistait tous ceux qui avaient recours à lui. Ce que voyant, il a dit : « Ces filles me plaisent, elles se sont biens acquittées de cet emploi, je veux leur en donner un second » ; et c'est celui de ces pauvres *enfants abandonnés* qui n'avaient personne pour prendre soin d'eux. Et comme il a vu que vous aviez embrassé ce second emploi avec charité, il a dit : « Je veux leur en donner encore un autre. » Oui, mes Filles, et Dieu vous l'a donné, sans que vous y eussiez pensé, ni Mlle Legras, non plus que moi. Mais quel est cet autre emploi ? C'est l'*assistance des pauvres forçats*. O mes filles, quel bonheur pour vous de les servir, eux qui sont abandonnés entre les mains de personnes qui n'en ont aucune pitié ! Je les ai vus, ces pauvres gens, traités comme des bêtes. Un autre emploi qu'il a voulu vous donner encore est celui d'assister ces *pauvres veillards* du Nom de Jésus (aujourd'hui *les Incurables*) et ces pauvres gens qui ont perdu l'esprit. Quel bonheur et quelle grande faveur ! » Et Vincent exhortait ses filles à penser, en allant voir ces pauvres fous, à honorer en eux la sagesse increéée d'un Dieu qui a voulu être traité d'insensé.

Il ajoutait : « Voilà donc vos fins, mes Filles, jusqu'à présent. Nous ne savons si nous vivrons assez longtemps pour voir si Dieu donnera de nouveaux emplois à la Compagnie... » Et bientôt, en effet, les Filles de la Charité devaient avoir un nouvel emploi. En 1658, on songe à elles pour soigner les soldats blessés, transportés à Calais après la prise de Dunkerque et la bataille des Dunes. Anne d'Autriche demande à Vincent des Filles de la Charité. Le saint en envoie quatre. Au bout de quelques jours, deux avaient succombé à d'excessives fatigues. On en demande deux autres. Vingt se présentent pour les remplacer. Ce geste bien français, qui s'est renouvelé tant de fois depuis, n'est-il pas le même que celui du soldat qui, voyant tomber un de ses camarades, prend aussitôt sa place sans souci du danger ?... Cet apostolat sur les champs de bataille, les Filles de la Charité l'ont toujours exercé depuis 1658.

Du vivant même de saint Vincent de Paul, les Filles de la Charité créèrent de nombreux établissements en France et jusqu'en Pologne, où elles fondaient une maison à Varsovie, dès 1652. Aujourd'hui elles sont plus de 35.000 — une armée — répandues dans le monde entier, où leur cornette blanche suscite partout des sentiments de respect et de vénération, comme l'a proclamé solennellement S. S. le Pape Benoit XV dans les lettres de Béatification de Louise de Marillac, le 9 mai 1920 : « *Parmi les familles religieuses instituées par Dieu au cours des siècles, non seulement pour le bien et l'ornement de son Eglise, mais aussi pour l'édification et l'utilité de la société humaine, assurémement la très illustre société des Filles de la Charité occupe une place de choix. Cette communauté compte, en effet, jusqu'à 37.000 sœurs répandues d'une façon merveilleuse dans toutes les parties du monde catholique ; dans les écoles, les orphelinats, les hospices pour enfants trouvés, les hôpitaux, les prisons et même dans les camps, au milieu des soldats, elles remplissent les offices de la charité chrétienne, forçant, à juste titre, l'admiration, de tous.* »

5° *L'exercice pratique de la Charité au XVII*e *siècle. — Les idées charitables de l'époque.*

Si le XVIIe siècle charitable se résume en saint Vincent de Paul, c'est qu'au milieu de misères sans nom, ce grand homme apparut comme la providence des malheureux et exerça son activité bienfaisante dans tous les domaines du vaste royaume de la charité. Prenant son point d'appui dans la sainteté, son action sociale universelle fut centuplée par les concours que lui prêtèrent l'autorité royale et surtout la puissante association des confrères du Saint-Sacrement, Des millions et des millions de livres lui passèrent par les mains, parce que le prestige de sa vertu inspirait confiance à tous et qu'il apparaissait comme l'incarnation vivante de tous les bons désirs, de tous les sentiments de pitié dispersés dans les âmes les plus belles et les plus généreuses de son siècle.

Le mal était immense. La réplique de la charité fut sublime. Si l'Allemagne et diverses nations de l'Europe furent cruellement éprouvées pendant la guerre de Trente ans, la France connut durant cette longue période et au milieu des troubles de la Fronde des horreurs effroyables. Les bandes luthériennes du baron d'Erlach commirent en 1649 dans le Laonnois des excès tels qu'on pourrait douter de la véracité des historiens, si la guerre de 1914-1918 ne les avait vu reparaître. La Picardie, la Champagne, la Bourgogne et la Lorraine, saccagées par les Espagnols, les Suédois, les Allemands, les Autrichiens ou les Croates, « s'en allèrent en désert » ; plusieurs milliers de villages y furent « bruslés, ruinés et abandonnés », et lorsqu'on lit sur pièces d'archives les détails de ces horribles calamités, l'évocation de la dernière guerre se fait tout naturellement devant l'esprit. La France et l'Europe ont, en effet, revu comme autrefois, des foules de « pauvre gens mourans de faim ». Alors, comme aujourd'hui, le prix des vivres avait considérablement augmenté: la douzaine d'œufs qui se vendait 12 sols en 1635, montait en 1636 à 50 sols et un œuf frais à 6 sols; un lièvre passait de 12 sols à 5 livres, un poulet de 10 sols à 3 livres 10 sols ; une perdrix de 16 sols à 4 livres (*Arch. des Aff. Etrang. France*, 810, f° 55). La similitude des épreuves nous permet de comprendre facilement les malheurs des « réfugiés » et les horreurs des « pays dévastés ».

Mandaté à la fois par une ordonnance du Roi du 14 février 1651, et par ses pieux et discrets confrères

de la Compagnie du Saint-Sacrement, saint Vincent de Paul fut à la fois le « grand aumônier de France » et le « Père de la Patrie ». L'ordonnance du Roi constatait que « les habitants de la plupart des villages de ses frontières de Picardie et de Champagne étaient réduits à la mendicité et à une entière misère », et aussi que « plusieurs personnes de sa bonne ville de Paris (surtout les confrères du Saint-Sacrement) faisaient de grandes et abondantes aumônes fort utilement employées par les prêtres de la Mission de M. Vincent ». Aussi Sa Majesté prenait-elle ces derniers « en sa protection et sauvegarde spéciale », afin de leur assurer les moyens d' « assister les pauvres et les malades et de faire en ces villages la distribution des provisions qu'ils porteraient, en sorte qu'ils fussent en pleine et entière liberté d'y exercer leur charité en la manière et à ceux que bon leur semblerait » (A. Feillet, *La Misère au temps de la Fronde et saint Vincent de Paul*, p. 246-249). Le saint avait donc une mission officielle pour la distribution des secours aux provinces de Picardie et de Champagne. Il en fut de même pour les autres provinces, car un acte de M. Vincent daté du 21 juin 1652 « certifie à tous ceux qu'il appartiendra » qu'il a envoyé des secours en nature : pain, viande, vin, farine, etc. « pour l'assistance des pauvres malades de Palaiseau et des villages circonvoisins » (A. Feillet, *loc. cit.*, p. 251-252). Quant à la malheureuse Lorraine, nous savons que cinq à six millions de livres lui furent portés par le frère Mathieu Renard, lazariste, qui fit plus de cent cinquante voyages, tout chargé d'or, qu'il portait dans une vieille besace, pour dépister les voleurs.

Les besoins étaient tels qu'il avait fallu créer un organisme spécial. Un pieux laïque, membre de la Compagnie du Saint-Sacrement, Christophe Duplessis, baron de Montbard, conseiller du Roi en ses conseils d'Etat et privé, réalisa une œuvre conçue sans doute dans les réunions secrètes du jeudi. Il eut l'idée de créer un *Magasin général de la Charité* où seraient rassemblés tous les dons en nature apportés par les âmes de bonne volonté ou recueillis par des quêteurs qui, avec des chariots, iraient de maison en maison implorer la charité publique, de préférence chez les bouchers, laitiers, bonnetiers et marchands de toutes sortes. Le résultat dépassa les espérances. Bientôt deux magasins furent installés à l'hôtel de Bretonvilliers et à l'hôtel de Mandosse, qui regorgèrent de marchandises gratuitement offertes. La corporation des bouchers offrit 6.000 livres de viande et celle des laitiers 2.000 à 3.000 œufs par semaine. Une publication intitulée : *Le Magasin charitable* fut répandue à profusion, afin d'exciter la générosité du public, et des *Relations* le renseignèrent sur l'emploi des fonds. De pauvres gens donnèrent de leur nécessaire (vêtements et chaussures) pour secourir leurs frères affligés, tandis que des Dames de la Charité, à l'exemple de Mme de Miramion, vendaient leurs colliers de perles et leur vaisselle d'argent (A. Feillet, *op. cit.*, pp. 446-450).

Cette initiative, due aux efforts combinés de Duplessis-Montbard, de M. Vincent, de leurs confrères du Saint-Sacrement, des Prêtres de la Mission, des Dames et des Filles de la Charité, procura en 1653 des secours très importants à 193 villages, mentionnés dans le *Magasin charitable*.

Nous devons signaler, à la même date, un effort méritoire pour revenir à l'esprit des premiers siècles du christianisme ; on essaie non seulement de secourir le pauvre par des aumônes et des dons d'aliments, de vêtements et de médicaments, mais de le « rétablir en l'exercice de son métier », afin de lui permettre de gagner honnêtement sa vie. C'est l'application du principe moderne de l'assistance par le travail.

Ici encore nous retrouvons l'influence de la Compagnie du Saint-Sacrement, qui crée dans toutes les paroisses de Paris des espèces de filiales, non plus secrètes, mais publiques, avec un but nettement déterminé. Les hommes seuls en font partie, ecclésiastiques et séculiers, comme nous l'apprend le curieux *Règlement de la Compagnie instituée pour le restablissement des pauvres familles honteuses de la paroisse Saint-Eustache* (1654) :

« Au Lecteur chrétien. — Mon cher lecteur, si tu as de l'amour pour Dieu et de la compassion pour les pauvres qui sont ses membres, tu te réjouiras sans doute d'apprendre le progrès qui se fait en la paroisse de saint Eustache par une compagnie formée depuis six mois *afin de procurer tout le bien et empêcher tout le mal possible* (c'est la devise même de la Compagnie du Saints Sacrement) et surtout afin de restablir plusieurs honnêtes familles autant affligées par la honte de leur pauvreté que par leur pauvreté même. Cette sainte société e te composée d'ecclésiastiques et de séculiers de toute so et de conditions, qui s'emploient d'un commun accord n. par une sainte jalousie à l'exécution de ce pieux desse qui Ils n'ont point d'yeux pour les serviteurs inutileuons, croupissent dans l'oisiveté et qui, comme les fred ils veulent vivre aux dépens des abeilles, mais qui *à qui* rencontrent un sujet rempli de bonne volonté, *il ne manque pour travailler que de la matière et des facultés, c'est alors qu'ils lui ouvrent leur sein, qu'ils lui donnent moyen de se restablir en l'exercice de son mestier et de subsister avec sa famille.* Leur charité passe au delà du secours temporel ; ils instruisent ces bonnes gens dans les mystères de notre foi et les excitent à bien vivre... » (*Soc. des Bibliophiles français*, 1903. *Réserve. Bib. Nat.*)

Le même règlement nous fait entrevoir une autre espèce de charité.

« Leur zèle s'étend aussi à procurer une retraite aux filles débauchées qui songent sérieusement à changer de vie... Des dames s'occupent d'elles. Elles s'étudient de leur imprimer une vive douleur de leurs désordres passés et de leur faire connaître l'obligation qu'elles ont de se nettoyer par les larmes de la pénitence de toute la saleté qu'elles ont prise dans la boue des plaisirs terrestres, et parce que le motif de cette Compagnie est purement surnaturel et sans mélange d'aucune police humaine, ils n'usent que de persuasion envers ces filles et ne les retiennent en cette sainte maison qu'autant qu'elles le veulent, n'estimant pas qu'une conversion puisse être de durée, si elle n'est entièrement libre.

« Toutes ces choses se font dans une vue très pure, dans une soumission très grande et dans une union parfaite. La gloire de Dieu est la seule fin qu'ils se proposent... » (*Ibid.*)

En résumé, la charité est considérée au XVIIe siècle comme une obligation proprement religieuse. Les fidèles se proposent de procurer la gloire de Dieu et de faire leur salut, mais en même temps ils agissent par surcroît pour le bien de l'Etat et de la communauté. Beaucoup d'entre eux ont le cœur assez large pour secourir non seulement les pauvres vertueux et catholiques, mais même les personnes débauchées, libertines ou protestantes, pour les aider à sortir du mal moral ou de l'athéisme ou de l'hérésie. On ne s'occupe plus des mendiants d'une manière individuelle, puisque l'Hôpital général est créé pour eux.

Dans la seconde moitié du siècle, on se préoccupe de relever le pauvre, de le « rétablir », et à cet effet les compagnies de charité lui fournissent les outils et les marchandises dont il a besoin, de la soie, du cuir, de la laine. Les outils du pauvre ont-ils été engagés, par une dérogation à la règle générale on les lui rachète. « Par leur nature même, ces secours

sont essentiellement temporaires; ils ne doivent pas, sauf exception, se prolonger au delà de six mois ou un an; car si l'ouvrier veut travailler, il peut se rétablir dans ce laps de temps. » On va bientôt plus loin; on prête de l'argent au pauvre, en lui demandant de le rembourser quand sa situation sera moins précaire (*Règlement de la Cie de Charité de Saint-Séverin*, 1703). « Il y a donc là, conclut M. Léon Cahen, quelques-uns de nos principes les plus modernes en fait de charité » (Léon Cahen, *Les idées charitables à Paris au* XVIIe *siècle, d'après les règlements des Confréries paroissiales. Revue d'Hist. mod. et contemporaine*, mai-juin 1900).

IX. — Le XVIIIe siècle. — La Révolution et les Pauvres. — Les limites imposées à ce travail ne nous permettent pas de suivre au XVIIIe siècle le développement des œuvres créées au siècle précédent. Il suffira de dire que ces œuvres vécurent jusqu'à la Révolution et même qu'un certain nombre purent traverser la période révolutionnaire et aller sans cesse se développant jusqu'à nos jours.

Les Hôpitaux généraux de France furent accueillis avec enthousiasme et imités dans toute l'Europe et principalement en Espagne, en Italie, en Suisse, en Allemagne, en Angleterre, en Hollande et dans la Belgique actuelle. Partout le renfermement des pauvres était à l'ordre du jour; les lettres pastorales des évêques et les rapports des agents généraux du clergé de France constatent l'effet charitable et moralisateur de cette mesure : « Il est certain, écrivent ces derniers, que tous les pauvres sont maintenant nourris », et Mgr de Lascar (Béarn), remarque, dans une lettre circulaire du 3 mai 1679, que dans son diocèse le nombre des pauvres a diminué de moitié, parce que « beaucoup de ces fainéans et vagabons, regardant ces hôpitaux comme des prisons, quittent les villes ou se mettent à travailler ».

Mais peu à peu les mesures de police s'atténuent et « les vagabonds, nous dit un mémoire de 1763, regardent les lois que le gouvernement porte de temps en temps contre eux comme des menaces qui n'ont point de suites, comme des orages qu'il faut laisser passer en tâchant de s'en garantir, soit en s'écartant dans des provinces éloignées, soit en travaillant pendant quelques mois » (Buchalet, *L'assist. publique à Toulouse au XVIIIe siècle*, in-8. Toulouse, 1904, p. 48). Finalement « les hôpitaux généraux deviennent de simples asiles abritant des vieillards, des femmes, des orphelins; ils refusent d'admettre des vagabonds, des quémandeurs incorrigibles, rien n'étant préparé pour détenir et occuper ces hôtes dangereux. La plaie des faux pauvres s'étend comme par le passé, et la Royauté se trouve amenée à recourir aux dépôts de mendicité » (Lallemand, *op. cit.*, t. IV, 1re partie, p. 272).

Ces dépôts visent à peu près exclusivement les vagabonds; ils ne sont ni des prisons ni des hôpitaux et sont soumis à l'autorité des intendants. On en compte environ 80 en 1767. Turgot, dans des vues d'humanité, les supprime et n'en laisse subsister que cinq; mais il est bientôt obligé d'en rétablir une partie; on en compte 33 sous le ministère de Necker et 34 en 1793.

En dépit des critiques nombreuses qu'on a pu adresser à ces dépôts, Necker et les esprits réfléchis reconnaissent leur utilité; mais, par suite des tendances de l'époque, il y règne un défaut presque absolu d'enseignement moral et religieux, c'est-à-dire de la seule force capable d'améliorer un peu les tendances vicieuses et l'esprit de révolte des vagabonds et des mendiants.

La Révolution et la spoliation des hôpitaux. — Les gouvernements de Louis XV et de Louis XVI avaient conseillé aux administrateurs des hôpitaux du royaume de transformer leurs biens immobiliers en valeurs mobilières. Il y avait alors dans toute l'Europe une levée de boucliers contre la mainmorte. En Angleterre, en Autriche, dans les Pays-Bas, on se contente d'exiger une autorisation pour les nouvelles fondations, et pour les anciennes un état exact des propriétés non amorties. A Venise on va plus loin; on oblige les hôpitaux à vendre leurs biens et on leur délivre en retour des titres de rente sur l'Etat. On voit le danger du système : si l'Etat suspend le paiement de la rente ou fait banqueroute, les hôpitaux sont ruinés et doivent renvoyer les malades et les pauvres.

D'ailleurs, si Necker, en France, s'applaudit d'avoir fait vendre les biens des hôpitaux, Turgot va plus loin et trace la route aux révolutionnaires : « L'utilité publique, écrit-il, est la loi suprême, et ne doit pas être balancée par un respect superstitieux pour ce qu'on appelle l'intention des fondateurs..... Le gouvernement a le droit incontestable de disposer des fondations anciennes, d'en diriger les fonds à de nouveaux objets, ou mieux encore de les supprimer tout à fait » (*Articles extraits de l'Encyclopédie, Œuvres.* Edit. Daire, t. I, p. 308). Le principe de toutes les spoliations est posé.

Aussi voyons-nous bientôt le grand seigneur de la cour de Louis XVI, Larochefoucauld-Liancourt, président du Comité de mendicité, réclamer, le 31 janvier 1791, l'aliénation des biens des hôpitaux à la tribune de l'Assemblée Constituante : « L'aliénation des biens ecclésiastiques, s'écrie-t-il, ne serait qu'un ouvrage imparfait, si vous laissiez encore propriétaires des corps de mainmorte; les grands biens du clergé ayant eu une origine semblable à celle qui pourrait se retrouver dans les propriétés des hôpitaux, vous devez éteindre jusqu'au moindre germe de la possibilité de ce retour » (*Moniteur* du 1er février 1791). Le 23 messidor an II, l'iniquité est accomplie. Les Conventionnels votent, sur la proposition de Cambon, parlant au nom du Comité des finances, le décret suivant : « Les créances passives des hôpitaux, maisons de secours, hospices, bureaux des pauvres, et autres établissements de bienfaisance, sous quelque dénomination qu'ils soient, sont déclarées dettes nationales. L'actif de ces établissements fait partie des propriétés nationales; *il sera administré* ou vendu conformément aux lois existantes pour les domaines nationaux. La Commission des secours publics pourvoira, avec les fonds mis à sa disposition, aux besoins que ces établissements pourront avoir pour le paiement des intérêts mentionnés en l'article précédent, ou pour leur dépense courante jusqu'à ce que la distribution des secours soit définitivement décrétée... »

« En vertu de ce décret, on s'empare du revenu des biens hospitaliers; on enlève l'encaisse des receveurs, sous le prétexte que la nation doit pourvoir à tous les services; on ne laisse pas un sol de l'actif. Et cependant la Convention sait parfaitement que l'organisation des secours n'existe point, que toute la fantasmagorie avec laquelle on tente d'éblouir les masses n'offre aucune réalité » (Lallemand, *op. cit.*, t. IV, 1re Pie, p. 402).

Les réclamations et protestations surgissent aussitôt. Les communes votent des adresses à la Convention. Celle du Conseil général de la commune de Dijon (floréal an III) est imprimée et répandue et en inspire d'autres. « Les biens des hôpitaux, y lit-on, sont d'une nature entièrement différente de ceux déclarés précédemment propriétés nationales; la cause qui en prescrit l'emploi subsistera aussi longtemps qu'il

y aura des indigens à secourir. A-t-on supputé le tems des revers comme celui des victoires, ces momens de crise où toutes les répartitions sont suspendues? Nous osons vous le dire avec courage, la ruine des hôpitaux, leur anéantissement total, seront les suites funestes du décret lancé contre ces établissements; ce sera le coup de foudre qui les réduira en poussière... » (Bib. Nat. Rp 3817).

Comme le prévoyaient les officiers municipaux de Dijon, de Gray, de Besançon, de Chatellux, de Montélimar, etc. les effets de ce décret furent désastreux, la Convention dut suspendre, le 9 fructidor an III, l'effet de la loi, et, le 2 brumaire an IV, elle décida que chaque hôpital jouirait provisoirement, comme par le passé, des revenus qui lui étaient affectés.

Mais déjà un grand nombre de biens étaient vendus et les subsides obtenus du gouvernement au prix de grandes difficultés ne suffisaient pas aux besoins journaliers. Des milliers de textes officiels, conservés aux Archives Nationales (F^{15} 254 à F^{15}440), attestent la misère des hôpitaux à la suite du décret de messidor an II. Les administrateurs de la maison nationale de bienfaisance (lisez : l'Hôtel-Dieu) d'Auxerre écrivent le 15 fructidor, an III : « En ce moment, avec une population de cent cinquante malheureux et environ d'un autre nombre presque aussi considérable que la misère attache à nos pas, nous n'avons ni grains, ni fonds pour nous en procurer » (*Arch. Nat.*, F^{15} 276). Les commissaires préposés à l'Hôpital général de Douai, fructidor an III : « L'hiver va nous surprendre sans approvisionnements pour le chauffage et le luminaire, sans une aune d'étoffe pour couvrir la nudité de nos vieillards et de nos enfants des deux sexes qui sont également en guenilles » (*Arch. Nat.*, F^{15} 267). La même année la municipalité de Brives avertit le Comité de salut public qu' « il y a dans les hospices de la ville de nombreux individus à la veille de périr de misère et de faim » (*Arch. Nat.*, F^{15} 263). A l'hospice d'humanité de Rouen, on constate, le 15 nivôse an IV, que le pain manque (F^{15} 275); le 6 vendémiaire an IV, c'est le linge qui fait absolument défaut à Périgueux (F^{15} 282); à S.-Pol-de-Léon, baptisé Pol-Léon, il n'y a pas de pain (F^{15} 263). Les directeurs de l'hôpital de Poitiers déclarent, dans une pétition de frimaire an IV, que cinq cent douze hospitalisés manquent de subsistance (F^{15} 274). Le 8 vendémiaire an V, la commission administrative des hospices civils de Paris déclare au Bureau Central du canton que « la pénurie est telle que sous peu de jours toutes les branches de service vont manquer à la fois » (F^{15} 301). A Haguenau la municipalité écrit, le 16 ventôse an III, à la Convention : « La Convention Nationale, en affectant à la République les propriétés des hôpitaux, n'a pas voulu dévouer à la misère des vieillards, des enfants, que la commisération a recueillis, ou des individus qui ont donné leurs biens à l'hôpital dans l'espérance d'y trouver les moyens de subsister » (F^{15} 264). Nous terminons ces quelques témoignages choisis entre des milliers émanant de tous les points de la France et tous concordants, par ce résumé dû aux administrateurs de l'hospice civil de Doullens et daté du 17 pluviôse an VI : « *Un crêpe funèbre, des signaux de détresse, ont été suspendus sur les hospices depuis la loi du 23 messidor an II, jusqu'au 16 vendémiaire an V; la mort a moissonné une masse effrayante d'indigens, d'infortunés, de malheureux de tout âge et de tout sexe, par la privation qu'on leur a fait d'un revenu sacré aux yeux de la justice et de l'humanité* » (F^{15} 357).

Un tel excès appelait une réaction. Elle vint sous le Directoire. La loi du 16 vendémiaire an V, à laquelle fait allusion le texte ci-dessus, maintient les hospices dans leur patrimoine; « les biens vendus en vertu de la loi du 23 messidor, qui est définitivement rapportée » en ce qui concerne les hospices civils, doivent être remplacés par des biens nationaux de même produit. « Les commissions administratives de ces établissements sont placées sous la surveillance des municipalités. Peu de temps après, 7 frimaire an V, le principe du prélèvement d'un droit supplémentaire d'entrée dans les spectacles est mis en vigueur, et les *Bureaux de charité* de l'ancien régime revivent sous le nom laïcisé de *Bureaux de bienfaisance* » (Lallemand, *op. cit.*, t. IV, 1re Pie, p. 404, et *La Révolution et les Pauvres*, in-8, Paris, 1898). Bientôt, sous le Consulat, Chaptal, ministre de l'Intérieur, ne craint pas de rappeler les sœurs pour secourir les malheureux à domicile; sa circulaire du 10 nivôse an X, stipule que les membres des bureaux de bienfaisance « seront aidés dans leurs utiles fonctions par la charité douce et active des sœurs », et le 24 vendémiaire an XI, deux arrêtés des Consuls rétablissent les sœurs de la charité et leur permettent de porter leur costume.

L'expérience révolutionnaire, en effet, ne s'était pas limitée aux hôpitaux; la charité privée avait été interdite, comme humiliante. Les sociétés particulières, confréries, bureaux de charité, bouillons des pauvres, etc., qui avaient derrière elles des siècles de fonctionnement régulier et d'autorité incontestée, avaient été supprimées le 19 germinal an III (8 avril 1795). La Convention avait décrété qu' « il n'y aurait plus dans la République ni pauvres ni esclaves et que c'est de la Nation seule que le citoyen en souffrance avait le droit de réclamer et devait directement recevoir de quoi subvenir à ses besoins » (*Moniteur*, 28 prairial an II). Dans cet esprit, Joseph Le Bon, à Arras, proposait de graver au-dessus de la porte des hôpitaux ou des asiles consacrés à l'indigence « des inscriptions annonçant leur inutilité future, car, disait-il, si, la Révolution finie, nous avons encore des malheureux parmi nous, nos travaux révolutionnaires auront été vains » (Lecestre, *Arras sous la Révolution*, t. II, p. 106).

La conclusion de toutes ces déclamations grandiloquentes, c'est que le gouvernement, quelques années plus tard, était obligé de faire appel à la charité privée et, comme le disait Chaptal dans la circulaire mentionnée [illegible]s haut, « à la charité douce et active des sœurs », [illegible]ttendant que Napoléon Ier favorisât la reconstit[illegible]s congrégations enseignantes et hospitalière[illegible]e en 1807 aux déléguées de soixante-cin[illegible]ns charitables : « Votre souverain, pour[illegible]ins et vos services, ne se croit pas as[illegible]te sa puissance » (Lallemand, *op.* [illegible], p. 447).

Quelle l[illegible]ue, et quel hommage rendu à l'E[illegible]ns son apostolat charitable env[illegible]rès dix ans de persécution, con[illegible] œuvres et les méthodes de la char[illegible] Révolution obligée de faire amer[illegible] de recourir de nouveau, pour emp[illegible]es de mourir de faim, à cette Egli[illegible]ie d'être parmi les hommes indifféren[illegible]u ingrats, « l'éternelle recommenceuse [illegible] histoire d'hier n'est-elle pas l'histoire [illegible]'hui?

X. — L'Eglise et les Pauvres aux XIXe et XXe siècles. — La Congrégation. — Les Conférences de Saint-Vincent-de-Paul. — Les innombrables œuvres catholiques. — Il ne faut cependant pas se dissimuler que le contre-coup de la Révolution sur l'assistance des pauvres se fit longtemps sentir et aboutit aux mêmes effets que la Réforme

protestante en Allemagne et en Angleterre. La vente des biens du clergé et des monastères à des prix souvent dérisoires — nous connaissons une ferme de cent hectares qui fut vendue pour une paire de bœufs — enrichit des particuliers sans scrupules, mais appauvrit la nation et tarit la source des aumônes et des œuvres charitables qui étaient depuis des siècles la rançon de la propriété ecclésiastique.

Dans la plupart des Etats européens, des lois furent votées pour laïciser l'assistance et substituer l'Etat à l'Eglise dans le soin et l'entretien des indigents. Mais, dans leur application pratique, ces lois furent inadéquates à leur objet, et la charité catholique, loin d'être une superfétation, trouva aux XIXe et XXe siècles, comme dans tous les siècles, un vaste champ d'action, et loin d'être inutile, comme le croyaient naïvement les conventionnels, fut souvent nécessaire. L'histoire des initiatives charitables et des innombrables fondations hospitalières du dernier siècle le prouve surabondamment.

Napoléon, nous l'avons dit, avait rappelé les congrégations religieuses pour l'assistance à domicile et aussi pour le service des malades dans les hôpitaux et des blessés sur le champ de bataille. Mais « il entendait faire de ce service un rouage de sa machine administrative. En rétablissant la charité chrétienne, il la jetait dans le moule de sa législation afin qu'elle en sortît avec le cachet de son autocratie.

« La Restauration fit à la religion une part encore plus importante dans le domaine de la bienfaisance publique. Elle appela les évêques et le clergé à siéger dans les Bureaux et Conseils de charité à côté des fonctionnaires et des ministres protestants ; mais la doctrine révolutionnaire de l'omnipotence de l'Etat demeurait la base de la bienfaisance publique, aussi bien que de l'ordre social » (S. SCHALL, *Adolphe Baudon* (1819-1888), Paris 1897 ; L. DE LANZAC DE LABORIE, *Paris sous Napoléon*, t. V, 11-16).

Ce que ne pouvait faire le clergé, les laïques, plus libres, l'entreprirent. Le 2 février 1801, six jeunes étudiants en droit ou en médecine se réunissaient sous la direction de l'abbé Delpuits, ancien jésuite, et fondaient une Congrégation de la Sainte-Vierge, sous le titre de « *Sancta Maria, auxilium christianorum* ».

Il s'appelaient : Régis Buisson, Louis Gondret, François Régnier, Joseph Perdreau, Auguste Périod et Charles Frain de la Villegontier. Ce fut l'origine de la *Congrégation*, si justement célèbre par son apostolat intellectuel et charitable, et si calomniée, depuis l'apparition du *Mémoire* de Montlosier en 1826, jusqu'aux articles de journalistes contemporains qui en parlent avec horreur, sans même savoir ce qu'elle était.

Bientôt la Congrégation conquit des adeptes à la Faculté de médecine et à l'Ecole Polytechnique. Buisson, Laënnec, Tesseyre, Cauchy, Cruveilhier, Récamier, furent bientôt célèbres et en imposèrent à l'impiété par leur science et leurs vertus. Sous la direction des Docteurs Fizeau et Pignier, les congréganistes de l'Ecole de médecine se livrèrent à l'apostolat dans les hôpitaux. Des nobles se joignirent à eux : M. de Bonald, Maximilien de Béthune, duc de Sully, Mathieu et Eugène de Montmoreny, le prince de Léon, le duc de Rohan, Alexis de Noailles, Charles de Forbin-Janson, etc. En 1811, l'abbé Legris-Duval fondait la *Société des Bonnes Œuvres*, divisée en trois sections : la section des *Hôpitaux*, celles des *Savoyards* ou petits ramoneurs, et celle des *Prisons*. La première avait pour patron saint Vincent de Paul, la seconde saint François de Sales, la troisième saint Pierre aux liens. Non content de travailler à moraliser les jeunes détenus, un autre apôtre, l'abbé Arnoux, songea à assurer leur persévérance à leur sortie de prison et à les empêcher de retomber dans le vagabondage et la misère. En 1817, l'*Œuvre des Jeunes Prisonniers* était créée ; l'institution de la maison de refuge des jeunes condamnés était autorisée et installée dans l'ancien couvent des dominicains de la rue Saint-Jacques, tandis que les Frères de la Doctrine chrétienne consacraient leur dévouement à ces pauvres enfants.

La Congrégation prit également une part active à l'Œuvre ouvrière de l'*Association de Saint-Joseph*, fondée en 1822 par l'abbé Lowenbruck. Elle s'efforçait de grouper les patrons et les ouvriers et comprenait des commerçants et des employés de magasin, des ouvriers, des apprentis et des enfants destinés au commerce et à l'industrie. On retrouve son influence dans les œuvres de l'*Apprentissage des orphelins*, des *Secours aux ouvriers malades* ou aux *Pauvres honteux*, de l'adoucissement du sort des *Prisonniers pour dettes* et des *Orphelines de la Révolution*. Elle restaura l'*Institution des jeunes aveugles* fondée sous Louis XVI par Valentin Haüy et qui subsiste encore en 1921. Signalons enfin la *Société des Amis de l'Enfance*, toujours vivante, elle aussi. « Fondée en 1828, écrivait le vicomte Armand DE MELUN, par un pauvre petit libraire du quai des Augustins, elle tenait ses séances dans son humble boutique. Le soir, à la lueur de deux chandelles, une dizaine de jeunes gens, réunis autour d'une table, discutaient, sous la présidence du libraire, sur l'admission par l'œuvre d'un ou deux orphelins placés à prix réduits dans de pauvres établissements, et dont l'excellente mère du président raccommodait les pantalons » (MGR BAUNARD, *Vie du vicomte Armand de Melun*, p. 144). Bientôt sous l'impulsion de M. de Melun, la Société attirait à elle la jeunesse chrétienne de la capitale qui, à son tour, adoptait de jeunes garçons sans parents ni protecteurs et justifiait magnifiquement, par son active et intelligente charité, le beau nom des Amis de l'Enfance.

Ce que nous venons de dire de l'action de la Congrégation à Paris est également vrai de la province, car bientôt des congrégations semblables, affiliées à celle de Paris, avaient été fondées à Grenoble, Lyon, Bordeaux, Langres (1803-1805), Toulouse, Nantes, Rennes (1807-1808), Quimper, Ancenis, Auray, Guingamp, Tréguier, Saint-Brieuc, Montpellier, etc. (1815-1820). On songe involontairement à la Compagnie du Saint-Sacrement du XVIIe siècle et à sa merveilleuse activité charitable, et l'on ne peut que souscrire au jugement autorisé de son docte historien, M. GEOFFROY DE GRANDMAISON : « La Congrégation doit revendiquer la paternité de presque toutes les créations actuelles de la charité française ; les œuvres du dix-neuvième siècle sont nées là, et l'on peut, en publiant ses annales, tracer leur généalogie. » (Sur la Congrégation, son esprit, ses tendances, et la réfutation des calomnies, d'après les pièces authentiques, cf. GEOFFROY DE GRANDMAISON, *La Congrégation* (1801-1830), Paris, Plon, 3e éd. 1902.)

Au moment où la Congrégation disparaissait, emportée par la Révolution de 1830 avec plusieurs des sociétés charitables fondées par elle, la Providence suscitait une nouvelle association, dont les membres étaient loin de prévoir son extension future. L'un des sept premiers associés, Lamache, écrivait plus tard à Chaurand : « Aucun de nous ne se doutait qu'il y eût là le germe d'une grande œuvre. Qui aurait pu soupçonner alors ce que la bonté divine devait faire sortir de cette réunion de quelques étudiants laïques ? » (Lettre du 6 mars 1856). C'est en mai 1833, dans les bureaux de la *Tribune catholique*, dont M. Emmanuel Bailly était le directeur, que prit

naissance la première *Conférence de Charité*, destinée à devenir l'Œuvre mondiale des *Conférences de Saint-Vincent-de-Paul*. Elle comprenait, avec Emmanuel Bailly, cinq étudiants en droit : Ozanam, Lamache, Lallier, Clavé, Le Taillandier, et un étudiant en médecine, Jules Devaux. « Les réunions de charité devaient être hebdomadaires; la quête, faite après chaque séance, procurerait les ressources; la sœur Rosalie, si populaire au XIIe arrondissement, se chargerait de fournir les familles à visiter, avec les bons de pain et de vêtements à distribuer. On fit ainsi. A la rentrée de 1833, le nombre des membres s'élevait déjà à vingt-cinq. En 1834, il dépassait la centaine. En 1835, la conférence dut avoir des sections dans quatre quartiers de Paris. En 1837, elle comptait quatre conférences en province. » En 1845, Ozanam, rappelant à Lallier combien on avait fait d'objections avant d'admettre un huitième adhérent, constatait que la Société comptait déjà 9.000 membres. En 1853, peu de temps avant sa mort, le même Ozanam disait à Florence : « Nous étions sept d'abord; aujourd'hui, à Paris seulement, nous sommes 2.000 et nous visitons 5.000 familles, c'est-à-dire 20.000 individus. Les conférences, en France seulement, sont au nombre de 500 et nous en avons en Angleterre, en Espagne, en Belgique, en Amérique et jusqu à Jérusalem » (Cf. Mgr Baunard, *Un siècle de l'Eglise de France*, p.275; Lanzac de Laborie, *Le fondateur de la Société de Saint-Vincent-de-Paul*, dans *Ozanam, Le livre du Centenaire*, Paris, 1913). Aujourd'hui le nombre des confrères dépasse 500.000, et les fêtes du centenaire d'Ozanam, présidées à Paris en 1913 par le Cardinal Vannutelli, légat du Pape, ont été une apothéose.

Ozanam avait voulu que la Société fondée par lui secourût indifféremment toutes les misères sans distinction de culte, sans inquisition humiliante pour le pauvre. Jusqu'à sa mort il s'inspira de ces principes et les fit prévaloir. Il sut répondre également dans l'*Ere nouvelle* et dans ses allocutions aux conférences de Paris aux objections des démagogues contre la charité et contre l'aumône, qu'ils présentaient comme avilissante pour l'assisté. « Il n'y a pas de plus grand crime contre le peuple, répondait Ozanam, que de lui apprendre à détester l'aumône et que d'ôter au malheureux la reconnaissance, la dernière richesse qui lui reste, mais la plus grande de toutes, puisqu'il n'est rien qu'elle ne puisse payer... Oui, sans doute l'aumône oblige le pauvre, et quelques esprits poursuivent en effet l'idéal d'un Etat où nul ne serait l'obligé d'autrui, où chacun aurait l'orgueilleux plaisir de se sentir quitte envers tous; où tous les droits et les devoirs sociaux se balanceraient comme les recettes et les dépenses d'un livre de commerce. C'est ce qu'ils appellent l'avènement de la justice substitué à la charité; comme si toute l'économie de la Providence ne consistait pas dans une réciprocité d'obligations qui ne s'acquittent jamais; comme si un fils n'était pas l'éternel débiteur de son père; un père, de ses enfants; un citoyen, de son pays, et comme s'il y avait un seul homme assez malheureux, assez abandonné, assez isolé sur la terre pour pouvoir se dire en se couchant le soir qu'il n'est l'obligé de personne! » Et aux socialistes d'alors qui, dans les réunions, ne parlaient que de réformes et de régénération sociale, il disait : « Oui, sans doute, c'est trop peu de soulager l'indigent au jour le jour : il faut mettre la main à la racine du mal, et, par de sages réformes, diminuer les causes de la misère publique. Mais nous faisons profession de croire que la science des réformes bienfaisantes s'apprend moins dans les livres et aux tribunes des assemblées qu'en montant les étages de la maison du pauvre, qu'en s'asseyant à son chevet, qu'en souffrant du même froid que lui, qu'en lui arrachant, dans l'effusion d'un entretien amical, le secret d'un cœur désolé. Quand on s'est acquitté de ce ministère, non pendant quelques mois, mais de longues années : quand on a ainsi étudié le pauvre chez lui, à l'école, à l'hôpital, non dans une ville seulement, mais dans plusieurs, mais dans les campagnes, mais dans toutes les conditions où Dieu l'a mis, alors on commence à connaître les éléments de ce formidable problème de la misère, alors on a le droit de proposer des mesures sérieuses, et, au lieu de faire l'effroi de la société, on en fait la consolation et l'espoir » (Cf. Lanzac de Laborie, *op. cit.*, p. 140-142).

Ce qui fait la force de l'apostolat social d'Ozanam, c'est qu'il n'est pas basé uniquement sur le sentiment, ou sur la compassion naturelle qu'inspire le pauvre, mais sur l'intelligence de la doctrine catholique et la science des origines du christianisme. Chez lui, l'action est fonction de la pensée. Brillant professeur de Sorbonne, il connaît à fond les premiers siècles de l'Église, la civilisation romaine, les invasions barbares et le moyen âge; et cette connaissance l'aide à mieux comprendre son temps et à se convaincre du grand rôle que peuvent encore jouer les catholiques en « passant aux barbares », c'est-à-dire en s'occupant chrétiennement et socialement des peuples modernes soustraits, à leur grand détriment, à la maternelle influence de l'Eglise. Pour être fécond, tout apostolat doit être à base de doctrine, et quelle doctrine peut-on sérieusement opposer au christianisme ? Ne réclame-t-il pas, autant et plus que le socialisme, à côté de la charité, la justice, et dans la charité elle-même, dans la visite du pauvre, ne voit-il pas, aujourd'hui comme dans les premiers siècles, l'occasion du rapprochement social, de l'amour fraternel entre les hommes? Quant aux devoirs attachés à la propriété, le christianisme les maintient, aujourd'hui comme autrefois, et lorsque Ozanam, à Lyon, en 1840, dans la vingt-quatrième leçon du cours municipal de droit commercial, parlait déjà avec force du « juste salaire », voire même du salaire familial et du « salaire proportionnel au profit », autrement dit de la participation aux bénéfices, il posait des questions qui sont aujourd'hui à l'ordre du jour et que les papes de notre temps, Léon XIII en particulier dans l'Encyclique *Rerum novarum*, devaient préciser et mettre au point. Comme le remarquent les éditeurs d'Ozanam, « c'est un honneur pour la religion que ces paroles prévoyantes aient été, dès 1840, prononcées dans une chaire lyonnaise par un catholique, par un adversaire public du saint-simonisme ». Mais, tout en revendiquant énergiquement pour l'ouvrier et le travailleur de tout ordre la justice, Ozanam contâ nuait à croire — et sa pensée est la nôtre —ia l'impérieuse nécessité de la charité qui va au delà de la justice, favorise le progrès social, travaille à la paix entre les classes, et par suite au salut temporel de l'individu en même temps qu'à son salut éternel. « Aimez-vous les uns les autres. C'est le précepte du Seigneur ! » (Cf. Eugène Duthoit, *Ozanam, sa pensée sociale, Livre du Centenaire*, pp. 343-372).

Après les Conférences de Saint-Vincent-de-Paul, cet immense organisme dont la vitalité s' ffirme chaque jour davantage, il faut signaler, au milieu de tant d'œuvres charitables créées au XIXe siècle, un véritable miracle de confiance en Dieu et d,amour du prochain, devant lequel s'inclinent avec espect les ennemis mêmes du christianisme. Les *Petites Sœurs des Pauvres* sont un acte de foi en la prière dominicale : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien*, puisqu'elles s'interdisent de posséder et que

les 50.000 vieillards hospitalisés par elles « ne savent, ni eux ni elles, s'ils dîneront à midi et s'ils souperont le soir, et partout, pourtant, ont à dîner et à souper chaque jour » (Mgr Baunard, *op. cit.*, p. 279). Une ancienne servante, Jeanne Jugan, née à Cancale, ayant amassé péniblement six cents francs d'économies à quarante-cinq ans, telle est la fondatrice. Tout en continuant à travailler à la journée pour vivre, elle recueille les vieillards abandonnés et avec Fanchon Aubert, Catherine Jamet et Virginie Trédaniel, fonde, à Saint-Servan, sous la direction de l'abbé Le Pailleur, la congrégation nouvelle (1840). En 1845, l'Académie française décerne à Jeanne Jugan un prix Montyon de 3.000 fr., qui est entièrement employé aux besoins des pauvres. « Le sous-préfet de Saint-Malo, écrit Maxime du Camp, fit appeler Jeanne Jugan, lui adressa un petit discours, poussa la familiarité administrative jusqu'à l'embrasser et lui remit les 3.000 fr. Trois mille francs, six cents pièces de cent sous empilées, alignées, sonnantes et trébuchantes : jamais Jeanne Jugan n'avait possédé, n'avait aperçu une pareille somme ; elle rêva des phalanstères sans limite où tous les pauvres de ce bas monde trouveraient bon souper et bon gîte : vision d'avenir qui peu à peu se réalise et que la pauvre fille a dû avoir plus d'une fois, lorsque par le vent, la pluie, le soleil ou la neige, elle s'en allait quêtant de porte en porte, ne se rebutant jamais, ne demandant rien pour elle, sollicitant pour les autres et parfois éclatant en sanglots lorsqu'elle racontait les misères en faveur desquelles elle tendait la main : Un petit sou, s'il vous plaît! — Ah ! quels prodiges on obtient avec le petit sou, lorsqu'on sait l'employer ! » (Maxime du Camp, de l'Acad. franç., *La charité privée à Paris*, 4e éd., p. 24). Aujourd'hui, les Petites Sœurs sont plus de 6.000, et comptent cent vingt maisons en France et plus de deux cents à l'étranger, abritant plus de 50.000 vieillards. « De 1840 à 1900, écrit Mgr Tissier, elles ont pourvu par la quête à 130 millions de journées de présence de vieillards dans leurs maisons » (Mgr Tissier, 1er chapitre de *La Vie catholique dans la France contemporaine*, Paris, 1918, p. 75). Quel chiffre global représentent, pour les soixante premières années, la nourriture, le chauffage, le vêtement et l'entretien de ces 130 millions de journées ? Et il conviendrait d'ajouter les 20 dernières années pour avoir une idée exacte de ce qu'est devenue l'œuvre de Jeanne Jugan, œuvre toujours basée, comme au début, sur la quête quotidienne à domicile (Voir dans Maxime du Camp, *op. cit.*, le très impressionnant chapitre consacré aux Petites Sœurs des pauvres, pp. 1-64).

Admirable fécondité de la charité catholique ! Au moment où Jeanne Jugan fondait à Saint-Servan la merveille que nous venons d'indiquer, Jeanne-Françoise Chabot, veuve à vingt-trois ans d'un commerçant, M. Garnier, après avoir perdu deux enfants, commence à visiter les pauvres de Lyon et rencontre une « lépreuse », victime de la débauche, rongée par un mal incurable et abandonnée de tous. Elle parvient à surmonter son dégoût, soigne cette femme, la panse, la fait transporter dans un hôpital où elle meurt bientôt dans des sentiments chrétiens réveillés par le dévouement de madame Garnier. Celle-ci a trouvé sa voie. Le 3 mai 1843, les *Dames du Calvaire* sont fondées, avec l'autorisation du Cardinal de Bonald, archevêque de Lyon, avec, pour mission, le soin des femmes cancéreuses et incurables. L'œuvre se compose : 1° de dames veuves agrégées qui viennent à l'hospice panser les incurables ; 2° de dames veuves qui résident dans l'hospice et soignent les malades ; 3° de dames veuves zélatrices qui quêtent pour accroître les ressources nécessaires au traitement des malades et à l'entretien de la maison ; 4° d'associées qui versent une cotisation annuelle, dont le minimum est de vingt francs. L'œuvre entière ne repose que sur des veuves ; c'est l'ordre de la viduité. Un article des statuts dit expressément : « Les dames sociétaires ne forment point une société religieuse proprement dite. L'association n'exige de ses membres aucun vœu, ni perpétuel, ni temporaire. On peut en faire partie sans renoncer entièrement à sa famille, à ses biens, à sa liberté. » C'est là l'originalité de l'œuvre et sa force. Chaque jour, des dames du monde, et du plus grand monde, continuent auprès des cancérées l'œuvre inaugurée par madame Garnier : « Plus d'une a dû se sauver à la vue d'une araignée et pousser des cris de détresse en apercevant une souris ; pour éponger la putridité des cancers, elles ont accompli sur elles-mêmes un effort dont seules elles peuvent apprécier la puissance. Seraient-elles parvenues à dompter leurs instincts, à modifier leur nature, à triompher de leurs répugnances, si elles n'avaient pas eu la foi ? — Non » (Maxime du Camp, *op. cit.*, 4e édit., p. 210).

Avons-nous épuisé la liste des œuvres charitables — d'une charité héroïque — inspirées par l'Eglise au xixe siècle ? Loin de là. Elle est à peine commencée. Il faudrait examiner dans le détail l'œuvre des *Sœurs de Marie Auxiliatrice*, fondées en 1854 à Castelnaudary par l'abbé de Soubiran, et établies en 1872 à Paris, 25, rue de Maubeuge, puis à Villepinte et à Champrosay, où elles soignent les jeunes filles phtisiques avec un dévouement admirable. Il faudrait ajouter l'*OEuvre des Sœurs aveugles de Saint-Paul*, créée pour les jeunes filles aveugles par Anne Bergunion à Vaugirard, puis à Bourg-la-Reine et enfin à Paris, 88, rue Denfert-Rochereau, dans une dépendance de l'Infirmerie Marie-Thérèse, fondée par madame de Chateaubriand en faveur des prêtres malades ou infirmes. C'est ensuite l'œuvre des *Sœurs de la Sagesse*, consacrées aux sourdes-muettes, et immortalisées par le beau livre de M. L. Arnould, *Ames en prison*, comme les œuvres précédentes l'ont été par Maxime du Camp. C'est l'*OEuvre de la Miséricorde*, fondée en 1801 en faveur des filles repenties, par Mlle Thérèse de Lamourous, surnommée l'Ange de Bordeaux. Ce sont les *maisons du Bon Pasteur*, consacrées à la même œuvre, et spécialement le Bon Pasteur d'Angers qui en dirige à lui seul 40 autres ; ce sont les *Refuges de Sainte-Madeleine*, « autant de bercails ouverts, dans chaque diocèse, aux brebis égarées et blessées par les épines de ce monde de péché » (Mgr Baunard, *op. cit.*, p. 281) ; c'est l'*OEuvre catholique internationale pour la protection de la jeune fille*, avec ses nombreux comités régionaux, ses services des gares et ses innombrables maisons d'accueil, qui, de 1899 à 1905, ont hospitalisé en France 10.028 jeunes filles isolées, et à Paris 11.919 dans la seule année 1905 (Mgr Tissier, *op. cit.*, p. 77). C'est l'Institut des *Sœurs du T. S. Sauveur* d'Oberbronn (Alsace), fondé en 1849 par Elisabeth Eppinger, et dont les trois mille religieuses visitent gratuitement les malades à domicile, comme les *Petites Sœurs de l'Assomption*, également si populaires. La clinique de la rue Bizet est célèbre depuis qu'y fut « bien soigné », comme il le désirait, M. Clemenceau (Cf. Mgr. Kannengieser, *L'abbé Simonis, député au Reichstag, supérieur des Sœurs de Niederbronn*, Paris, 1914, p. 208).

Interminable serait la liste des œuvres catholiques d'assistance fondées en France et à l'étranger au xixe et au xxe siècle. Pour les nouveau-nés, la *Société des Crèches*, la *Crèche à domicile*, l'*Association des Mères de famille*, l'*OEuvre Maternelle de Sainte-*

Madeleine, la *Société des berceaux*, la *Maternité Sainte-Anne*. Pour les enfants, les *Écoles chrétiennes*, soutenues par la *Société Générale d'Education et d'Enseignement*; pour les jeunes orphelins, les *Patronages de Dom Bosco*, fondés à Turin et répandus aujourd'hui dans toute l'Italie, véritables corporations de métiers qui préservent de l'oisiveté et du vice les enfants délaissés; dans le même genre, l'*OEuvre des Orphelins apprentis d'Auteuil*, de l'abbé Roussel; et enfin les innombrables patronages et cercles d'études fondés aujourd'hui dans la plupart des paroisses, véritables foyers de charité intellectuelle, morale et religieuse. Pour les femmes sans asile, l'*OEuvre de Bethléem*; pour les servantes et les ouvrières : l'*Association des Sœurs servantes de Marie*, la *Paroisse bretonne*, les *Unions aveyronnaise, bourguignonne, lyonnaise, normande*, etc., la *Solidarité catholique*, les syndicats de l'*Aiguille*, et de la rue de l'Abbaye. Pour les jeunes incurables, les jeunes aveugles, les aliénés, les maisons des Frères de saint Jean de Dieu. Pour les pauvres sans aucune ressource, les nombreux *fourneaux économiques* de la Société de Saint-Vincent-de-Paul et de la Société Philanthropique, l'*OEuvre de la Marmite des pauvres*, l'*OEuvre de la Mie de pain* fondée en 1891 par les étudiants du Cercle catholique du Luxembourg et les jeunes ouvriers du Patronage Saint-Joseph de la Maison-Blanche qui distribue 800 à 1.000 litres de soupe par soirée. Pour les cheminots, l'*Union des Chemins de fer*, fondée par l'abbé Reymann, qui compte aujourd'hui 100.000 adhérents. Pour les employés, le *Syndicat des employés du Commerce et de l'Industrie* et les innombrables syndicats catholiques; pour les jeunes gens et jeunes filles anémiés par le séjour de Paris, l'*OEuvre des Colonies de Vacances*, etc., etc. M. Léon Lefébure a fondé en 1890 l'*Office central des OEuvres charitables*, qui « a pour but de rendre l'exercice de la charité plus efficace, de faire connaître aussi exactement que possible l'état de la misère et les œuvres destinées à la soulager, de discerner et de propager les moyens les plus propres à la prévenir et à la combattre » (art. 1er des *Statuts*). On trouvera dans les *Annuaires* de l'*Office central* de Paris, 175, boulevard Saint-Germain, et des *Offices centraux* de province affiliés à celui de Paris, et surtout dans le *Manuel des OEuvres, institutions religieuses et charitables de Paris et des départements*, dû à l'initiative du Vicomte Armand de Melun, la statisque générale des œuvres de charité françaises et des renseignements sur chacune d'elles (1 vol. in-32, 730 p., Paris, de Gigord, 1912). Quiconque parcourra seulement ce *Manuel*, ne pourra se défendre d'un sentiment d'admiration et aussi de légitime fierté. Oui, la charité catholique est plus que jamais active et agissante; « jamais, à aucune époque, le sort de ceux qui souffrent n'a été l'objet d'une sollicitude plus ardente qu'il ne l'est de nos jours; jamais les œuvres destinées à les secourir n'ont été plus nombreuses, et jamais, en même temps, la misère croissante n'a fait plus vivement sentir la nécessité d'une intervention immédiate, éclairée et dévouée... C'est cette intervention que le *Manuel des OEuvres* est appelé à faciliter » (*Préface*, p. v). Si ces lignes étaient vraies en 1912, combien plus le sont-elles au lendemain du cataclysme qui s'est abattu sur l'Europe! Si les femmes et les jeunes filles du monde ont accouru très nombreuses au chevet des blessés et des malades, et pendant plusieurs années ont revêtu la blouse blanche des infirmières, donnant ainsi à leurs frères souffrants, leur temps, leur dévouement et souvent leur santé et leur vie, qui dira, sur ce nombre, l'immense proportion des femmes chrétiennes? Si d'autres ont travaillé sans relâche à confectionner des vêtements de toutes sortes pour les réfugiés des régions dévastées et pour les soldats qui souffraient de froid dans les tranchées, si des centaines de millions, peut-être même des milliards issus de l'initiative privée ont aidé à secourir des misères indicibles, quelle est la glorieuse part des catholiques? La statistique ne le dira jamais, parce que beaucoup n'ont consulté que leur cœur et ont voulu que « leur main gauche ignorât le don de leur main droite »; mais la nation tout entière le sait et l'Eglise lui est apparue de nouveau comme la mère et la consolatrice de tous les affligés. Sur l'initiative de la *Société d'Education*, des bourses ont été fondées pour les orphelins et les orphelines de la guerre, afin que les enfants des héros morts pour la Patrie puissent recevoir une éducation et une instruction conforme à leur situation sociale; partout des comités se sont fondés pour secourir les détresses nées de la guerre; partout le gouvernement a fait appel à la charité catholique et cet appel a été entendu. Qu'il s'agît des emprunts du Crédit national destinés aux régions dévastées ou des emprunts nationaux, le ministre des Finances a demandé officiellement aux évêques et au clergé leur collaboration patriotique. Bref, l'Eglise catholique apparaît plus que jamais à tous les regards comme une puissance d'ordre, d'apostolat et d'incomparable charité (Cf. Raymond Poincaré, *Discours sur les prix de vertu*, Séance publique annuelle de l'Académie française du 25 novembre 1920).

Les objections contre la charité. — Est-il nécessaire, après cela, de répondre aux vieilles objections contre la charité? Ne tombent-elles pas d'elles-mêmes à la lumière de l'histoire? On disait : « La charité a fait son temps; le règne de la justice va commencer. La solidarité humaine et la fraternité des peuples vont accomplir des miracles. » Eternel mirage, tant de fois renouvelé depuis 1789! Et voici qu'une guerre sans précédent, basée sur l'injustice, commencée par la violation d'un Etat neutre et conduite par des moyens inhumains, a bouleversé les notions universelles de la morale et du droit, a semé dans le monde entier la discorde et la haine, et pour avoir ajourné à des temps meilleurs le règne de la justice, a rendu plus nécessaire que jamais celui de la charité.

Supprimer la charité!... Utopie qui n'a même pas le mérite d'être généreuse. Les événements, en effet, lui donnent un cruel démenti. En attendant le retour de l'âge d'or décrit par Ovide, ou la cité future imaginée par Jaurès ou enfin le paradis bolcheviste rêvé par les Slaves, il faut vivre dans la réalité et cette réalité démontre l'éternelle vérité de la parole du Christ : « Il y a toujours des pauvres parmi vous », et dès lors la charité aura toujours l'occasion de s'exercer. La guerre, en bouleversant les classes et les fortunes, n'a-t-elle pas créé « les nouveaux pauvres » à côté des « nouveaux riches »? Quelle que soit la perfection de l'humanité future, l'inégalité des intelligences, des talents et des vertus provoquera toujours l'inégalité des fortunes, indépendamment des causes physiques et matérielles de pauvreté, comme le fait d'habiter dans des régions exposées aux inondations, aux tremblements de terre, aux éruptions volcaniques ou aux invasions d'un peuple belliqueux, ou comme la perte, pour les enfants en bas âge, des soutiens naturels que sont leurs parents. Il y aura donc toujours des orphelins, des êtres disgraciés, des invalides de naissance ou d'accident, des vieillards sans ressources pour leurs derniers jours. Et à tous ces êtres qui auront d'autant plus besoin d'affection qu'ils seront plus déshérités, l'assistance de l'Etat pourra bien donner le pain quotidien; mais son administration anonyme, irresponsable, grassement rétribuée, aux yeux de laquelle le malheureux

sentira qu'il n'est qu'un numéro, destiné avec les numéros voisins à faire vivre des fonctionnaires qui, leurs huit heures terminées, auront hâte de retrouver leur foyer ou leurs plaisirs, ne pourra jamais supporter la comparaison avec les initiatives privées, encadrées et associées dans un but unique de charité et de dévouement désintéressé. Une femme qui aura voué sa vie, pour l'amour de Dieu, au soin des pauvres et des malades, trouvera dans sa foi et dans son idéal divin des trésors de sympathie et d'amour maternel pour les déshérités de ce monde qu'une mercenaire ne possédera jamais. La charité, c'est l'amour du prochain dans l'amour de Dieu, car les deux commandements n'en font qu'un. C'est donc ce qu'il y de plus grand dans l'humanité ! « Une sœur de charité, a dit Lacordaire, est une démonstration complète du christianisme. » Inconnue avant lui, elle en est la fleur la plus pure. Elle sait se pencher doucement sur toutes les douleurs et les consoler par le divin rayonnement de sa vertu et de sa foi. C'est pourquoi, loin d'être un anachronisme, la charité sera toujours actuelle, parce qu'elle durera autant que le christianisme, c'est-à-dire autant que le monde.

XI. — Bibliographie

I. *Sur les pauvres avant Jésus-Christ.* — Allard (Paul), *L'esclavage romain*, dans *Les esclaves chrétiens...* livre Ier, 3e édit., 1900. — Amelineau, *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Egypte ancienne*, in-8, 1895. — Boissier (G.), *La religion romaine d'Auguste aux Antonins.* — Bertrin et Mangenot, discussion sur les temples d'Esculape, *Revue du Clergé français*, 1917-1918. — Dr Briau, *L'assistance médicale chez les Romains*, in-8, 1869. — Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiquités*, aux mots : *Alimentarii puelli et puellae, Attica respublica* (Fustel de Coulanges), *Eranos* (Th. Reinach), *Helotae* (Lécrivain), *Krypteia.* — Lenormant, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*, t. I, Paris, 1882; *Etudes accadiennes.* — Le Page Renouf, *The Egyptian Book of the dead*, Londres, 1904. — Martin (François), *Lettres assyriennes et babyloniennes*, *Revue de l'Inst. cath. de Paris*, 1901. — Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, I, Paris, 1895. — Oppert, *Hist. des empires de Chaldée et d'Assyrie.* — Pierret, *Le Livre des morts des anciens Egyptiens*, Paris, 1907. — Sayce, *Social life among the Assyrians and Babylonians*, in-12, Oxford, 1893. — Virey (Ph.), *La religion de l'ancienne Egypte*, Paris, 1909; *Papyrus Prisse, Biblioth. de l'Ecole des Htes-Etudes*, fasc. LXX, in-8, 1887. — Wallon, *Hist. de l'esclavage*, t. I. — Et *passim*, les auteurs classiques grecs et romains, Aristote, Platon, Démosthène, Xénophon, Homère, Aristophane, Caton, Cicéron, Columelle, Horace, Juvénal, Pline, Sénèque, Suétone, Tacite, Varron, etc.

II. *Sur les pauvres après Jésus-Christ.* — La bibliographie est si abondante que nous devons nous borner à quelques noms. — Adhémar d'Alès, *Sainte Mélanie la Jeune. Etudes*, 20 juillet et 20 août 1906. — Allier (Raoul), *La Cabale des Dévots*, in-12, Paris, A. Colin, 1902, — Argenson (René de Voyer d'), *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, publiées par Dom Beauchet-Filleau, in-8, Marseille, 1902. — S. Augustin, *Enarratio in psalmum* 85, *P.L.* XXXVI ; *Sermo VIII in quadrag.; Sermo* LXXXV, 6, *P.L.* XXXVIII. — S. Astère, *Homélie II, De l'économe infidèle*, *P. G.* XI. — Baudrillart (André), *La charité aux premiers siècles du christianisme*, une broch. 62 p. Collect. *Science et Religion*, Paris, 1903. — Baunard (Mgr), *Un siècle de l'Eglise de France ; Vie du Vicomte Armand de Melun ; OEuvres saintes* (*Conférences de S.-Vincent-de-Paul, Petites Sœurs des Pauvres, Asile des Femmes incurables*, etc.), de Gigord, 1919. — Beck (T. J.), Art. *Poor* in *The catholic Encyclopedia*, New-York. — Brandt de Galametz, *Le Bureau des pauvres d'Abbeville et ses commissaires de 1580 à 1725*, in-8, Abbeville, 1904. — Boudrot (Abbé), *L'Hôtel-Dieu de Beaune*, in-8, Beaune, 1882. — Cahen (Léon), *Les idées charitables à Paris au XVIIe siècle, d'après les règlements des Confréries paroissiales*, *Revue d'Hist. moderne et contemporaine*, mai-juin 1900 ; *Le grand bureau des pauvres de Paris au milieu du XVIIe siècle*, in-8, Paris, 1902. — Camerlinck, *Vie de saint Léger, évêque d'Autun*, in-12, Paris, Lecoffre, 1910. — Castelnau (Michel de), *Mémoires*, l. I, ch. 6, l. V, ch. 1er, Collect. Petitot, t. XXXIII. — Champagny (F. de), *La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Eglise*, in-12, 1856. — Chevallier (Em.), *La Loi des pauvres et la Société anglaise, Organisation de l'Assistance publique en Angleterre*, in-8, Paris, 1892. — Chrysostome (S. Jean), *De Anna, sermo* v, 3, *P. G.* LIII, etc. — Clément d'Alexandrie, *Quel riche peut être sauvé? P. G.* XI. — *Concile de Trente, Sess.* VII, c. 15, *Sess.* XXII, c. 8, *Sess.* XXIII, c. 1, *Sess.* XXV, c. 8; décrets relatifs aux hôpitaux. — Cyprien (Saint), *Epist.* IV, *P.L.* IV. — Coste (Pierre), *Saint Vincent de Paul et les Dames de la Charité, avec introduction de M. Etienne Lamy*, in-8, Paris, Bloud, 1917. — Debize (Abbé E.), *L'éducation de la charité*, in-12, Paris, de Gigord, 1911. — Desvaux (Abbé), *L'assistance des pauvres dans le diocèse de Séez pendant les famines de 1662 et 1692*, in-8, Alençon, 1900. — Duchesne (Mgr), *Le Liber pontificalis*, in-4, 2 vol., 1886-1892. — Feillet, *La misère au temps de la Fronde et saint Vincent de Paul*, in-12. — Ferrero (Guglielmo), *La ruine de la civilisation antique*, Revue des Deux-Mondes, 15 février 1920. — Gasquet (Cardinal), *Henri VIII et les monastères anglais*, traduct. française, 2 vol., in-8, 1894. — Goyau (Georges), *Sainte Mélanie*, collect. *Les Saints*, Lecoffre, 1907 ; *Les Dames de la Charité de Monsieur Vincent* (*1617-1660*), Paris, Art catholique, 1918. — Grandmaison (Geoffroy de), *La Congrégation* (*1801-1830*), in-8, Paris, Plon, 2e édit., 1912. — Grégoire de Nazianze (Saint), *Oraison funèbre de saint Basile*, discours 53, *P. G.* XXXVI (sur la Basiléide). — Hélyot, *Hist. des Ordres monastiques*, 8 vol. — Janssen, *Geschichte des Deutschen Volkes*, t. II, 1897. — Jorey (Ch.), *Le Père Guevarre et les Bureaux de Charité au XVIIe siècle, Annales du Midi*, 1889. — Joergensen (J), *Saint François d'Assise, sa vie et son œuvre*, Paris, Perrin, 1913. in-4. — Kannengieser (Mgr), *L'abbé Simonis, député au Reichstag, supérieur des Sœurs de Niederbronn*, Paris, 1914. — Lallemand, *Histoire de la Charité*, 4 vol. in-8, Paris, Picard, 1905-1912. — Lanzac de Laborie (Léon de), *Paris sous Napoléon*, t. V; *Le fondateur de la Société de Saint-Vincent-de-Paul* dans *Ozanam, le livre du Centenaire*, Paris, 1913. — Lavisse, *Histoire de France*, Hachette. — Lecestre, *Arras sous la Révolution*, t. II. — Lefébure (Léon), *L'Office central des œuvres charitables ; L'Organisation de la charité privée en France*, Paris, 1900. — Le Grand (Léon), *Les Maisons-Dieu. Leurs statuts au XIIIe siècle Revue des Questions Historiques*, 1er juillet 1896 Règlement de la léproserie d'Epernay (1?35), in-8

Epernay, 1903; *La prière des malades dans les hôpitaux de Saint-Jean de Jérusalem*, in-8, Paris, 1896. — L'Estoile, *Mémoires-Journaux*, collect. Petitot, t. XLV. — Lecoy de la Marche, *Saint Martin*, in-8, Mame, 1890; *La fondation de la France, du IVe au VIe siècle*, Desclée, 1893. — Mackay (Thomas), *A history of the English poor law*, 3 vol. in-8, London, 1899. — Marbeau (Eugène), *La taxe des pauvres à Abbeville au XVIe siècle*. — *Manuel des œuvres, institutions religieuses et charitables de Paris et principaux établissements des départements pouvant recevoir des orphelins, des indigents et des malades de Paris*, in-12, Paris, de Gigord, 1912. — Montalembert, *Les moines d'Occident*, Lecoffre, 3e édit., 1868; *Sainte Elisabeth*, in-8, 6e édit., Paris, 1862. — Mourret, *Histoire énérale de l'Eglise*, Paris, 1905-1920. — Ozanam, *Le livre du Centenaire*, in-8, Paris, 1913. — Palma Cayet, *Chronique septénaire*, collect. Michaud et Poujoulat, t. II et VII. — Picot, *Essai historique sur l'influence de la religion en France au XVIIe siècle*, in-8, 2 vol. 1825. — Pitra (Dom), *Histoire de saint Léger et de l'Eglise des Francs au VIIe siècle*, 1846. — Poincaré (Raymond), *Discours sur les prix de vertu*, séance publique annuelle de l'Académie française, du 25 novembre 1920. — Rampolla (Cardinal), *Santa Melania Giuniore, senatrice romana*, Rome, 1905. — *Règlement de la Compagnie de Charité de la Paroisse de Saint-André-des-Arcs* (1652). *Bibl. Nat.* pZ4, *Réserve*. — *Règlement de la Compagnie instituée pour le restablissement des pauvres familles honteuses de la paroisse de Saint-Eustache* (1654), *Soc. des Bibliophiles français*, 1903, Bib. Nat. *Réserve*. — Saglier (L.), *Vie de saint Jean de Dieu*, in-8, Paris, 1877. — Schall, *Adolphe Baudon (1819-1888)*, in-8, Paris, 1897.—Tertullien, *Apolog.*, XXXIX.—Tollemer(A.), *Des origines de la charité catholique*, Paris, Champion, 1865 et au Séminaire de Coigny, par Prétot (Manche). — Tocco (Felice), *La questione della povertà nel secolo XIV, secondo nuovi documenti*, in-16, 311 p., Napoli, 1910. — Vitry (J. de), *Historia occidentalis, De Hospitalibus pauperum et domibus leprosorum*. Douai, 1597. — Wines (Frederick), *Report on pauperism in the United States*, 2 vol., in-4, Washington, 1896.

Louis Prunel.

PÉCHÉ ORIGINEL. — I. *Le dogme et ses adversaires.* — II. *Fondements du dogme.* — III. *Détermination plus précise de la doctrine.* — IV. *Objections.*

I. Le dogme et ses adversaires. — L'Eglise catholique enseigne que toute créature humaine, descendant d'Adam par voie de génération naturelle, contracte au premier instant de son existence un péché que, pour cela même, on nomme *originel*. Parfois cependant, le péché commis au Paradis terrestre par notre premier père se nomme aussi originel, comme se rattachant à l'origine de notre race. La distinction entre les deux acceptions est d'autant plus importante, qu'entre le péché originel considéré dans les descendants d'Adam, auxquels il est transmis comme par héritage (*peccatum originale originatum*), et le même péché considéré dans Adam ou dans sa source (*peccatum originale originans*), il existe une connexion non pas seulement étroite, puisqu'il y a entre eux le rapport d'effet et de cause, mais encore essentielle, en ce sens qu'on ne peut expliquer ni même concevoir exactement l'un sans l'autre.

1. *Le péché originel dans Adam.* — « Si quelqu'un refuse de reconnaître qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé dans le Paradis le précepte divin, perdit aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle il avait été établi, et encourut par cette prévarication coupable la colère et l'indignation de Dieu, et par suite la mort dont Dieu l'avait auparavant menacé, et avec elle la servitude sous le pouvoir de celui qui, dès lors, eut l'empire de la mort, c'est-à-dire du démon, et que, par ce péché, Adam subit une détérioration dans tout son être, corps et âme, qu'il soit anathème. » Concile de Trente, sess. v, can. 1. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 788 (670). Deux points sont directement énoncés dans cette doctrine. D'abord, la prévarication formelle ou l'acte de désobéissance dont le premier homme se rendit coupable au Paradis terrestre, et qui attira sur lui la colère et l'indignation divine. Puis, l'état de détérioration qui fut le châtiment de sa faute, et qui l'affecta dans tout son être, par la perte des dons gratuits précédemment reçus. Ce second point entraîne, comme présupposé, l'élévation d'Adam à un état surnaturel, c'est-à-dire dépassant les forces et les exigences de la nature; état où deux sortes de dons sont à distinguer : les dons essentiellement surnaturels, grâce sanctifiante et tout ce qui s'y rattache; et les dons dits préternaturels, qui perfectionnaient la nature elle-même, mais au delà de ses exigences propres, comme l'exemption de la concupiscence, de la douleur et de la mort, ou dons d'intégrité, d'impassibilité et d'immortalité. La perte de tous ces dons eut pour résultat une double déchéance : dans l'ordre surnaturel, déchéance absolue; dans l'ordre naturel, déchéance à tout le moins relative, c'est-à-dire proportionnée au degré de perfectionnement qu'en Adam la nature elle-même recevait des dons préternaturels.

2. *Le péché originel dans les descendants d'Adam.* — Si le premier homme n'avait reçu les dons primitifs qu'à titre personnel, il aurait pu les perdre pour lui seul; mais il les avait reçus comme un apanage de la nature humaine telle que Dieu avait daigné la constituer; de là vint qu'en sa personne il y eut déchéance de toute la race, et déchéance accompagnée d'une transmission de péché, suivant la doctrine exprimée dans le second canon du concile de Trente : « Si quelqu'un soutient que la prévarication d'Adam n'a été préjudiciable qu'à lui seul, et non pas à sa postérité; et qu'il a perdu pour lui seul, et non pas aussi pour nous, la justice et la sainteté qu'il avait reçues; ou qu'étant souillé lui-même par le péché de désobéissance, il n'a transmis au genre humain que la mort et autres peines du corps, et non pas le péché, qui est la mort de l'âme : qu'il soit anathème. Car il contredit ouvertement l'Apôtre disant que *le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché, et qu'ainsi la mort est passée dans tous les hommes, tous ayant péché dans un seul.* » Doctrine confirmée dans les deux canons suivants : le troisième, où il est dit du péché originel qu'étant « un dans sa source, *origine unum*, et transmis à tous, non par imitation, mais par propagation, il devient propre à chacun, *unicuique proprium* »; le quatrième, où la génération est mentionnée comme moyen de transmission : *quod generatione contraxerunt*. Il s'agit d'une génération humaine normale, avec concours des deux sexes, et se reliant finalement au premier homme, comme premier principe actif dans la propagation de l'espèce, suivant l'explication donnée ailleurs : « Les hommes ne naîtraient pas injustes, s'ils ne naissaient pas d'Adam par voie de propagation séminale, car c'est en vertu de cette propagation qu'ils lui doivent de contracter, au moment où ils sont conçus, leur

propre injustice. » Sess. VI, ch. 3, DENZINGER, n. 795 (677).

3. *Les adversaires.* — Les Pères du concile de Trente n'ont fait que rééditer les condamnations portées, plus de dix siècles auparavant, dans le second concile de Milève, en 416, et le second d'Orange, en 529. DENZINGER, n. 101 sq., 174 sq. (65 sq., 144 sq.). Les pélagiens, visés dans ces documents, soutenaient d'une façon générale que, « dans les enfants, la nature humaine n'avait pas besoin de médecin, parce qu'elle était saine, et que dans les adultes, elle pouvait, si elle le voulait, se suffire à elle-même pour acquérir la justice ». S. AUGUSTIN, *De nat. et grat.*, c. VI, *P.L.*, t. XLIV, col. 250. C'était nier, explicitement ou implicitement, et le péché originel, et son présupposé, c'est-à-dire l'existence d'un état primitif d'innocence et de justice, fondé sur des dons surnaturels et préternaturels dus à la pure libéralité du Créateur, et ses conséquences, notamment l'impuissance où nous serions actuellement de tendre à notre fin dernière par les seules forces de notre nature ou d'observer toute la loi morale et d'éviter tout péché sans le secours de la grâce.

L'erreur pélagienne reparut avec la Réforme. Non que les chefs mêmes du Protestantisme, Luther et Calvin, aient nié le dogme du péché originel; au contraire, partant de ce faux principe, que les dons possédés primitivement par Adam lui étaient essentiels ou strictement naturels, ils exagérèrent la notion de la déchéance initiale, en y voyant une corruption substantielle ou intrinsèque de la nature humaine et en tirant de là les conséquences les plus graves : impuissance absolue ou négation du libre arbitre dans l'ordre moral, justification par la foi seule, caractère positivement vicieux de la concupiscence, etc. Ce dernier point se retrouve dans les Articles de Religion de l'Eglise anglicane, n. 9 : *Concupiscence and lust hath of itself the nature of sin.*

Mais d'autres Réformateurs, les Sociniens en particulier, allèrent dans une direction diamétralement opposée; traitant la doctrine traditionnelle de fable juive, introduite dans l'Eglise par l'Antéchrist, ils reprirent en substance les positions de Pélage ou de ses disciples sur l'état primitif de l'homme, son plein pouvoir de tendre à sa fin dernière par ses propres forces et le caractère exclusivement personnel du péché d'Adam; sa faute n'ayant nui qu'à lui seul, il n'y a plus à parler de déchéance ou de tare héréditaire.

Ces idées se sont singulièrement développées, au XIXe siècle, dans les milieux protestants qui ont subi l'influence du rationalisme, dogmatique ou scientifique. Le récit contenu dans la Genèse, ch. III, devient une fiction poétique ou un drame mythologique, interprété diversement, mais toujours dans un sens exclusif d'une chute originelle ou déchéance commune. A la suite de SCHILLER, beaucoup ne voient là que « le premier éveil de la conscience morale avec le sentiment des contradictions douloureuses qui l'accompagnent toujours ». Aug. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903, p. 6. Dans un autre ouvrage, *L'Apôtre Paul*, 3e éd., Paris, 1896, p. 391 s., le même auteur s'est même ingénié à retrouver cette conception dans l'antithèse établie par saint Paul, I *Cor.*, II, 14; XV, 45; *Rom.*, VII, 14, entre « l'homme animal, l'homme retenu encore dans les liens de la vie sensible », ψυχικός, σάρκινος, et l'homme « spirituel », πνευματικός. C'est sur des bases semblables qu'une reconstitution de l'ancien dogme a été proposée en Angleterre par F. R. TENNANT, dans divers ouvrages, particulièrement *The sources of the Doctrines of the Fall and original Sin*, Cambridge, 1903, et, plus récemment, art. *Original Sin*, dans *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, éd. J. Hastings, vol. IX (Edinburgh, 1917), p. 564.

II. Fondements du dogme. — L'Eglise catholique invoque en faveur de sa croyance la sainte Ecriture et la Tradition. A défaut d'un développement qui relève de la théologie dogmatique, un rapide aperçu s'impose.

La preuve scripturaire est dépendante de la distinction entre le péché originel considéré dans Adam ou dans ses descendants. Un certain nombre de textes établissent directement une faute de notre premier ancêtre, accompagnée d'une déchéance qui s'est étendue à toute sa race, et c'est en étudiant la déchéance qu'on peut juger de l'état qui avait précédé. Faute et déchéance sont rapportées au chapitre troisième de la Genèse, mais le développement ultérieur de la révélation divine apporte des déterminations ou des compléments, d'où résultent les données suivantes. Dieu édicte la mort corporelle contre l'homme en punition du premier péché; l'arrêt vaut pour Adam et pour tous ses descendants : *Gen.*, II, 17; III, 3, 19; *Sap.*, II, 23-24; *Eccli.*, XXV, 33; *Rom.*, V, 12; I *Cor.*, XV, 21-22. La concupiscence fait son apparition avec la faute de nos premiers parents et en conséquence de cette faute; elle s'attache ensuite, comme une infirmité congénitale, à tout homme naissant d'Adam : *Ps.*, L, 7; *Job*, XIV, 4; XV, 14; *Rom.*, VII, 14 sq. La justice et la sainteté originelles sont contenues implicitement dans *Gen.*, I, 26-27 et insinuées dans *Eccli.*, XVII, 5-10. En face de ces textes sacrés, quelques passages de livres apocryphes ont aussi leur intérêt, non comme sources du dogme, mais comme indices de croyance. L'introduction de la mort par le péché y est affirmée, avec lien de solidarité entre Adam et sa race : IV *Esdr.*, III, 21; VII, 48; *Livre d'Enoch* (éthiop.), LXIX, 11; *Livre des secrets d'Hénoch* (slavon, recens. A), XXX, 16; XLI, 1; *Apoc. de Baruch*, XVII, 2-3; XXIII, 4; LVI, 5. De même, la transmission d'une infirmité morale permanente, d'un mauvais germe de péché : IV *Esdr.*, III, 22; IV, 30. L'état d'innocence et de justice originelle, par là même supposé, est aussi parfois exprimé : *Livre d'Hénoch* (éthiop.), LXIX, 11; mais la nature des dons primitifs est peu précisée. Saint Paul complète l'enseignement, quand il présente notre justification et notre sanctification en Jésus-Christ comme un retour à la justice et à la sainteté primitives : *Eph.*, IV, 22-24; II *Cor.*, V, 17; *Col.*, III, 9-10. « Ainsi la connaissance de ce que le Sauveur a rendu à l'homme, nous révèle ce qui fut donné dans le commencement », suivant la juste remarque de MOEHLER, *La Symbolique*, trad. Lachat, Besançon, 1836, t. I, p. 5.

Déjà, dans l'un ou l'autre des textes précédents : *Ps.*, L, 7, *in iniquitatibus conceptus sum*, et *Job*, XIV, 4, *de immundo conceptum semine*, l'idée d'une souillure ou d'un péché qui s'attache à l'enfant conçu semble s'associer à celle d'une simple déchéance. Toutefois la pleine lumière ne brille, sur ce point, que dans le Nouveau Testament. Saint Paul parle de tout homme comme sujet, par nature ou naissance, à la colère divine, *Eph.*, II, 3 : τέκνα φύσει ὀργῆς. Mais le texte capital, celui que les conciles ont invoqué, se trouve dans *Rom.*, V, 12-19. L'Apôtre ne touche la matière qu'incidemment, à propos de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ qu'il exalte en l'opposant à l'œuvre néfaste de notre premier père ; circonstance qui n'enlève rien à la force ni à la valeur de l'affirmation : « Ainsi donc, comme par un seul homme le péché, ἡ ἁμαρτία, est entré dans le monde, et par le péché la mort, et que de la sorte la mort a passé dans tous les hommes (en celui) en qui tous ont péché, *in quo omnes*

peccaverunt... ou, suivant le texte grec : parce que tous ont péché, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον... » La mort et le péché sont nettement distingués, dans les deux textes, sous la raison d'effet et de cause ; si donc la mort atteint réellement toute créature humaine, ce ne peut être en vertu d'un péché actuel ou strictement personnel, car un tel péché n'est pas possible pour les enfants, mais seulement en vertu d'une culpabilité commune ou d'un état équivalent qui résulte de la faute du premier père. Envisagées ainsi dans le contexte, les deux traductions ne diffèrent qu'accidentellement : dans la Vulgate, le sens relatif est exprimé ; dans le grec, il n'est pas exprimé, mais il s'y trouve impliciement. Ce qui arrache à un exégète protestant cet aveu que, si la traduction latine est grammaticalement inexacte, le sens exprimé reste substantiellement vrai : « The rendering of the Vulgate... is grammatically wrong..., yet essentially right. » A. B. Bruce, *St Paul's conception of christianity*, Edinburgh, 1896, p. 130. La suite du texte, v. 18-19, ne fait que confirmer l'interprétation précédente : « Ainsi donc, comme c'est par le péché d'un seul que la condamnation est venue sur tous les hommes, c'est aussi par la justice d'un seul que vient à tous la justification qui donne la vie. De même, en effet, que par la désobéissance d'un seul un si grand nombre ont été constitués pécheurs, ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν, de même aussi par l obéissance d'un seul un si grand nombre seront constitués justes, δίκαιοι κατασταθήσονται. » Tout ce passage n'est qu'une antithèse, sous le rapport de la justification et du salut, entre le premier et le second Adam, antithèse qui, dans la pensée de l'Apôtre, n'est pas fortuite, car elle apparaît déjà en germe dans I *Cor.*, xv, 22, comme le remarque Lightfoot, *Notes on Epistles of St Paul*, Londres, p. 289. Elle est, d'ailleurs, en pleine concordance avec la mission rédemptrice de Jésus-Christ : sauver tous les hommes, y compris les enfants, *Matth.*, xviii, 10-11 ; or, le salut n'est-il pas présenté dans les Evangiles comme une délivrance du péché et une réconciliation avec Dieu?

A la sainte Ecriture s'ajoute la Tradition. Les conciles invoquent spécialement l'usage antique de baptiser les enfants, non pas seulement pour leur conférer un droit d'entrée au royaume des cieux, suivant l'interprétation pélagienne, mais pour effacer en eux, grâce au sacrement de la régénération, la souillure que tous contractent du fait même de leur génération ; *ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Milev.* ii, can. 2 ; *Trident.*, sess. v, can. 4. Mais, parallèlement à l'usage, il y avait la croyance, consignée dans les témoignages des Pères, soit qu'ils affirment ou supposent la solidarité d'Adam et de ses descendants dans la réception et la perte des dons primitifs, soit qu'ils rattachent à la faute du premier ancêtre l'état de déchéance, non seulement physique, mais morale, où se trouve actuellement la famille humaine. En défendant l'existence du péché originel comme point de croyance catholique, saint Augustin avait si peu conscience d'innover, qu'il en appelait contre les Pélagiens aux Pères qui l'avaient précédé dans les pays les plus divers : Cyprien de Carthage, Basile de Cappadoce, Grégoire de Nazianze, Hilaire de Gaule, Ambroise de Milan. *Contra Julianum*, l. I, vi, n. 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 655. A ces noms il joignait celui de saint Jean Chrysostome, dont il venait de citer ces paroles, tirées d'une homélie *ad neophytos* : « Nous baptisons les enfants eux-mêmes, bien qu'ils n'aient point de péchés, pour leur procurer la sainteté, la justice, l'adoption, le droit à l'héritage, la fraternité avec le Christ, l'honneur d'être ses membres et les temples du Saint-Esprit. » Parler ainsi, n'est-ce pas supposer dans les enfants non baptisés la privation de la sainteté, de la justice et des autres dons que notre premier père avait reçus, comme chef de l'humanité?

L'affirmation incidente, que les enfants sont *sans péchés*, καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα, n'exclut donc, suivant la juste remarque de saint Augustin, que les fautes actuelles ou strictement personnelles, dont les enfants sont incapables. Interprétation confirmée par un texte de saint Isidore de Péluse, qui peut servir de commentaire à celui du docteur antiochien. A cette question, posée par le comte Herminius : Pourquoi baptise-t-on les enfants qui sont sans péchés, τὰ βρέφη ἀναμάρτητα ὄντα? l'évêque réplique : « Il y en a qui se contentent de dire que le baptême efface en eux la *tache* que la prévarication d'Adam fait passer en tout homme ; c'est là une réponse par trop sommaire et incomplète. Pour moi, je crois que *cela se fait* ; mais ce n'est pas tout, ce serait même peu de chose, il faut ajouter les dons qui surpassent notre nature. » *Epist.*, l. III, ep. cxcv, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 880. D'ailleurs, des Pères grecs plus anciens que saint Jean Chrysostome ont fait usage du terme même de *péché* en parlant et d'Adam prévaricateur et de ses descendants rattachés à lui par un lien de solidarité. Voir, dans ce Dictionnaire, art. Marie (*Immaculée Conception*) tom. III, col. 233, et, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, col. 896 s., une discussion plus développée du point, par le P. Martin Jugie.

Les preuves d'Ecriture sainte et de Tradition, qui viennent d'être esquissées, sont tirées de la révélation positive ou la supposent ; ce sont des preuves d'autorité. Peut-on, en outre, recourir à la lumière naturelle et, par son moyen, construire un argument d'ordre proprement rationnel? Beaucoup de protestants, les jansénistes, un certain nombre de catholiques attachés à l'apologétique de Pascal ou de filiation traditionaliste, ont répondu d'une façon affirmative : pour eux, les maux auxquels l'homme est présentement soumis, du moins les maux d'ordre moral, en particulier la concupiscence telle qu'elle sévit en nous et l'universalité du péché qu'elle entraîne, sont une énigme sans la chute originelle. On peut donc, en partant de la condition actuelle de l'humanité, conclure à un état de déchéance et, par suite, à une faute dont la responsabilité pèse sur la race et chacun de ses membres. Mais, en établissant cette preuve, les théologiens protestants ou jansénistes supposent, en ce qui concerne la condition essentielle de notre nature, ses forces actuelles et le caractère moral de la concupiscence, des notions que l'Eglise catholique considère comme erronées et qu'elle a réprouvées, soit au concile de Trente, soit plus tard dans les actes pontificaux dirigés contre Jansenius, Baius, Quesnel et le pseudo-synode de Pistoie. Ces fausses notions écartées, il paraît impossible de conclure à l'existence d'une chute originelle sans exagérer la valeur des indices sur lesquels on s'appuie. Les misères morales, si réelles et si profondes, qu'on rencontre dans le genre humain, sont intimement liées à la concupiscence, et celle-ci est une infirmité naturelle, résultant de la constitution physique de l'homme, laissé à ses seuls principes, soumis aux diverses tendances qui surgissent de sa nature complexe et des conditions extérieures auxquelles il est assujetti. Tout cela, mal moral et concupiscence, peut donc s'expliquer, philosophiquement, en dehors de l'hypothèse du péché originel. Mais rien n'empêche de chercher dans l'analyse psychologique de notre nature, considérée dans sa partie supérieure et ses aspirations les plus nobles, des indices probables d'un état de déchéance : *pro-*

babiliter suaderi potest, comme dit entre autres saint Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, l. IV, c. lii, Et rien n'empêche de souligner, dans l'histoire des religions, diverses traditions antiques, propres à confirmer les données de la révélation. Voir Le Bachelet, *Le péché originel dans Adam et ses descendants*, Ire part., ch. iii; 2e part., ch. iv.

III. Détermination plus précise de la doctrine catholique. — Saint Augustin a dit du péché originel que, s'il n'est rien dont on parle plus couramment, en revanche il n'est rien qui soit plus difficile à comprendre : *quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. De moribus ecclesiae cath.*, l. I, c. xxii, n. 40, *P. L.*, t. XXXII, col. 1328. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, en cette matière, on ne trouve pas dans la tradition patristique de doctrine nette et ferme, en dehors des points de croyance commune que les anciens conciles ont fixés. Quel est l'élément constitutif du péché originel et comment se propage-t-il? En particulier, faut-il attribuer à la concupiscence un rôle, et quel rôle, dans cette propagation? Quelles conséquences ce péché entraîne-t-il, en ce qui concerne les forces actuelles de notre nature et le sort final de ceux qui meurent avec la seule tache héréditaire? Autant de questions que saint Augustin fut amené à toucher, qui l'embarrassèrent et sur lesquelles il a pu émettre et a parfois émis des vues personnelles que les théologiens postérieurs, malgré leur vénération pour le grand docteur, ne se sont pas crus obligés de suivre en tout. La solution de ce problème complexe exigeait, en effet, un progrès préalable dans l'élucidation de certaines notions connexes; telles, notamment, la nature de la justification dans l'ordre actuel et la délimitation exacte des dons naturels et des dons surnaturels ou préternaturels dans l'être concret qui fut l'Adam primitif.

L'Eglise elle-même n'a jamais donné de définition ni de déclaration officielle sur tous les points que nous venons d'énumérer, en particulier sur l'élément propre ou spécifique du péché originel; toutefois, les diverses réprobations qu'elle a prononcées et les affirmations qu'elle a posées permettent de dégager une notion, à la fois négative et positive, qui suffit à l'apologiste catholique. Rappeler cette notion est chose d'autant plus opportune, que la plupart des objections directes contre le dogme du péché originel viennent de faux préjugés ou de malentendus, et qu'un certain nombre n'ont de réelle valeur que contre des conceptions étrangères à l'enseignement de l'Eglise romaine et de ses représentants légitimes.

a. *Ce que le péché originel n'est pas.* — D'après les principes de l'Eglise romaine, le péché originel ne peut pas consister dans une corruption physique ou intrinsèque de la nature humaine, quelle que soit la manière dont on entende cette corruption, soit par l'addition d'éléments positivement vicieux, soit par la soustraction d'éléments purement naturels, comme le libre arbitre ou la capacité de faire quelque bien d'ordre moral. Que la perte des dons primitifs ait entraîné dans Adam une détérioration positive, c'est l'enseignement formel du concile de Trente et de ceux qui avaient précédé. Mais comme ces dons étaient d'ordre surnaturel ou préternaturel, cette détérioration n'a pas atteint la nature humaine en Adam dans ses éléments constitutifs ou ses propriétés strictement naturelles. Saint Pie V a même condamné cette proposition de Baius, la 55e : « Dieu au début, n'aurait pas pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant. » Denzinger, *op. cit.*, n. 1055 (935).

Le péché originel ne consiste pas dans la concupiscence, prise en elle-même et considérée soit comme une empreinte morbide, soit comme un vice positif. A la vérité, la concupiscence peut s'appeler péché, mais dans un sens métaphorique, comme cause, puisqu'elle incline au péché, et de plus, dans l'ordre actuel, comme effet, parce qu'elle vient du péché. Concile de Trente, sess. v, can. 5. Denzinger, *op. cit.*, n. 792 (674). Il ne s'ensuit pas que, prise en elle-même, elle soit péché proprement dit; ce qui est prouvé suffisamment, dans l'ordre de la foi, par le fait qu'elle demeure dans les baptisés, lavés pourtant de tout péché proprement dit par l'onde régénératrice, et, dans l'ordre de la raison, par la condition intrinsèque de notre nature complexe, où les éléments supérieurs et inférieurs, rationnels et sensuels, laissés à eux-mêmes, entrent forcément en lutte. L'identification de la concupiscence et du péché originel a donc pour conséquence, en droit et en fait, de faire disparaître en celui-ci le caractère de péché proprement dit. Aussi, dans le texte de la constitution dogmatique *De doctrina catholica*, présenté aux Pères du concile du Vatican, proposait-on de définir expressément que la tache originelle ne consiste ni dans la concupiscence, ni dans une maladie, physique ou substantielle, de la nature humaine. *Acta et decreta ss. oecumenici Concilii Vaticani. Collectio Lacensis*, t. VII, col. 566.

Le péché originel ne consiste ni dans une action strictement personnelle, ni dans quoi que ce soit d'immédiatement volontaire aux fils d'Adam qui contractent ce péché. Certains ont affirmé le contraire, en partant de ce principe, que l'idée de volontaire est essentielle au péché proprement dit; comme, par ailleurs, ils assimilaient le péché originel au péché actuel, ils ont prétendu lui appliquer la définition courante : « acte, désir ou pensée volontaire contre la loi de Dieu »; de la sorte, des protestants ont été amenés à soutenir qu'en arrivant à l'âge de raison, l'enfant consentait à son péché originel. Ce qui est, en réalité, sortir de la question; car il s'agit d'expliquer le péché contracté par l'enfant au moment même de sa conception, et non pas un péché d'acquiescement ou de consentement qu'il pourrait commettre en acquérant l'usage de la raison. D'autres ont eu recours à l'hypothèse de la préexistence des âmes, pour expliquer par un péché commis dans une vie antérieure l'état de déchéance actuelle; ce fut le rêve d'Origène, au moins dans sa jeunesse; des théosophistes et des spirites l'ont repris de nos jours, et même un philosophe allemand, Julius Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde*, t. II surtout, 4e éd., Breslau, 1858. La condamnation portée contre la théorie origéniste et sanctionnée par le pape Vigile écarte cette dernière solution. Denzinger, *op. cit.*, n. 203, 206 (187, 190). En outre, le pape Innocent III, *c. Majores*, repousse l'assimilation du péché originel au péché actuel, car il les différencie précisément en ce que l'un est contracté sans consentement, tandis que l'autre est commis avec consentement : *originale, quod absque consensu contrahitur; actuale, quod committitur cum consensu.* Denzinger, *op. cit.*, n. 410 (341).

b. *Ce que le péché originel est.* — Dans les documents officiels rapportés ci-dessus, l'Eglise nous présente le péché originel comme une mort spirituelle, peccatum *quod est mors animae*; comme une souillure ou tache, contractée d'abord par notre premier père, *inquinatum illum* peccato inobedientiae, mais passant à tous ses descendants; comme une injustice inhérente à chacun, *propria injustitia*; et tout cela se trouvant en nous au moment même de notre conception et en vertu de notre descendance

adamique. L'Eglise affirme encore le rapport de cause à effet entre l'acte de prévarication commis par notre premier père et la transmission du péché originel à ses descendants; et cette affirmation suffit pour expliquer et justifier l'expression courante : tous *ont péché* en Adam. Mais nulle part l'Eglise n'identifie ces deux choses : l'acte de prévarication et le péché transmis. Ce qu'Adam transmet, ce n'est pas l'acte qu'il a posé personnellement, c'est l'effet qui s'ensuivit dans son âme et dans son corps, particulièrement l'état d'inimitié ou d'aversion par rapport à Dieu, considéré comme ami et comme fin dernière. Cet état comprenait, pour Adam, la perte, et il comprend, pour ses descendants, la privation de la sainteté et de la justice originelle; au même titre, il entraîne souillure et mort de l'âme dans l'ordre surnaturel. Nous sommes amenés de la sorte à concevoir le péché originel dans les descendants d'Adam comme un état de mort ou d'injustice spirituelle, constitué par l'absence en nous de la sainteté et de la justice que nous devrions posséder en naissant, conformément à l'ordination primitive. Par ailleurs, la grâce sanctifiante est, dans l'ordre actuel, l'élément formellement constitutif de la vie spirituelle et de la justice intérieure, suivant la déclaration authentique du Concile de Trente, sess. VI, cap. 8, DENZINGER, *op. cit.*, n. 799 (681). Dès lors, c'est dans l'opposé, dans la privation de la grâce sanctifiante en conséquence de la faute d'Adam, qu'il faut chercher l'élément formellement constitutif du péché originel en ses descendants. On peut, il est vrai, considérer la concupiscence comme rentrant dans l'état général de désordre que la prévarication de notre premier père a introduit dans la nature humaine; de ce point de vue, les théologiens scolastiques y ont vu l'élément matériel du péché originel, *materiale peccati;* mais, par le fait même qu'ils l'ont opposé à l'élément formel, proprement constitutif, ils ont tenu cet élément matériel pour secondaire et insuffisant, par lui seul, à créer dans l'homme un état d'injustice spirituelle et, par conséquent, de péché proprement dit.

La doctrine qui vient d'être exposée ne s'est élaborée que lentement, à mesure que la réflexion théologique s'est fixée sur les notions qu'elle renferme ou qu'elle suppose. A la fin du XIe siècle, saint ANSELME DE CANTORBÉRY fit beaucoup en présentant le péché originel comme l'absence, dans l'enfant conçu, de la justice qu'il devrait posséder, mais dont il est privé par la faute d'Adam, *factam per inobedientiam Adami iustitiae debitae nuditatem. De conceptu virginali*, c. XXVII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 461. Deux siècles plus tard, saint THOMAS D'AQUIN précisa davantage en dégageant, dans l'ensemble des dons surnaturels et préternaturels que l'état de justice originelle comportait, l'élément principal, nécessaire et suffisant pour qu'il y ait union habituelle et subordination essentielle de la partie supérieure de l'âme à Dieu. *Summa theol.*, Ia IIae, q. LXXXII, a. 3; q. LXXXIV, a. 2. Devenue commune depuis lors, cette conception est d'autant plus recevable qu'elle fournit une heureuse synthèse des notions contenues dans l'enseignement de l'Eglise. On comprend que le péché originel soit une mort spirituelle, puisque la grâce sanctifiante est le principe même de la vie dans l'ordre surnaturel. On comprend que, recevant d'Adam une nature privée de cette grâce qu'elle devrait posséder d'après la loi de sa constitution primitive, tout fils d'Adam se trouve dans un état d'injustice qui lui est propre. On comprend les termes de *souillure* ou de *tache*, appliqués au péché originel, puisque la grâce sanctifiante est le principe de la beauté de l'âme, comme de sa vie, dans l'ordre surnaturel. On comprend que, pour exprimer le privilège insigne dont a joui la bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu, de ne pas tomber sous la loi commune, l'Eglise se serve indifféremment de ces formules : Marie préservée de la *tache* du péché originel, Marie *immaculée* dans sa conception, ou de ces autres: Marie *sainte*, Marie *ornée de la grâce sanctifiante* dès le premier instant de son existence.

Reste la question du volontaire, que l'idée de péché suppose essentiellement: « *Ex voluntate peccatum est* », dit saint Augustin, *De nuptiis et concup.*, l. II, n. 48, *P. L.*, t. XLIV, col. 464; et plus énergiquement encore : « Péché et volontaire se tiennent si étroitement que, là où le volontaire manque, il n'y a point de péché ; ce qui est tellement clair que nul désaccord n'existe là-dessus, ni parmi les doctes, ni parmi les autres. » *De vera religione*, c. XIV, n. 27, *P. L.*, t. XXXIV, col. 133. Le pape saint PIE V a sanctionné cette doctrine en proscrivant la proposition 46e de Baius: « La raison de volontaire n'appartient pas à l'essence et à la notion du péché. » DENZINGER, *op. cit.*, n. 1046 (804). Mais autre chose est de maintenir que le volontaire doit se retrouver dans le péché originel, autre chose est de déterminer et d'expliquer en quel sens il faut entendre cette affirmation. Suivant la logique de son idée, BAIUS continuait dans la proposition 47e: « Par conséquent, le péché originel est un vrai péché indépendamment de tout égard et de tout rapport à la volonté [d'Adam] dont il tire son origine », et dans la 48e : « Le péché originel est volontaire à l'enfant d'une volonté habituelle et il est en lui à l'état dominant, parce que l'enfant n'a pas de volonté contraire. » En réprouvant ces deux propositions comme la précédente, le Saint-Siège nous enseigne à ne pas faire abstraction de la volonté pécheresse du premier ancêtre, si nous voulons comprendre quelle sorte de volontaire convient au péché originel dans ses descendants. Chez ceux-ci, il ne s'agit pas d'un acte, mais d'un état résultant de l'acte de prévarication posé par le seul Adam ; on ne doit donc pas songer à une faute actuelle ou strictement personnelle, ni à la définition courante du péché, « acte, désir ou pensée volontaire contre la loi de Dieu ». Aussi saint Thomas remarque-t-il à bon droit que la notion de péché ne s'applique pas dans le même sens au péché actuel et au péché habituel. *Sent.*, II, dist. XXXV, a. 2, ad 2. Or c'est au péché habituel, pris au sens théologique du mot, et non pas au péché actuel, qu'il faut comparer la faute héréditaire.

Une différence notable s'ajoute à celle qui précède. D'ordinaire, le péché habituel dit relation à un péché actuel, antérieurement commis par la personne même dont il s'agit. Il n'en va pas ainsi pour la faute héréditaire, puisqu'elle dit relation au péché actuel qu'Adam seul a commis. De là vient la dénomination spéciale de péché *de la nature*, par opposition au péché *de la personne*, que les théologiens scolastiques lui ont donnée, à la suite de saint Anselme, *De conceptu virginali*, c. XXIII, *P.L.*, t. CLVIII, col. 456 s., et du Docteur angélique, *Summa theolog.*, Ia IIae, q. LXXXI, a. 1. Ils veulent dire, par là, que le péché habituel ordinaire est attribué aux individus en vertu d'actes personnels dont ils sont directement et strictement responsables, tandis que le péché originel ne nous est attribué qu'à raison de la nature humaine que nous recevons, et telle que nous la recevons d'Adam par l'entremise de nos parents, proches et éloignés. Manifeste est la conséquence, en ce qui concerne le volontaire. Le péché habituel ordinaire, provenant d'un acte directement et strictement personnel, suppose une volonté propre de la part du pécheur. Pour un motif contraire, le péché originel ne suppose de volonté directement

et strictement personnelle que dans le chef du genre humain, auteur responsable de l'état de déchéance et de péché qui résulte de son acte de prévarication en sa propre personne d'abord, puis dans celle de tous ses descendants. Aussi est-ce à la volonté d'Adam que saint AUGUSTIN se contente de faire appel dans l'endroit cité du second livre *De nuptiis et concupiscentia*, quand il veut expliquer comment le péché originel est, lui aussi, volontaire : *Prorsus et originale peccatum, quia et hoc* EX VOLUNTATE PRIMI HOMINIS *seminatum est, ut et in illo esset, et in omnes transiret.* De son côté, saint Thomas d'Aquin voit là une conséquence de la distinction entre le *peccatum personae* et le *peccatum naturae* : le premier requiert une volonté personnelle dans l'individu, l'autre ne requiert de volonté que dans la nature, considérée comme un tout moral dépendant d'un seul chef ; ce qui fait dire au même docteur que, de tous les péchés proprement dits, l'originel est celui où le volontaire est au degré infime : MINIMUM *habet de voluntario. Sent.*, II, dist. XXX, q. I, a. 2 ; dist. XXXIII, q. II, a. I, ad 2.

En somme, le volontaire dans le péché originel s'explique, comme ce péché lui-même et comme sa propagation, par la grande loi de solidarité qui, par rapport aux dons primitifs, surnaturels et préternaturels, formant l'apanage de la nature humaine, existait entre Adam et ses descendants. En conséquence, dans le péché originel, la responsabilité strictement dite ou personnelle revient au seul Adam ; pour les autres, il n'y a de responsabilité que dans une acception plus large, en ce sens que, recevant une nature privée des mêmes dons par la faute du chef de la famille, ils sont passifs des conséquences qui en résultent, et la première de ces conséquences est un état de mort et d'injustice spirituelles.

Il est vrai que des théologiens catholiques ont appliqué au péché originel, considéré même dans les descendants d'Adam, la notion de volontaire directement et strictement personnel ; pour cela, ils ont identifié ce péché avec celui d'Adam, déclaré nôtre soit par imputation, soit en vertu d'une certaine inclusion, interprétative ou juridique, de toutes nos volontés dans celle du premier ancêtre. L'expression : « Tous ont péché en Adam », signifie alors qu'en lui et avec lui nous avons tous posé, d'une certaine façon, l'acte de désobéissance qui nous a perdus. Mais c'est là une simple opinion, dépendante d'une théorie générale sur le péché habituel, qui se réduirait, d'après ces théologiens, à la persévérance morale et à l'imputation d'un péché actuel antérieurement commis : *peccatum actuale commissum et non remissum.* Conception défectueuse, car elle ne tient pas assez compte du rôle essentiel qui, dans l'hypothèse de notre élévation à l'ordre surnaturel, revient à la grâce sanctifiante, comme élément constitutif de la justice et de la sainteté intérieure ; en outre, elle méconnaît ce qui vient d'être dit du caractère spécial du péché originel, considéré dans les descendants d'Adam, en l'assimilant plus ou moins soit à un péché actuel, soit à un péché habituel ordinaire ; enfin, elle suscite des difficultés graves qui, à elles seules, fournissent un argument efficace contre cette opinion. Voir l'Em. Cardinal BILLOT, *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut.* II. Les enfants morts sans baptême, dans *Etudes*, Paris, 1920, t. CLXII, p. 132-134.

IV. Les objections contre le dogme du péché originel. — Elles sont de deux sortes : les unes directes, qui s'en prennent à l'idée même d'un péché proprement dit, se transmettant du premier homme à ses descendants ; les autres indirectes, qui se tirent des présupposés, état primitif d'innocence et déchéance commune de la race dans Adam.

A. *Objections directes.* — 1. D'après le dogme catholique, nous contracterions tous un péché proprement dit au premier instant de notre existence, nous aurions même péché en Adam. Mais comment peut-on pécher avant de savoir et de vouloir, encore plus avant d'exister ? Et M. PAUL JANET de rééditer l'argument de l'agneau disant au loup : « Comment l'aurais-je fait si je n'étais pas né ? A moins d'admettre ou la préexistence des âmes, ou une sorte de panthéisme humanitaire, comment comprendre cette expression théologique que tous les hommes ont péché en Adam ? » *Les Problèmes du XIX*e *siècle*, l. V, ch. II, Paris, 1873, p. 479.

Réponse. — L'objection vaudrait si, d'après l'enseignement catholique, le péché originel, considéré dans les descendants d'Adam, était un péché *actuel* que nous commettrions au premier instant de notre existence ou que nous aurions commis en notre premier père. Qu'il en soit tout autrement, on l'a vu ci-dessus. Ce n'est pas le péché originel pris au sens actif du mot, c'est-à-dire l'acte de prévarication posé par Adam qui passe à ses descendants ou qui est proprement leur ; c'est l'état d'injustice spirituelle dont l'âme fut passive, que ses descendants contractent par le fait même qu'ils reçoivent de leurs parents une nature dépouillée de la grâce sanctifiante qu'elle devrait posséder. Si des théologiens catholiques tendent à identifier, jusqu'à un certain point, le péché actuel d'Adam et le péché originel de ses descendants, ils n'entendent pas dire par là que nous ayons commis ce péché par nous-mêmes ou que nous commettions un acte semblable au moment de notre conception ; ils prétendent seulement que l'acte du premier ancêtre fut aussi le nôtre d'une façon interprétative, morale ou juridique, et qu'en conséquence cet acte nous est imputé jusqu'à rémission faite par Dieu dans le baptême ou autrement.

2. D'après le dogme catholique, le péché et la responsabilité qui s'y rattache se transmettraient d'Adam à ses descendants par voie de propagation ; ce qui « renferme une contradiction absolue. Quelle est la source du mal ? C'est la volonté, l'art propre du moi dans un être individuel. Or la volonté est essentiellement incommunicable. Comment donc le péché pourrait-il se transmettre par l'hérédité ? On allègue la transmission héréditaire des maladies, mais c'est une transmission toute physique ; tandis que, dans la doctrine théologique, c'est le péché même, la volonté viciée, qui se transmet d'individu en individu. » PAUL JANET, *La Philosophie de Lamennais*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1889, p. 399.

Réponse. — Autre chose est le péché actuel et la volonté personnelle qu'il renferme comme cause immédiate, autre chose est le péché habituel ou l'état d'injustice spirituelle qui se trouve dans l'âme en conséquence du péché actuel antérieur. Le péché actuel et la volonté personnelle sont choses essentiellement incommunicables, assurément ; mais, d'après l'enseignement catholique, ce n'est pas cela qu'Adam transmet à ses descendants, c'est seulement l'état d'injustice spirituelle où il est tombé en perdant la grâce sanctifiante pour lui-même et pour sa race. Or rien ne s'oppose à ce que cet état d'injustice spirituelle, par privation de la grâce sanctifiante, se trouve dans les descendants d'Adam comme dans Adam lui-même, avec cette seule différence que, dans le chef, il dit relation au péché actuel qu'il a personnellement commis, tandis que, dans les membres, il dit seulement relation au péché actuel de l'ancêtre commun. Devant cette explication, toute contradiction réelle

disparaît et en même temps le scandale que pourrait causer le terme de *culpabilité*. Ce terme signifie proprement l'état de quelqu'un qui est coupable par suite d'un crime ou d'un délit qu'il a commis; il ne s'applique donc pas aux descendants d'Adam, soumis au seul péché originel. Ce péché dit un état dont nous sommes passifs, mais non coupables, puisque nous le contractons du seul fait de notre origine, sans qu'il y ait consentement de notre part. Aussi, parmi une série de propositions condamnées par ALEXANDRE VII le 7 décembre 1690, rencontre-t-on celle-ci: « Toute sa vie, l'homme doit faire pénitence pour le péché originel. » DENZINGER, *op. cit.*, n. 1309 (895). De même, quand on dit que la faute héréditaire nous fait *mériter* la mort, corporelle et spirituelle, il ne peut être question de mérite ou de démérite au sens strict du mot, c'est-à-dire d'action digne de châtiment, mais le mot s'entend alors au sens large d'état ou de condition qui nous rend passifs de la double mort, indépendamment d'un mérite ou d'un démérite strictement personnel.

3. Si le péché originel se transmet avec la nature par voie d'hérédité, pourquoi le seul péché d'Adam se transmet-il, et non pas ceux des autres ancêtres? Et même, comment le péché d'Adam se transmet-il, puisque celui-ci l'a réparé par son repentir, et que Dieu le lui a pardonné: Et eduxit illum a delicto suo, *Sap.*, X, 2?

Réponse. — Seul le péché d'Adam, principe et chef du genre humain, a pu dépouiller notre nature de la justice originelle, et par suite de la grâce sanctifiante, considérée comme apanage de cette nature, comme don qui, s'attachant directement à elle, pouvait se transmettre avec elle et par elle. Cet état primitif et ce don une fois perdus, toute autre grâce ne devait plus se trouver dans Adam et ses descendants qu'à titre strictement personnel, comme grâce accordée aux individus pour leur propre sanctification, en vertu d'une application anticipée ou conséquente des mérites de Jésus-Christ Sauveur. S. THOMAS, *Quaest. disput., De Malo*, q. IV, a. 8.

4. L'idée de péché proprement dit entraîne celle du volontaire, et l'enfant est incapable de volonté au début de son existence; d'autre part, la volonté d'Adam n'est pas celle de ses descendants et ne peut leur être transmise, car c'est quelque chose d'essentiellement incommunicable; il ne saurait donc être question du péché originel, dans le sens d'un péché proprement dit contracté par les descendants d'Adam au premier instant de leur existence.

Réponse. — Considéré dans les descendants d'Adam, le péché originel n'est pas, on l'a vu, volontaire au même titre que le péché actuel, ni même que le péché habituel ordinaire, disant relation à un péché actuel dont quelqu'un s'est rendu, au préalable, personnellement coupable. Ce que le péché originel suppose, c'est uniquement la volonté actuelle d'Adam, principe et chef du genre humain; volonté qui a précédé, qui ne se transmet pas physiquement aux autres, mais qui, néanmoins, s'étend moralement, comme cause libre et responsable, à l'état d'injustice spirituelle où tous nous naissons.

5. Le péché originel dit corruption ou détérioration de la nature humaine dans Adam, avec transmission indéfinie de la nature ainsi corrompue ou détériorée; mais « la psychologie et la biologie ne permettent que très difficilement d'accepter cette idée, que la nature humaine ait été altérée par un acte de péché, et qu'un tel effet, supposé qu'il ait eu lieu, puisse se propager par voie d'hérédité physique ». F. TENNANT, art. *Original Sin, loc. cit.*, p. 564.

Réponse. — Que des caractères positifs d'ordre physiologique, qualités ou tares, puissent, ou ne puissent pas résulter d'actes posés par les ancêtres et se transmettre aux descendants, c'est une question vivement débattue parmi les physiologistes et les biologistes: là où Darwin avait affirmé, Weismann a nié. L'apologiste catholique peut se désintéresser de cette controverse, quand il s'agit du péché originel. Si le dogme catholique affirme la perte, faite par Adam, de dons supérieurs à la nature humaine, puis la transmission aux descendants d'une nature dépouillée de ces dons, il ne suppose nullement une corruption ou détérioration de la nature humaine, considérée dans ses éléments constitutifs ou spécifiques, ni la production d'une sorte de virus physiologique ou d'une qualité morbide, inhérente au sang humain et qui se transmettrait avec lui au cours des générations. La difficulté, telle qu'elle est proposée, n'aurait de valeur réelle que dans l'hypothèse contraire, admise jadis par d'anciens scolastiques, mais fréquente surtout dans la théologie protestante, bien qu'il y ait d'heureuses exceptions. Voir, par exemple, le Rev. Francis Joseph WALL, professeur de théologie dogmatique au séminaire théologique de Chicago, *Evolution and the Fall*, New-York, 1910, Lect. VI, § 2, p. 204-212.

6. D'après la doctrine du péché originel, Dieu, pour la faute d'un seul, décréterait la décadence du genre humain tout entier; il damnerait même et punirait de châtiments éternels les enfants morts sans baptême. Quoi de plus contraire à la notion d'un Dieu juste et bon? « Quant à cette justice qui punit les innocents pour les coupables et qui déclare coupable celui qui n'a pas encore agi, c'est la vendetta barbare, ce n'est pas la justice des hommes éclairés... Nous aurions honte d'imputer à Dieu ce dont nous aurions des remords nous-mêmes, si comme législateurs humains nous avions porté une pareille loi. » PAUL JANET, *Les Problèmes du XIXe siècle*, p. 481.

Réponse. — Cette objection atteint ceux qui rattachent au péché originel, soit comme élément constitutif, soit comme effet proprement dit, une corruption intrinsèque ou détérioration positive de la nature humaine, considérée dans ses éléments spécifiques ou ses propriétés strictement naturelles; de même, elle atteint ceux qui, assimilant le péché actuel et le péché originel, sous le rapport du châtiment, n'ont pas craint de condamner aux peines positives de l'enfer les enfants morts sans avoir reçu le sacrement de la régénération. Mais telle n'est pas la doctrine de l'Eglise catholique. Dans l'autre vie, le péché originel entraîne la privation de la vision béatifique, comme l'enseigne INNOCENT III: *poena originalis peccati est carentia visionis Dei*. DENZINGER, *op. cit.*, n. 410 (341). C'est en cela que consiste, pour les enfants morts sans baptême, la *damnation*, entendue au sens théologique du mot, c'est-à-dire la séparation d'avec Dieu, considéré non seulement comme fin naturelle, mais encore comme unique fin dernière de l'homme, dans l'ordre actuel. Ce qui n'a pas empêché saint Thomas d'Aquin et la plupart des théologiens catholiques d'accorder à ces enfants une sorte de béatitude d'ordre naturel. Il est vrai que les membres jansénistes du pseudo-synode de Pistoie ont traité cette opinion de fable pélagienne; mais PIE VI l'a vengée contre leurs attaques dans la constitution *Auctorem fidei*, art. 28; DENZINGER, *op. cit.*, n. 1526 (1389). Ici-bas, les effets du péché originel se réduisent à la privation des dons surnaturels et préternaturels qu'Adam avait primitivement reçus pour lui et pour sa race. On se trouve donc, finalement, en face d'une grande loi de solidarité, en vertu de laquelle la conservation et la transmission de l'état de justice originelle dépendait de la fidélité de notre premier père à l'égard du précepte que Dieu lui avait

imposé. Étant donné qu'il s'agit de dons surpassant les exigences de la nature humaine, et dès lors absolument gratuits de la part de Dieu, qu'y a-t-il là qu'on puisse, raisonnablement, proclamer contraire à la justice, à la bonté et à la miséricorde divine?

7. A tout le moins, en conséquence du péché d'Adam, qui ne l'a pas seulement dépouillé des dons gratuits, *spoliatus gratuitis*, mais blessé aussi dans ses puissances naturelles, *vulneratus in naturalibus*, il y aurait eu, pour le genre humain, perte de perfections morales d'abord concédées et substitution d'entraves spirituelles, d'où résulterait un état de faiblesse morale tel qu'il entraîne « une redoutable disproportion entre nos devoirs et nos forces » : tout cela voulu par Dieu, et sans qu'il y ait faute de notre part! Ces données sont-elles conciliables avec la justice et la providence divine? F. Tennant, *loc. cit.*, p. 564.

Réponse. — Si l'expression : *vulneratus in naturalibus*, opposée à l'autre : *spoliatus gratuitis*, signifiait, comme tant de protestants et de jansénistes l'ont prétendu, que les descendants d'Adam héritent d'une nature *intrinsèquement* et *substantiellement* corrompue, ou que la concupiscence, fruit du péché primitif, est une qualité morbide, un vice positif ou quelque chose de semblable qui affecte et infecte cette nature, de manière à déterminer en nous une impuissance physique par rapport aux devoirs qui nous seraient imposés quand même, assurément il serait difficile de donner à l'objection une réponse sérieuse. Mais tout autre est la pensée des théologiens autorisés de l'Église catholique. Pour eux, l'expression : *vulneratus in naturalibus*, ne s'entend pas de coups qui auraient atteint directement la nature humaine dans ses perfections propres, soit en la diminuant, soit en la viciant; elle s'entend seulement du contre-coup que la perte des dons gratuits a eu dans la nature. Plusieurs de ces dons la perfectionnaient même dans sa sphère propre; tel, en particulier, le don d'intégrité, comparable à un frein qui empêchait le déchaînement de la concupiscence et prévenait les effets d'ignorance et de faiblesse morale qui s'ensuivent normalement. Le contre-coup subi par la nature peut s'appeler une blessure, mais seulement dans un sens large et relatif, en comparant cette nature telle qu'elle est après la chute avec ce qu'elle était auparavant. La puissance physique d'accomplir les devoirs qui lui sont imposés reste dans l'homme; quant à l'impuissance morale, sous la forme et dans le degré où elle existe réellement, la grâce est là pour y suppléer, dans l'ordre de nature relevée qui est le nôtre. La même impuissance existerait-elle dans l'hypothèse d'une nature pure, laissée à ses seules exigences sans addition de dons surnaturels ou préternaturels? Supposé que la même impuissance existât, comment y serait-il remédié? serait-ce par des secours actuels d'ordre naturel, accordés à la prière, suivant l'opinion de graves théologiens dont l'abbé de Broglie a tiré bon parti? *Conférences sur la vie surnaturelle*, 2e année, p. 267 ss. Question intéressante, mais qui est en dehors du présent problème. Ajoutons seulement que l'impuissance morale dont nous souffrons maintenant ne vient pas proprement de Dieu, puisqu'elle ne rentrait pas dans le plan primitif; elle vient du premier ancêtre qui a pu, Dieu le permettant, déranger ce plan en ce qui n'était pas absolu, mais relatif et dépendant d'une condition que l'homme pouvait librement remplir ou ne pas remplir.

8. Même avec toutes ces atténuations, le dogme du péché originel reste une énigme pour ceux qui croient en la sagesse suprême. Pourquoi la création d'Adam dans l'état de justice originelle, puisqu'il devait, Dieu le sachant bien, en déchoir aussitôt? Et surtout, pourquoi faire dépendre du seul Adam l'avenir de toute sa race?

Réponse. — Rien d'étonnant si la créature se trouve en face du mystère, quand il s'agit des intimes desseins de Dieu, et que Dieu lui-même ne les a pas révélés : *Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? Rom.*, xi, 34. En ce qui concerne la prescience que le Créateur a nécessairement des défaillances éventuelles des êtres qu'il peut créer, ne serait-il pas déraisonnable d'en faire une objection contre sa sagesse et sa liberté d'action? Si, dans l'application, la sagesse et la volonté divine ne peuvent jamais être séparées de la prescience, il n'est pas moins vrai qu'elles ont leurs raisons propres et que ces raisons sont dans une autre ligne que la prescience. Ces raisons, celui-là seul qui aurait pénétré le plan divin dans son ensemble, serait capable de les entrevoir et de répondre pertinemment aux demandes du *pourquoi* en pareille matière. La production d'Adam comme être libre non confirmé en grâce, son élévation et, en sa personne, celle du genre humain à l'ordre surnaturel, sa constitution dans l'état de justice originelle, comme apanage de la nature élevée, sont d'assez grands biens par eux-mêmes pour que Dieu ait pu les vouloir malgré la science qu'il avait de la prochaine défaillance. Objecter que, de la sorte, il fait dépendre d'un seul l'avenir de toute une race, c'est émettre une assertion dont la réelle portée est beaucoup moindre que ne le supposent habituellement les adversaires du dogme; car elle ne vaut que dans un sens restreint, à savoir que la conservation de l'état de justice originelle dépendait de la fidélité du chef aux conditions posées par Dieu. En cela, et en cela seulement, il y avait loi de solidarité entre Adam et ses descendants. Prise en elle-même, cette loi de solidarité était tout à l'avantage du genre humain; elle ne s'est retournée contre nous que par la faute du premier ancêtre. Mais n'oublions pas que, dans le plan divin intégral, elle devait nous redevenir favorable; d'après l'économie du relèvement, connue et voulue par Dieu de toute éternité, la loi de solidarité se reformerait entre le second Adam et la race humaine, et celle-ci retrouverait, finalement, dans cet autre chef, beaucoup plus qu'elle n'avait perdu dans le premier : *o felix culpa!* La chute elle-même, considérée dans les effets qu'elle a entraînés, ne renferme-t-elle pas de graves et profonds enseignements, ne serait-ce que celui de nous faire comprendre, par un exemple exceptionnellement frappant, notre fragilité naturelle et la grièveté du péché, du péché d'orgueil en particulier?

B. *Objections indirectes.* — 9. Le récit de la chute, *Gen.*, iii, supposé par les documents conciliaires et invoqué par les défenseurs du dogme du péché originel, n'est pas et ne peut pas être une donnée historique. Les analogies qu'il présente avec l'ancienne mythologie assyrienne; la longue existence de l'homme préhistorique durant toute la période quaternaire, et peut-être au delà; le lien de filiation organique entre l'homme et les espèces animales supérieures que révèlent l'anatomie comparée, l'embryologie, etc.; la mortalité s'attachant à l'homme par cette origine même : autant de points établis par la science moderne et forçant à voir dans la page génésiaque un mythe primitif, « dont le sens original et l'intention sont tout autres que ceux que l'ancienne exégèse y a découverts ». Aug. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903, p. 6.

Réponse. — L'Église catholique maintient l'historicité du récit de la chute; pour quelles raisons et dans quelles limites, on peut le voir à l'article Genèse, t. II, col. 278 s. Il n'y a là rien qui soit en

contradiction réelle avec les données de la science vraiment acquises; mais les adversaires du dogme catholique ont coutume de procéder comme le fait ici Aug. Sabatier dans son énumération : ils transforment en certitudes des hypothèses qui dépendent souvent d'une conception philosophique, ou bien ils mêlent des problèmes non seulement distincts en eux-mêmes, mais d'inégale portée dans leurs rapports avec le dogme de la chute originelle. Ce dogme suppose la descendance adamique, et par suite l'unité spécifique et ethnologique de tous les hommes qui ont vécu sur la terre depuis Adam; il suppose, mais seulement dans Adam et Eve avant leur péché, les dons et privilèges énoncés ci-dessus; il suppose enfin que, par comparaison à leur état primitif, nos premiers ancêtres ont subi une déchéance qui devait s'étendre à leur postérité. A ces questions, d'autres sont souvent mêlées indûment, par exemple, celle de l'antiquité plus ou moins grande du genre humain, car le dogme de la chute originelle reste, en soi, indépendant de ce problème; telle encore, jusqu'à un certain point, la question de savoir comment les premiers corps humains furent formés, car la chute originelle fut postérieure non seulement à cette formation, mais encore à l'élévation d'Adam et d'Eve à l'ordre surnaturel. La création et l'élévation furent-elles simultanées, ou la seconde ne vint-elle qu'après l'autre? La plupart des théologiens catholiques tiennent pour la simultanéité; l'opinion contraire n'a cependant pas manqué de partisans. Quoi qu'il en soit de ce point secondaire, l'élévation présuppose, au moins logiquement, la constitution de nos premiers parents en êtres humains par l'union de l'âme et du corps.

Cette considération permettra de comprendre un essai de conciliation, tenté par certains, entre la doctrine de la chute, prise dans ses éléments essentiels, et l'hypothèse évolutionniste ou transformiste, appliquée aux corps d'Adam et d'Eve. Que ces corps, considérés matériellement, aient été formés directement par une action divine spéciale ou qu'ils aient été le terme d'une évolution organique préalable, peu importe, dit-on, en ce qui concerne le dogme du péché originel. Le point important, c'est de déterminer ce que l'homme, une fois existant comme tel, fut dans son être réel et concret; question tout autre que la précédente, à un double titre : et parce que l'espèce humaine présente, dans l'ordre intellectuel, moral et religieux, des caractères spéciaux qu'une évolution purement naturelle ne peut, à elle seule, expliquer; et parce qu'on n'a pas le droit d'exclure arbitrairement la possibilité d'une intervention spéciale de Dieu, en ce qui concerne les perfections dont jouirent nos premiers ancêtres. Telle est, notamment, la position prise par le Rev. F. J. Hall dans l'ouvrage déjà cité, *Evolution and the Fall*.

Que dire de cette voie moyenne? Prouve-t-elle suffisamment qu'entre la doctrine de la chute, prise dans sa notion essentielle, et l'hypothèse transformiste appliquée aux seuls corps de nos premiers parents, il n'y a pas d'opposition directe et formelle? On peut le reconnaître. Mais un théologien catholique ne s'en tiendra pas là, s'il veut sauvegarder dans son intégrité l'enseignement traditionnel, fondé sur ce que la sainte Ecriture nous dit de la formation spéciale d'Adam et d'Eve, *Gen.*, I, 27; II, 7,22, et du degré de perfection, intellectuelle et morale, qu'ils possédèrent dès le début, *Eccli.*, XVII, 1,5-6. Il n'est nullement nécessaire de recourir à la voie moyenne proposée, pour répondre aux arguments adverses. Les analogies qui existent entre le récit génésiaque de la chute et d'autres documents anciens, ne prouvent pas qu'il y ait, au fond de tout cela, un simple mythe. Les points de contact ou les affinités que diverses sciences relèvent entre l'homme, considéré dans son corps, et les espèces animales supérieures, peuvent s'expliquer autrement que par un lien de filiation organique entre celles-ci et celui-là. Voir art. EVOLUTION, t. I, col. 1789 s., 1797 s.; HOMME, t. II, col. 512 s. Enfin l'argument tiré de « la mortalité s'attachant à l'homme par son origine même », est sans valeur en face de la doctrine catholique; car l'immortalité qu'elle attribue à nos premiers parents n'était pas fondée sur la nature même du corps humain, mais uniquement sur un don gratuit et préternaturel, ne convenant à nos ancêtres que du jour où ils furent établis par Dieu dans l'état de justice originelle.

10. L'hypothèse d'un état primitif de perfection, suivi d'une déchéance générale de la race, est incompatible avec la loi du progrès continu; elle ne l'est pas moins avec la loi de l'évolution : « Il est contraire à toutes les analogies, que la perfection se rencontre au début d'une évolution quelconque; ceux qui la mettent à l'origine du christianisme, sont victimes de la même illusion que les anciens, qui plaçaient l'âge d'or au début de l'histoire humaine. » Aug. SABATIER, citant STRAUSS, dans *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1902, p. 180.

Réponse. — Si l'on prétend affirmer une loi de progrès continu et en même temps universel, progrès qui se ferait, se maintiendrait et se développerait sans cesse sur toute la ligne, non seulement dans le domaine des réalités ou des activités physiques, mais encore dans l'ordre intellectuel, moral et religieux, a-t-on le droit de parler au nom de la science? Que de problèmes une pareille affirmation soulève, et que de réserves s'imposent! Voir l'article EVOLUTION, t. I, col. 1797 s. Prise pour ce qu'elle vaut, c'est-à-dire pour le développement normal d'une tendance innée au perfectionnement, cette loi du progrès s'applique à notre nature considérée dans la sphère d'activité qui lui est propre et qui répond à ses puissances et à ses aspirations naturelles. L'état primitif de perfection, que la doctrine de la chute suppose, est d'un ordre tout différent; il s'agit, répétons-le puisqu'il le faut, de dons surajoutés, dont la raison d'être n'est pas dans la nature elle-même, mais dans une intervention spéciale et libre de Dieu. Si la conservation de ces dons est soumise à une condition positive et que cette condition ne soit pas réalisée par la faute du premier homme, on ne voit pas ce qui pourrait s'opposer à ce qu'une décadence relative se produise en lui et par lui. La négation, en ce point, n'a pas pour fondement la vraie science. D'ailleurs une décadence relative, comme celle dont il s'agit, n'empêche nullement qu'après le retrait des dons primitifs, et même auparavant, la loi du progrès, ramenée à ses justes limites, ne s'applique au genre humain, réserve faite de la possibilité d'interventions spéciales de la part de Dieu. Voir LE BACHELET, *Le péché originel dans Adam*, Ire partie, p. 48 s.

L'objection tirée de la loi de l'évolution se résout d'une façon analogue. Il est évident que, dans la mesure où cette loi s'applique à une race et aux individus qui la composent, il serait déraisonnable de placer au début de la série ce qui ne doit s'y trouver qu'en vertu de l'évolution. Mais la question est, précisément, de déterminer ce dernier point. Sabatier lui-même met au principe énoncé par Strauss une réserve propre à en compromettre gravement l'universalité et la solidité : « Quand il parle de la perfection totale ou pleine qui ne saurait se trouver au premier anneau d'une chaîne historique, il entend, sans nul doute, une perfection quantitative, c'est-à-

all support of the
John Dewey (Humanist [illegible]
[illegible] [illegible] to [illegible]

Parents allowing children [illegible] non-Christian [illegible]

Education without religion -
No natural goodness in man

Suffering - Suicide

Happiness of our Creator
Salvation - without Christ only
Chaos

Also our hope - With Him
there is hope

In name of the Gospel - humanity -
In claims in name of liberty -

Building on sand - [illegible]
[illegible] all men [illegible]

b) **Impositio** (*singulatim, genuflexis ante Altare*) *Praelati stant inclinati accipiendo* Ciner

α) Sacerd dignior, *sine Stola*, Celebranti *stanti inclinato* (*Eppo sedenti*) imponit et ab eo *primum* accipit Ciner *genuflexus*, altero alteri dicente *Memento* .. ; eo absente, Celebrans ad Altare conversus, sibi imponit, *nihil dicens*

β) Usus imponendi Ciner (*extra Miss Fer IV Ciner*), modo hac Fer ritus Bdis et impositis Ciner expletus fuerit iuxta Missal, permitti potest (*ubi viget consuetudo*), extra Miss, etiam *Dom I 40ae* p Miss *S R C 30 Iun 1922 4373*; et, iudicio Ordinar *in singulis casib*, in Orator *etiam quasi semipublic S R C 1 Febr 1924 4387*[1]

22 FER IV CINERUM *Fer mai privil* De ea

Fer
Viol
OIXSs

Off Fer (*ut in Psalt* **toto anno**) Pss 7 8 9 II (*Abs Bd 3 Noct*) Lectt 3 hom Fer

Ld II a cap (*ex Ordinar* **tot anno**) Bened *Ant pr Prec ferial or pr* 1 com S Petri 2 S Pauli

Hor (**Pr** 4 Pss *Pacem* Lect br *Dñs*) a capp *ex Ordinar* **tot anno** *Prec ferial*

Miss pr 1 com S Petri (s) 2 S Pauli (s) Praef 40ae *Humil Bd Dño* Evgl S Petri

1 Praef 40ae (*nisi pr*) dic *Fest Fer Dom* ad Dom Pass; *in Dedic Eccl* Praef comm (nisi fiat com *Fest* de **Myster Dñi**)

2 Or *Humiliate* et *Bd Dño* in Miss *ferial* (*tant*); in **lecta** dic *Humil* (*iunctis manib*) capite inclinato versus librum

Vesp *Alb* **B** de seq m t v (*O Doctor*) 1 com S Petri 2 S Pauli 3 (*Ant pr*) Fer **Cpl B**

dire une collection complète de vertus, de mérites et de facultés dont l'addition numérale fait la notion entière... Ni la perfection de la science, comprenant toutes les découvertes scientifiques, ni la perfection de la civilisation embrassant tous les progrès et toutes les formes de la vie humaine, ne se trouvent ni ne peuvent se trouver au début ni dans un moment unique de l'histoire. Un individu, quelque grand qu'il soit, ne saurait épuiser la vie ou le travail de l'espèce, au point de rendre l'évolution inutile. Mais a-t on réfléchi que cette idée de la perfection est contradictoire et par conséquent chimérique?... Il importe donc de faire ici une distinction essentielle. Il faut distinguer entre la quantité et la qualité, ou mieux, l'intensité de l'être. » Après cela, Sabatier déclare ne voir aucune difficulté à ce que, sous le rapport de la qualité ou de l'intensité, la perfection du christianisme se soit réalisée dès le début, dans la
de Jésus-Christ, son fondateur.
plus, à ce que les
tifier la nature hu
manière dans la pe
la race : non pas u
devait se développe
perfections, les un
les autres propres e
dées à titre de chef.
par une intervention
perfections sont, par
loi d'évolution. Quan
théologiens protestant
en tant qu'elle renfer
objections comme celle
teté déjà réalisée avant
former, ils montrent, sa
posés, que, n'admettant
ne savent pas distinguer
et la sainteté *infuse*, celle
l'autre, une relation néce
mérites personnels. Aller
l'hypothèse, sous ce préte
dans l'homme qu'en conséq
se mettre sur le terrain, no
de la philosophie, et d'une
celle qui nie a priori l'existe
l'ordre surnaturel ou prétern

11. Les théologiens et les a
la chute originelle pour expliq
au moins du mal moral, dans
cette explication est manifeste
chute elle-même « est un mal, l
il reste toujours à expliquer
liberté d'Adam explique le prem
n'expliquerait-elle pas tous les a
péché primitif lui-même eût-il ét
tation, sans passion, c'est-à-dire
l'orgueil, dit-on, c'est la curiosit
l'esprit de révolte, c'est la complai
pour la femme. Qu'est-ce que tout
la concupiscence elle-même? La co
l'on considère comme une des c
péché, en est donc en réalité la sour
elle qui l'explique au lieu d'être expliquée par lui. » Paul Janet, *Les Problèmes du XIXe siècle*, p. 472, 477.

Réponse. — Les théologiens et les apologistes qui recourent à la chute originelle pour expliquer l'existence du mal moral dans l'humanité, ne considèrent pas le mal dans un individu seulement, ils le considèrent dans l'ensemble de la race avec les caractères de grièveté et d'universalité qu'il présente et qui sont si fortement mis en relief dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : *Gen.*, v, 5; viii, 21; *Ex.*, xxxiv, 7; III *Reg.*, viii, 46; *Ps.*, cxxix, 3; *Eccles.*, vii, 21; *Rom.*, iii, 12; vii, 18-23; I *Joa.*, i, 10; de ce point de vue, ils peuvent répondre que, si le seul exercice de la liberté suffit pour expliquer le péché d'Adam, il n'en va pas de même pour tous les autres. Mais il est une réponse plus décisive. Les théologiens les plus autorisés de l'Eglise romaine ne se servent pas de la chute originelle pour expliquer *philosophiquement* l'existence soit de la concupiscence en nous, soit du mal moral dans le monde : la concupiscence est naturelle à l'homme, laissé à ses seuls principes constitutifs, et rien ne prouve péremptoirement que sous son influence, jointe à celle d'un milieu moral délétère, le mauvais usage de la liberté ne puisse suffire à expliquer, abstract
faite de la révélation, l'existence du m
e avec les caractères de griè-
l revêt dans l'humanité his-
l'objection ne vaut que par
sions dont elle est remplie.
inelle, reçus par nos pre-
naient ni l'impeccabilité,
t à toute tentation; un
donc possible, sans qu'il
venir la concupiscence
Adam, ni dans son pre-
oute vraisemblance, un
is la chute, telle qu'elle
, apparaît comme un
succession de divers
tres; rien n'empêche
mmis, Adam et Eve,
le, aient été dès lors
la concupiscence.
s.
science permettent
e la concupiscence
ole et plus ration-
hèse de la chute :
ns idées, livré à
de ses instincts,
ture déchaînées
à l'idéal... Et,
uité essaye de
r, les instincts
iginelle, repa-
quoique affai-
, mais le peu
T, *L'hérédité*
2. — Même
Original Sin,
firmer que
peut s'ex-
talement,
re, com-
sonnable
rce de con-
mité morale nous
nous sommes par nature, on ne
dire ce que les meilleurs théologiens de
l'Eglise romaine disent eux-mêmes. Mais l'objection va beaucoup plus loin : en ramenant la tache originelle à la concupiscence et en greffant là-dessus cette autre idée, que cette condition de notre nature nous rappelle non une chute, mais le peu d'où nous sommes partis, les adversaires s'inspirent de vues combinant les anciens errements sur la concupiscence, considérée comme élément constitutif du péché originel, et les erreurs plus récentes des rationalistes ou des matérialistes sur la descendance purement animale et l'état d'ignorance et d'imperfection morale des premiers hommes. L'expression de « tache originelle », empruntée à la terminologie traditionnelle,

Organ (*Caer Epp I 28* 2 13)

Organ silet Dom^cis^ 40^ae^. **Non silet:**

a) Dom *Laetare*, sed in Miss *tant* (*et Vesp, non in aliis Hor* S R C 2 *April 1718 2245*)
Non silet quum uti licet Dalmat et Tunic, etsi **Viol** S R C 2 *Sept 1741 2365* 4

b) Fest, Fer *cum Solemnite* ab *Eccl* celebratis;
Dieb **ferial** *40^ae^ et Adv, si musica adhibeatur, organ silere* convenit, **silente cantu**

c) Fer V in Cena Dñi ad *Gloria*;

d) Cum celebratur *solemniter et cum laetitia*, pro re gravi
In Off et Miss (*in quibus alias prohibetur*) licet in **casu necessitis** solum ad **associandum** et **sustinend cantum** (*Gregorian sive polyphonic* S R C *22 Mart 1912 4287*) **silente organo** *cum silet cantus; silet etiam in* **cantu** *Triduo Mai Hebdae ante et post* Gloria S R C 11 *Mai 1911 4265* 1 2

3 In **Off Deffor** organ silet (*toto anno*)
In **Miss Deffor** *si musica adhibeatur, silet,* **silente cantu**

Off, Miss lecta

4 Cessant Octae ad Dom in Albis *incl*

5 Com **Fer** (*in Fest etiam 1 cl*) in Ld Miss Vesp

6 *Prec ferial* dicuntur (*flexis in Choro genib*) in Off *ferial* (*tant*) ad Ld Hor Vesp Cpl

7 A *Fer IV Ciner ad seq Sabb* omnia *ut per annum* praeter Hom; Bened, Magnif *Antt Orr pr*

8 *Cessant* (VR) *Miss votiv privat* lectae *et cotidian* lectae *Deff*. *Cotidian* lectae *Deff permitt* tant *prima die libera* a Dpl *aut* Fer maior privileg *cuiusl hebdae iuxta Kalendar* (Ordin) *Eccliae Celebrtis*

ne doit pas faire illusion ; car le sens attaché au mot est totalement changé. Dans la doctrine catholique, la chute originelle dit tout d'abord la perte qu'Adam, principe et chef du genre humain, fit de la grâce sanctifiante et des autres dons primitifs, surnaturels ou préternaturels. La concupiscence, considérée comme privation du don d'intégrité qu'Adam avait reçu pour lui et pour les siens, nous rappelle, dans l'ordre positif et historique, non pas le peu d'où nous sommes partis, mais l'état supérieur d'où nous sommes déchus dans la personne de nos ancêtres. Cette grandeur perdue, cette noblesse de notre origine première ne nous sont connues, il est vrai, que sous la lumière de la révélation divine; et comme les rationalistes et autres adversaires de nuance anticatholique ou antichrétienne n'admettent ni la révélation divine ni l'ordre surnaturel dont elle suppose l'existence, là se trouve, en définitive, le vrai conflit entre ceux qui professent et ceux qui nient le dogme de la chute originelle.

Bibliographie. — *Synthèse théologique du dogme :* S. Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, Iª IIªᵉ, q. lxxxii s.; IIª IIªᵉ, q. clxiii s.; Suarez, *De vitiis et peccatis*, disp. ix, ed. Vivès, t. IV, p. 597; B. de Rubeis, *De peccato originali*, Venise, 1757. Parmi les théologiens récents : Palmieri, *De Deo creante et elevante*, th. 65 s., Rome, 1878; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. II, § 157 s., Fribourg-en-Brisgau, 1878; trad. fr. par Bélet, t. IV, p. 255 s. *Du point de vue apologétique :* S. Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, l. IV, c. li s.; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 2ᵉ éd., t. II, p. 507 s., Münster, 1872; Hettinger, *Apologie des Christenthums*, t. IIª, p. 311 s., Fribourg-en-Brisgau, 1872; trad. franç. par de Felcourt-Jeannin, t. III, p. 339 s.; R. P. Félix, *Le progrès par le Christianisme*, Année 1863, 5ᵉ Confér.; R. P. Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, Carême 1877, 26-28ᵉ Confér. ; abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. II, Paris, 1882; E. Méric, *La chute originelle et la responsabilité humaine*, 8ᵉ éd., Paris, 1885 ; A. M. Weiss, O. P., *Apologie du Christianisme*, trad. franç. par Collin, t. III, 1ʳᵉ partie, Paris, 1893 ; Mgr d'Hulst, *La déchéance originelle*, dans *Conférences de Notre-Dame*, 1894, Retraite pascale ; J. Bricout, *Péché originel*, dans *Revue du Clergé français*, t. XII, p. 174 s., Paris, 1897; X. Le Bachelet, *Le Péché originel dans Adam et ses descendants* (collect. *Science et Religion*), Paris, 1900 ; S. Harent, S. J., *Original Sin*, dans *The Catholic Encyclopedia*, t. XI, p. 312 s., New-York, 1911.

X. Le Bachelet, S. J.

PÉNITENCE. — Le mot μετάνοια, *paenitentia*, signifie proprement changement de disposition intérieure; il désigne surtout la résolution de s'amender après le péché. Conséquemment, il désigne aussi les actes extérieurs qui manifestent cette résolution.

La pénitence intérieure, qui consiste dans le regret du mal commis, est nécessaire pour obtenir la rémission du péché. En effet, le péché, par lequel on préfère la créature à Dieu, constitue le pécheur dans un état d'*aversion* à l'égard de Dieu. Cet état d'aversion ne peut prendre fin que par une *conversion* contraire, rétablissant l'orientation de l'âme vers Dieu. C'est proprement l'œuvre de la pénitence, ainsi que l'explique saint Thomas, IIIª, q. 86, a. 2 : *Offensa peccati mortalis procedit ex eo quod voluntas hominis est aversa a Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile. Unde requiritur ad remissionem divinae offensae quod voluntas hominis sic immutetur ut convertatur ad Deum cum detestatione conversionis praedictae et proposito emendandi; quod pertinet ad rationem paenitentiae secundum quod est virtus. Et ideo impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine paenitentia, secundum quod est virtus.* La prédication apostolique requérait cette condition pour la rémission baptismale. *Act.*, ii, 38, l'auditoire touché par saint Pierre, le jour de la Pentecôte, demande : « Que faire ? » Et saint Pierre répond : « Convertissez-vous (μετανοήσατε), et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit. »

Le fidèle qui pèche après le baptême, peut encore rentrer en grâce avec Dieu moyennant pénitence; et Jésus-Christ a élevé cette pénitence postbaptismale à la dignité de sacrement. Dès le commencement du iiiᵉ siècle, la pénitence est appelée « seconde planche de salut après le baptême ». Tertullien, *De paenitentia*, iv, 2 ; xii, 9.

Parmi les aspects du sacrement de pénitence, deux ressortissent spécialement à l'apologiste :

1° L'*institution du pouvoir des clefs* met à la portée de tous les baptisés le pardon de toutes les fautes commises après le baptême. Revendiquer cette institution, sera faire l'apologie de la Providence, qui en cela se montre miséricordieuse.

2° La *confession*, moyen divinement institué pour procurer l'administration de la pénitence, sous forme de jugement sacerdotal, n'est pas, comme on l'a trop souvent répété, une invention humaine. Rétablir le caractère primitif de l'institution, sera faire l'apologie de l'Eglise, fidèle interprète de la pensée du Christ.

D'où, deux parties.

Première Partie

INSTITUTION DE LA PÉNITENCE

Sommaire. — A. Nouveau Testament. I° *Paroles de l'institution.* — II° *Objection. Des péchés irrémissibles.* 1° *Blasphème contre le Saint-Esprit ;* 2° *Les péchés des fidèles, d'après l'épître aux Hébreux ;* 3° *Le péché mortel, d'après la Iʳᵉ épître de saint Jean.* — III° *La pratique des Apôtres.*

B. L'Eglise primitive. — I° *La pénitence à Rome au* iiᵉ *siècle, d'après le Pasteur d'Hermas.* — II° *L'administration de la pénitence au* iiᵉ *siècle, en dehors d'Hermas.* — III° *La pénitence au* iiiᵉ *siècle. Théorie des trois péchés réservés.* 1° *Tertullien ;* 2° *Calliste et Hippolyte ;* 3° *Origène.* — *Conclusion.*

A. Nouveau Testament

I° Paroles de l'institution

L'institution du sacrement de la rémission des péchés apparaît, dès le NT., liée à la fondation même de l'Eglise, selon la pensée du Christ. Le Christ savait bien de quelles pierres il bâtirait son Eglise et combien sont fragiles les volontés humaines. Les hommes destinés à entrer dans cet édifice n'auraient pas seulement besoin d'y être introduits par le baptême, mais encore d'y être réintégrés s'ils venaient à déchoir. La vie de la grâce, une fois acquise, peut se perdre; le sacrement de la régénération appelait un complément.

Aussi la parole même par laquelle le Christ constitue Pierre fondement de son Eglise, renferme dans son contexte immédiat la promesse du pouvoir des clefs, pouvoir discrétionnaire sur les personnes et sur les choses dans le royaume de Dieu, *Mt.*, xvi, 13-19 :

« Que dit-on du Fils de l'homme ? » — Les disciples répondent : « Les uns disent que c'est Jean-Baptiste, d'autres Elie, d'autres Jérémie ou quelqu'un des prophètes. » — « Et vous, que dites-vous de moi ? » — Pierre, prenant la parole, dit : « Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant. » — Jésus répond : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jean ; car ce n'est pas la chair ni le sang qui te l'a révélé, mais mon Père qui est aux cieux. Et moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; ce que tu lieras sur terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur terre sera délié dans les cieux. »

Dans un entretien avec ses disciples, il leur promet une participation du pouvoir destiné à Pierre, *Mt.*, XVIII, 12-18 :

« Supposez, dit-il, qu'un homme ait cent brebis et que l'une d'entre elles vienne à se perdre ; ne laissera-t-il pas les quatre-vingt-dix-neuf autres sur les montagnes pour s'en aller à la recherche de celle qui s'est perdue ? Et s'il réussit à la retrouver, en vérité, je vous le dis, il se réjouit pour cette brebis plus que pour les quatre-vingt-dix-neuf autres qui n'étaient pas perdues. Ainsi, n'est-ce pas la volonté de votre Père qui est aux cieux, qu'un seul de ces petits périsse. »

On vient d'entendre le principe général. Voici l'application :

« Si votre frère pèche contre vous, allez, reprenez-le entre vous et lui seul. S'il vous écoute, vous avez gagné votre frère. S'il ne vous écoute pas, prenez avec vous un ou deux autres, afin que toute cause se décide sur la parole de deux ou trois témoins. S'il ne les écoute pas, dites-le à l'Eglise ; s'il n'écoute pas même l'Eglise, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain. En vérité, je vous le dis, tout ce que vous lierez sur terre, sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur terre, sera délié dans le ciel. »

Une troisième parole du Christ contient la réalisation de la promesse. *Ioan.*, XX, 19-23 :

Au soir de la résurrection, Jésus apparaît au milieu de ses disciples réunis et leur dit : « La paix soit avec vous. » Il leur montre ses mains et son côté percé ; il reprend : « La paix soit avec vous. Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » Puis, soufflant sur eux : « Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur sont remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur sont retenus. »

Dans ces trois paroles est renfermée l'institution du sacrement de pénitence.

D'un point de vue critique, la condition de ces textes est excellente ; on ne peut les attaquer que par raisons *a priori*. On leur opposera d'abord le préjugé d'ordre général, d'après lequel le Christ ne saurait avoir institué ni Eglise ni sacrement. On opposera de plus au troisième texte, qui rapporte une parole du Christ ressuscité, tout ce qu'on a coutume d'opposer au fait de la résurrection. De tels arguments sont certainement inefficaces pour prouver que ces textes évangéliques représentent une réaction de la pensée chrétienne sur les récits primitifs de la vie du Christ. Il n'y a pas lieu de reprendre ici une discussion qui a été abordée fort pertinemment en d'autres articles de ce dictionnaire. Voir. art. ÉVANGILES CANONIQUES, t. I, col. 1613 sqq. ; art. EGLISE, t. I, col. 1237 ; art. PAPAUTÉ, t. III, col. 1339-1358 ; sur la Résurrection, art. JÉSUS-CHRIST, t. II, col. 1474-1514.

Prenons donc simplement ces textes pour ce qu'ils sont, d'authentiques paroles du Seigneur, recueillies par les témoins de sa vie.

La métaphore des clefs est commentée clairement par la tradition biblique, depuis la Genèse, XLI, où le patriarche Joseph ouvre et ferme les greniers d'Egypte, jusqu'à l'Apocalypse, I, 17-18, où le Fils de l'homme est désigné comme « le premier et le dernier, le vivant qui était mort et qui désormais vit aux siècles des siècles, qui possède les clefs de la mort et de l'enfer ». On lit en *Is.*, XXII, 22, sur Eliacim, fils d'Helcias : « Je mettrai sur son épaule la clef de la maison de David ; quand il ouvrira, nul ne fermera ; quand il fermera, nul n'ouvrira. » Et encore dans *Ap.*, III, 7 : « Ainsi parle Celui qui est saint et véridique, qui possède la clef de David ; qui ouvre et nul ne fermera ; qui ferme et nul n'ouvre. » Tous ces traits descriptifs visent le plein pouvoir d'un majordome. C'est le pouvoir qu'a en vue le Sauveur, dans un cadre plus humble, parlant à son auditoire juif, *Luc.*, XII, 42, de « l'économe fidèle et prudent, que le Seigneur établira sur la domesticité pour donner à chacun, au temps voulu, la mesure de froment ».

Ce pouvoir discrétionnaire, promis au prince des Apôtres, comporte en particulier le pouvoir « de lier et de délier ». Ce pouvoir, étendu par le texte suivant à tout le collège apostolique, trouve son explication dans la langue rabbinique. Lier signifie user de rigueur ; délier signifie user d'indulgence. Dans la casuistique juive, on disait couramment : sur tel point « rabbi Schammaï lie, rabbi Hillel délie » ; tout le monde entendait ce langage, qui signifiait : Schammaï défend, Hillel permet. Par cette parole, le Maître instituait ses Apôtres arbitres des consciences ; il les investissait du pouvoir de prononcer sur terre des sentences de condamnation ou d'absolution, qui seraient ratifiées au ciel.

En saint Jean, le Seigneur ressuscité parle sans aucune figure. Il confère explicitement aux siens ce qu'il leur a promis, le pouvoir de retenir les péchés ou de les remettre, de condamner ou d'absoudre par sentence efficace. La vérité enveloppée dans les métaphores précédentes atteint ici son expression parfaitement claire et définitive, et tout le plan du Seigneur se dessine. Pierre, fondement de l'Eglise, a reçu le premier la promesse des pleins pouvoirs qu'il exercera souverainement. Puis les autres ont reçu la promesse des pouvoirs qu'ils exerceront dépendamment de Pierre. Enfin tous reçoivent distinctement des pouvoirs applicables à la rémission des péchés.

II° Objections. — Des péchés irrémissibles

Ces paroles ne comportent aucune restriction, et donc suggèrent l'idée d'un pouvoir d'absoudre illimité de par l'institution du Christ. Mais on a cru découvrir des restrictions dans d'autres textes du NT.

1° Paroles du Seigneur relatives au blasphème contre le Saint-Esprit, *Mt.*, XII, 31-32 ; *Mc.*, III, 28-30 ; *Lc.*, XII, 10.

2° Doctrine de l'Epître aux Hébreux sur les péchés des fidèles, *Hb.*, VI, 4-8 ; X, 26-27 ; XII, 16-17.

3° Doctrine de saint Jean sur les péchés mortels, I *Io.*, V, 16.

Ces textes ont été souvent invoqués par des sectes rigoristes, comme impliquant l'existence d'une catégorie de péchés irrémissibles de leur nature, au moins quant au ministère de l'Eglise. Les montanistes et les novatiens au IIIe siècle ont donné l'exemple de cette rigueur. La tradition catholique s'y est toujours opposée ; elle a donné des mêmes textes une interprétation qui les concilie avec l'enseignement du Christ sur le pouvoir illimité de rémission confié aux ministres de l'Eglise. Nous résumerons cette interprétation, plus développée dans notre volume sur *L'Edit de Calliste*, Paris, 1914.

1° *Blasphème contre le Saint-Esprit*, *Mt.*, XII, 31-32

« Je vous le dis : tout péché et tout blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis. Et à qui aura parlé contre le Fils de l'homme, son péché sera remis ; mais à qui aura parlé contre l'Esprit Saint, son péché ne sera remis ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir. »

Saint AUGUSTIN, qui a consacré à ce texte une étude distincte, n'en connaissait pas de plus difficile dans toute l'Ecriture, *Serm.*, LXXI, 5,8, *P. L.*, XXXVIII, 449. Avant lui, bien d'autres Pères s'y étaient attaqués.

La *Didaché*, XI, 7.8.11, défend de tenter le prophète qui parle en esprit: ce serait commettre le péché irrémissible. De même, saint IRÉNÉE, *Adv. Haeres.*, III, XI, 9 *P. G.*, VII, 891 A, déclare coupables du péché contre le Saint-Esprit les hérétiques opposés systématiquement au charisme des prophètes.

TERTULLIEN, déjà montaniste, trouve la définition du blasphème contre le Saint-Esprit réalisée dans l'apostasie, qui constitue un affront à la foi scellée par le baptême. *De pudic.*, XIII, *P. L.*, II, 1005. On retrouve la même interprétation, non seulement dans la secte novatienne, mais chez saint CYPRIEN, qui sans doute n'en tirait pas les mêmes conséquences, *Testimon.*, III, 28, ed. Hartel, p. 142, 8-16; *Epp.*, XVI, 2, p. 518; LV, 27, p. 645; LXII, 3, p. 699, et chez PSEUDO-CYPRIEN, *De aleatoribus*, X, p. 102.

Les Alexandrins ont pareillement insisté sur l'injure spéciale faite au Saint-Esprit par le péché commis après le baptême; voir ORIGÈNE et THÉOGNOSTE, cités par saint ATHANASE, *Ep. ad Serapion.*, IV, 10 et 7; *P. G.*, XXVI, 649 C., 652 C. Voir encore ORIGÈNE, *In Ioan.*, l. II, VI, *P. G.*, XI, 128. Mais ils ne concluent pas à la damnation universelle de tous ceux qui pèchent ainsi.

Nombre de Pères illustres ont repris la solution déjà indiquée dans la *Didaché*, et mis en lumière la malice très spéciale du péché qui impute au démon les œuvres de l'Esprit divin. Voir saint ATHANASE, *Ep. ad Serap.*, IV, 20, *P. G.*, XXVI, 668 B-669 A; saint HILAIRE, *In Mt.*, l. XII, XVII, *P. L.*, 989 B; saint AMBROISE, *De paenit.*, II, IV, 24, *P. L.*, XVI, 503 B; saint PACIEN, *Ep. ad Sympronianum*, III, XV, *P. L.*, XIII, 1074 A; PSEUDO-AUGUSTIN, *Quaestiones V. N. T.*, CII, *P. L.*, XXXV, 2307; saint JEAN CHRYSOSTOME, *In. Mt.*, *Hom.*, XLI, 2, *P. G.*, LVII, 449.

Les *Constitutions apostoliques* ne connaissent qu'un péché irrémissible: c'est la présomption criminelle qui spécule sur la patience divine pour pécher à l'aise, II, XXIII, 1-2, ed. Funk, p. 89, 24-28.

La solution de saint AUGUSTIN coupe court à toute difficulté en identifiant purement et simplement le blasphème contre le Saint-Esprit avec l'impénitence finale, qui repousse jusqu'au bout les avances de la grâce divine. *Serm.*, LXXI, *P. L.*, XXXVIII, 445-467. C'est la même solution qu'on retrouve chez saint FULGENCE, *De remissione peccatorum*, XXII-XXIX, *P. L.*, LXV, 547.

Saint LÉON LE GRAND, en vue de controverses actuelles, se borne à faire l'application du texte de *Mt.*, XII, 31-32 aux hérétiques pneumatomaques, qui relèguent l'Esprit-Saint à un rang inférieur dans la Trinité. *Serm.*, LXXV, 4, *P. L.*, LIV, 402-403; LXXVI, 4, ib., 406.

Il n'est presque aucune de ces solutions où l'analyse ne découvre quelque élément de vérité. Mais si l'on veut rendre pleine justice au texte évangélique, il semble indiqué qu'on doit serrer de près la solution traditionnelle, esquissée par la *Didaché* et saint IRÉNÉE. Le péché contre le Saint-Esprit est précisément celui que le Sauveur reprochait aux Pharisiens, témoins de ses miracles et, plutôt que d'y reconnaître la vertu de Dieu, les attribuant à Béelzebub. C'est là proprement le péché contre la lumière, qui stérilise les grâces de Dieu et aboutit naturellement à l'impénitence finale. Cet aboutissement, qui est dans la logique d'un tel péché, justifie l'anathème du Seigneur, puisque, en fait, celui-là ne saurait être jamais pardonné qui s'obstine à repousser toutes les offres de pardon.

Par où l'on voit que, si l'on peut parler d'après l'Evangile d'un péché irrémisible, ce péché est irrémissible non du fait de Dieu, qui n'a point limité le pouvoir de rémission donné aux ministres de sa grâce, mais du fait de l'homme, qui oppose à la rémission sa volonté d'impénitence. C'est la conclusion qu'il importe de dégager, pour montrer que la parole du Seigneur demeure rigoureusement vraie: le péché qui n'aura pas été remis sur la terre, ne sera pas davantage remis au ciel; non parce qu'il n'existait pas sur terre un pouvoir suffisant de rémission, mais bien parce que l'homme s'y sera persévéramment refusé.

2° *Les péchés des fidèles*, d'après *Heb.*, VI, 4-8; X, 26-27; XII, 16-17.

Il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés, qui ont goûté le don céleste, ont participé à l'Esprit-Saint et goûté la belle parole de Dieu et les vertus du siècle à venir, puis sont tombés, soient renouvelés une seconde fois pour la pénitence, alors qu'ils crucifient de nouveau pour leur compte le Fils de Dieu et le livrent à l'ignominie. Quand une terre, buvant la pluie qui descend fréquemment sur elle, produit une végétation utile à ceux qui la cultivent, elle a part à la bénédiction de Dieu; mais quand elle ne produit qu'épines et ronces, elle est réprouvée, proche de la malédiction et enfin destinée au feu.

Si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice à offrir pour nos péchés, mais l'attente redoutable du jugement et l'ardeur du feu qui consumera les rebelles.

Pas d'impudique ni de profane, comme Esaü, qui pour un mets vendit son droit d'aînesse. Vous savez que plus tard, voulant obtenir la bénédiction paternelle, il fut repoussé; car il ne fut pas admis à repentance, malgré ses larmes et ses supplications.

Il est facile de lire dans ces textes une doctrine tout à fait désolante, qui dénie tout espoir de réhabilitation au chrétien tombé après le baptême. Les anciennes sectes rigoristes n'y ont pas manqué; et des historiens modernes attribuent le changement qui s'est fait dans l'Eglise, depuis le temps des Apôtres, à un abandon de l'idéal primitif, idéal de sainteté absolue qui n'admettait aucune compromission avec les pécheurs.

Mais les Pères du quatrième siècle ont écarté cette exégèse en restituant la vraie pensée de saint Paul. Les destinataires de l'épître étaient des chrétiens sortis du judaïsme, mais encore mal affermis dans la foi et ressaisis par des velléités de vie juive. Il s'agit de leur faire entendre que la démarche qui les a menés au Christ est définitive. Après ce baptême, dont ils ont reçu et apprécié le bienfait, espèrent-ils donc une autre rénovation? Pensent-ils que la Victime du Calvaire, dont ils font peu de cas, puisse être une seconde fois immolée pour eux? Telle, et non pas autre, est la pensée de saint Paul.

Ce langage exclut la possibilité d'un second baptême. Mais il n'insinue pas que la vertu du sang du Christ soit épuisée par la régénération baptismale et ne puisse désormais procurer, par une autre voie, la rémission des péchés. Contre une telle interprétation de l'épître aux Hébreux, on peut voir les protestations de saint ATHANASE, Ep., IV *Ad Serap.*, 13, *P. G.*, XXVI, 655-656; de saint AMBROISE, *De paenit.*, II, II, 7.8, *P. L.*, XVI, 497 C-498 A; de saint EPIPHANE, *Haer.*, LIX, 2, *P. G.*, XLI, 1020; de saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Heb.*, *Hom.*, IX, 2.3, *P. G.*, LXIII, 78-80; XX, 1, 143; XXXI, 2, 214-215. Il s'agit au contraire d'assurer le sérieux de la pénitence. Ces Pères n'y manquent pas; aussi ont-ils grand soin d'ouvrir aux mêmes pécheurs, trop ingrats à leur baptême, de larges perspectives de miséricorde. C'est le sens du commentaire de saint JÉRÔME, qui serre de près la lettre de l'épître aux

Hébreux, *Adv. Iovinianum*, II, III, *P. L.*, XXIII, 286 AB. Le pardon n'est refusé qu'au pécheur incorrigible, qui persévère actuellement à outrager le Sauveur, à le crucifier de nouveau et à le bafouer, ἀνασταυροῦντας καὶ παραδειγματίζοντας, *Heb.*, VI, 6.

Ces leçons, données à des judéochrétiens encore mal instruits et à l'oreille dure, νωθροὶ ... ταῖς ἀκοαῖς, (*Heb.*, V, II), rappellent les vertes paroles de l'Apôtre aux Galates insensés (*Gal.*, III, I : ὦ ἀνόητοι Γαλάται), qui s'obtinaient à jeter un regard furtif vers la Loi de Moïse. Elles n'ont pas d'autre portée.

3° *Le péché mortel*, d'après I *Io.*, V, 16 :

Si quelqu'un voit son frère commettre un péché qui ne va pas à la mort, qu'il prie, et Dieu donnera la vie à ce pécheur, dont le péché ne va pas à la mort. Il y a tel péché qui va à la mort : pour celui-là, je ne dis pas de prier.

Comment ce péché, pour la rémission duquel on ne doit pas prier, selon saint Jean, ne serait-il pas irrémissible ? Les Pères ont senti la force de l'objection. Mais ils ont rappelé ce que saint Jean dit plus haut, dans la même épître, I *Io.*, I, 7-II, 2 :

Si nous marchons dans la lumière, comme Dieu même est dans la lumière, nous avons communion entre nous, et le sang de Jésus-Christ son Fils nous purifie de tout péché. Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. Si nous avouons nos péchés, Dieu est fidèle et juste, pour pardonner nos péchés et nous purifier de toute iniquité. Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous le faisons menteur et sa parole n'est pas en nous. Mes petits enfants, je vous écris ceci afin que vous ne péchiez point; que si quelqu'un vient à pécher, nous avons un avocat près du Père, Jésus-Christ le juste : il est victime de propitiation pour nos péchés, et non seulement pour nos péchés, mais encore pour ceux du monde entier.

Un texte commente l'autre. Assurément saint Jean montre la préoccupation de combattre l'abus des grâces et d'engager tous ceux qui portent le nom d'enfant de Dieu à ne pas le porter en vain. L'Eglise se détourne du pécheur scandaleux et lui refuse le bénéfice de la prière qui justifie. Autant qu'il dépend de lui, un tel pécheur se livre dès cette vie à la mort éternelle. C'est le sens du premier texte.

Le second rappelle tous les enfants de Dieu au sentiment de leur faiblesse. Nul ne peut se vanter d'être sans péché ; mais aussi, que nul ne se désole, car il y a pour tout péché, pour les péchés du monde entier, un Intercesseur tout-puissant. Plus la faute sera lourde, et plus il doit être difficile de mettre en mouvement la divine miséricorde. A cet égard, saint Ambroise rappelle le rôle de ces grands amis de Dieu que furent sous l'ancienne Loi un Moïse, un Jérémie : Dieu accordait à leur prière ce qu'il n'eût point accordé à une prière quelconque. Même sous la Loi nouvelle, il faut s'en souvenir, et saint Jean l'insinue dans l'Apocalypse. *De paenit.*, I, X, XI, *P. L.*, XVI, 480-481. Donc saint Ambroise n'a garde de pousser les âmes au désespoir. Saint Pacien n'agit pas autrement, en rappelant que les péchés qui damnent sont les péchés qui demeurent, c'est-à-dire les péchés dont on ne veut pas faire pénitence, *Ep. ad Sympronianum*, III, 16, *P. L.*, XIII, 1074. Et saint Augustin, après avoir fait l'application du texte de saint Jean, I *Io.*, V, 16, à l'apostat qui se retourne contre l'Eglise et la poursuit de sa haine, *De Sermone Domini in monte*, I, 22, 73, *P. L.*, XXXIV, 1266, éprouve le besoin de se corriger et d'atténuer une interprétation trop dure. Celui-là seul se damne qui persévère jusqu'à la mort dans la haine. Il ne faut jamais désespérer d'un vivant. *Retract.*, I, XIX, 7, *P. L.*, XXXII, 616 : *Addendum fuit, si in hac tam scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam ; quoniam de quocumque pessimo, in hac vita constituto, non est desperandum, nec pro illo imprudenter oratur de quo non desperatur.*

Saint Jean n'a jamais eu la pensée de refuser le bénéfice des prières privées au chrétien que ses fautes rendent indigne des prières officielles de l'Eglise. Mais il oppose à la filiation divine, qui se manifeste par les œuvres de vie et la charité, la filiation diabolique, qui se manifeste par les œuvres de mort (I *Io.*, II, 15.16; III, 8.10.15; IV, 5.6; V, 1 sqq.). Et il montre l'aboutissement de l'une et de l'autre filiation. Il exclut de la prière ecclésiastique les œuvres du monde, comme le Seigneur excluait de sa prière le monde (*Ioan.*, XVII, 9). Et sa doctrine, sur l'une et l'autre filiation, fait écho à la doctrine du Seigneur (VIII, 42-44). Entre cette épître et le quatrième évangile, la continuité est parfaite, encore que le relief de certaines sentences, dans l'épître, rende plus particulièrement nécessaire le recours à l'ambiance doctrinale. Mais l'auteur de l'épître est le même évangéliste qui montrera Jésus comme l'Agneau de Dieu, ôtant les péchés du monde (*Ioan.*, I, 29, 36) ; qui proposera la régénération par l'eau et l'Esprit-Saint, comme la voie du salut ouverte à tous (*Ioan.*, III, 3-5); enfin, qui proclamera l'efficacité universelle du pouvoir de rémission confié par Jésus aux siens (*Ioan.*, XX, 23).

La tradition des Pères n'a point admis de contradiction entre l'enseignement positif de Jésus touchant le pouvoir de remettre les péchés et les divers textes du NT. qui paraissent viser des péchés irrémissibles. De fait, la contradiction n'existe pas. Les points de vue fragmentaires que nous avons signalés se raccordent dans l'unité d'une même vision. La miséricorde divine est offerte à tous, mais elle n'est offerte que sous bénéfice du repentir. Et les textes redoutables que nous avons parcourus en dernier lieu, se laissent eux-mêmes ramener à l'unité, comme nous essayons de l'indiquer, *Edit de Calliste*, p. 37-38 :

« Il semble qu'un même bloc d'inexorable justice ait été abordé, de divers biais, par des pensées plus ou moins profondes, plus ou moins compréhensives, qui le morcellent à notre usage. Ce pécheur-là est perdu sans retour qui s'obstine à méconnaître Dieu dans les œuvres de sa puissance (Notre-Seigneur chez les Synoptiques) — ou qui renouvelle persévéramment la passion du Christ en profanant le don divin (ép. aux Hébreux) — ou qui demeure volontairement dans la mort, c'est-à-dire dans la haine (saint Jean). Ces divers enseignements se complètent et s'éclairent l'un l'autre. Autour d'eux, la tradition patristique multipliera les commentaires, mêlant parfois les points de vue et rendant plus sensible l'unité foncière de la doctrine. Saint Augustin résume vraiment cette tradition, quand il dit : « Si le cœur impénitent ne s'endurcit pas jusqu'à blasphémer le don divin, tous les autres péchés pourront lui être remis. » *Serm.*, LXXI, 12, 20-14, 24, *P. L.*, XXXVIII, 455-458. »

III° La pratique des Apôtres

L'enseignement des Apôtres est commenté par leurs actes : leurs écrits nous les montrent exerçant le pouvoir de discernement et de justice qu'ils ont reçu de leur Maître ; et l'on remarquera que le pouvoir de délier n'entre pas seul en acte, mais aussi et tout d'abord celui de lier.

Le prince des Apôtres se trouve en présence de deux chrétiens médiocres, qui usent de fraude à

l'égard de Dieu : il prononce sur Ananie et Saphire une parole de blâme, aussitôt ratifiée par le châtiment divin, *Act.*, v, 1-11. Il rencontre un faux chrétien, qui a reçu le baptême, mais ne songe qu'à faire argent du don de Dieu : il doit s'avouer impuissant à guérir cette âme et abandonne Simon de Simarie au jugement d'en haut, *Act.*, viii, 9-24. Sa première épître signale, avec des abus déjà existants dans l'Eglise, l'urgence de prévenir le châtiment divin, I *Pet.*, iv ; 7-8; v, 8 ; II *Pet.*, i, i ; ii, 1.20-22 ; iii, 9.

Saint Paul trouve aussi sur son chemin le vice, et le vice monstrueux. Il excommunie l'incestueux de Corinthe, I *Cor.*, v, 1-13. On s'accorde généralement à croire que le coupable s'amenda et qu'un autre texte de l'Apôtre le montre réconcilié, II *Cor.*, ii, 5-11. Certainement l'intercession des Frères exerça quelque influence sur l'Apôtre, qui d'ailleurs, dans la même épître, revient à diverses reprises sur le ministère de la réconciliation, II *Cor.*, v, 18-20 ; vii, 9-10; xii, 20-21. Tertullien s'est refusé, *De pudicit.*, xiii-xvii, *P. L.*, II, 1003-1014, à reconnaître l'incestueux de Corinthe dans le coupable absous par saint Paul; mais cette opinion singulière, lancée dans un écrit montaniste, est démentie par le sentiment commun des Pères. *Edit de Calliste*, p. 41-42.

Nous retrouvons sur d'autres théâtres saint Paul, ministre de la pénitence. Déjà les Thessaloniciens s'entendaient rappeler à l'exercice des vertus chrétiennes, et notamment à la pratique de la correction fraternelle, I *Thess.*, iv, 3-7; v, 14; même leçon dans l'épître aux Galates, vi, 1. Les Romains sont pressés par l'Apôtre de rejeter les œuvres de ténèbres et de revêtir les armes de lumière, *Rom.*, xiii, 11-14. Dans la Ire épître à Timothée, on voit deux coupables, Hyménée et Alexandre, après leur naufrage dans la foi, livrés à Satan, pour apprendre à ne plus blasphémer, I *Tim.*, i, 20. D'autres sont repris publiquement pour le scandale de leur vie, v, 6-11; et peut-être faut-il voir, v, 20-22, une recommandation faite à Timothée de ne pas brusquer la réconciliation des pécheurs, mais d'éprouver la sincérité de leur conversion. L'appel à la correction fraternelle reparaît II *Tim.*, ii, 25-26; iii, 3-9; iv, 2; *Tit.*, iii, 10-11. Il est remarquable que les dernières épîtres de l'Apôtre ne nous apprennent rien de très nouveau sur ses expériences morales. Le spectacle de la faiblesse humaine frappa ses regards dès le début de son ministère apostolique et ne le détourna point de considérer les pécheurs comme véritables membres du corps du Christ; membres malades, sans doute, mais ne cessant pas d'appartenir à ce corps, tant qu'ils n'en avaient pas été retranchés par sentence positive.

L'épître de saint Jacques a des promesses de pardon pour tous les pécheurs qui s'humilient, *Iac.*, iv, 8.9; v, 15.16. Celle de saint Jude préconise, comme une œuvre excellente de charité, le zèle de la conversion des pécheurs, qu'il faut sauver de l'enfer et d'eux-mêmes, *Iud.*, 22-23.

Saint Jean, dans l'Apocalypse, surtout dans les lettres dictées par l'Esprit de Dieu pour les anges des Eglises, ii-iii, signale des désordres ; à côté des désordres, il montre ouverte la voie de la pénitence et du pardon. La pratique de l'Apôtre répondait à ces exhortations. Rien n'est plus connu que l'histoire de ce jeune néophyte instruit et baptisé par ses soins, puis perverti et devenu chef de brigands, enfin retrouvé par lui et rendu à l'Eglise. Ce trait, que nous a conservé Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, xlii, *P. G.*, IX, 648-649, nous permet de lire dans la conscience des chrétientés apostoliques.

B. L'Eglise primitive

1° La pénitence à Rome au IIe siècle d'après le Pasteur d'Hermas

Le premier écrit chrétien qui puisse être désigné, en un sens très large, comme un traité de la Pénitence, est le *Pasteur* d'Hermas. Ecrit allégorique, où l'on se gardera bien de chercher des précisions d'ordre canonique, mais que les générations suivantes n'ont pas cru négligeable et que nous ne devons pas négliger non plus. L'auteur est un voyant ; mais particulièrement représentatif, par le temps, le lieu où il a vécu, par les attaches personnelles qu'il eut avec les chefs de l'Eglise romaine. La déposition du fragment de Muratori et du Catalogue libérien, qui en font le propre frère du pape saint Pie Ier (139-154), ne paraît pas à tout le monde recevable. Il n'en est pas moins certain qu'Hermas nous permet d'entrevoir, sous le voile de l'allégorie, l'Eglise romaine peu après le commencement du iie siècle. Cela suffit pour donner à son œuvre un puissant intérêt. Et les Pères du iie et du iiie siècle se réfèrent expressément à son enseignement sur la pénitence, soit pour l'approuver, soit pour le discuter.

Hermas décrit, à diverses reprises, notamment *Vis.*, iii ; *Sim.*, viii et ix, une tour construite sur les eaux. Cette tour, d'après sa déclaration expresse, figure l'Eglise ; les pierres, qui sont tirées de l'eau pour entrer dans la bâtisse, figurent les fidèles, qui sont introduits dans l'Eglise en passant par l'eau du baptême. L'allégorie de la tour tient dans l'ouvrage une place capitale ; le sens général du symbolisme est très clair. Ne nous arrêtons pas aux développements d'Hermas sur le triage des pierres destinées à la bâtisse, lequel figure certainement le recrutement des catéchumènes. Dans les diverses catégories de pierres employées à la bâtisse ou laissées plus ou moins au rebut, il semble qu'on puisse, sans témérité, chercher quelques lumières sur les diverses catégories de fidèles appartenant à l'Eglise, dans un temps où sans doute la discipline du catéchuménat et de la pénitence publique s'élaborait. Vers l'an 200, les écrits de Tertullien nous montrent ces institutions fonctionnant régulièrement à Carthage où, sans doute, elles ne dataient pas de la veille. Elles avaient dû fonctionner à Rome dès une date plus ancienne, et ont pu laisser quelques traces dans la peinture allégorique d'Hermas. Ne nous attardons pas à ces traits, que nous avons essayé d'interpréter, *Edit de Calliste*, p. 54-67.

Les idées morales du livre doivent retenir davantage notre attention. Des trois parties qui le composent — *Visions*, *Commandements*, *Paraboles*, — les deux dernières mettent constamment en scène le « *Pasteur*, ange de la pénitence ». Ce personnage surnaturel qui, au nom de l'Eglise, instruit Hermas, a donné son nom à tout l'ouvrage. Les idées dont il se fait le héraut, ont été diversement comprises. Avant de les étudier, il n'est pas indifférent de noter le souvenir qu'elles avaient laissé aux chrétientés en relations directes avec Rome. Tertullien, durant sa période catholique, cite le *Pasteur* avec respect, comme « Ecriture », donc presque au rang de nos Livres saints (*De orat.*, xvi, *P. L.*, I, 1172). Devenu montaniste, il se retourne violemment contre la morale du *Pasteur*, qu'il appelle le manuel des adultères (*De Pudicit.*, x.xx, *P. L.*, II, 1000; 1021). Hermas ne semble donc pas avoir laissé en Occident le souvenir d'un auteur rigide. Il n'en allait pas autrement en Orient, comme nous l'apprendrons de Clément d'Alexandrie. Ces deux témoins, séparés d'Hermas par deux ou trois générations tout au

plus, méritent d'être entendus. Il y aura lieu de confronter leur sentiment avec le texte de l'auteur.

Voici la page la plus controversée d'Hermas, *Mand.*, IV, 3 :

Ἔτι φημί, κύριε, προσθήσω τοῦ ἐπερωτῆσαι. — Λέγε, φησίν. — Ἤκουσα, φημί, κυριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων. — Λέγει μοι· Καλῶς ἤκουσας· οὕτω γὰρ ἔχει. Ἔδει γὰρ τὸν εἰληφότα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἀλλ' ἐν ἁγνείᾳ κατοικεῖν. Ἐπεὶ δὲ πάντα ἐξακριβάζῃ, καὶ τοῦτό σοι δηλώσω, μὴ διδοὺς ἀφορμὴν τοῖς μέλλουσι πιστεύειν ἢ τοῖς νῦν πιστεύσασιν εἰς τὸν Κύριον. Οἱ γὰρ νῦν πιστεύσαντες ἢ μέλλοντες πιστεύειν μετάνοιαν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχουσιν, ἄφεσιν δὲ ἔχουσι τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Τοῖς οὖν κληθεῖσι πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἔθηκεν ὁ Κύριος μετάνοιαν· καρδιογνώστης γὰρ ὢν ὁ Κύριος καὶ πάντα προγινώσκων ἔγνω τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν πολυπλοκίαν τοῦ διαβόλου, ὅτι ποιήσει τὶ κακὸν τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ καὶ πονηρεύσεται εἰς αὐτούς· πολύσπλαγχνος οὖν ὢν ὁ Κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ καὶ ἔθηκεν τὴν μετάνοιαν ταύτην, καὶ ἐμοὶ ἡ ἐξουσία τῆς μετανοίας ταύτης ἐδόθη. Ἀλλὰ ἐγώ σοι λέγω, φησί· μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἐάν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει· ἐὰν δὲ ὑπὸ χεῖρα ἁμαρτάνῃ καὶ μετανοήσῃ, ἀσύμφορόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τοιούτῳ· δυσκόλως γὰρ ζήσεται. — Λέγω αὐτῷ· Ἐζωοποιήθην ταῦτα παρά σου ἀκούσας οὕτως ἀκριβῶς· οἶδα γὰρ ὅτι, ἐὰν μηκέτι προσθήσω ταῖς ἁμαρτίαις μου, σωθήσομαι. — Σωθήσῃ, φησίν, καὶ πάντες ὅσοι ἐὰν ταῦτα ποιήσωσιν.

Avant de traduire cette page, nous la relirons attentivement.

Contrairement aux anciens, des modernes ont cru y voir qu'il existe, au temps d'Hermas, une école rigide, opposée en principe à toute réconciliation du chrétien qui a péché après le baptême, et que le Pasteur approuve cette doctrine, sauf une dérogation unique, à l'occasion de la mission de pénitence qu'il prêche présentement. A tous les pécheurs, le pardon est offert présentement, pour une fois ; mais qu'ils se hâtent, car l'occasion perdue ne se représentera point.

On comprend aisément que cette conception, une fois admise, commande l'idée qu'on se fera sur tout le développement ultérieur de la pénitence ecclésiastique. Nous ne saurions dire qui en est le père. On la trouve notamment chez ZAHN, *Der Hirt von Hermas*, p. 353, Gotha, 1868 ; GEBHARDT-HARNACK-ZAHN, *Patrum apostolicorum Opera*[3], fasc. III, p. 83, Lipsiae, 1877 ; FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, p. 169-170, Paderborn, 1897 ; O. D. WATKINS, *A History of Penance*, t. I, p. 57, London, 1920.

Quel en est le fondement ? C'est assurément l'idée particulière que l'on s'est faite de la mission du Pasteur.

On a bien raison de voir dans le Pasteur d'Hermas une œuvre d'actualité. Comme les épîtres de saint Paul, ce livre vise des circonstances concrètes, dont il ne faudrait point, d'ailleurs, exagérer la précision, car il existe de bonnes raisons de croire que le livre ne fut pas écrit d'un seul jet. Un assez grand nombre d'années a pu s'écouler entre les premières et les dernière pages ; cette hypothèse rendrait bien compte de certaines particularités, sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'étendre ici. Parler d'une mission de pénitence est encore très juste, car certaines recommandations visent les leçons pressantes de la persécution ; d'autres visent l'imminence des derniers temps. Encore ne faut-il pas perdre de vue que les développements d'Hermas ont, dans l'ensemble, une portée générale, non restreinte aux circonstances actuelles. Cela est vrai des trois parties, *Visions*, *Commandements*, *Paraboles* ; mais surtout de la deuxième, qui renferme le code *permanent* de la morale chrétienne.

Quant à l'intention dogmatique qu'on prête à Hermas, d'exclure en principe toute réconciliation pour les fautes commises après le baptême, nous la croyons étrangère à sa pensée, autant que contraire à son texte. Certains contresens ont la vie dure, et encore que celui-ci soit déjà bien malade, il n'a point tout à fait achevé de vivre. Nous ne croyons pas devoir le ménager, d'autant qu'il commande d'autres erreurs. Ce sera notre excuse pour avoir reproduit un texte aussi long, qu'il faut maintenant commenter et traduire.

Hermas cite « certains maîtres », au dire desquels il n'existe pas d'autre pénitence que la pénitence préliminaire au baptême. Le Pasteur approuve cet enseignement. Mais, pour donner pleine satisfaction à Hermas, il ajoute, sous toute réserve, car il ne veut pas scandaliser, que le Seigneur, connaissant la faiblesse humaine, a établi dans sa miséricorde une deuxième pénitence pour ceux qui ont péché dans le passé ; il en a confié l'administration au Pasteur. Donc, que les pécheurs se hâtent d'en profiter ; mais que les néophytes d'aujourd'hui ou de demain n'en prennent pas occasion pour pécher à leur aise ! Car après l'appel solennel de la pénitence baptismale, il n'y a plus qu'une pénitence. Ceux qui croiraient pouvoir osciller toujours entre le péché et la pénitence, risqueraient fort de se perdre. Mais qu'ils gardent les commandements, et ils se sauveront.

Tel est le mouvement général de la pensée. Il faut revenir sur quelques expressions.

Les τινες διδάσκαλοι ne sont nommés qu'une fois. On ne vous les fait pas connaître autrement. Ils reçoivent d'ailleurs une approbation non équivoque. Cependant le Pasteur juxtapose à leur enseignement une assertion qui paraît le contredire assez ouvertement. Des exégètes y voient une exception temporaire. Est-ce bien une exception temporaire ? Le texte ne dit pas cela ; car le Pasteur envisage le présent et l'avenir, les conditions normales de la vie humaine, qui comporte mille dangers et réclame le secours permanent de son ministère. Il faut pourtant lever la contradiction. Selon tel auteur, il n'y a qu'une issue : admettre que le texte est interpolé. Ainsi SPITTA, *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, t. II, 1896. C'est là un parti désespéré. Nous ne croyons pas nécessaire d'y recourir ; mais nous écarterons l'idée d'une exception temporaire.

Ce qui ne permet pas de s'arrêter à l'hypothèse d'une exception temporaire, ce sont les considérants énoncés par le Pasteur. Le Pasteur ne dit pas que son ministère a été institué à titre exceptionnel pour liquider le passé : à ce compte, il eût suffi au Seigneur de connaître les péchés déjà commis par les baptisés. Le Pasteur dit que son ministère a été institué par le Seigneur en considération de la faiblesse humaine, de l'astuce diabolique, et en vue des fautes éventuelles. Ce sont là toutes conditions permanentes. Ce ministère est donc permanent : ἔθηκεν τὴν μετάνοιαν ταύτην, καὶ ἐμοὶ ἡ ἐξουσία τῆς μετανοίας ταύτης ἐδόθη.

Pour s'arrêter à l'idée d'une exception temporaire, il a fallu attribuer à la mission du Pasteur un caractère éphémère, et pour cela fausser toute la terminologie de cette page. Rétablissons-la.

La rémission baptismale est désignée trois fois — une fois par Hermas, deux fois par le Pasteur, — d'un nom réservé, qui ne laisse place à aucune équivoque : ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

La pénitence — μετάνοια — est nommée six fois : une fois par Hermas, qui vise la pénitence préliminaire au baptême ; cinq fois par le Pasteur, qui vise la

pénitence postbaptismale; il applique encore à cette idée le verbe μετανοεῖν.

L'appel dont le Pasteur parle à deux reprises n'est pas, comme on l'a souvent cru, son appel présent à la pénitence : nulle part, dans ce livre, il n'est question « d'appel à la pénitence ». Les mots κλῆσις, καλέω n'y présentent jamais ce sens. Mais il est question, ici et ailleurs, d'appel à la foi et au baptême. C'est là une expression consacrée par l'usage du NT., *Rom.*, XI, 29; I *Cor.*, I, 26; VII, 15-24; *Eph.*, I, 18; IV, I; *Phil.*, III, 14; II *Thes.*, I, 11; *Heb.*, III, 1; I *Pet.*, I, 10, et beaucoup d'autres exemples; voir CREMER-KÖGEL, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der NT Gräzität*, p. 561 sqq., expression reprise par Hermas, *Sim.*, VIII, 1, 1; 11, 1; IX, 14, 5; 17, 4. C'est le même sens qu'on retrouve ici par deux fois : τοῖς κληθεῖσι πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ... μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνήν.

S'il était besoin de confirmer ces précisions lexicographiques, on pourrait étudier le jeu très précis des pronoms démonstratifs. Le pronom ἐκεῖνος s'applique toujours en grec à un objet lointain, aussi est-il réservé à la pénitence préliminaire au baptême et à l'appel du baptême : μετάνοια ... ἐκείνη ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν,... τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνήν; — au présent, est réservé le pronom οὗτος : τὴν μετάνοιαν ταύτην, etc. Il est tout à fait impossible de trouver dans cette κλῆσις une allusion au ministère *présent* du Pasteur, comme inaugurant une ère nouvelle dans l'économie de la pénitence.

Mais alors, comment expliquer la différence clairement mise par le Pasteur entre ceux qui ont déjà répondu à l'appel du baptême, τοῖς κληθεῖσιν πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν, et ceux qui pourront y répondre dans l'avenir? Cette différence s'explique le plus simplement du monde, par un calcul de prudence, que le Pasteur énonce expressément et qui répond au but de l'ouvrage. Le Pasteur se préoccupe de ne donner ni aux uns ni aux autres occasion de spéculer sur la facilité des pardons divins : μὴ διδοὺς ἀφορμὴν τοῖς μέλλουσι πιστεύειν ἢ τοῖς νῦν πιστεύσασιν εἰς τὸν Κύριον. Il énonce par deux fois cette distinction, non pour annoncer un traitement différent aux uns et aux autres, mais au contraire pour promettre aux uns et aux autres un même traitement : οἱ γὰρ νῦν πιστεύσαντες ἢ μέλλοντες πιστεύειν μετάνοιαν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχουσιν — ni les uns ni les autres n'ont en perspective un second baptême; — ἄφεσιν δὲ ἔχουσι τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν, mais les uns *et les autres* doivent s'en tenir au pardon baptismal. Quant à la pénitence postbaptismale, le Pasteur en explique l'institution à ceux-là *seuls* qui peuvent aujourd'hui en avoir besoin; mais il a soin de les avertir qu'on ne joue pas avec la miséricorde divine : c'est vouloir se perdre que d'osciller perpétuellement entre le péché et la pénitence.

Et c'est pourquoi le Pasteur a commencé par donner son entière approbation aux maîtres qui enseignent qu'il existe une seule pénitence, la pénitence préliminaire au baptême. Ces maîtres ne sont pas des dissidents : ce sont tout simplement les catéchistes de l'Eglise romaine, qui, préparant les catéchumènes au baptême, ne jugeaient pas opportun d'ouvrir à leurs yeux des perspectives infinies de rémission. Considérant comme leur premier devoir d'assurer le sérieux de la pénitence présente, ils avaient soin d'inculquer à leur auditoire l'obligation de renoncer pour tout de bon au péché, abandonnant à l'avenir le supplément d'instruction que l'expérience de la vie devait, hélas, trop souvent rendre nécessaire.

Cette pratique n'était point particulière aux catéchistes romains du IIe siècle : on la retrouve dans *toutes* les catéchèses des Pères, depuis le *De Baptismo* de Tertullien au commencement du IIIe siècle, jusqu'aux instructions des grands évêques du IVe siècle. Qu'on parcoure les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem ou le *De mysteriis* de saint Ambroise, les discours prononcés en de pareilles circonstances par saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome ou saint Augustin : en vain y cherchera-t-on ces développements sur la pénitence postbaptismale, qui avaient leur place marquée dans un stade ultérieur de l'instruction chrétienne. Il y a plus : beaucoup de Pères tiennent, même à des auditoires chrétiens, un langage identique à celui du Pasteur d'Hermas, sans qu'il y ait l'ombre d'un doute sur leurs intentions, surtout quand il s'agit des Pères contemporains du plein développement de la pénitence ecclésiastique. Nous avons relevé des textes, *Edit de Calliste*, p. 84-85. Voir notamment IIa *Clementis*, VIII, 6; saint JUSTIN, *Dial.*, XLIV, *P. G.*, VI, 752 A, coll. VII et CXLI; TERTULLIEN, *De Bapt.*, XV, *P. L.*, I, 1216 C; ORIGÈNE, *In Ierem.*, *Hom.*, XIX, 4, *P. G.*, XIII, 508 CD; saint AMBROISE, *De paenit.*, II, X, 95, *P. L.*, XVI, 520 A; saint PACIEN, *Ad Sympron.*, *Ep.*, I, 5, *P. L.*, XIII, 1055; saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Heb.*, *Hom.*, XXXI, 2, *P. G.*, LXIII, 215; saint AUGUSTIN, *Serm.*, CCCLII, 3, 8, *P. L.*, XXXIX, 1558. On pourrait allonger beaucoup cette liste.

Il est temps de rendre en français le texte d'Hermas, *Mand.*, IV, 3 :

Je vous poserai encore une question, Seigneur. — Parle, dit-il. — J'ai entendu, Seigneur, certains maîtres enseigner qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle que nous avone faite, lorsque nous descendîmes dans l'eau et y reçûmes là pardon de nos précédentes fautes. — [2] Il me dit : Tu at bien entendu, il en est ainsi. Car celui qui a reçu le pardon de ses fautes ne devrait plus pécher, mais demeurer dans l'innocence. [3] Mais puisque tu veux savoir le dernier mot de tout, je te découvrirai encore ceci, non pour encourager [à pécher] ceux qui désormais croiront ou qui déjà ont cru au Seigneur. Car ceux qui déjà ont cru ou qui croiront n'ont pas [en perspective] la pénitence de leurs fautes [ultérieures], mais bien le pardon de leurs fautes précédentes. [4] Donc, pour ceux qui ont été appelés avant ces jours, le Seigneur a établi une pénitence : car connaissant les cœurs et prévoyant toutes choses, le Seigneur a vu la faiblesse humaine et l'astuce du diable, ses entreprises funestes et ses attentats contre les serviteurs de Dieu. [5] Le Seigneur plein de miséricorde a eu pitié de sa créature; il a établi cette pénitence et m'y a préposé. [6] Mais je te le dis : après ce grand et solennel appel [du baptême], si quelqu'un, cédant à une tentation du diable, pèche, il a [en perspective] une pénitence; mais s'il retombe indéfiniment pour faire encore pénitence, qu'il n'en espère pas de fruit : son salut est bien compromis. — [7] Je lui dis : Vous m'avez rendu la vie, par ces paroles si précises. Je sais maintenant que si je ne retombe plus dans le péché, je serai sauvé. — Oui, dit-ils et tous ceux qui feront de même.

Le sens que nous y avons trouvé est substantiellement conforme au commentaire de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, XIII, *P. G.*, VIII, 993 B-996 B :

Celui donc qui a reçu le pardon de ses péchés n. dois plus pécher. Car après la première et unique pénitence des péchés (entendez la pénitence de ceux qui ont jusque-là vécu comme les païens, dans l'ignorance), il n'y a place, pour les appelés de Dieu, qu'à la purification de la pénitence, qui doit débarrasser l'âme de ses souillures, afin que la foi s'y fonde. Mais Dieu, connaissant les cœurs et prévoyant l'avenir, l'inconstance de l'homme, l'acharnement et la perfidie du diable, a prévu dès le commencement que, jaloux du pardon accordé à l'homme, il inventerait des occasions de péché pour les serviteurs de Dieu, et mettrait une habileté criminelle à les entraîner dans sa ruine. C'est pourquoi, à ceux qui tomberaient après être parvenus à la foi, il a dans sa miséricorde donné une seconde pénitence, afin que, s l'homme venait à être tenté après l'appel divin et à succombber aux artifices diaboliques, il eût encore à sa portée un pénitence définitive. Que si nous péchons à plaisir aprèe avoir reconnu la vérité, nous n'avons plus de sacrifices-offrir pour nos péchés, mais seulement l'attente effroyabe

du jugement et l'ardeur du feu qui dévorera les ennemis de Dieu. Ceux qui passent leur temps en de continuelles alternatives de péché et de pénitence, ne diffèrent en rien des infidèles, sinon par la conscience qu'ils ont de leur péché...

Nous ne songeons pas, d'ailleurs, à contester qu'il ait pu y avoir ni qu'il y ait eu effectivement, dans l'Eglise du IIe siècle, des diversités locales ou autres, des courants de plus ou moins grande sévérité en matière de pénitence. Ce que nous nions, c'est que cette page d'Hermas rende témoignage d'une telle diversité. Car les seuls maîtres que mentionne Hermas, reçoivent la pleine approbation du Pasteur. Si l'on veut qu'ils fassent figure de rigoristes, on devrait pouvoir montrer, en regard, des laxistes; or cette page n'y fait aucune allusion.

L'exégèse que nous venons de justifier n'est pas nouvelle. Les mots κλῆσις, καλέω ont été entendus de l'appel au baptême par HILGENFELD, *Hermae Pastor*, p. 172, Leipzig, 1881; par WEINEL, *Handbuch zu den NTlichen Apocryphen*, herausg. v. E. Hennecke, p. 303, Tubingen, 1904; par G. RAUSCHEN, *L'Eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise*, trad. fr., p. 138, Paris, 1910; par A. BAUMEISTER, *Die Ethik des Pastor Hermae*, p. 53, Freiburg i. B., 1912; par A. LELONG, *Le Pasteur d'Hermas*, p. 86, Paris, 1912, et autres. — Or les mots κλῆσις, καλέω, marquent un tournant, où il faut nécessairement prendre parti. Si, avec FUNK et autres, on les applique à la mission du Pasteur, on ne peut plus s'en tirer. Mais nous croyons avoir montré que ce sens est inadmissible. Reste à les appliquer à la vocation chrétienne. C'est ce qu'ont fait justement les auteurs que nous venons de nommer. Mais tel d'entre eux a réintroduit après coup des idées empruntées de Funk, et le résultat n'est pas moins inextricable.

Autour de cette même page un système d'exégèse s'est cristallisé, auquel on a attiré d'autres textes, entendus au sens rigoriste. Par exemple, le mot δυσκόλως, qu'on lit vers la fin, et qui marque une difficulté très grande, a été pris au sens d'une pleine négation. RAUSCHEN, *L'Eucharistie et la pénitence*, trad. fr., p. 141, Paris, 1910. C'est forcer le mot, assez commenté par les autres exemples qu'on lit chez Hermas, *Mand.*, IX, 6; XII, 1, 2; *Sim.*, VIII, 10, 2; IX, 20, 2, 3; 23, 3. — On a encore cru trouver trace d'un courant rigoriste, *Sim.*, VIII, 6, 5, où il est question d'hommes qui s'opposent à la pénitence, ὑποκριταὶ καὶ διδαχὰς ξένας εἰσφέροντες καὶ ἐκστρέφοντες τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ, μάλιστα δὲ τοὺς ἡμαρτηκότας, μὴ ἀφιέντες μετανοεῖν αὐτούς. L'erreur se réfute elle-même. Ces hommes ne sont pas des rigoristes, mais bien plutôt des laxistes, qui détournent les pécheurs de la pénitence par des doctrines étrangères. Ceux-là, en tout cas, ne sont pas identifiables aux maîtres de *Mand.*, IV, 3, puisque nous les voyons désavoués par le Pasteur.

Une conclusion du moins ressort avec évidence : c'est que l'Eglise du IIe siècle n'est pas opposée à la réconciliation des pécheurs — pour une fois. Le fait est généralement reconnu. Mais chez les auteurs qui le reconnaissent, il arrive que l'affirmation se nuance diversement. Ainsi M. l'abbé VACANDARD écrit, dans la *Revue du Clergé français*, t. XXI, p. 35 (1899) : « Au temps d'Hermas, l'adultère était *encore* un péché rémissible. » (C'est moi qui souligne.) *Ibid.*, t. L, p. 128 (1907) : « Il est sûr que le Pasteur préconisait l'indulgence, même en faveur des adultères. » De son côté, Mgr BATIFFOL écrit, *Etudes d'histoire et de théologie positive*[2], t. I, p. 66 (1904) : « Le principe est affirmé du droit au pardon pour le chrétien failli. Hermas l'affirme au nom du presbytérat romain et de la conscience chrétienne. Mais l'encratisme est *encore* trop répandu, il s'accorde trop bien avec le pharisaïsme qui est l'ivraie de toute forte vertu, pour ne pas faire échec longtemps à la doctrine indulgente. » (C'est encore moi qui souligne.) De même, *Bulletin de lit. eccl.*, 1906, p. 128. — On le voit, les deux auteurs que nous venons de citer sont d'accord pour reconnaître que le Pasteur admet en principe la réconciliation des pécheurs et qu'il a particulièrement en vue les fautes de la chair. Mais la rédaction de M. Vacandard suppose que ce principe avait été posé anciennement, et qu'alors l'Eglise évoluait vers la rigueur. Au contraire, la rédaction de Mgr Batiffol suppose que le principe luttait contre la rigueur ancienne et que l'Eglise évoluait lentement vers l'indulgence. On voit combien d'obscurité comporte la question. Avouons, pour notre part, ne percevoir d'évolution ni dans un sens ni dans l'autre. Retenons seulement ce qui n'est pas discuté : l'Eglise du IIe siècle n'était pas opposée à la réconciliation des pécheurs. Et ces pécheurs sont, avant tout, les impudiques, comme il ressort de l'insistance d'Hermas sur la vertu opposée, ἐγκράτεια. Voir notamment *Sim.*, V, 1, 5. Le verbe ἐγκρατεύεσθαι, revient jusqu'à vingt et une fois en une page. *Mand.*, VIII.

La troisième et dernière partie du livre d'Hermas — *Paraboles* — est particulièrement riche en traits descriptifs reflétant l'économie primitive de la pénitence ecclésiastique. Nous nous arrêterons à la IXe Parabole.

L'allégorie de la tour y est reprise avec de nouveaux développements, et le voyant contemple douze montagnes, qui figurent les douze tribus, c'est-à-dire tous les peuples répandus sous le ciel, et d'où l'on extrait des pierres pour la construction de la tour. Quelques-unes de ces pierres se gâtent, et sont arrachées des murs où elles avaient trouvé place, pour être provisoirement mises au rebut. Le Pasteur explique le symbolisme de la neuvième montagne, *Sim.*, IX, 26 :

Pour la neuvième montagne, déserte, peuplée de reptiles et de bêtes homicides, voici quels chrétiens on y trouve. [2] Les pierres qui portent des taches sont les diacres prévaricateurs qui ont pillé le bien des veuves et des orphelins et se sont enrichis par l'exercice de leur charge. S'ils persévèrent dans cette passion, ils sont morts sans espoir de vie; mais s'ils se convertissent et remplissent saintement leur charge, ils pourront vivre. [3] Les pierres envahies par les scories sont les renégats qui ne se sont pas convertis à leur Seigneur : restés en friche et déserts, ne s'attachant pas aux serviteurs de Dieu, dans leur isolement ils perdent leurs âmes. [4] De même, en effet, que la vigne abandonnée dans une haie, sans soin, dépérit, est isolée par les plantes envahissantes, et finalement devient sauvage et inutile au propriétaire, de même ces hommes se sont abandonnés et, tombés à l'état sauvage, deviennent inutiles à leur Seigneur. [5] Il y a pour eux une pénitence, s'ils n'ont pas renié du fond du cœur; mais pour celui qui aurait renié du fond du cœur, je doute qu'il puisse vivre. [6] Cela, je ne le dis point pour les jours à venir, afin que quelqu'un ayant renié fasse pénitence : car il n'y a pas de salut possible pour qui désormais renierait son Seigneur : mais pour les anciens renégats, il semble qu'il y ait une pénitence. Si donc quelqu'un doit faire pénitence, qu'il se hâte avant l'achèvement de la tour; sinon les femmes le mettront à mort. [7] Les pierres mutilées sont des fourbes et des médisants : il en est de même des animaux que tu as vus sur la montagne. Comme les animaux par leur venin empoisonnent et tuent l'homme, ainsi les paroles de tels hommes empoisonnent et tuent. [8] Ils sont donc mutilés dans leur foi, à cause de leur conduite personnelle. Toutefois quelques-uns ont fait pénitence et se sont sauvés. Les autres de cette catégorie peuvent aussi se sauver, à condition de faire pénitence : faute de faire pénitence, ils seront mis à mort par ces femmes dont la vertu est en eux.

On voit qu'il y a un pardon pour toute sorte de pécheurs; non seulement pour les impudiques, ainsi qu'on l'a vu plus haut, mais encore pour les apostats, les plus compromis de tous. Des apostats s'opiniâ-

trent dans l'apostasie et le blasphème jusqu'à ne plus vouloir donner un regard au Dieu qu'ils ont quitté : ceux-là se perdront sûrement : leur cœur est entièrement perverti. Mais s'ils étaient encore capables d'un bon mouvement, il y aurait pour eux espoir de salut. Le Pasteur entend cela même de l'apostasie consommée par l'idolâtrie ; car on a rencontré sur la quatrième montagne ces lâches qui, au premier bruit de persécution, s'empressent de sacrifier aux idoles et rougissent du nom du Seigneur. *Sim.*, IX, 21, 3 ; cf. *Mand.*, XI, 2-4, une autre forme d'idolâtrie. Le Pasteur offre le salut aux apostats, s'ils font vite pénitence ; et les propres enfants d'Hermas, coupables du même crime, obtiennent leur pardon, *Vis.*, II, 2, 2 ; cf. *Sim.*, X. En somme, après comme avant le baptême, le seul signe certain de damnation est l'obstination dans le mal. Doctrine très évangélique. L'Eglise du IIe siècle en avait déduit les justes conséquences. La différence que met ici le Pasteur entre les anciens renégats et les renégats à venir, répond-elle à une intention dogmatique ? en d'autres termes, marque-t-elle le caractère exceptionnel du ministère rempli présentement par le Pasteur. Je ne puis le croire. D'après tout l'ensemble de l'ouvrage, cette différence me paraît répondre bien plutôt à une intention pratique : il s'agit de ne pas ouvrir inopportunément des perspectives indéfinies de pénitence à ceux qui n'en profiteraient que pour pécher à leur aise. La prudence du Pasteur voile, à dessein, ces perspectives.

La réconciliation avec Dieu, gage de salut, a pour signe normal et pour gage la réintégration dans la tour, qui figure l'Eglise, sans distinction entre l'Eglise de la terre et celle du ciel. Mais la construction se poursuit : il faut se hâter d'y entrer avant qu'elle s'achève. Tout le symbolisme du livre démontre le caractère ecclésiastique de la réconciliation offerte par le Pasteur.

Cette réconciliation n'est offerte que pour une fois. Le pécheur relaps n'est sans doute pas désespéré, mais il n'a plus rien à attendre de l'Eglise, qui l'abandonne à la miséricorde divine. La rigueur que montre Hermas sur ce point, ne lui est pas particulière : c'est le fait de toute l'Eglise jusqu'au temps de saint Jean Chrysostome en Orient et jusqu'après saint Augustin en Occident. Voir, à ce sujet, outre HERMAS, *Mand.*, IV, 1, 8 et 3, 6, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, XIII, *P. G.*, VIII, 996 A ; TERTULLIEN, *De paen.*, VII ; ORIGÈNE, *In Lev.*, *Hom.*, XV, 3, *P. G.*, XII, 561 A ; adversaires de saint Jean Chrysostome au synode du Chêne, ap. MANSI, *Concilia*, t. III, 1145 CD, cf. SOCRATE, *H. E.*, VI, XXI, *P. G.*, LXVII, 725B-728A ; saint AMBROISE, *De paen.*, II, X, 95, *P. L.*, XVI, 520A ; saint SIRICE (pape, 384-399), *Ep.*, I, *Ad Himerium Tarracon.*, 5, 6, *P. L.*, XIII, 1137AB ; saint AUGUSTIN, *Ep.*, CLIII, 3, 7, *Ad Macedonium*, *P. L.*, XXXIII, 656. Avènement d'une discipline nouvelle chez VICTOR DE CARTENNA (Ve siècle), *De paenit.*, XII, *P. L.*, XVII, 985B. — Cf. *Edit de Calliste*, p. 451 sqq.

On ne trouve chez Hermas aucune allusion explicite au pouvoir des clefs. Mais si une vérité ressort avec évidence de tout son livre, c'est le caractère ecclésiastique de la pénitence qu'il préconise. L'idée d'Eglise résume toute son allégorie et le Pasteur ne l'instruit qu'au nom de l'Eglise. Ce point est mis en excellente lumière par tel auteur, protestant, comme R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 126, Paderborn, 1908. On a pourtant élevé des doutes à l'encontre. Nous ne les croyons nullement fondés. Voir *Etudes*, t. CXXXII, p. 79 (94), 5 juillet 1912 (sur l'*Hermas* de M. LELONG) ; *Edit de Calliste*, p. 109-111.

II° L'administration de la pénitence au IIe siècle

Les rares documents du IIe siècle, en dehors d'Hermas, n'éclairent pas d'une lumière bien vive l'histoire primitive de la pénitence. On peut glaner quelques faits.

Saint CLÉMENT DE ROME — avant la fin du Ier siècle — exhorte les esprits remuants de Corinthe à la concorde fraternelle, en leur faisant espérer le pardon divin, I *Cor.*, VIII. L. LVII. Saint IGNACE D'ANTIOCHE tient le même langage aux fidèles de Philadelphie, et les exhorte à la pénitence, avec une allusion assez distincte à la rémission des péchés, *Philad.*, III. VII. Saint POLYCARPE ne parle pas autrement aux Philippiens, *Philipp.*, VI ; il fait allusion à l'apostasie d'un prêtre, et ne veut pas désespérer du coupable, s'il fait pénitence, ch. XI. La IIa *Clementis*, homélie écrite à Corinthe, vers l'an 150, souligne (VII, VIII) la nécessité de faire pénitence présentement. Le chrétien est en ce monde comme un vase d'argile, qui n'a point encore passé au four, et que le potier peut toujours refaire. Une fois passé au feu du jugement divin, son sort est fixé. Saint JUSTIN, à Rome, ne transige pas avec les prescriptions de la morale chrétienne, I *Ap.*, II, *P. G.*, VI, 444. Il affirme qu'il y a un pardon pour tous les pécheurs repentants, *Dial.*, XLIV. XLVII, ib., 572. 577. 580 ; mais n'en promet pas aux autres, *Dial.*, CXLI, ib., 797C-800A. Son disciple TATIEN n'a pas formulé une doctrine sur la pénitence ; en revanche, il nous offre, dans son *Diatessaron*, l'attestation, jusqu'ici vainement cherchée, du *Tu es Petrus*. Voir ci-dessus, art. PAPAUTÉ, col. 1342-3. DENYS DE CORINTHE affirme le droit des pécheurs, de tous les pécheurs vraiment pénitents, nommément des apostats et des hérétiques, à l'accueil bienveillant de l'Eglise ; ap. EUSÈBE, *H. E.*, IV, XXIII, 6, *P. G.* ; XX, 385B. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, pour traduire le dessein miséricordieux de la Providence divine sur les âmes, reprend la comparaison de l'argile et du potier, *Ad Autolyc.*, II, XXVI. *P. G.*, VI. 1093. Saint IRÉNÉE parle à diverses reprises de pénitents. Ce sont des hérétiques, comme Cerdon, esprit instable, ébauchant plusieurs fois une pénitence qu'il n'achève jamais, *Haer.*, III, IV, 3, *P. G.*, VII, 857A ; d'autres, marcionites ou valentiniens, convertis à Rome par saint Polycarpe, III, III, 4, 852B ; tous peuvent se convertir, III, XIV, 4, 916. Des femmes, séduites par les gnostiques et tombées dans le désordre ; les unes se convertissant, d'autres reculant devant la honte d'une pénitence publique, I, VI, 3 ; XIII, 5, 7 ; 508B. 588B. 592B. Irénée n'a pas coutume de ménager le vice, *Haer.*, IV, XXVII, 1056-1061 ; mais il ne désespère aucun pécheur ; il admet que tous peuvent se sauver par la pénitence, *Haer.*, I, X, I, 552A ; III, XXIII, 3, 962B ; IV, XL, I, 1112C ; V, XI, I, 1150B ; XXVI, 2, 1194.

III° La pénitence au IIIe siècle. — Théorie des trois péchés réservés

Si nous avons cru devoir nous arrêter ci-dessus assez longtemps à l'œuvre d'Hermas, c'est parce que l'interprétation donnée par quelques auteurs à *Mand.*, IV, 3, et ci-dessus écartée par nous, est le principal fondement d'une théorie particulière sur l'évolution primitive de la pénitence ecclésiastique, théorie qui a joui d'une brillante fortune et dont il faut nous occuper maintenant. Appuyée sur ce fondement, la théorie n'en apparaît pas moins caduque, mais elle réussit à faire une certaine figure. Au contraire, dépourvue de ce fondement, elle reste suspendue dans le vide et n'arrive pas à se soutenir par ses propres moyens. Il y avait donc intérêt à

éprouver d'abord la solidité de ce bloc sur lequel repose tout l'édifice.

Sous sa forme la plus rigide, la théorie peut se résumer ainsi. Pendant près de deux siècles, l'Eglise exclut absolument de ses pardons certains grands péchés, nommément les péchés d'idolâtrie, d'impureté et d'homicide, appelés proprement péchés contre Dieu, parce qu'ils outragent directement Dieu, ou bien l'homme, image de Dieu. Au commencement du IIIe siècle, une première brèche fut faite à l'antique sévérité par un pape qui déclara réconcilier, après pénitence, les impudiques : le fait nous est révélé par Tertullien montaniste, qui proteste violemment dans le *De pudicitia*. Un peu après le milieu du IIIe siècle, un nouveau pas fut franchi : l'Eglise cessa de se montrer inexorable au péché d'idolâtrie, en réconciliant des apostats de la persécution de Dèce. Plus tard encore, à une date difficile à préciser, elle abolit les dernières restrictions, en commençant de réconcilier les homicides.

Ebauchée au XVIIe siècle par les Jésuites Petau et Sirmond, dès lors plus ou moins contestée par l'Oratorien Jean Morin, puis par les Dominicains Noël Alexandre et cardinal Orsi, cette systématisation a été souvent reprise de nos jours, soit par des auteurs catholiques, soit par des protestants, et bien entendu en fonction de conceptions dogmatiques divergentes. Les catholiques n'y voient rien de plus que l'adaptation de la discipline ecclésiastique à des besoins révélés par les temps nouveaux. Les protestants y cherchent volontiers la traduction dans les faits d'un développement religieux plus ou moins autonome. Citons quelques auteurs représentatifs.

Au XVIIe siècle, D. Petau, *De Paenitentiae vetere in Ecclesia ratione Diatriba ex Epiphanianis animadversionibus ad haeresim* LIX, *quae est novatianorum... excerpta*, c. II (1622). — *De Paenitentia et reconciliatione veteris Ecclesiae moribus recepta ex nobis in Synesium eruta* (1633), c. IV. — *De paenitentia publica et praeparatione ad communionem*, l. II, c. II (1644). (On trouvera ces textes réunis dans les *Dogmata theologica*, ed. de Venise, 1757, t. VI.) — (Il convient de noter que les écrits les plus récents de Petau marquent une certaine atténuation de sa conception primitive.) — J. Sirmond, *Historia paenitentiae publicae*, Paris, 1651.

Dans un sens différent : I. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae* l. V, II, 6 (1651). — Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica* (Paris, 1699). — Au XVIIIe siècle, card. Orsi, *Dissertatio historica qua ostenditur catholicam Ecclesiam tribus prioribus saeculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse* (Milan, 1730).

De nos jours on peut citer :

Parmi les auteurs protestants, Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], t. I, p. 439-444; et l'anglican O. D. Watkins, *A History of Penance*, vol. I, Londres, 1920.

Parmi les catholiques, P. X. Funk, *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, p. 158 sqq., Paderborn, 1897; et *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1906, p. 541-568.– Cf. P. Batiffol, *L'édit de Calliste, d'après une controverse récente*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 339 348; E. Vacandard, *Tertullien et les trois péchés irrémissibles, à propos d'une récente controverse*, dans *Revue du Clergé français*, 1er avril 1907, p. 113-131.

On trouvera de larges extraits dans notre *Edit de Calliste*, notamment p. 4-10.

Rendons hommage aux belles synthèses historiques du XVIIe siècle, dont beaucoup de travaux modernes sont, plus ou moins consciemment, tributaires. Mais nul ne songe à s'y enchaîner aujourd'hui; et des auteurs profondément séparés à d'autres égards s'accordent à dire qu'il y faut apporter de justes tempéraments.

Des théologiens catholiques estiment qu'on ne doit pas s'arrêter sans preuves à l'idée de restrictions aussi absolues mises par l'Eglise elle-même à l'exercice du pouvoir des clefs. Et des historiens, qui ne sont pas tous catholiques, estiment que ces preuves font défaut.

Nous avons cité, *Edit de Calliste*, p. 238-240 : J. Lebreton, *Revue pratique d'Apologétique*, 15 nov. 1906, p. 242; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 432, Paris, 1901; R. P. J. Stufler, S. J., *Z. S. f. Kath. Theologie*, 1907, p. 433-473; G. Esser, *Der Katholic*, 1917, t. II; F. Diekamp, *Theologische Revue*, 20 mai 1908, p. 257; O. Bardenhewer, *Patrologie*[3], p. 195, Fribourg en Br., 1910; K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, p. 149, Paderborn, 1907; Atzberger, *Theologische Revue*, 18 nov. 1907, p. 549; E. Preuschen, *Die Kirchenpolitik des Bischof Kallist*, dans *Z. S. f. N. T. Wissenschaft*, 1910, p. 135; Hauck, *R. E.*[3], art. *Calixt*, p. 641, 1897; J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the early history of the christian doctrine to the council of Chalcedon*, p. 372-373, Londres, 1903; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, p. 207, Halle, 1906; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[2], t. I, p. 496, Leipzig, 1908.

Sans contester aucunement que la discipline de l'Eglise évolua vers l'indulgence, nous croyons qu'il faut se tenir en garde contre une schématisation trop rigide, accusant les reliefs d'un petit nombre de faits obscurs, au détriment du ministère de miséricorde que l'Eglise exerça toujours selon le mandat reçu de son divin Fondateur.

Le débat roule principalement autour du personnage de Tertullien et de ce que l'on est convenu d'appeler « l'édit de Calliste »; secondairement, on appelle en témoignage saint Hippolyte et Origène.

1° *Tertullien.* — Il faut ici entendre d'abord l'auteur catholique de *De paenitentia*; puis l'auteur montaniste du *De pudicitia*.

Dans le *De Paenitentia*, VII, Tertullien, peu après le commencement du IIIe siècle, expliquait l'institution de la pénitence ecclésiastique, sa raison d'être et les limites où elle se renferme, en des termes presque identiques à ceux d Hermas. Nous analyserons cette page, dont le parallélisme avec une page connue du *Pasteur* est trop exact pour pouvoir être imputé au hasard. Manifestement les deux auteurs reproduisent ici le même enseignement, et peut-être suivent-ils une même pièce catéchétique : preuve évidente que les institutions ecclésiastiques visées par le prêtre de Carthage plongent leur racine dans un lointain passé.

En abordant ce sujet devant un public composé au moins en partie de catéchumènes et de néophytes, l'auteur se montre troublé de la responsabilité qu'il encourt. Ne va-t-il pas induire en tentation telle âme hésitante, en lui découvrant, par delà le baptême, des possibilités de réhabilitation que peut-être elle ne soupçonnait pas, ou qu'elle n'envisageait pas? Avant tout, il tient à marquer qu'il y a un terme à cette miséricorde Donc, que nul ne s'avise de spéculer sur l'espoir de pardons sans fin. D'ordinaire les naufragés, échappés au péril de mer, ont la sagesse de dire à la navigation un adieu définitif et s'abstiennent d'exposer une seconde fois une vie si chèrement sauvée. Le chrétien, parvenu au port du baptême, devrait imiter cette prudence et marquer par une

fidélité inviolable sa gratitude envers Dieu. Mais tel est l'acharnement du démon contre ceux qui viennent de lui échapper, que plusieurs cèdent à ses assauts. Dieu y a pourvu : il n'a pas voulu abandonner sans espoir le chrétien tombé après le baptême : il lui permet de frapper une fois, rien qu'une fois, à la porte de la seconde pénitence. Bienfait nouveau et gratuit, dont le pécheur ne saurait se montrer trop reconnaissant.

Puissent vos serviteurs, ô Seigneur Christ, ne dire et n'entendre sur la discipline de la pénitence, que ce qu'il faut pour savoir qu'ils ne doivent point pécher : ou qu'ils ne sachent plus rien, qu'ils ne veuillent plus rien savoir de la pénitence! Il m'en coûte de mentionner encore cette seconde et dernière espérance : je crains, en revenant sur la suprême ressource de la pénitence, de paraître ouvrir une nouvelle carrière au péché. A Dieu ne plaise que personne s'autorise de mes paroles pour transformer en droit au péché le droit à la pénitence, et que l'abondance de la clémence céleste déchaîne les excès de la témérité humaine! Que nul n'abuse de la bonté divine pour répondre par de nouvelles fautes à de nouveaux pardons. Au reste, il ne saurait échapper indéfiniment, s'il pèche indéfiniment. Nous avons échappé une fois : c'est assez nous être exposés au péril, quand même nous pourrions nous flatter d'échapper encore. D'ordinaire, ceux qui ont survécu à un naufrage disent un adieu définitif aux vaisseaux et à la mer; ils rendent hommage à Dieu, auteur de leur salut, en se souvenant du péril. Louable crainte, touchant respect : ils ne veulent pas être une seconde fois à charge à la divine miséricorde; ils redoutent de paraître mépriser le bienfait reçu; ils se préoccupent justement de ne pas braver encore les dangers qu'ils ont appris à craindre. En mettant un frein à leur témérité, ils manifestent leur crainte. Or, la crainte est un hommage que l'homme rend à Dieu. Mais notre ennemi acharné n'accorde aucune trêve à sa malice. Et il redouble de rage quand il voit l'homme pleinement libéré; sa fureur s'enflamme quand on l'éteint. Comment ne serait-il pas navré de douleur en voyant, par le pardon mis à la portée de l'homme, tant d'œuvres de mort détruites, tant de titres d'une condamnation, qui fut son œuvre, effacés! Il songe avec douleur que lui et ses anges seront jugés par ce serviteur du Christ, pécheur. C'est pourquoi il épie, il attaque, il assiège, espérant ou bien frapper ses yeux par la concupiscence de la chair, ou enlacer son âme dans les charmes du siècle, ou abattre sa foi par crainte de la puissance terrestre, ou le détourner du droit chemin par des doctrines de mensonge; il n'épargne ni scandales ni tentations. Prévoyant donc ses artifices empoisonnés, Dieu, après que la porte du pardon s'est refermée sur le pécheur et que le verrou du baptême a été tiré, a voulu lui laisser encore une ouverture. Il a placé dans le vestibule la seconde pénitence, pour ouvrir à ceux qui frapperaient; mais seulement une fois, car c'est la seconde; jamais plus, parce que le précédent pardon est resté sans fruit. N'est-ce pas assez d'une fois? Vous avez déjà par delà votre mérite; car vous avez laissé perdre le bienfait reçu. Si l'indulgence du Seigneur vous accorde le moyen de réparer la perte, sachez-lui gré d'un bienfait renouvelé ou plutôt d'un bienfait accru. Il y a en effet plus de générosité à redonner qu'à donner, comme il y a plus de malheur à perdre qu'à n'avoir jamais reçu. Mais il ne faut pas se laisser énerver et abattre par le désespoir, si l'on se trouve avoir contracté la dette d'une seconde pénitence. Ce qu'il faut craindre, c'est de retomber dans le péché, non de réitérer la pénitence, c'est de s'exposer encore au péril, non d'en sortir encore. En cas de rechute, il faut réitérer le traitement. Le moyen de marquer au Seigneur votre reconnaissance, c'est de ne pas refuser la grâce qu'il vous offre. Vous l'avez offensé, mais vous pouvez encore faire votre paix avec lui. Vous pouvez lui donner satisfaction, il ne demande qu'à la recevoir.

Parmi les plus notables rencontres avec Hermas, *Mand*, IV, 3, on notera ici la préoccupation de ne pas induire les néophytes en tentation en leur découvrant des perspectives de pardon trop commodes : *Hucusque, Christe Domine, de paenitentiae disciplina servis tuis dicere vel audire contingat, quousque etiam delinquere non oportet audientibus ; vel nihil iam de paenitentia noverint, nihil eius requirant. Piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem, ne retractantes de residuo auxilio paenitendi, spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur.* On notera par ailleurs les allusions à la faiblesse humaine, à l'acharnement du diable et à la miséricorde divine. On notera enfin cette affirmation positive, que la pénitence postbaptismale ne se réitère pas. Il s'agit de la pénitence solennelle à la face de l'Eglise, grand moyen dont il ne fallait pas provoquer l'abus. Or les formules de Tertullien sont tout à fait générales et n'exceptent aucune catégorie de péchés. Ceci est généralement reconnu. *Edit de Calliste*, p. 153 sqq.

Tout autre est le langage de Tertullien montaniste. Son indignation contre le laxisme du successeur de Pierre, en matière de pénitence, éclate dans le violent pamphlet qu'est le *De pudicitia*.

Le début est un hymne à la chasteté[1], « fleur des mœurs, honneur des corps, parure des sexes, intégrité du sang, garantie de la race, fondement de la sainteté, signe reconnu d'une âme bonne, d'ailleurs chose rare, délicate et fragile, qu'il faut entourer de soins infinis... » Ce morceau lyrique prépare une explosion de colère contre le pontife suprême, traître à la chasteté chrétienne. Par édit péremptoire, cet évêque des évêques se fait fort de « remettre les péchés, après pénitence, aux adultères et aux débauchés ». Où affichera-t-on cette grâce? Sans doute, à la porte des mauvais lieux? Non pas : proclamation en est faite dans l'Eglise, aux oreilles de cette vierge, épouse du Christ. Tertullien n'y tient plus; il élèvera la voix :

Voici donc encore un écrit contre les *Psychici* et contre notre accord désormais rompu; je veux ce titre de plus au reproche d'inconstance qu'ils m'adresseront. Jamais une rupture ne constitue présomption de faute : n'est-il pas plus facile d'errer avec la foule que de s'attacher à la vérité avec une élite? Mais je n'attends pas plus de déshonneur d'une utile inconstance que de gloire d'une inconstante désastreuse. Je n'ai point honte de m'être affranchi de l'erreur, parce que je me félicite de cet affranchissement, parce que je me sens meilleur et plus chaste. On ne rougit pas d'un progrès. Même dans le Christ, la science a divers âges; déjà l'Apôtre a passé par là : quand j'étais enfant, dit-il, je parlais en enfant, je pensais en enfant; devenu homme, j'ai dépouillé ce qui était de l'enfant (I *Cor.*, XIII, 11).

Il importe beaucoup de le remarquer : l'auteur du *De Pudicitia* ne se pique pas de constance, au contraire. Il se glorifie d'avoir rompu avec les *Psychici* (catholiques), parce qu'il réprouve leurs principes et leur pratique. Donc il ne faudrait pas tirer argument de cet éclat pour prouver que l'acte du pape, déclarant remettre, après pénitence, les fautes de la chair, constituait une nouveauté. La nouveauté est du côté de Tertullien, qui s'en vante, comme d'un progrès sur une école qu'il a depuis longtemps condamnée.

Ce serait une tâche instructive que de relever, dans cet écrit, la trace des arguments par lesquels Tertullien catholique avait établi, dans le *De paenitentia*, le pouvoir de l'Eglise sur tous les péchés sans distinction, et dont Tertullien montaniste poursuit méthodiquement la ruine dans le *De pudicitia* : paraboles évangéliques de la brebis errante, de la drachme perdue, de l'enfant prodigue (comparer *Paen.*, VIII et *Pud.*, VII-X), cf. *Edit de Calliste*, p. 181-183; appel à l'autorité d'Hermas (comparer *Pud.*, X); appel à l'Ancien Testament, *Ez.*, XXXIII, 11 (comparer *Paen.*, IV et *Pud.*, II, X, XVIII, XXII), et au Nouveau. — *Edit de Calliste*, p. 185-189.

Ce manifeste d'un prêtre révolté a pour nous l'avantage de mettre dans une lumière nouvelle le caractère ecclésiastique de la rémission des péchés, tel qu'on l'entendait alors. On a vu Tertullien s'insurger là-contre dès sa première page. Il y revient plus

explicitement en distinguant deux catégories de péchés, les uns rémissibles par le ministère de l'évêque, les autres réservés à Dieu, *Pud.*, XVIII, *P. L.*, II, 1017 B : *Salva illa paenitentiae specie post fidem quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut maioribus et irremissibilibus a Deo solo.*

Les nouveautés doctrinales apportées par cet écrit peuvent se ranger sous trois chefs : 1° Doctrine des trois péchés irrémissibles, insinuée ou formulée, *Pud.*, VI. IX. XII. XIX. XXII; — 2° Doctrine du péché direct contre Dieu, échappant, de sa nature, au ministère ecclésiastique, *Pud.*, II. XXI; — 3° Doctrine de la rémission directe par Dieu, antithèse de la rémission au sens catholique; étudier à cet égard le sens pleinement ecclésiastique des mots : *Absolvere ; Reconciliatio; Restitutus, Restitutio; Pax.* Sur tous ces points, nous renverrons à *Edit de Calliste*, p. 196-216. Voir aussi G. Esser, *Die Bussschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia, und das Indulgenz-Edikt des Papstes Kallistus*, Bonn, 1904, in-4; et R. P. J. Stufler, S. J., *Die Bussdisziplin der abendländlichen Kirche bis Kallistus*, dans *Zeitschrift f. Kath. Theologie*, 1907, p. 433-473.

Trente ans plus tard, l'œuvre pastorale de saint Cyprien éclaire d'une lumière rétrospective les débats où fut mêlé Tertullien. On y apprend que certains évêques d'Afrique ont exclu les adultères des pardons de l'Eglise, sans pourtant imposer leur intransigeance au corps de l'épiscopat et sans faire schisme. *Ep.*, LV, 21, éd. Hartel, p. 638.639. On apprend aussi que la persécution de Dèce, en provoquant des apostasies nombreuses, mit à l'ordre du jour la délicate question de la réconciliation des *lapsi*.

L'attitude personnelle de saint Cyprien est celle d'un homme du gouvernement, mais non celle d'un novateur. Il blâme et désavoue l'indiscrétion des prêtres qui, de leur propre mouvement, sans en référer à l'évêque, ont procédé à des réconciliations hâtives ; en quoi ils eurent deux fois tort : d'abord parce qu'ils ont méconnu l'autorité de l'évêque; puis parce que, en dispensant les pécheurs d'une satisfaction convenable, ils ont compromis le sérieux de la pénitence et fait aux âmes plus de mal que de bien. Voir à ce sujet *Ep.*, XVI, p. 517 ; *De lapsis*, XVI, p. 248. 249 et passim. Ce que veut Cyprien, c'est qu'une question aussi grave ne soit pas traitée à la légère ni livrée au hasard d'initiatives individuelles, mais réglée de concert par tout l'épiscopat africain. Voir notamment *Ep.*, LV, 7, p. 628. D'ailleurs il excepte les cas d'urgence : l'imminence de la mort justifie une réconciliation sommaire, *Ep.*, XVIII, 1, p. 523. 524 ; et devant la menace d'une nouvelle persécution, Cyprien est le premier à estimer qu'il ne faut pas faire attendre davantage les apostats qui ont donné des gages sérieux de pénitence, mais les fortifier en vue des dangers nouveaux, en leur rendant la paix de l'Eglise et la participation à l'Eucharistie, *Ep.*, LVII, 1, p. 650-651. Jamais il ne donne à entendre que ces réconciliations, estimées nécessaires, soient des mesures sans précédent; il ne veut que maintenir la tradition de l'Eglise, en veillant au sérieux de la pénitence.

Ainsi les paroles suivantes, de cette lettre synodale adressée au pape Corneille, ont une portée universelle, p. 650,20-651,16 : *Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia Ecclesiam pulsantibus cludi et dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur; quando permiserit ipse et legem dederit ut ligata in terris, et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae hic prius in Ecclesia solverentur. Sed enim cum videamus diem rursus alterius infestationis adpropinquare coepisse..., necessitate cogente censuimus eis qui de Ecclesia Domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentari ac Dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse et eos ad proelium quod imminet armari et instrui oportere.*

Cette ligne de conduite, ferme et prudente, est celle même que le clergé de Rome, durant la vacance du Saint Siège, avait tracée au clergé de Carthage, *Ep.*, VIII, 3, p. 487.488. On la retrouve, avec une nuance de sévérité en plus, dans la lettre adressée à Cyprien lui-même, au nom de l'Eglise romaine, par Novatien, peu suspect d'indulgence. *Ep.*, XXX, 3. 5. 8, p. 551, 553, 556. L'idée d'une rupture avec le passé ne s'affirme nulle part.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur ce sujet, traité tout au long dans notre *Edit de Calliste*, ch. x, et dans notre *Théologie de saint Cyprien*, l. III, ch. III, Paris, 1922.

2° *Calliste et Hippolyte.* — Dans l'évêque flétri par Tertullien pour son laxisme, on reconnaît généralement le Pontife romain. Les noms qu'il lui donne par ironie : *pontifex maximus, episcopus episcoporum* (*Pud.*, I), ne seraient pas par eux-mêmes une preuve suffisante, non plus que ceux-ci, qui se présentent plus loin (XIII) : *bonus pastor et benedictus papa* ; mais le nom d'*apostolicus* (XXI) et les allusions au siège de Pierre (*ibid.*) paraissent désigner assez clairement l'évêque de Rome. Ne nous arrêtons pas à discuter d'autres hypothèses. On a proposé de tout rapporter à l'évêque de Carthage, Agrippinus, et cette hypothèse vient d'être reprise par M. K. Adam, *Der sogenannte Bussedikt des Papstes Kallistus*, München, 1917. D'autres ont cru devoir dédoubler le personnage ; ainsi M. G. Esser, *Der Adressat der Schrift Tertullians « De Pudicitia » und der Verfasser des römischen Bussediktes*, Bonn, 1914. Ces hypothèses ne nous semblent pas plausibles. Nous les avons examinées brièvement dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 254-256; les raisons apportées ne sont pas nouvelles, et difficilement les croira-t-on décisives. Donc nous nous en tenons à l'opinion commune, d'après laquelle un seul personnage est en cause, à savoir le Pontife romain. Mais encore lequel ? Autrefois on s'accordait généralement à nommer le pape Zéphyrin (199-217). Cette attribution est bien ébranlée depuis la découverte des *Philosophumena*, ou *Réfutation de toutes les hérésies*, publiés pour la première fois en 1851 à Oxford, par E. Miller, sous le nom d'Origène, et aujourd'hui reconnus presque unanimement pour l'œuvre d'Hippolyte, alors schismatique (sur cette question d'auteur, voir notre *Théologie de saint Hippolyte*, Introduction, p. XXIV-XLIII, Paris, 1906).

D'après les *Philosophumena*, J. B. de Rossi a mis en avant (*Bullettino di archeol. crist.*, 1866) le nom du Pape Calliste (217-222). Reprise en 1878 par M. Harnack, cette solution rallie de nombreux suffrages. Nous y avons souscrit dans notre *Théologie de saint Hippolyte*, en 1906. La page des *Philosophumena* sur laquelle elle se fonde, constitue un réquisitoire très violent contre le pape Calliste. Cette page est d'une grande importance pour l'histoire de la pénitence. Nous croyons devoir la traduire. *Philosophumena*, X, VII, éd. Cruice, p. 443-446, ou *P. G.*, XVI, 3386-3387 :

Le premier, Calliste s'avisa d'autoriser le plaisir, disant qu'il remettait à tout le monde les péchés. Quiconque se serait laissé séduire par un autre, pourvu qu'il fût réputé chrétien, obtiendrait la rémission de toutes fautes en recourant à l'école de Calliste. Pareille déclaration combla de joie bien des gens qui, la conscience ulcérée, rejetés déjà par diverses sectes, quelques-uns même excommuniés

solennellement par (Hippolyte), se joignaient aux adhérents de Calliste, et peuplaient son école. Calliste définit qu'un évêque tombé dans une faute, même capitale, ne devait pas être déposé De son temps commencèrent à être admis dans le clergé des évêques, des prêtres et des diacres qui avaient été mariés deux ou trois fois ; et même, un clerc venait-il à se marier, Calliste le maintenait à son poste, comme s'il n'eût commis aucune faute. Il appliquait à ces cas la parole de l'Apôtre : « Qui êtes-vous pour juger le serviteur d'autrui ? » (*Rom*, xiv, 4), ou encore la parabole de l'ivraie : « Laissez croître l'ivraie avec le froment » (*Matt.*, xiii, 30), entendant ces textes de ceux qui commettent le péché après leur entrée dans l'Église. Il montrait encore une figure de l'Église dans l'arche de Noé, qui contenait des chiens, des loups, des corbeaux et toute sorte d'animaux, purs et impurs: ainsi devait-il en être dans l'Eglise. Tous les textes qu'il pouvait tirer à ce sens, il les interprétait de même. Les auditeurs, charmés de ces dogmes, continuent de se leurrer et de leurrer les autres, qui affluent à cette école. Voilà pourquoi le parti grossit : ils s'applaudissent de gagner les foules, en flattant les passions malgré le Christ ; sans égard pour le Christ, ils laissent commettre le péché, se vantant de le remettre aux âmes bien disposées. Calliste a encore permis aux femmes non mariées, si elles s'éprenaient d'un homme de condition inférieure et voulaient éviter de se marier devant la loi pour ne pas perdre leur rang, de s'unir à l'homme de leur choix, soit esclave, soit libre, et de le tenir pour époux, sans recourir au mariage légal. Là-dessus, on a vu des femmes soi-disant fidèles employer toute sorte de moyens pour faire périr avant terme l'enfant qu'elles avaient conçu, soit d'un esclave, soit d'un mari indigne d'elles : leur rang et leur fortune voulaient cela. Ainsi Calliste a-t-il enseigné du même coup le concubinage et l'infanticide. Cependant, après de tels hauts faits, on ne rougit pas de s'intituler : *Eglise catholique*, et l'on attire les bonnes âmes ! De son temps, pour la première fois, ceux de son parti osèrent admettre un second baptême. Et voilà l'œuvre du fameux Calliste, dont l'école dure encore, gardant ses usages et sa tradition, ne s'inquiétant pas de savoir avec qui on doit avoir la communion, l'offrant indistinctement à tous.

La concordance générale de ce réquisitoire avec les invectives du *De pudicitia* rend au moins vraisemblable que les deux auteurs en veulent au même personnage, et justifient le nom d'*édit de Calliste*, généralement attribué de nos jours à l'acte que Tertullien visait dans le *De pudicitia*. On remarquera toutefois que le réquisitoire d'Hippolyte n'est pas borné à l'indulgence envers les fautes de la chair ; puisque nous y voyons figurer bien d'autres péchés, notamment l'infanticide. Il y a donc là une brèche manifeste à la prétendue discipline des trois péchés irrémissibles.

D'ailleurs les deux témoins, diversement passionnés, sont loin de s'accorder sur tous les détails. Nous avons fait observer que Tertullien tient à bien marquer sa rupture avec l'Eglise catholique et à se poser en réformateur. Au contraire, Hippolyte prétend bien faire figure de conservateur et représenter la tradition de la vieille Eglise, en face de novateurs imprudents. Donc l'interprétation subjective des faits a son influence, qu'il ne faut pas perdre de vue, même à supposer, comme nous le croyons volontiers, qu'il s'agisse des mêmes faits. Si l'on avait moins prêté l'oreille à Tertullien en colère, on n'aurait jamais songé à voir dans la mesure contre laquelle il proteste bruyamment une sorte de coup d'état ecclésiastique, une révolution dans l'économie de la pénitence chrétienne. Encore a-t-il fallu lui faire dire ce qu'il ne dit pas, puisqu'il dénonce chez le successeur de Pierre, non une faiblesse jusqu'alors inouïe, mais un laxisme persévérant. — *Théologie de saint Hippolyte*, ch. I, p. 35-58.

Mais quoi qu'il en soit de Rome et de Carthage, il nous faut maintenant tourner les yeux vers Alexandrie; car Origène est désigné comme enseignant, lui aussi, la théorie des trois péchés irrémissibles.

3° *Origène*. — ORIGÈNE n'appartient pas tellement à l'Orient qu'il n'ait eu quelques relations avec Rome. Il paraît l'avoir visitée vers le temps de l'élévation du pape Calliste et s'être assis un jour au pied de la chaire d'Hippolyte; voir saint JÉRÔME, *De vir. ill.*, LXI, *P. L.*, XXIII, 673 A; EUSÈBE, *H. E.*, VI, XIV, 10, *P. G.*, XX, 553. Il eut d'ailleurs, beaucoup plus tard, à se justifier devant le pape Fabien, pour la témérité de certains écrits; voir saint JÉRÔME, *Ep.*, LXXXIV, 10, *P. L.*, XXII, 751. On sait la liberté de son langage, à l'égard des chefs de grandes Eglises, voir *In Matt.*, t. XVI, 8, *P. G.*, XIII, 1392-1393; on sait aussi la tendance de sa théologie trinitaire, empreinte d'un esprit fortement subordinatien. Tout cela rend non invraisemblable *a priori* l'hypothèse d'un conflit avec le pape Calliste; et cette hypothèse a été posée en fait par DOELLINGER, qui dépensa pour l'établir beaucoup d'érudition et d'ingéniosité, dans son livre *Hippolytus und Kallistus*, p. 254-266, Regensburg, 1853.

Le principal fondement de cette théorie est un texte qu'il faut tout d'abord reproduire *in extenso*. ORIGÈNE, *De Oratione*, XXVIII, *P. G.*, XI, 528, 529 :

Celui qui est inspiré par Jésus comme les apôtres, et qu'on peut reconnaître à ses fruits, parce que, ayant reçu l'Esprit-Saint et étant devenu spirituel, il obéit à l'impulsion de l'Esprit, comme un fils de Dieu, pour se conduire en tout selon la raison, celui-là remet ce que Dieu remet et retient les péchés inguérissables ; comme les prophètes employaient leur parole au service de Dieu pour exprimer, non leurs propres pensées, mais les pensées suggérées par la volonté divine, de même il s'emploie au service de Dieu à qui seul il appartient de remettre les péchés. L'évangile selon saint Jean s'exprime ainsi, au sujet de la rémission des péchés par les Apôtres (*Io.*, xx, 22-23) : *Recevez l'Esprit-Saint : ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur sont remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur sont retenus*. A prendre ces mots sans discernement, on pourrait être tenté de reprocher aux Apôtres de n'avoir pas remis les péchés à tous afin qu'ils leur fussent remis, mais de les avoir retenus à quelques-uns, afin qu'ils leur fussent également retenus par Dieu. Mais la Loi nous fournit un exemple utile pour comprendre la rémission des péchés accordée aux hommes par Dieu au moyen du ministère des hommes. Les prêtres de la Loi ont défense d'offrir un sacrifice pour certains péchés afin qu'ils soient remis à ceux pour qui l'on offrirait le sacrifice. Et le prêtre autorisé à faire l'offrande pour certains manquements involontaires, n'est pas pour cela autorisé à offrir l'holocauste pour l'adultère, pour l'homicide volontaire, et pour toute sorte de faute grave ou de péché. Ainsi les Apôtres et les successeurs des Apôtres, prêtres selon le Grand prêtre (Jésus-Christ), ayant reçu la science de la thérapeutique divine, savent, instruits par l'Esprit, pour quels péchés il faut offrir des sacrifices et quand et de quelle manière ; ils savent également pour quels péchés il ne le faut pas. Le prêtre Héli, sachant que ses fils Ophni et Phinéès ont péché, se reconnaît impuissant à leur en procurer le pardon ; il y renonce et en fait l'aveu, disant (*I Sam.*, II, 25) : *Si un homme pèche contre un homme, on intercédera pour lui; mais s'il pèche contre Dieu, qui intercédera pour lui?*

Je ne sais comment quelques-uns, s'arrogeant une puissance plus que sacerdotale, encore qu'ils manquent peut-être de science sacerdotale, se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication, comme si la prière qu'ils prononcent sur les coupables suffisait à remettre même le péché mortel. C'est qu'ils ne lisent pas ce qui est écrit : *Il y a une faute jusqu'à la mort; pour celle-là je ne dis pas de prier* (*I Io.*, v, 16)...

On retrouve ici, effectivement, le trio : *idolâtrie, adultère, homicide*; avec la mention des péchés *inguérissables* et des restrictions posées au pouvoir du prêtre. Par ailleurs, il est incontestable qu'à la fin de sa vie Origène tenait un langage fort différent, ainsi qu'en témoigne, par exemple, ce texte du *Contra Celsum* (postérieur de quinze ans au *De Oratione*), III, LI, *P. G.*, XI, 988 :

La grave école de Pythagore érigeait des cénotaphes à ceux qui désertaient sa philosophie, les considérant comme morts ; les chrétiens pleurent comme perdus et morts à Dieu ceux qui ont succombé à la luxure ou à quelque autre passion déréglée ; s'ils viennent à ressusciter et à donner des gages sérieux de conversion, ils leur imposent un stage plus long qu'avant la première initiation et ne les reçoivent que sur le tard, n'appelant à aucune dignité ni prééminence dans l'Église ceux qui sont tombés après avoir adhéré à la doctrine chrétienne.

Ici les exigences de la pénitence chrétienne sont maintenues, mais les perspectives de la réconciliation ecclésiastique demeurent ouvertes pour toutes les fautes sans exception, semble-t-il. Pour concilier des enseignements si divers, Dœllinger a supposé qu'Origène évolua — en sens contraire de Tertullien — de la rigueur vers l'indulgence, et qu'après avoir protesté contre le laxisme de Calliste, il s'inclina sous l'autorité de ses successeurs.

Le malheur d'une telle hypothèse est de ne point s'adapter à l'œuvre entière d'Origène. Car on n'y constate pas cette évolution. On y fait au contraire diverses constatations que nous devons borner à indiquer ici, renvoyant pour le détail des citations et des preuves à *L'Edit de Calliste*, ch. IX, p. 252-296.

1° Origène appelle à la pénitence tous les pécheurs sans exception ; à tous sans exception, il ouvre la perspective du pardon divin. *In Lev.*, *Hom.*, II, 4, *P. G.*, XII, 417B-519C ; *Hom.*, IX, 8, 520B-521A ; *In Ps.*, XXXVI, *Hom.*, I, 5, *P. G.*, XII, 1328AB ; *Hom.*, II, 1, 1330 D ; *In Cant.*, *P. G.*, XIII, 1308 CD ; *Select. in Ps.*, XXXI, *P. G.*, XII, 1301 C ; *In Ierem.*, *Hom.*, XXI, 12, *P. G.*, XIII, 541 AB ; fragm. 37, ed. Klosterman, p. 217 ; *In Apoc.*, *schol.*, 17, ed. Diabouniotis et Harnack, p. 28 (Leipzig, 1911) ; *Contra Celsum*, III, LXXI, *P. G.*, XI, 1013 B ; etc.

2° La rémission offerte par Origène au pécheur est la rémission par le ministère de l'Eglise. Cela résulte de la compénétration intime, dans ses développements, des deux idées de pardon divin et de ministère ecclésiastique ; impossible de les dissocier. Voir notamment *In Num.*, *Hom.*, X, 1, *P. G.*, XII, 637 B 638 A ; *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, I, 1, *P. G.*, XII, 1369 C-1372 C ; *In Lev.*, *Hom.*, VIII, 10, *P. G.*, XII, 502 B ; *In Iud.*, *Hom.*, II, 5, *P. G.*, XII, 961 ; *In Ierem.*, fragm. 48 Klostermann, p. 222 ; *In Ez.*, *Hom.*, X, 1, *P. G.*, XIII, 740 D-741 A. Origène revient souvent sur le ministère du prêtre, confident du pénitent, *In Lev.*, *Hom.*, III, 4, *P. G.*, XII, 429 AC ; *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, II, 1, *P. G.*, XII, 1381A-1382 ; *In Ioan.*, l. XXVIII, V, *P. G.*, XIV, 693A ; VI, 693C 696 A ; fragm. 79 Preuschen.

3° De cette rémission, aucune catégorie de péchés n'est exceptée en droit, pas même les péchés appelés, *De Or.*, XXVIII, inguérissables, τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων Ainsi *In Ex.*, *Hom.*, VI, 6, *P. G.*, XII, 335C-336A (fautes de la chair) ; Ibid., 9, 338 AD (homicide, adultère) ; *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, I, 1, *P. G.*, XII, 1370-1371 A (cas de l'incestueux de Corinthe) ; *In Ez.*, *Hom.*, III, 8, *P. G.*, XIII, 694 C-695 A (excommuniés) ; *In Ierem.*, *Hom.*, XIX, 9, *P. G.*, XIII, 521 (fornication). — On peut noter qu'Origène ne condamne pas Hermas, encore qu'il hésite à recevoir le *Pasteur* parmi les Ecritures canoniques, *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, I, *P. G.*, XII, 1372 AC. — *In Ioan.*, l. XXVIII, VI, *P. G.*, XIV, 696 (apostasie). — Cf. Stufler, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, p. 211 et passim ; dans *Z. S. f. Kath. Theologie*, 1907.

4° La rémission, sans exception de par la qualité des péchés, peut subir des restrictions de par la qualité des personnes : *a*) du fait du pécheur, qui repousse les avances de la grâce, *In Matt.*, *ser.*, 114, *P. G.*, XIII, 1763 ; *In Ioan.*, l. XXVIII, XIII, *P. G.*, XIV, 713A ; l. II, VI, *P. G.*, XIV, 129 ; I, IV, 25 C ; VI, I, 200B ; fragment ap. Athanase, *Ep. ad Serap.*, IV, 10, *P. G.*, XXVI, 649C-652 A. Voir, à ce propos, Poschmann, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, p. 7. Braunsberg, 1912 ; et surtout Stufler, *Z. S. K. T.*, 1907, p. 226 ;

b) du fait du ministre de la pénitence, qui n'est pas à la hauteur de son ministère. *In Ios.*, *Hom.*, VII, 6, *P. G.*, XII, 861 AB ; *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, II, 6, *P. G.*, XII, 1386. Le ministère de la pénitence (qui n'est plus réservé exclusivement à l'évêque, voir *In Luc.*, *Hom.*, XVII, *P. G.*, XIII, 1846 A) exige un discernement délicat, qui adapte le traitement aux maladies de l'âme. *In Matt.*, t. XIII, XXX, *P. G.*, XIII, 1173-1177 ; cf. *In Ez.*, *Hom.*, III, 8, *P. G.*, XIII, 694C-695A ; *In Matt.*, t. XIII, XXXI, ib., 1180-1181 ; t. XII, XIV, 1012A-1016A ; t. XVI, 8, 1396. — Origène paraît se pénétrer de plus en plus de cette idée, que le prêtre produira du fruit selon la mesure de son union à Dieu.

5° Relu à la lumière des observations précédentes, le texte du *De Oratione*, XXVIII, n'apparaît pas comme une sorte de bloc erratique dans l'œuvre d'Origène, mais comme l'expression d'une doctrine constante. De tout temps, Origène réprouva la présomption des prêtres qui traitent légèrement le ministère de la pénitence ; il les rend responsables de la perte des âmes, qu'ils négligent d'éprouver avec une ferme tendresse, et de disposer au pardon divin. Cette doctrine se retrouve à toutes les étapes de sa vie.

Avant 230, dans *Peri Archon*, III, I, 12, *P. G.*, XI, 273, Koetschau, 13, p. 217, 4-218, 11 ; ib., 16, *P. G.*, XI, 284, Koetschau, 17, p. 225, 14-226, 4.

Entre 232 et 235, dans *De Oratione*, loc. cit. Cf. XIV, *P. G.*, XI, 460B ; 464C.

En 235, dans *Ad martyrium exhortatio*, XXX, *P. G.*, XI, 601, Origène montre les martyrs investis d'une sorte de sacerdoce, qui les rend *seuls* capables d'obtenir le pardon des fautes commises après le baptême. Une telle assertion serait inintelligible si l'on n'avait égard à l'ensemble de la doctrine.

Après 244, *In Lev.*, *Hom.*, XV, 2.3, *P. G.*, XII, 560A-561A ; 562A ; *In Ierem.*, *Hom.*, XII, 5, *P. G.*, XIII, 385BC.

Entre 246 et 248, *Contra Celsum*, III, LI, *P. G.*, XI, 988 ; LXXI, 1013B.

En résumé, ce n'est pas un texte unique, détaché de toute ambiance, qui peut livrer la pensée profonde d'Origène touchant la rémission des péchés les plus graves. Mais deux conclusions se dégagent, que nous avons établies ailleurs avec plus de détails :

1) L'hypothèse d'un conflit personnel entre Origène et le pape Calliste (218-223), sur la question de la pénitence, est de tous points imaginaire ; car : *a*) Le seul écrit où l'on a cru trouver la trace de ce prétendu conflit, n'est pas contemporain du pape Calliste, mais de son deuxième successeur, à moins que ce ne soit du quatrième ; *b*) Ce même écrit, lu à la lumière de l'œuvre entière d'Origène, prend un sens tout différent, qui supprime l'hypothèse du conflit.

2) L'idée d'une évolution accomplie par Origène, de la rigueur vers l'indulgence, quant à la doctrine de la rémission des péchés, ne repose sur aucun fondement réel. C'est du commencement à la fin de sa carrière, qu'on peut suivre dans ses écrits l'affirmation parallèle de deux principes en apparence contradictoires : la rémission offerte à *tous* les péchés, et le caractère irrémissible de *toute* faute grave commise après le baptême. La contradiction disparaît, si l'on réfléchit qu'il s'agit non pas de fautes irrémissibles par leur nature, mais de fautes rendues telles soit par l'endurcissement du pécheur, soit par

la légèreté coupable des ministres, qui négligent d'assurer le sérieux de la pénitence.

Conclusion

Tertullien, saint Hippolyte, Origène, ne représentent pas, à beaucoup près, toute la tradition du IIIe siècle sur la pénitence. Bien d'autres témoignages seraient à produire; on en rencontrera plusieurs dans la seconde partie de cet article. Nous n'avons voulu, dans cette revue sommaire, que faire entrevoir la réelle complexité d'une histoire qu'on a parfois simplifiée à l'excès.

La littérature primitive de la pénitence ecclésiastique produit tout d'abord l'impression d'une sévérité extrême. Et sans doute cette impression est motivée. Le seul fait que l'Eglise ait, pendant environ quatre siècles, refusé d'admettre plus d'une fois le même pécheur à pénitence, permet de mesurer la distance parcourue jusqu'à nos jours. Cependant il ne faudrait pas abonder dans ce sens au point de croire que ces pécheurs, exclus de la pénitence publique, n'avaient aucune part à la sollicitude de l'Eglise. Ils n'étaient pas plus exclus de cette sollicitude que de l'espoir du salut; en particulier, la coutume générale de l'Eglise, attestée par le canon 13 du concile de Nicée (325), fit, dès une date ancienne, tomber toutes les réserves devant l'imminence de la mort, pour restituer au pécheur moribond la paix de l'Eglise et la communion eucharistique, *D. B.*, 57 (21) : *Περὶ δὲ τῶν ἐξοδευόντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε, εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι.*

D'autre part, la théorie des trois péchés irrémissibles renferme quelque chose d'artificiel et une part d'exagération, contre laquelle nous avons cru devoir réagir dans notre volume sur l'*Edit de Calliste*. On nous permettra de reproduire la conclusion de cet ouvrage, p. 404 :

« Le IIIe siècle nous a montré, non plus implicite dans la notion concrète de réconciliation ecclésiastique, mais explicite et proposée à l'état distinct, l'affirmation patristique du pouvoir des clefs. Il fallait que cette doctrine fût dès lors bien formée dans la conscience de l'Eglise, pour que Tertullien se vît amené à compter avec elle et à lui donner tant de relief, précisément dans les écrits où il bat en brèche la hiérarchie catholique. Donc, à n'en pas douter, ce n'est point là un produit factice des discussions récentes, mais un dogme que l'Eglise avait longtemps vécu avant d'être conduite à le formuler. L'exercice ordinaire du pouvoir des clefs étant admis par tous, les dénégations ne pouvaient se produire qu'en vue d'un cas extraordinaire, à l'égard d'un de ces péchés particulièrement graves devant lesquels les pasteurs de l'Eglise avaient dû hésiter bien des fois et sur le traitement desquels leur pratique avait dû osciller entre la sévérité et l'indulgence. Tel était bien le cas de ces péchés d'impudicité, objet pour la conscience chrétienne d'une spéciale réprobation. Etant donné qu'il y avait toujours eu, qu'il y aura toujours dans l'Eglise des esprits diversement enclins à la sévérité ou à l'indulgence, le conflit qui se produisit au temps de Calliste devait fatalement se produire tôt ou tard; pour que l'écho nous en parvînt si distinct, il a fallu la verve et l'opiniâtreté de deux sectaires. Pour l'Eglise, ce fut un bienfait, car elle en prit occasion de tirer de plus en plus au jour un principe encore enveloppé, bien que touchant au roc même de l'Evangile. Les Pères qui, au IIIe siècle, affirmèrent la portée universelle du pouvoir des clefs, ne prétendaient pas l'avoir découverte. Ils se heurtèrent aux négations des rigoristes; mais nous savons combien peu ces dissidents étaient qualifiés pour parler au nom de l'antiquité chrétienne. Les Pères de Trente étaient en plein dans la vérité de l'histoire en rappelant le fait de l'institution du Christ (Sess. XIV, cap. I et can. 3, *D. B.*, 894 (774) et 913 (791). »

A. d'Alès.

IIe Partie

CONFESSION

Introduction. — I. *Objet propre de l'article : points de vue secondaires à omettre*, 1; *point de vue fondamental*, 2. — II. *Le sens des mots : le mot actuel*, 3; *les mots anciens*, 4. — III. *Questions de méthode : une fausse conception de la confession catholique*, 5; *fins de non-recevoir protestantes*, 6-9; *l'essentiel et le variable*, 10-12; *à quoi reste réduite la question*, 13. — IV. *Bibliographie*, 14.

Chapitre Ier : Origines

1° *Son institution n'est pas une innovation*, 15; *la tradition juive*, 16; *l'usage à l'époque du Christ*, 17; *l'institution par le Christ*, 18. — 2° *Indices de son existence à l'âge apostolique : à Ephèse*, 19; *l'épître de saint Jacques*, 20; *la Doctrine des Apôtres*, 21. — 3° *L'organisation de la pénitence caractéristique de la véritable Eglise*, 22.

Chapitre II : La confession aux premiers siècles

Art. I : La doctrine. 1° *Présomption tirée du fait de la confession prébaptismale*, 23. — 2° *Distinction capitale entre la confession et la pénitence publiques*, 24. — 3° *Aveux des historiens modernes*, 25. — 4° *Témoignages anciens : Tertullien*, 26; — *saint Cyprien*, 27; — *Origène*, 28-31 : *ses affirmations; sa preuve scripturaire*, 28; *le médecin des âmes*, 29; *l'accusation préventive*, 30; *son langage devient classique*, 31. — *La Didascalie des Apôtres*, 32. — *Aphraate*, 33; — *saint Basile; la nécessité de la confession*, 34; — *saint Pacien de Barcelone*, 35; — *saint Ambroise*, 36-40 : *son traité de la Pénitence*, 36, *expliqué par la parabole de l'enfant prodigue*, 37, *par son biographe*, 38, *par sa lettre sur la sincérité dans la confession*, 39; *la confession symbolisée dans la résurrection de Lazare*, 40; — *saint Augustin*, 41; — *le pape saint Innocent Ier et saint Jérôme*, 42; — *saint Léon, qui donc n'innove pas*, 43; — *Sozomène résume la conviction des siècles précédents*, 44.

Art. II : La pratique. — 1re *Section : la confession pour la pénitence en général*. — 1° *On se confessait* : A) *Rappel de faits déjà constatés*, 45. — B) *Faits nouveaux : les femmes séduites par les gnostiques*, 46; — *les diverses catégories de pécheurs dans la Didascalie des Apôtres*, 47-48; — *les « confesseurs » et les pénitents de Carthage*, 49-50; — *la réconciliation des « confesseurs » schismatiques à Rome*, 51, — *à Alexandrie*, 52, — *en Cappadoce : les canons pénitentiels*, 53, *deux homélies de saint Grégoire de Nysse*, 54. — C) *La peur de la confession au IVe et au XIXe siècles*, 55-56.

2° *On confessait* : A) *Les évêques surtout confessaient*, 57. — B) *Gravité reconnue de ce ministère*, 58; — *Asterius d'Amasée et le portrait d'un bon confesseur*, 59; *saint Ambroise le réalise*, 60; — *les responsabilités du confesseur*, 61 : *saint Jean Chrysostome les décrit*, 62-63, *et les assume*, 64. — C) *Le fait de Nectaire*, 65-66.

2e *Section : la confession sans pénitence publique*. 1° *Sens de la question : confession ou pénitence privée*, 67.

2° *Origine et notion : elle résulte des pouvoirs souve-*

rains du pénitencier, 68-71; *elle exclut l'enrôlement parmi les pénitents proprement dits*, 72.
3° *Existence*. A) *Débuts et Tertullien*, 73. — B) *La pénitence réitérable d'Origène*, 74. — C) *Saint Cyprien l'administre*, 75. — D) *Traces dans : la Didascalie des Apôtres*, 76-77; *saint Méthode d'Olympe et saint Asterius d'Amasée*, 78; *les canons pénitentiels*, 79; *la réconciliation des hérétiques*, 80-81. — E) *Les « corrections médicinales » de saint Augustin : doctrine et pratique chez lui*, 82-84, *et chez ses contemporains*, 86. — F) *Les confessions des moines*, 87. — G) *Les confessions au moment de la mort : affirmation générale*, 88, *et cas particuliers*, 89-90.
Conclusion, 91.

CHAPITRE III : LE SILENCE DE L'ANTIQUITÉ SUR LA CONFESSION

I. *La question posée : en général*, 92; *en particulier pour saint Jean Chrysostome*, 93.
II. *La solution*. — 1° *Une solution partielle*, 94. — 2° *La question préalable sur le sens des paroles de s. Jean Chrysostome* : A) *D'après ses devanciers et ses contemporains*, 95; — *le langage d'Origène*, 96; *règle d'interprétation qui s'en dégage*, 97; — *de saint Cyprien*, 98; — *saint Ambroise : attitude et langage*, 99; *pratique et explication du langage*, 100-101; — *saint Basile*, 102; — *saint Augustin*, 103; — *saint Léon : différence entre ses lettres et ses sermons*, 104; *conclusions suggérées sur la manière de prêcher la pénitence*, 105; *confirmées par ses lettres*, 106; — *Chysostome approuvé par l'Eglise de son temps*, 107. — B) *D'après sa conduite personnelle : comme évêque, il confesse sans modifier son langage de prédicateur*, 108; *comme prédicateur : à Antioche la pénitence publique existe*, 109, *et l'orateur semble l'exclure*, 110; *nécessité d'interpréter ses négations*, 111.
3° *Lui-même suggère la solution* : A) *Confession décrite sous les mêmes traits que chez les contemporains : distincte de la conscience*, 112; *orale et détaillée*, 113; *le modèle en est la confession de David à Nathan*, 114. — B) *Portée forcément restreinte de ses formules exclusives*, 115. — C) *Dans le prêtre, il ne faut voir que Dieu*, 116.
CONCLUSION. — *L'essentiel de la pratique se constate*, 117; — *le contraste entre le présent et le passé s'explique*, 118.

APPENDICE : LE SECRET DE LA CONFESSION

1° *Sa conception actuelle*, 119; — *sa transcendance*, 120. — 2° *Son antiquité* : A) *Faits qui semblent y contredire*, 121 : *la confession publique*, 122; — *la pénitence publique : réellement imposée pour fautes secrètes*, 123-125, *mais jamais sans le consentement du pénitent*, 126. — B) *L'essentiel de la loi toujours reconnu et observé*, 127; *précisions progressives*, 128.

INTRODUCTION

I. — Objet propre du présent article

1. — *Points de vue secondaires à omettre.* — Du point de vue apologétique, il y aurait beaucoup à dire sur la confession. Après en avoir établi le fondement scripturaire, on pourrait en faire ressortir les avantages moraux et sociaux. L'obligation que Jésus-Christ en a faite aux pécheurs répond au besoin instinctif des âmes de manifester leurs infirmités ou leurs défaillances et de s'affermir contre leurs appréhensions ou leurs troubles par le recours aux directions d'un mandataire divin. C'est ce qu'ont éprouvé les Eglises protestantes : après avoir proscrit et condamné la confession, beaucoup d'entre elles ont été amenées à en permettre ou à en recommander l'usage à leurs fidèles. (Cf. CASPARI, art. *Beichte* dans *R. E. P. T*³, p. 596 sqq.; MOREL et BERNARD, art. *Confession chez les Anglicans* et *Confession chez les protestants* dans *D. T. C.* (*Vacant*); GIBBONS : *The faith of our Fathers* (1879), c. XXVI, p. 403.)

Il y aurait à parler aussi de l'influence de la confession sur la formation des consciences. Elle les rend attentives; elle y éveille ou y entretient le sens des responsabilités; les habitudes d'analyse et de vigilance qu'elle y engendre les prédisposent au plus parfait accomplissement du devoir. Il n'est pas d'école de morale pratique comme le confessionnal. Ailleurs on ne parle qu'en général; on énonce des principes; on formule des lois et des préceptes. Ici on vérifie la justesse des applications concrètes et ces exercices de revision et de rectification fréquemment répétés développent chez les populations catholiques et réellement pratiquantes une finesse et une rectitude de sens moral qu'on ne trouve guère ailleurs. Il y a des inconsciences dont ne paraissent pas capables les individus ou les sociétés dont la vie morale est ou a été longtemps soumise au régime de la confession. Mais elles se reproduisent par contre et spontanément dès que cesse la fidélité à ce régime. Si, malgré les prétentions de tant de maîtres et de tant d'écrivains à éclairer, à former, à rectifier les consciences modernes, on voit s'y implanter et y prendre racine à nouveau tant des aberrations morales qui déshonorèrent les sociétés antiques, cette reviviscence n'est-elle pas due en partie à l'absence, dans tous ces plans de rénovation morale, d'une école d'application comme la confession? L'histoire comparée des civilisations porterait à le croire : la différence de la moralité chrétienne à la moralité païenne tient manifestement à la pratique séculaire et, aujourd'hui encore, si largement persistante, de la confession; c'est en s'établissant juge et arbitre des consciences individuelles que l'Eglise a le plus efficacement travaillé au relèvement des mœurs et au progrès de la civilisation. Elle-même du moins s'en rend le témoignage : « Toutes les âmes pieuses en sont persuadées, faisait-elle écrire dans le *Catéchisme romain* à la fin du XVIe siècle; tout ce qu'il reste aujourd'hui dans l'Eglise de sainteté, de piété et de religion, est en grande partie l'effet de la confession. » (II, V, 31)

Ce point de vue des bienfaits de la confession serait néanmoins trop long à développer. Qu'il nous suffise donc de l'avoir signalé. On y trouvera la réponse à ce qu'on appelle les inutilités ou les malfaisances de la confession (Cf. J. DE MAISTRE : *Du pape*, III, III; WISEMAN : *Confér.*, dans *Démonstr. évangéliques*, MIGNE, t. XV, p. 973 et t. XVII, p. 1507; P. FÉLIX : *De la confession*; MONSABRÉ : *Conférences* LXXIVe et LXXVe). — H. DE NOUSSANNE : *Il nous reste à nous vaincre* (Paris, 1919), recommande éloquemment la confession comme un des moyens les plus puissants d'assurer notre réforme morale.

Nous ne croyons pas non plus avoir à nous arrêter sur ce qu'on appelle les abus de la confession. Assurément il a pu et il peut se produire, là comme ailleurs, des abus réels. Les abus même, quand ils se produisent, sont ici d'autant plus graves que l'institution est d'ordre plus intime et plus sacré. Aussi l'Eglise a-t-elle pourvu et pourvoit-elle tous les jours à les prévenir ou à les réprimer; il n'y a pas de crime qu'elle poursuive et châtie avec plus de rigueur que celui du confesseur qui aurait abusé du sacrement de pénitence. Mais tout ceci demeure hors de la question à traiter dans le présent article.

2. — *Point de vue fondamental adopté.* — L'Eglise, pour justifier le précepte de la confession, n'en invoque pas à proprement parler les avantages individuels ou sociaux; elle s'attache au fait de l'institution par Jésus-Christ; elle se réfère avant tout à la tradition, qui en fait remonter l'obligation à son propre Fondateur; c'est pourquoi nous nous bornerons ici à rechercher le bien-fondé historique de cette prétention.

II. — Le sens des mots

3. — *Le mot actuel.* — La confession, au sens catholique, est la manifestation d'un péché personnel faite à l'Eglise, dans la personne d'un prêtre approuvé à cet effet, en vue d'en obtenir le pardon. Le langage usuel donne, il est vrai, à ce mot une signification beaucoup plus étendue : « se confesser » c'est « recevoir » et « confesser » c'est « administrer » le « sacrement de pénitence ». Mais ces formules sont abrégées; le tout y reçoit le nom d'une de ses parties, et nul n'ignore, dans l'Eglise catholique, que cette partie, si elle est ce qui frappe et, dans certains cas, ce qui coûte le plus, n'est cependant pas le tout de la pénitence et ne suffit point par elle-même à obtenir le pardon. Il doit s'y joindre la pénitence proprement dite ou contrition, c'est-à-dire le regret sincère avec le ferme propos de ne plus pécher et la volonté d'expier le passé, et cet élément subjectif et intime, en quoi consiste proprement la conversion de l'âme, est d'une nécessité antérieure et supérieure à celle de la déclaration du péché. L'un est absolument requis et indispensable à l'efficacité de l'absolution; l'autre, en bien des cas, peut être, sinon totalement absent, du moins extrêmement réduit, sans que pour cela le sacrement soit nul ou inefficace.

4. — *Les mots anciens.* — Les expressions latines et grecques auxquelles correspond notre mot de confession sont plus amphibologiques encore. Ce sont, en grec, ἐξομολογεῖσθαι, ἐξομολόγησις, ἐξαγορεύειν, ἐξαγόρευσις, en latin *confiteri*, *confessio*. Mais les unes et les autres s'emploient indifféremment pour l'aveu fait à Dieu et pour l'aveu fait à l'homme, qu'il soit public ou secret, général et indéterminé ou particulier et restreint à une faute précise. Le sens le plus usuel en fut longtemps celui de la louange rendue à Dieu, celui des psaumes *Confitemini*. « *Confessio*, note encore au début du ve siècle saint JÉRÔME (*Tract. in ps.* CIII, dans *Anedocta Maredsolana*, t. III, p. 162), *dupliciter intelligitur. Aut in gloria Dei,... quemadmodum in evangelio ipse Salvator dicit : Confiteor tibi, Pater, hoc est, glorifico te ; aut quia confitemur peccata nostra Domino : in eo enim quod confitemur Deo peccata nostra, glorificamus eum.* » C'est le sens même auquel saint AUGUSTIN a écrit ses *Confessions*. L'expression « *confiteri peccata* » se dit même d'abord et directement de l'aveu fait à Dieu, sans que fût exclue par là même, nous le verrons, la présence d'un ministre de Dieu recevant lui aussi cet aveu ou en étant le témoin, mais aussi sans qu'elle fût nécessairement supposée. A Hippone, à l'époque de saint Augustin, on se frappait instinctivement la poitrine, dès qu'on entendait prononcer le mot de « *confiteor* » (*Sermo* LXVII, 1. *P.L.*, XXXVIII, 433) ce qui était une manière de confesser ses fautes (*Ibid.* et cf. *Sermo* XIX, 2 et CCCXXXIV, 4) mais montre combien l'expression était encore loin de signifier par elle-même ce que nous appelons la confession proprement dite. Le mot ἐξομολόγησις — en latin *exomologesis* — reçoit en outre une triple signification : on le trouve employé pour désigner soit la pénitence en général et dans l'ensemble de ses exercices, soit la déclaration proprement dite du péché, soit un recours spécial au pénitencier, qui couronne la pénitence ecclésiastique et prépare à la réconciliation finale. Il serait donc vain de chercher dans l'ancienne littérature chrétienne une expression s'appliquant exclusivement ou très spécialement à l'acte même de la confession au prêtre. Mais aussi doit-on, dans l'histoire des doctrines et des institutions, se garder de ce littéralisme étroit et stérile qui date les choses du jour où elles se montrent revêtues d'une appellation et munies en quelque sorte de leur étiquette. Il y a les contextes pour déterminer le sens des mots à acceptions multiples, et bien des usages se perpétuent dans une société, auxquels on ne donne de nom propre que quand on les veut étudier en eux-mêmes : ce peut être le cas de la confession et il importe de ne pas l'oublier.

III. — Questions de méthode

5. — 1° *Une fausse conception de la confession catholique.* — Après celui des mots, le sens aussi de la question demande à être précisé. Nulle part, la confusion des idées ne risque de fausser aussi complètement les recherches. La confession, dont on se demande si elle était en usage aux premiers siècles du christianisme, étant celle dont l'Eglise catholique a défini au concile de Trente la nécessité et l'antiquité, c'est de la confession telle que l'entend l'Eglise catholique, et non point telle que la conçoivent ses adversaires, qu'il faut rechercher les traces. Procéder différemment, c'est peut-être se faciliter la tâche, mais c'est aussi travailler en pure perte. La stérilité irrémédiable d'un grand nombre d'études sur la confession est due à cet illogisme.

La confession des catholiques y est prise pour une forme réduite et abrégée de l'ancienne pénitence publique. Celle-ci, dit-on, consistait en une longue expiation du péché, indice ou cause d'un changement profond dans les dispositions de l'âme; l'efficacité en tenait toute aux mérites personnels de celui qui s'y assujettissait; l'Eglise, qui l'imposait ou la dirigeait, si elle subordonnait son intervention à une certaine connaissance des fautes commises, ne faisait cependant pas au pécheur une obligation formelle de lui manifester son état moral. Il pouvait y avoir place — nul doute, avouent CASPARI (*art. cité* dans *R. E.*[3], p. 534), LOOFS (*Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*[4], § 59, 2a, note 1); LEA (*Auricular confession*, t. I, p. 182); MÜLLER (compte rendu de l'ouvrage de Lea dans la *Theolog. Litt.-Ztg.*, 1897, p. 464); K. HOLL (*Enthusiasmus und Bussgewalt* p. 244-245; 249-250), nul doute qu'il n'y eût place dans ce régime pénitentiel pour un aveu spontané de culpabilité; mais cette confession, même faite en secret au prêtre qui présidait à la pénitence, n'était pas la confession catholique ; c'était une des manières possibles de se faire admettre à la pénitence, ce n'en était pas l'élément caractéristique, et donc l'identification s'exclut avec cette forme spéciale et nouvelle de pénitence, qui consiste en un simple aveu du péché, avec la « pénitence-confession », la *Beicht-Busse*, pour employer l'expression qui traduit le mieux cette conception protestante de la confession catholique.

6. — Celle-ci serait donc une véritable création de l'Eglise. L'origine en serait à chercher dans le sacerdotalisme qui, à partir du IIIe siècle surtout, s'est progressivement substitué au christianisme. Du pouvoir qu'ils se sont attribué de remettre les péchés, les évêques ont conclu à la faculté d'en user à discrétion. Ainsi se sont-ils crus autorisés à absoudre sur la simple indication de la faute commise. Le recours à l'Eglise a passé pour l'équivalent du

recours à la pénitence. Les meilleurs évêques se sont fait un devoir de mettre à la portée des fidèles ce remède facile du péché; les meilleurs des fidèles se sont empressés d'aller puiser à cette source toujours ouverte de purification. Les moins bons et les plus coupables s'y sont portés à leur tour comme vers le secours providentiel offert à leur négligence et à leur faiblesse. Le pape saint Léon, au milieu du ve siècle, déclare cette pénitence suffisante. Peu à peu, sous l'influence des moines, qui transplantent du cloître dans l'Eglise la pratique de la coulpe ou de l'ouverture de conscience, l'habitude se généralise de recourir aux prêtres, aux prêtres-moines surtout, comme aux guérisseurs infaillibles des maladies morales. A l'époque du pape saint Grégoire le Grand, la combinaison est en voie de se produire entre l'ancienne et la nouvelle thérapeutique. Mais le choix reste encore ouvert entre les deux. Ce n'est qu'au bout de plusieurs siècles, quand le souvenir des dures expiations primitives a disparu et que les résistances se produisent contre le « moyen court » lui-même, que l'obligation formelle est décrétée. Au IXe siècle, l'on pouvait encore discuter dans l'Eglise sur la nécessité de se confesser; à partir du XIIIe siècle le doute ne reste plus possible : le concile de Latran (1215) prescrit à tous les fidèles la confession au moins annuelle.

Telles sont, sur l'origine de la confession, les vues historiques communes — sauf variations de détail — aux théologiens protestants du XVIe siècle et à beaucoup des modernes historiens du dogme.

6. — 2° *Fins de non-recevoir protestantes.* — Pour décliner la portée ou l'autorité des témoignages invoqués par les théologiens ou les historiens catholiques, ils se dérobent derrière le fait que la confession, dont il est question aux premiers siècles,

a) n'était pas l'élément principal et caractéristique de la pénitence (Loofs, *Leitfaden*, etc., *loc. cit.*; K. Müller, dans *T. L. Z.*, 1897, p. 465);

b) n'était pas détaillée (Daillé, cité par Noël Alexandre : *Dissertatio de sacramentali confessione*, § 7; — Chemnitz : *Examen Concilii Tridentini : de confessione*, n° 23);

c) était publique, ne portait que sur les fautes publiques, n'était qu'une des voies d'accès à la pénitence publique (Daillé, *loc. cit.*, § 4. 5. 11; Chemnitz : *op. cit.*, n° 16-23; Zezschwitz : *System der christl. kirchlichen Katechetik*, t. I, p. 469-470);

d) n'était pas immédiatement suivie de l'absolution (Zeszchwitz : *loc. cit.*; Loofs : *Leifaden*, § 59. 5);

e) n'était pas imposée par l'Eglise à tout le monde ni pour chaque communion (Caspari, *loc. cit.*, p. 533-534; K. Holl, *op. cit.*, p. 257, note 1).

7. — Or tout cela est hors de la question, car l'Eglise catholique ne tient pas :

a) que la confession soit la partie la plus importante du sacrement de pénitence. Le concile de Trente (*Session* XIV, ch. 3 et 4) enseigne formellement le contraire. Ce sacrement, comme tous les autres, agit surtout, en tant que tel, par la vertu de ce qu'on appelle « la forme », donc ici de l'absolution (*in qua praecipua ipsius vis sita est*). Mais c'est calomnier les catholiques, dit le concile, que de leur attribuer la doctrine d'un sacrement conférant la grâce sans que le pécheur se soit disposé à le recevoir. La contrition, enseigne-t-il au contraire expressément, fut toujours et demeure indispensable pour la rémission du péché; elle aussi est requise de droit divin (*ex Dei institutione*) et il peut même lui arriver d'être si parfaite qu'elle obtienne à l'homme sa réconciliation avec Dieu avant la réception du sacrement, tandis que la justification du pécheur par le sacrement, antérieurement à un acte de contrition et indépendamment d'un réel détachement du péché, est absolument inconcevable;

b) que l'énumération des fautes doive être absolument exhaustive et comporte de la part de tous la même exactitude et la même précision d'analyse. Tout en demandant des aveux complets, le concile s'en remet à la bonne volonté et à la bonne foi de chacun : il suffit au pécheur d'indiquer les fautes mortelles — connues comme telles par lui, et qu'un examen de conscience loyal et sérieux lui fait revenir à la mémoire. La marge reste donc largement ouverte pour les variations et les inégalités que doivent forcément introduire dans la pratique les circonstances générales ou particulières de temps et de lieu ou les degrés divers de culture et de délicatesse morales. Les auditeurs de saint Augustin, qui se refusaient à voir un adultère dans leurs relations avec leurs esclaves ou avec des femmes non mariées, devaient se sentir la conscience bien légère; et de fait, aujourd'hui encore, moins on se confesse, moins on se connaît de péchés à confesser. Les confessions les plus longues ne sont pas celles des plus grands coupables, et il est de doctrine courante qu'un aveu général de culpabilité suffit, en cas d'ignorance, d'impossibilité ou d'absence de fautes caractérisées, à assurer la validité du sacrement;

c) que la confession sacramentelle ne puisse pas être publique. La doctrine du concile de Trente est fort claire sur ce point : il nie que la confession *doive* être publique; il n'enseigne pas qu'elle ne *puisse* point l'être, ni qu'elle ne l'ait jamais été; il enseigne que la confession secrète n'est pas — comme le prétendaient les protestants — contraire au précepte du Christ; il n'ajoute pas qu'elle soit la seule à y satisfaire; elle a toujours été pratiquée, dit-il; mais il n'ajoute pas qu'elle ait toujours été la seule, ni même qu'elle ait toujours précédé ou complété la confession publique. Dans le mode de la confession, des variations ont donc pu se produire au cours des siècles et il importe souverainement d'en faire abstraction quand on recherche les éléments essentiels.

8. — *d*) que la confession doive se faire sous forme d'acte cultuel, s'accomplir dans un local consacré au culte ou se traduire en formules rituelles. Rien n'est plus étranger même à la conception et à la pratique actuelle. On peut se confesser et l'on se confesse partout : en wagon ou sur la grande route, tout comme dans une cellule de religieux ou une salle de patronage. A plus forte raison peut-on le faire dans le tête à tête d'une visite d'amitié ou d'une explication de supérieur à inférieur. La manifestation du péché elle même, quand le prêtre le connaît de par ailleurs, peut se réduire à une parole, moins encore, au geste ou à l'attitude qui en sollicite ou en accepte le pardon. Demander l'absolution, c'est alors équivalemment se confesser. Ainsi le schismatique et l'apostat confessent suffisamment leur faute, qui, après plusieurs années d'éloignement ou de rébellion, viennent à résipiscence et sollicitent de l'évêque leur réadmission dans l'Eglise. Il est des situations et des professions qui en disent plus sur l'état moral des âmes que de longues énumérations. Si mon ami, quoique répugnant encore à la confession, me raconte néanmoins le détail de sa vie, je n'aurai pas ensuite, s'il accepte de recevoir le sacrement, à lui faire réitérer son récit : la confidence amicale, dès là qu'elle est ordonnée à l'absolution, devient confession sacramentelle. Et ces quelques exemples, empruntés à la pratique actuelle, suffisent, je pense, à montrer que la confession peut et a pu trouver place dans l'administration de la pénitence, sans pour cela s'accompagner d'aucun appareil liturgique. Il serait bon de se le rappeler, lorsqu'on recherche les

traces de la confession dans les documents antiques; on ne se refuserait pas alors à la reconnaître dans un entretien confidentiel de fidèle à évêque, sous prétexte qu'il n'a « aucun caractère liturgique », comme fait A. LAGARDE dans son art.: *Saint Augustin a-t-il connu la confession?* dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1913, p. 245. (Cf. en sens contraire : P. GALTIER, *Saint Augustin a-t-il confessé?* dans la *Rev. prat. d'Apologét.* d'avril-juin 1921) L'absolution, elle non plus, n'a rien d'essentiellement liturgique. L'Eglise aujourd'hui fait une obligation au prêtre de l'exprimer suivant une formule consacrée : c'est une garantie qu'elle lui donne, à lui et au pénitent, contre les défaillances d'attention ou les caprices individuels. Mais le précepte n'affecte pas la validité de l'absolution, qui demeure essentiellement le jugement personnel du prêtre. Dès là que cette sentence sacerdotale se manifeste, il y a absolution : il suffit que le pénitent en puisse percevoir le sens, et l'on voit par là comme, aux époques où n'était pas encore intervenue cette réglementation de l'Eglise, l'absolution pouvait se produire sous les formes les plus diverses. Le fait, en particulier, pour un prêtre ou un évêque d'autoriser ou d'inviter à se présenter à la communion quelqu'un qu'il en savait exclu pour son péché, pouvait très réellement avoir à son égard la valeur d'une absolution;

e) que la confession doive être immédiatement suivie de l'absolution. Sur ce point, aucune détermination n'existe. Entre les deux actes la distance peut être quelconque. La pratique fréquente la réduit à quelques instants; mais rien n'empêche, en soi, de la porter au delà de plusieurs semaines ou de plusieurs mois.

9. — *f*) Quant au précepte de la confession annuelle tout au moins, chacun sait, parmi les catholiques, que le commandement de l'Eglise est d'origine récente et nul ne songe à en rechercher la trace aux premiers siècles du christianisme (cf. VILLIEN, *Histoire des commandements de l'Eglise*, p. 152 sqq.). La doctrine est au contraire que primitivement le précepte divin existait seul et sans détermination de temps. Le péché devait être soumis à l'Eglise, mais rien ne disait à quelle époque. En attendant, et sauf réserve de cette obligation à remplir en temps opportun, la pénitence intérieure obtenait le pardon. Il est faux que toute communion suppose une confession préalable. La pénitence ou contrition parfaite, dès là qu'elle inclut l'intention de recourir en temps voulu à la confession, remet le péché, d'après la doctrine d'aujourd'hui comme d'après celle de jadis, et le précepte de l'Eglise, s'il a précisé le précepte du Christ, ne l'a nullement créé. Or c'est du précepte divin, et du précepte indéterminé au sens où nous avons dit, que le concile de Trente affirme l'existence dès le jour où fut institué le sacrement.

10. — 3° *L'essentiel et le variable.* — C'est donc à tort, on le voit, et par un vice de méthode manifeste, que l'on s'obstinerait à rechercher aux premiers siècles une pratique de la confession en tout semblable à la nôtre. L'Eglise a vécu de longs siècles, et elle ne prétend nullement à l'invariabilité dans la manière de dispenser les sacrements. Elle n'ignore pas que, si les saints plus récents ou les bons chrétiens de nos jours multiplient leurs confessions, ceux de jadis au contraire s'en abstenaient aisément toute leur vie. L'âge souvent avancé où ils recevaient le baptême les mettait à l'abri de bien des fautes; chez beaucoup, de par ailleurs, au sortir du paganisme, la délicatesse de conscience restait à acquérir; bien des péchés, surtout ceux qui se commettent en pensée, étaient certainement ignorés de beaucoup de simples fidèles. — Nous avons fait allusion tout à l'heure (7-*b*) à cet état d'esprit pour les auditeurs de saint Augustin. Saint BASILE se plaint de même que beaucoup de fidèles n'attachent d'importance qu'aux péchés susceptibles d'une pénitence canonique : meurtres, adultères, etc. Les autres ne leur paraissent pas même mériter une réprimande (*De judicio Dei*, 7, *P. G.*, XXXI, 669 AB). — Or, où il n'y a pas de péché connu comme mortel, le recours au pouvoir des clefs a toujours été et reste encore libre. Il n'est devenu d'usage courant pour les péchés véniels qu'après le VIIe siècle, et la fréquence de la confession sacramentelle, ou ce qu'on pourrait appeler la dévotion à la confession, est d'origine encore beaucoup plus récente. Pour les péchés mortels eux-mêmes, antérieurement au précepte ecclésiastique de la confession annuelle, il pouvait être loisible aux coupables, leur contrition et leur bonne foi supposées, de renvoyer à plus tard la confession exigée par le Christ, et voilà encore qui explique, soit l'insistance moindre des prédicateurs sur l'accomplissement de ce devoir, soit le petit nombre des confessions à entendre dans des églises cependant considérables.

L'Eglise sait en outre que, à la longue, cette indétermination du précepte divin et ces renvois indéfinis d'un devoir rigoureux étaient de nature à produire bien des illusions et bien des abus ou même à laisser tomber en désuétude et en oubli le précepte lui-même. C'est pourquoi, et dès que l'existence même du précepte fut mise en doute, elle intervint solennellement pour le sanctionner et en assurer l'observation régulière. Mais ces circonstances et ces considérations, qui montrent l'opportunité ou même la nécessité d'une législation, ne sauraient cependant en fonder la légitimité. Celle-ci suppose la volonté du Christ, qu'il n'y ait pas de péchés remis indépendamment d'un recours de fait ou d'intention à l'Eglise; et la définition du concile de Trente sur la nécessité et l'antiquité de la confession n'a pour but que de consacrer cette doctrine traditionnelle : pas de rémission des péchés indépendamment du sacrement de pénitence; pas de sacrement de pénitence sans confession.

11. — Qu'il en a toujours été ainsi; que, dès les premiers siècles, la confession a fait partie ou du moins a été la condition du traitement des péchés par l'Eglise : c'est donc l'affirmation catholique dont nous avons à vérifier l'exactitude. Dégagé des fausses conceptions qui l'obscurcissent et le rendent insoluble, le problème de l'antiquité de la confession se réduit à ces termes fort simples, et la solution sans doute le serait tout autant, si une question préalable ne dominait tout ce débat : l'Eglise exerçait-elle sur le péché un véritable pouvoir de rémission? Il est trop évident qu'en réduisant l'exercice de ce pouvoir à une cérémonie déclarative ou à l'excitation dans le pécheur d'une foi purificatrice, on rend inintelligible et inadmissible la doctrine catholique de la confession. Celle-ci ne saurait être obligatoire que dans l'hypothèse d'un jugement préalable à porter sur les fautes et sur les dispositions du pécheur à absoudre. Aussi supposons-nous acquise la doctrine catholique sur l'efficacité réelle du pouvoir de remettre les péchés, et ceux-là surtout seraient mal fondés à nous le reprocher qui s'autorisent de la doctrine contraire pour faire subir aux textes une interprétation différente de la nôtre.

Il n'y a pas à se le dissimuler en effet, au début d'un travail d'où l'on voudrait écarter toutes les équivoques, c'est bien à ce point la très exactement que se fait le départ entre catholiques et non catholiques, et les divergences des historiens sur le fait de la confession se ramènent bien en dernière analyse à leurs conceptions différentes du pouvoir des

clefs. Seulement, et c'est le but de ces remarques préliminaires, on voudrait faire observer aussi qu'à cette différence d'opinion sur le sens du *quorum remiseritis* se joint, chez certains historiens du dogme, une déformation considérable de la question à examiner : une méprise fondamentale sur la nature propre et la valeur respective des éléments du sacrement de pénitence leur fait rechercher aux premiers siècles une pratique de la confession tout autre que celle dont l'Eglise y affirme l'existence, et l'on avouera sans doute que ceux qui méconnaissent ainsi l'enseignement catholique actuel ne sauraient bénéficier d'une présomption d'exactitude pour leurs conclusions sur les doctrines et les usages d'autrefois.

12. — Ajoutons d'ailleurs pour les catholiques, qu'il est également nécessaire de se tenir en garde contre le vice de méthode contraire et qui consisterait, après avoir écarté les interprétations ou les objections adverses par la distinction entre l'essentiel et le variable dans la pratique de la confession, à vouloir retrouver tels quels dans le passé les usages ou les prescriptions d'aujourd'hui. Des différences profondes se sont introduites au cours des siècles dans la conception et l'administration des divers sacrements. Celui de l'Eucharistie en offre des exemples frappants et la foi à la présence réelle se manifeste aux premiers siècles dans des pratiques où nous verrions aujourd'hui des profanations sacrilèges : emporter et garder chez soi les saintes espèces pour se communier soi-même tous les jours; les porter constamment sur soi comme nous faisons aujourd'hui des médailles ou des reliquaires, etc. Pourquoi, dans la recherche de l'antiquité de la confession, ne pas passer outre aux variations de même nature survenues au cours des siècles? Il n'y a pas ici que le meuble du confessionnal dont l'origine soit récente (BINTERIM, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten*, etc., t. V², p. 232, le croit postérieur au XIIIᵉ siècle). Bien des transpositions ont dû se produire, dans la manière d'envisager les éléments du sacrement de pénitence, dont il n'est pas nécessaire de pouvoir assigner toutes les causes ou de déterminer l'époque précise, mais dont il est indispensable de tenir compte pour ne pas projeter sur le passé des vues beaucoup plus récentes.

13. — 4° *A quoi demeure réduite la question.* — Transposer toutefois, n'est pas supprimer ou ajouter ; et c'est parce que ces modifications d'usages et ces oscillations de pensées n'ont pas affecté l'essentiel, qu'on peut y passer outre pour concentrer l'attention sur l'élément dont les catholiques affirment et leurs adversaires contestent l'antiquité et l'immutabilité : l'Eglise a-t-elle toujours, pour remettre le péché, exigé un aveu préalable de culpabilité ? Telle est la seule question à examiner ici, et qu'on ne saurait trop distinguer de plusieurs autres qui l'avoisinent: quels péchés remettait l'Eglise ? en était-il dont le pardon pût s'obtenir indépendamment de son intervention ? comment, d'après quels principes, se distinguaient les péchés mortels et les péchés véniels et jusqu'où par suite, étaient poussés l'examen, l'énumération et la manifestation des fautes particulières? L'aveu distinct des péchés reconnus comme mortels, qui en constitue la confession proprement dite, doit seul nous occuper ici : la nécessité absolue et universelle en résultera, s'il est établi que l'Eglise a toujours professé ne remettre par voie de pénitence publique ou privée que les péchés à elle déclarés. C'est ce que nous allons rechercher, en bornant nos investigations aux cinq premiers siècles. En deçà de cette époque, l'évolution de la confession n'a plus qu'un intérêt historique. M. VACANDARD en a indiqué les grandes lignes, *D. T. C.*, art. *Confession, du Iᵉʳ au XIIIᵉ siècle.*

IV. BIBLIOGRAPHIE. — 14. — La littérature de la confession est infinie : l'essentiel se trouve dans tous les cours de théologie catholique, au traité du sacrement de pénitence. En particulier dans DE SAN : *Tractatus de poenitentia* (Bruges, 1900). — Les trois arsenaux de la polémique anticatholique sont : CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, l. III, ch. IV ; DAILLÉ, *De sacramentali sive auriculari Latinorum confessione disputatio* (Genève, 1661); LEA, *A history of confession and indulgences*, t. I, et II (1896). — Du côté catholique, les meilleurs travaux restent ceux de: SIRMOND, *Historia poenitentiae publicae*; PETAU, *De poenitentiae vetere in Ecclesia ratione diatriba* (Append. à son édition de saint Epiphane dans Migne, *P. G.*, XLII, p. 1015 sqq. ou dans ses *Dogmata theolog.* (ed. Vivès, t. VIII, p. 176 sqq.); NOËL ALEXANDRE, *De sacramentali confessione adv. Waldenses, Albigenses, et Wickleffianos in Calvinistis redivivos* (réfutation détaillée de Calvin et de Daillé); MORIN, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, l. II. — Parmi les modernes, sont à signaler: A. J. BINTERIM, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche*, t. V² (Mayence, 1829); Fr. FRANCK, *Die Bussdisciplin der Kirche von den Aposteln bis zum siebenten Jahrhundert* (Mayence, 1867); A. BOUDINHON, *Sur l'histoire de la Pénitence à propos d'un ouvrage récent* (Lea) (art. dans la *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1897, juillet-août, p. 306-344, dont il faut rapprocher un art. du P. BRUCKER, *Une nouvelle théorie sur les origines de la pénitence sacramentelle* dans les *Etudes* du 5 oct. 1897); R. P. CASEY S. J., *Notes on a history of auricular confession* (Philadelphie, 1899 ; c'est une réfutation de Lea); Dʳ A. KIRSCH, *Zur Geschichte der katholischen Beichte* (1902 ; à l'index); VACANDARD, art. *Confession* dans le *Dictionnaire de Théol. cathol.* de Vacant-Mangenot; *La confession sacramentelle dans l'Eglise primitive* ; *Etudes de critique et d'hist. relig.*, 2ᵉ série: *les origines de la confession sacramentelle*; Mgr BATIFFOL, *Etudes d'hist. et de théol. positives : les origines de la pénitence*; P. PELLÉ, *Le tribunal de la pénitence devant la théologie et l'histoire* (1903); R. P. HARENT S. J., *La confession : nouvelles attaques et nouvelle défense* (art. des *Etudes*, du 5 septembre 1899); *La méthode apologétique dans la question des sacrements* (art. des *Etudes*, du 5 juin 1901); G. RAUSCHEN, *L'Eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise*: livre II, la pénitence (trad. de l'allemand 1910); D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, 1914; B. KURTSCHEID, O. F. M., *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwickelung*, 1912; TIXERONT, *Le sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne*, 1914; H. BREWER, *Die kirchliche Privatbusse im christl. Altertum*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XLV (1921), p. 1-43.

Chapitre I. — Les origines

15. — 1° L'institution n'est pas une innovation. — Bien des préventions contre l'antiquité de la confession tiennent à la conception qu'on se fait de son établissement dans l'Eglise. L'institution par le Christ, dont parlent les catholiques, fait croire à une innovation totale, à une observance brusquement prescrite et sans racine dans les traditions ou les usages du passé. Et, comme la nouveauté même de l'institution aurait dû en rendre l'acceptation difficile, la rareté des allusions directes qui y sont faites aux premiers siècles prend l'apparence d'une preuve positive de son inexistence.

Il y a là cependant une méprise grave sur les origines de la religion nouvelle. C'est oublier que le Christ a fait profession de n'être lui-même qu'un aboutissement, de ne faire que donner leur couronnement à des institutions ébauchées dans l'A. T., de songer moins à créer qu'à parfaire, à innover qu'à transformer. Les ablutions, les onctions, les impositions des mains, le matériel de tous ces rites auxquels il a conféré l'efficacité proprement sacramentelle, étaient d'un usage courant avant lui et autour de lui; il n'y a pas jusqu'à la Cène juive qu'il ne se soit borné à transfigurer pour en faire l'Eucharistie.

16. — Or le recours aux prêtres pour la purification de l'âme, pour la rémission des péchés, n'était pas moins traditionnel. Il est prescrit tout au long dans la loi de Moïse : qu'il s'agisse d'une souillure légale contractée par inadvertance ou d'une faute morale engageant plus ou moins la conscience; que le péché ou le délit ainsi commis soit le fait d'un prêtre, d'un chef, d'un particulier ou de la collectivité elle-même, le *Lévitique* (IV.V.VI) prescrit que l'expiation en soit faite par le prêtre.

Il y a plus. Tout sacrifice « pour le délit » ou « pour le péché » s'accompagne d'une confession de la faute. S'il s'agit des fautes du peuple lui-même, la confession en est faite par les « anciens de l'assemblée » (IV, 13-15) ou par le prêtre lui-même (XVI, 21): sauf le cas d'expiation pour la violation d'un précepte déterminé, la confession est alors toute générale: elle porte sur toutes les iniquités des enfants d'Israël et toutes leurs transgressions. Mais, si c'est un particulier qui demande « l'expiation pour le péché », c'est à lui qu'il appartient de faire connaître sa faute. « Celui qui se sera rendu coupable de l'une de ces trois choses [refus de témoignage, contacts impurs, serments inconsidérés], *confessera ce en quoi il a péché*; puis il amènera à Iahweh, pour le tort qu'il lui a fait par son péché, une femelle de menu bétail, brebis ou chèvre, et le prêtre fera pour lui l'expiation du péché » (V, 5-6). Cette confession, il est vrai, le texte ne dit pas explicitement et directement qu'elle doive être faite au prêtre sacrificateur; mais un passage parallèle ne permet pas d'en douter: c'est au prêtre, y est-il dit pour un cas de même nature, qu'il appartient d'apprécier la valeur de la victime offerte pour l'expiation et de juger si elle est proportionnée à la gravité de la faute. « Si quelqu'un pèche, dit Dieu à Moïse, et commet une infidélité envers Iahweh, en déniant au prochain un dépôt, un gage, une chose injustement appropriée ou ravie avec violence, une chose perdue et qu'il a trouvée, il offrira [après restitution] un sacrifice de réparation. Il amènera au prêtre, pour être offert à Iahweh en sacrifice de réparation, un bélier sans défaut, pris du troupeau, et *d'après son estimation du délit* » (VI, 6). L'estimation du délit est faite manifestement par le prêtre auquel est présentée la victime de réparation; c'est à lui d'apprécier si la valeur en est suffisante et son jugement suppose donc, de toute nécessité, qu'il a reçu cet aveu de la faute à expier que mentionne le v. 5 du ch. V et que le livre des *Nombres*, à propos de ces mêmes péchés contre le prochain, demande lui aussi explicitement (V, 7).

Au reste, la chose va de soi, et ce même passage du livre des *Nombres* le montre bien. A la prescription de la restitution il ajoute en effet l'observation suivante : « Si celui [qui a été lésé] n'a pas de représentant à qui puisse être rendu l'objet du délit, cet objet revient à Iahweh, au prêtre, outre le bélier avec lequel il fera l'expiation pour le coupable » (V, 8). Ainsi appelé à recevoir, en cas de disparition du propriétaire, l'objet volé ou injustement retenu, le prêtre sacrificateur peut-il n'avoir pas reçu du coupable l'aveu de son vol?

Et il en est de même pour toutes ces impuretés légales, même de l'ordre le plus intime, dont il faut lui demander l'expiation (*Lev.*, XV). « Le huitième jour, est-il dit de l'homme (14-15), ayant pris deux tourterelles ou deux jeunes pigeons, il se présentera devant Iahweh, à l'entrée de la tente de réunion, et il les donnera au prêtre. Le prêtre les offrira l'un en sacrifice pour le péché, l'autre en holocauste, et il fera pour lui l'expiation devant Iahweh, à cause de son flux. » — Cf. 29-30, pour la femme. — Ces sortes de sacrifices sont-ils concevables sans que le motif en soit révélé au prêtre? Et la confession catholique devait-elle donc demander des aveux d'ordre beaucoup plus intime? A qui avait été assujetti à la loi de Moïse, la loi du Christ sur la confession du péché pouvait-elle paraître si onéreuse?

17. — Or il n'est pas douteux que l'usage de ces « sacrifices pour le péché » ne persistât à l'époque du Christ. Les historiens croient même constater alors parmi le peuple juif comme une recrudescence du sentiment du péché et de la préoccupation de s'en purifier (SCHUERER : *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[4], t. II, p. 357-620; LAGRANGE : *Le Messianisme chez les Juifs*, l. III, ch. V; W. BOUSSET : *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, p. 446). JOSÈPHE, en tout cas, mentionne en propres termes, comme continuant à s'offrir *pour les péchés secrets*, ce sacrifice du bélier dont nous avons vu le Lévitique réserver l'estimation au prêtre sacrificateur. « Celui qui pèche et en a conscience, mais sans que personne puisse l'en convaincre, offre un bélier, suivant le précepte de la Loi, et les prêtres en mangent les viandes ce jour-là même dans le temple » (*Antiq. jud.*, III, IX, 3). L'offrande aussi dont parle saint Luc à propos de la purification de la mère du Christ est une offrande expiatoire : des deux pigeons offerts, conformément à la Loi, « l'un est pour l'holocauste, l'autre pour le sacrifice pour le péché » (*Lev.*, XII, 8).

Il n'est donc pas étonnant, étant donnés ces usages et cet état d'esprit, que saint Jean Baptiste, en prêchant le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés, se soit trouvé par là même en prêcher la confession. D'eux-mêmes, ceux qui couraient se faire baptiser par lui confessaient leurs péchés (*Marc*, I, 5 et *parall.*). La rémission, à leurs yeux, en exigeait la confession, et la connexion que nous voyons ainsi établie dans l'esprit des auditeurs de Jean Baptiste nous aide à comprendre que les auditeurs du Christ l'aient également perçue dans ses paroles sur le pouvoir de remettre les péchés. Il est vrai qu'on ne saurait déterminer exactement la nature de la confession faite lors du baptême au Jourdain. TERTULLIEN (*De baptismo*, XX), saint BASILE (*Reg. brev.*, 288, *P. G.*, XXXI, 1285) et d'autres semblent y avoir vu une confession détaillée s'adressant au Baptiste lui-même. « Ils commençaient, explique à ses catéchumènes saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, par lui montrer leurs plaies, puis lui y appliquait les remèdes et il leur procurait enfin la délivrance du feu éternel » (*Catech.*, III, 7, *P. G.*, XXXIII, 437 A). L'auteur d'une homélie sur le baptême de N. S., faussement attribuée à saint Hippolyte (Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια, IV, ed. Achelis, p. 259) nous montre comment on se la représentait au IVe ou au Ve siècle (date présumée de l'homélie). « Je donne le baptême de la pénitence, y fait-on dire au Christ par saint Jean: ceux qui viennent à moi, il ne m'est possible de les baptiser qu'autant qu'ils confessent leurs péchés.

Supposons que je vous baptise : qu'avez-vous à confesser ? » Beaucoup de commentateurs ont adopté cette même interprétation, et c'est celle en effet que suggèrent plutôt les détails donnés par saint Luc (III, 12-14). Le Baptiste, d'après lui, ne se borne pas à prêcher en général « le redressement des voies » ; les particuliers lui demandent une direction pratique pour leur conduite individuelle. « Et nous, que ferons-nous ? » lui demandent des publicains et des soldats. Et, comme sa réponse est détaillée : « Ne rien exiger au delà de ce qui est ordonné ; ne pas frapper, ne pas maltraiter, vous contenter de votre solde », il est tout naturel d'admettre que l'aveu correspondant comportait une certaine précision.

18. — Cependant on ne saurait prétendre sur ce point à une certitude et il serait vain d'ailleurs de songer à une observance rituelle quelconque : les baptisés suivaient l'impulsion de leur conscience. Mais la spontanéité même de leur confession est ce qu'il y a de plus significatif ; elle montre à quel point cette idée de la manifestation du péché s'associait alors à celle de sa rémission, et par là elle explique et justifie le sens où les Apôtres ont compris le pouvoir qu'ils avaient reçu du Christ. En y associant l'idée d'une confession préalable, ils n'ont fait que s'inspirer de la tradition et de l'usage ; dans leur cas d'ailleurs, l'aveu apparaissait d'autant plus nécessaire qu'il devait conditionner l'exercice du pouvoir concédé. Interprétées donc à la seule lumière des traditions juives et des formules évangéliques, les paroles du Christ, où les catholiques voient l'institution du sacrement de pénitence, supposent l'obligation faite par lui de la confession. A les entendre ainsi, les apôtres et les catholiques ne leur ont pas fait plus de violence que n'en ont fait les Juifs à celles de saint Jean Baptiste.

Encore faut-il ajouter que les prérogatives concédées par le Christ aux apôtres leur donnaient sur le péché un pouvoir direct, auquel n'avait jamais prétendu le Baptiste. L'Eglise, dont il les avait constitués les chefs, était, devait être, la société des saints. Elle ne devait pas seulement les grouper ; sa mission serait de les susciter et de les entretenir ; et c'est pourquoi elle ne reconnaîtrait comme membres que ceux que ses chefs agréeraient. C'est à ceux-ci encore qu'il appartiendrait d'en exclure les indignes, et la réhabilitation des faillis leur serait également réservée. A tous ces titres, et pour la bonne administration de cette institution de sainteté, les ministres de l'Eglise auraient donc droit à la connaissance du péché. L'autorité dont ils auraient le monopole serait ordonnée directement à la purification des âmes, et ce serait donc la méconnaître que de prétendre se libérer du péché sans recourir à leur intervention ; mais ce serait aussi réduire cette intervention à une formalité illusoire que de prétendre s'en assurer le bienfait sans les mettre en état de juger s'il y a lieu de l'accorder. La nécessité de la confession, en un mot, qui ne se conçoit pas sans l'institution par le Christ d'une hiérarchie ordonnée à la sanctification des âmes, s'explique au contraire tout naturellement par cette institution et c'est pourquoi la tradition juive d'une certaine confession du péché se perpétue si aisément dans l'Eglise chrétienne.

19. — **2° Indices de son existence à l'âge apostolique.** — D'eux-mêmes et dès l'abord, les convertis allèrent chercher dans l'aveu du péché l'apaisement de leurs consciences troublées. A Ephèse, un prodige, dû à l'abus qu'on a voulu faire du nom de Jésus et de l'apôtre Paul, a ému la ville tout entière. Juifs et Grecs en demeurent dans la stupeur. Mais les fidèles — *οἱ πεπιστευκότες*[1] — sont plus saisis encore. Beaucoup d'entre eux, racontent les *Actes* (XIX, 18-19) viennent confesser et déclarer leurs actions coupables (*ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν*) — des pratiques supertitieuses, semble-t-il, — car un certain nombre d'entre eux, qui s'y étaient livrés, se défont de leurs livres ou formules de magie ; ils les jettent au feu devant tout le monde.

Voilà bien saisie sur le fait la confession de fautes jusque-là tenues secrètes ou tout au moins jusque-là trop peu redoutées. A-t-elle été faite sous les yeux de la communauté réunie et à la communauté réunie, ou bien en particulier à l'apôtre lui-même ? Rien dans le texte ne permet de le discerner ; mais on admettra sans peine que, même faite publiquement, dans l'assemblée, elle s'adresse surtout à celui qui la préside, à celui dont les interventions surnaturelles l'ont provoquée et dont, sans aucun doute, c'est aussi le jugement qui impose à ceux des intéressés pour lesquels il y a lieu, le sacrifice des livres superstitieux. L'auteur des *Actes* ne nous dit pas non plus la suite donnée par l'apôtre à cette manifestation de repentir et de ferme propos, mais personne ne contestera, croyons-nous, qu'en s'avouant ainsi coupables devant lui, ces fidèles n'aient compté trouver grâce devant Dieu. S'il est donc vrai que ces « croyants » sont des fidèles antérieurement baptisés, leur confession est bien celle dont nous recherchons l'antiquité : l'aveu d'une faute fait à l'Eglise pour en obtenir le pardon. A Ephèse, on la pratique.

20. — Ailleurs nous l'entendons prescrire. « Confessez-vous les uns aux autres », dit saint Jacques (V, 16) aux fidèles auxquels il vient de recommander (14-15), en cas de maladie, de faire venir les prêtres « pour que leur prière soulage le mourant et que, s'il a des péchés, ils lui soient remis ». Cette mention préalable des prêtres porte à croire en effet que l'apôtre, en exhortant ainsi à la confession, entend bien qu'elle se fasse à eux. L'expression « les uns aux autres » (*ἀλλήλοις*) n'exclut point par elle-même ce sens-là ; elle est employée là même où s'énonce le plus clairement la subordination hiérarchique : « soumis les uns aux autres » (*ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις*), dit saint Paul aux fidèles en général et tout particulièrement aux maris et à leurs femmes (*Eph.*, V, 16) : les uns aux autres, c'est-à-dire chacun à sa place et dans son rôle naturel, le mari commandant et la femme se soumettant. Et de même ici : les uns aux autres, mais chacun dans l'attitude qui lui convient ; c'est-à-dire les fidèles dans celle du pécheur qui s'accuse, les prêtres dans celle de l'homme spé-

1. On a souvent entendu ce mot des Juifs et des Grecs convertis à l'occasion de ce prodige. C'est en vue de leur baptême qu'ils auraient révélé leurs pratiques supertitieuses et se seraient débarrassés de leurs livres de magie. On cite parfois à l'appui de cette interprétation le fait que les *Actes* donnent aussi le nom de croyants à de simples catéchumènes. Mais les passages où l'on renvoie (XI, 21 et XVIII, 8) paraissent peu à propos : l'auteur y parle uniquement de la foi qui achemine à la conversion et au baptême. Ici, contrairement à ce qu'il fait ailleurs dans des cas analogues (v. gr. V, 14 ; VIII, 13 ; IX, 42 ; XIII, 12-48 ; XIV, 1 ; XVII, 12-34), il n'indique nullement que les Juifs et les Grecs, émus par le prodige, se soient convertis. Comme il fait ailleurs, en particulier II, 43-44, où la suite des idées est exactement parallèle à celle du passage actuel, il oppose ici les fidèles aux Juifs et aux Grecs. Le participe parfait pris substantivement indique d'ailleurs par lui-même un état déjà acquis (cf. dans le discours des Juifs au concile de Jérusalem : XXI, 20 : Πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων). BLASS (*Acta Apostol., editio philogica*, p. 207), à qui font écho la plupart des exégètes récents, dit : « Πεπιστευκότων est qui πιστοί facti erant, non qui ob hoc factum facti sunt. »

cialement député à la prière. Car c'est des prêtres qu'il vient d'être dit qu'ils ont à prier pour le mourant (προσευξάσθωσαν ἐπ'αὐτόν) et que la prière de la foi le sauvera (14-15); et maintenant, ici encore (16), c'est en vue de l'efficacité de la prière que la confession est recommandée : « Confessez-vous les uns aux autres vos péchés et priez les uns pour les autres (προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων), afin d'être soulagés, car très efficace (πολὺ ἰσχύει) est la prière du juste » : suit l'exemple d'Elie, homme sujet lui aussi aux infirmités, mais dont la prière obtint des miracles. Cette répétition du mot ἀλλήλων à propos d'une prière, dont le contexte ne permet pas de douter que les prêtres en soient les auteurs qualifiés, confirme le sens donné à l'ἀλλήλοις de la confession, et il est donc tout naturel de reconnaître ici la prescription de l'aveu des péchés aux ministres de l'Eglise pour en obtenir le pardon. Ainsi l'ont fait jadis bien des théologiens catholiques ; ainsi le font aujourd'hui encore des auteurs protestants eux-mêmes : « Manifestement, écrit, A. J. Mason dans *Dictionary of the Bible*, t. IV, art. *Power of the keys*, p. 32, manifestement le malade est exhorté à faire sa confession aux prêtres qu'il a appelés près de lui, et eux à leur tour sont exhortés à solliciter pour lui le pardon dont on fait dépendre son rétablissement. »

Pour nous, à raison même de l'imprécision et de l'amphibologie des termes employés, nous nous bornerons à en retenir que les apôtres maintiennent dans l'esprit des fidèles la connexion traditionnelle entre l'aveu et le pardon du péché. Pour plus de détails, voir la discussion de ce texte par Mgr Ruch, à l'article *Extrême Onction, D. T. C., col.* 1905-1912.

21. — Mêmes observations pour le précepte de la confession qui se lit en deux passages de la *Doctrine des Apôtres*. « A l'église, tu confesseras tes fautes et tu n'iras pas à la prière avec une conscience souillée » (IV, 14). « Le jour du Seigneur, quand vous vous réunissez pour la fraction du pain et pour l'Eucharistie, vous commencerez par confesser vos fautes, afin que votre sacrifice soit pur » (XIV, 1). Ici, plus encore que dans saint Jacques, la confession se présente comme le moyen nécessaire de la purification des âmes, et, s'il est constant de par ailleurs que, pour présider à ces « synaxes », il y a les prêtres, dont la *Doctrine* prescrit la nomination à cet effet (XV, 1), rien n'est plus naturel que de se les représenter comme répondant ou s'associant par une prière spéciale à cette confession des fidèles. Il est vrai qu'on n'aurait affaire alors qu'à une confession rituelle analogue à celle dont aujourd'hui encore on fait précéder la messe et la communion : et telle est bien sans doute l'origine de notre *Confiteor*, avec l'*Indulgentiam* et le *Misereatur* qui y font suite. Mais il ne serait pas exclu pour cela que cette confession ait été primitivement sacramentelle, ou plutôt que nous puissions y retrouver une des formes primitives de la confession appelée depuis sacramentelle. En bien des cas aujourd'hui encore, et pour des motifs d'ordre bien divers, — dont le moins rare est l'ignorance ou l'impuissance du pénitent à mieux spécifier ses fautes, — la confession n'est pas plus détaillée, aussi détaillée, que l'est celle du *Confiteor*; la publicité d'ailleurs de l'accusation n'étant pas non plus, nous l'avons dit, exclusive de son caractère sacramentel; et l'absolution, d'autre part, s'étant longtemps exprimée sous forme de prière, rien ne s'oppose à ce qu'on voie, à ce qu'on ait vu, dans un équivalent de l'*Indulgentiam* ou *Misereatur*, une véritable absolution. Aujourd'hui encore le prêtre, à qui il plairait de l'employer, contreviendrait sans doute à une défense de l'Eglise, mais absoudrait réellement. Peut-être même est-ce dans cette forme rituelle de la confession qu'il conviendrait de rechercher le point de départ de la confession sacramentelle. Un maître des plus autorisés de l'enseignement catholique le suggérait il y a quelques années et nous serions fort porté pour notre part à insister sur ce point de vue, si nous entreprenions d'écrire l'histoire de cette institution. (Voir J. V. Bainvel, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 1er janv. 1910, p. 532; et de nouveau, *Recherches de Science religieuse*, 1919, p. 214, sqq.) L'institution a évolué, et sans que, même à l'âge apostolique, — le fait d'Ephèse et l'exhortation de saint Jacques en sont deux preuves entre autres, — sa forme rituelle ait été la seule connue, il pourrait bien néanmoins se faire qu'alors et longtemps encore elle ait été la plus usuelle... Mais nous n'écrivons pas cette histoire; il suffit à notre but d'avoir constaté pour l'âge apostolique la pratique et le précepte de la confession, comme de la condition ou du moyen d'en obtenir le pardon dans l'Eglise.

22. — **3° L'organisation de la pénitence avec confession, caractéristique de la véritable Eglise.** — Après cela, il serait intéressant sans doute de constater comment, au cours du second siècle, ce moyen se généralise et se particularise à la fois : la propagation de l'Eglise en rendant l'usage plus universel, et l'affinement progressif des consciences y acheminant à une spécification de plus en plus détaillée des fautes commises. Mais on sait quelle est pour cette période la pénurie des documents où se manifeste la vie intime de l'Eglise. Des ouvrages qui nous en restent, la plupart poursuivent un but apologétique ou de polémique; ils n'ont donc pas à s'occuper d'une institution dont on ne parle ou ne discute qu'entre chrétiens. Tertullien note en effet que, sit tout le monde, sans en excepter les païens, peut se rendre compte de la première conversion, de celle qui aboutit au baptême, la seconde au contraire, celle qui réhabilite le pécheur baptisé, parce qu'elle est affaire de discipline intérieure, les Juifs eux-mêmes ne la soupçonnent pas : « *Illa etiam ethnicis relucet, haec vero, quae in ecclesiis agitur, ne Judaeis quidem nota est* » (*Pudic.*, IX, 19).

Cependant c'est bien au cours de ce siècle que s'organise et prend corps l'administration de la pénitence. Les grandes lignes en apparaissent fort nettes dès l'époque de saint Irénée et de Tertullien; la correspondance de saint Cyprien permet d'en saisir le fonctionnement régulier, et, au début du IVe siècle, lorsque les persécutions prennent fin et que l'Eglise se produit au grand jour, Lactance signale hautement, comme un de ses traits distinctifs, la rémission des péchés par la confession et la pénitence : « *Sciendum est illam esse veram* [*Ecclesiam*] *in qua est* CONFESSIO *et paenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subjecta est imbecillitas carnis, salubriter curat* » (*Div. Instit.*, IV, XXX, 13, *P.L.*, VI, 544). Or, on ne saurait trop le remarquer, la confession, qui précède ainsi la pénitence, n'en est pas un élément accessoire et secondaire; sans elle, la pénitence demeure inefficace. Cette circoncision spirituelle des âmes comporte, en effet, une révélation complète de la conscience : « [*ne quod pudendum facinus intra conscientiae secreta velemus* ». Le cœur y doit être mis à nu, c'est-à-dire, les péchés y doivent être confessés tout aussi bien que la satisfaction y doit être offerte, si l'on veut obtenir le pardon divin : « *Paenitentiam nobis in illa circumcisione proposuit* [*Deus*], *ut, si cor nudaverimus, id est si peccata nostra confessi satis Deo fecerimus, veniam consequamur* ». Les obstinés et ceux qui dissimulent leurs fautes n'y ont point de part, car Dieu, à la différence de l'homme [qui administre la pénitence], voit jusqu'au plus intime de l'âme : « *Quae* [*venia*] *contumacibus et*

admissa sua celantibus denegatur ab eo qui non faciem, sicut homo, sed intima et arcana pectoris intuetur » (IV, xvii, *P. L.*, VI, 501).

Chapitre II. — La confession dans l'Eglise des premiers siècles

Art. I. — La doctrine

23. — 1° Présomption tirée du fait de la confession prébaptismale. — Confession et pénitence : voilà donc les deux éléments de la pénitence administrée par l'Eglise. Que leur association, constatée à l'âge apostolique, persiste après l'organisation régulière de la rémission des péchés, on peut d'abord le présumer, du fait qu'elle se retrouve jusque dans l'organisation de la préparation au baptême. Il ne paraît pas douteux en effet que, dans certaines Eglises tout au moins, la confession ait fait partie de la pénitence prébaptismale : elle aussi comportait une *certaine* déclaration des péchés antérieurs.

Tertullien le dit très nettement (*De baptismo*, xx). L'administration du baptême est précédée de « prières fréquentes, de jeûnes, d'agenouillements, de veilles et de la confession de tous les péchés antérieurs (*cum confessione omnium retro delictorum*). On procède ainsi à l'imitation du baptême de saint Jean. Et il faut nous estimer heureux, poursuit le prêtre de Carthage, de n'avoir pas à faire cette confession publiquement » — ou bien au contraire, comme conjecturent certains éditeurs, « de pouvoir, grâce à cette confession publique et à ces exercices de pénitence, satisfaire pour les fautes passées [1] ».

Saint Hippolyte de Rome, dans sa *Tradition Apostolique* (Ἀποστολικὴ Παράδοσις) ou, comme on disait plutôt jusqu'à ces dernières années, la *Constitution ecclésiastique de l'Egypte*[2], mentionne pareillement la confession faite à l'évêque par le candidat au baptême. « Quand le jour approche où ils doivent être baptisés, l'évêque leur défère le serment à chacun en particulier, pour s'assurer qu'ils sont purs. Et si quelqu'un est trouvé n'être pas pur, il est écarté[3]. »

Les *canons* dits *d'Hippolyte*, et dont la parenté avec l'Ἀποστολικὴ Παράδοσις est universellement reconnue, confirment ou expliquent cette prescription : « *Catechumenus baptismo initiandus... confiteatur episcopo — huic enim soli de ipso est impositum onus — ut episcopus eum approbet, qui fruatur mysteriis*[4] » (*can.* 102-103).

Nous n'en savons pas davantage sur cette confession prébaptismale. Elle fait suite, dans les documents cités, à une enquête préliminaire sur la vie menée par les candidats et sur les garanties de leur bonne foi. Il apparaît tout au moins qu'on y voit un moyen pour le pécheur de satisfaire à Dieu et un moyen pour l'Eglise de contrôler la rémission du péché par le baptême.

A Jérusalem, au ive siècle, saint Cyrille y insiste fortement.

Nous l'avons déjà dit (ci-dessus n° 17), lui aussi la reconnaît dans la confession des Juifs à saint Jean Baptiste. Aussi, dès sa première catéchèse, la signale-t-il aux candidats au baptême comme le moyen de dépouiller le vieil homme. (Ἐκδύσασθε τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον..... διὰ τῆς ἐξομολογήσεως, *Cat.*, i, 2, *P.G.*, XXXIII, 372 B). L'exomologèse en effet, qu'il mentionne à ce propos, ne saurait s'entendre exclusivement des exercices de la pénitence en général. Elle inclut tout au moins une déclaration formelle et détaillée du péché : « Voici le temps de la confession (ἐξομολογήσεως), reprend-il en effet un peu plus loin (*ibid.*, 5, 376 A). Confessez ce que vous avez fait soit en paroles, soit en actes, soit le jour, soit la nuit (ἐξομολόγησαι τὰ πεπραγμένα, τὰ ἐν λόγῳ, τὰ ἐν ἔργῳ · τὰ ἐν νυκτί, τὰ ἐν ἡμέρᾳ). Confessez-le maintenant que le temps est favorable, et, au jour du salut, vous recevrez le trésor céleste. »

La seconde catéchèse, toute sur la rémission du péché et la confiance en la divine miséricorde, insiste sur la nécessité et l'efficacité de cette confession. La gravité et la quantité des fautes ne doit pas faire douter du pardon : « Ne dites pas : j'ai vécu dans la fornication et l'adultère; j'ai commis de grands crimes, et cela non pas une fois mais souvent. » L'exemple de David est là pour rassurer : il lui a suffi de l'aveu du péché pour en obtenir le pardon : faites comme lui ; « dites votre mal au [divin] médecin; dites, vous aussi, avec David : Je confesserai contre moi mon iniquité au Seigneur. Et il se produira pour vous ce qui vient ensuite : Et vous m'avez remis l'impiété de mon cœur » (*Cat.*, ii, 6, 389 C). — Cet exemple de David est classique; aussi le catéchiste y insiste-t-il encore un peu plus loin. Il montre le roi qui n'hésite pas à confesser son péché au prophète Nathan, au « médecin » que Dieu lui envoie (*Ibid.*, 11, 396); puis, s'adressant aux catéchumènes eux-mêmes : « Si un roi, leur dit-il, a ainsi confessé son péché, vous, qui n'êtes que des particuliers, pourriez-vous n'avoir pas à le faire? » (12, 400 A)

On comprend qu'à propos de ces paroles, Dom Touttée, l'éditeur des œuvres de saint Cyrille, ait pu parler de la confession préparatoire au baptême comme d'un fait incontestable. (Voir sa note à propos de *Cat.*, i, 5 dans *P.G.*, XXXIII, 375, note)

Saint Grégoire de Nazianze l'atteste lui aussi très nettement. Cette confession est un des désagréments qu'entraîne la demande du baptême. Comme il fait pour l'ennui d'avoir à s'y préparer avec toute sorte de gens, pauvres, esclaves, etc., et d'avoir pour cela à subir de longs exercices, il invite à ne pas se laisser arrêter par cette confession de son péché : cela se pratiquait au baptême de Jean Baptiste; cette honte a le grand avantage de préserver de celle que comporterait ailleurs le châtiment du péché, et le fait de l'affronter en affichant ainsi son péché, fournit la preuve de la haine qu'on en a conçue (*Or.*, xl, 27, *P.G.*, XXXIII, 397).

Nous nous garderons bien cependant d'appuyer sur cet usage de la confession prébaptismale. L'auteur du *De Sacramentis* (parmi les œuvres de saint Ambroise), dit clairement, semble-t-il, que le candidat au baptême n'a pas à faire de confession proprement dite (*Non confitetur peccatum qui venit ad baptismum*) ; tout au plus sa demande du baptême équivaut-elle à un aveu général de culpabilité : « *hoc ipso implet confessionem omnium peccatorum, quod baptizari petit* » (iii, 12, *P. L.*, XVI, 435 B).

Nous avons voulu seulement à ce propos montrer à quel point l'idée d'une manifestation du péché est

1. « Nobis gratulandum est, si *non* publice [*al. nunc* publice] confitemur iniquitates aut turpitudines nostras. » — On peut voir dans d'Alès (*La théologie de Tertullien*, p. 332, note 1), la discussion des deux leçons. Comme à lui, la première nous paraît la seule critiquement établie.

2. La restitution à saint Hippolyte en a été faite par Dom Connolly dans les *Texts and Studies* de l'Université de Cambridge (vol. VIII, n. 4 : *The socalled Egyptian Church Order and derived documents*, 1916). Sur l'accueil fait à cette thèse, voir un article de d'Alès dans *Rech. de Sc. Rel.*, janvier-mars 1918, p. 132 sqq. et deux art. de Dom A. Wilmart, l'un dans *Rev. du Clergé français* du 15 oct. 1918, l'autre dans *R. S. R.*, janvier-mars 1919.

3. Nous traduisons ainsi le texte donné d'après la version éthiopienne par Dom Connolly, *op. cit.*, p. 183.

4. La *Peregrinatio Aetheriae* ne parle pour Jérusalem que de l'enquête préliminaire à l'admission parmi les candidats au baptême.

restée associée à celle de sa rémission par l'Eglise Les faits signalés aident tout au moins à comprendre la place faite à la confession dans la pénitence postbaptismale.

24. — 2° Distinction capitale entre la confession et la pénitence publique. — Il n'y a pas de doute que la confession ait fait partie tout au moins de cette forme solennelle de pénitence, par où personne ne conteste que l'Eglise ait remis les péchés après le baptême. Il n'y a jamais eu de *pénitence publique* sans une confession préalable. Nous ne disons pas sans une *confession publique*. Il s'en faut du tout que l'une entraînât l'autre. Les exemples de cette aggravation de peine sont même excessivement rares et incertains ; encore ne la voit-on jamais envisager que comme consécutive à une confession secrète, où le confesseur s'entend avec le pénitent pour la lui permettre ou la lui imposer. On ne saurait donc trop soigneusement éliminer des esprits la confusion trop longtemps entretenue entre la pénitence publique et la confession publique.

Mais, ceci bien établi, il reste que l'Eglise n'a jamais prétendu remettre que les péchés à elle manifestés. La pénitence publique exclut si peu la confession proprement dite, qu'elle la suppose et l'inclut, et ceci est un fait tellement avéré que catholiques et non catholiques en conviennent également.

25. — 3° Jugement des historiens modernes. — « Il est clair, écrit Mgr Batiffol, que le pécheur fait toujours de quelque façon l'aveu de sa faute ou de ses fautes plus ou moins explicitement. Car, dès là qu'il sollicite d'être admis à la satisfaction publique, ou dès qu'on la lui impose, il faut bien qu'il y ait matière à satisfaction Et si cette satisfaction est soit temporaire, soit perpétuelle, raison de plus pour que l'évêque qui en décide ou son délégué qui en décide en son nom, connaissent le délit à la gravité duquel doit être proportionnée la satisfaction. L'existence de la satisfaction proportionnelle a ainsi pour postulat une décision préalable et individuelle qui la détermine en connaissance de cause » (*Etudes d'hist. et de théol. positive : les origines de la pénitence*, p. 199 et cf. 208-209).

« Such remission was manifestly impossible without a preliminary declaration of the offences to be forgiven » (Lea, *Auricular confession and indulgences*, t. I, p. 182).

« Das ist nicht richtig, dass die Beichte ursprünglich nur Bekenntnis an Gott gewesen sei. Es hat thatsächlich nie eine kirchliche Busse ohne Beichte gegeben » (K. Müller, rendant compte de l'ouvrage de Lea, dans *T.L.Z.*, 1897, p. 465).

« Niemand wird in Abrede stellen, dass in der alten Zeit auf Busse gedrungen, das Sündenbekenntnis vor dem Priesten empfohlen, unter Umstanden im Interesse des Zuchtverfahrens geradezu verlangt wurde » (Caspari, art. *Beichte*, dans *R.E.P.T.*[3], p. 534). *Cf.*, dans le même sens, Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, pp. 244-245 ; 249-250 ; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*[4], § 59, 2 a, p. 479 note 1.

26. — 4° Témoignages anciens. — C'est que, en effet, la pénitence, dans l'Eglise, se « demandait », était « imposée », « accordée », « donnée », et cela déjà suppose à son point de départ un aveu de culpabilité, une confession. Pour l'imposer, l'accorder, la donner, pour en déterminer la nature et la durée, celui qui en avait l'administration devait préalablement avoir acquis la connaissance de la nature du péché et des dispositions du pécheur. Aussi la manifestation du péché apparaît-elle partout comme inséparable de la pénitence publique.

Certains croient la reconnaître dans cet aveu du péché dont Tertullien fait comme le prélude ou le point de départ de la pénitence. « La confession des fautes, dit-il en effet à propos de l'aveu du prodigue à son père, la confession des fautes [les] atténue tout comme leur dissimulation [les] aggrave. En effet, poursuit-il, la confession est [manifeste, sans doute] la résolution prise de donner satisfaction (*confessio enim satisfactionis consilium est*), tandis que la dissimulation est l'indice de l'obstination. » Et c'est ici, mais ici seulement que commence sa description de la pénitence. Malheureusement l'explication du mot grec ἐξομολόγησις, qu'on lui donne, dit-il, plus habituellement, l'amène alors à parler d'une confession faite à Dieu même : c'est l'ensemble même des pratiques de cette exomologèse qui lui est un aveu de culpabilité. Non pas qu'on ait rien à lui apprendre; mais « par la pénitence nous confessons notre faute à Dieu, en ce sens que la satisfaction [à lui offrir] résulte, est déterminée par ou d'après la confession (*Domino confitemur... quatenus satisfactio confessione disponitur*), que la pénitence résulte (*nascitur*) de la confession, et que par la pénitence Dieu est apaisé ». Aussi la mention expresse par Tertullien de la confession proprement dite est-elle généralement contestée.

Cependant, il est incontestable que la pénitence dont parle Tertullien se fait sous le contrôle de l'Eglise. Elle comporte, lui-même y fait très nettement allusion dans le *de Pudicitia* (xiii, 7), l'intervention de l'évêque qui présente le coupable à l'assemblée des fidèles pour solliciter leurs prières en sa faveur. Ceux-là même d'ailleurs, qui ne croient pas la confession à l'évêque distinctement exprimée ici par Tertullien, affirment néanmoins qu'elle avait lieu au début de la pénitence par lui décrite (cf. v.g. d'Alès : *La théologie de Tertullien*, p. 342-343).

27. — Saint Cyprien, plus manifestement, ne connaît pas de réconciliation par l'Eglise qui ne comporte la confession préalable. Il la met au premier plan de la pénitence qu'il prêche aux apostats.

Combien plus de foi et quelle crainte plus salutaire manifestent ceux qui, sans avoir commis le crime de sacrifier aux idoles ou de s'en faire décerner l'attestation, parce qu'ils en avaient néanmoins accepté la pensée, viennent tout contrits avouer cela même aux prêtres de Dieu, et faire auprès d'eux l'exomologèse de leur conscience : ce poids de leur âme, ils le font connaître (*exponunt*) et, toutes petites et légères que soient leurs blessures, ils demandent le remède qui les guérit...

Vous donc, mes frères, poursuit-il, confessez chacun votre faute, tandis que vous êtes encore de ce monde, que votre confession peut être acceptée, que la satisfaction et la rémission par la voie des prêtres est agréée de Dieu (*De lapsis*, xxviii, xxix, Hartel, p. 257 et 258).

Cet exposé individuel de l'état des coupables est considéré en Afrique comme si indispensable que le concile de Carthage de 251 en fait réserve expresse, là même où il autorise l'admission à la pénitence de toute une catégorie de coupables : soit, on recevra de nouveau à la communion même ceux qui ont sacrifié aux idoles, mais pas en bloc; il faudra pour chacun examiner son cas particulier, la bonne volonté dont il fait preuve et la nécessité où il se trouve (*examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum* : S. Cyprien, *Ep.*, lv, 6, p. 627-628). Il y a en effet bien des diversités de cas dans un même groupe de coupables : « *Inter ipsos etiam qui sacrificaverint et conditio frequenter et causa diversa sit ;... multa sit diversitas* » (*Ibid.*, 13 et 14, p. 633). Aussi lui-même, l'année d'après, lorsque, à la menace d'une persécution nouvelle, il accorde « la paix », la réconciliation, à ceux qui ont déjà commencé leur pénitence, ne le fait-il néanmoins qu'après avoir examiné leur cas à chacun en particulier (« *examinatis singulorum causis* ». *Ep.*, lvii, 5, p. 655).

28. — Origène n'est pas moins clair. La rémission des péchés « dure et laborieuse », qu'il décrit et qui s'obtient par la « pénitence » proprement dite, comporte l'aveu au prêtre : c'est à lui que se demande cette médecine — « *cum non erubescit sacerdoti Do-*

mini indicare peccatum suum et quaerere medicinam, secundum eum qui ait : pronuntiabo injustitiam meam Domino et tu remisisti impietatem cordis mei » (*In Lev.*, *Hom.*, II, 4, *P. G.*, XII, 418.419) — car le sacerdoce a été institué en vue de cette rémission du péché : « *Consequens enim est, ut, secundum imaginem ejus qui sacerdotium Ecclesiae dedit, etiam ministri et sacerdotes Ecclesiae peccata populi accipiant, et ipsi imitantes magistrum, remissionem peccatorum populo tribuant* » (*In Lev.*, *Hom.*, v, 3, *P. G.*, XII, 451C). « Les apôtres, en effet, et leurs successeurs dans l'Eglise, sont les médecins établis par le chef médecin Jésus-Christ pour guérir les blessures de l'âme (*quos voluit Deus in Ecclesia sua esse medicos animarum*) » (*In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, I, 1, *P. G.*, XII, 1369C).

Aussi suffit-il de leur découvrir le mal pour en obtenir la guérison : la manifestation du péché en procure la guérison. Si nous péchons, nous devons dire : Je vous ai fait connaître mon péché et je n'ai pas dissimulé mon iniquité. J'ai dit : J'annoncerai contre moi-même au Seigneur mon injustice propre [*Ps.*, XXXI, 5]. Si nous le faisons en effet, si nous révélons nos péchés, non seulement à Dieu, mais aussi à ceux qui peuvent y porter remède, ils seront effacés par celui qui a dit : Je ferai disparaître vos iniquités comme un nuage et vos péchés comme un brouillard [*Is.*, XLIV. 22] (*In Luc.*, *Hom.*, XVII, *P. G.*, XIII, 1846A).

Ceux qui ne sont pas saints meurent dans leurs péchés ; [mais] ceux qui sont saints font pénitence pour leur péché, ont conscience de leurs blessures, comprennent leur chute, recherchent le prêtre, demandent la santé, cherchent la purification par le pontife (*In Num.*, *Hom.*, x, 1, *P. G.*, XII, (635D et 638A).

Cette utilité, cette nécessité plutôt de l'aveu du péché, Origène la trouve également suggérée par le v. 19 du psaume XXXVII : *Quoniam iniquitatem meam pronuntiabo.*

Nous avons déjà parlé souvent de cette « prononciation » de l'iniquité propre, c'est-à-dire de la confession du péché. Voyez donc ce que l'Ecriture nous enseigne : il ne faut pas cacher le péché au dedans de soi. Ceux qui souffrent d'une indigestion ou se sentent l'estomac surchargé de bile, de vomir les soulage ; de même pour ceux qui ont péché. S'ils cachent et retiennent au dedans d'eux-mêmes leur péché, ils en sont oppressés et presque suffoqués. Celui au contraire qui s'accuse lui-même, en s'accusant et se confessant, vomit en quelque sorte son péché et rejette toute la cause de son malaise. Il n'est donc que de chercher avec soin à qui accuser son péché. Commencez par vous assurer du médecin auquel vous devez exposer la cause de votre langueur ; qu'il sache compatir au malade et pleurer avec celui qui pleure ; qu'il connaisse cette discipline de la condoléance et de la compassion. Mais ensuite, ce que vous aura dit ce médecin à la science et à la piété éprouvées, ce qu'il vous aura conseillé, faites-le, même s'il croit que, étant donnée la nature de votre mal, il y a lieu de le découvrir et de le traiter (*exponere et curare*) en présence de toute l'Eglise, afin, par là, de concourir à l'édification commune et de faciliter votre propre guérison. Cependant ceci mérite considération, et ne doit se faire qu'après mûre réflexion de la part de ce médecin (*In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, II, 6, *P. G.*, XII, 1386A-B).

Il est difficile, semble-t il, d'exprimer avec plus de netteté la nécessité de la confession, de la confession secrète. Non seulement elle est le préliminaire indispensable de la confession publique — ou peut-être tout simplement de la pénitence publique en général : Mgr BATIFFOL, dans sa dernière édition (1920, p. 334, note 2) met justement en doute, nous semble-t-il, qu'Origène ait ici en vue, comme possible, une confession publique proprement dite — c'est le confesseur et point le pécheur qui décide s'il y a lieu d'y procéder ; mais de plus, elle peut suffire : ce n'est qu'autant qu'il y verra profit pour le pénitent et pour la communauté, que le confesseur pourra prescrire ou conseiller la manifestation ou l'expiation publique de la faute.

29. — Toutefois on s'est acharné à atténuer le sens et à restreindre la portée de ce passage d'Origène. Dans le médecin indiqué, on s'est refusé à reconnaître nécessairement un prêtre : il n'y aurait pas lieu dans ce cas d'insister ainsi sur les qualités et les mérites personnels à exiger de lui. La circonspection recommandée aux fidèles dans le choix à faire de leur confesseur serait offensante pour le clergé et de nature à éveiller la défiance envers lui. D'ailleurs est-il probable que le clergé d'une Eglise, de Césarée en particulier, fût alors assez nombreux pour rendre possible un tel choix ? Origène ne parlerait donc ici que d'une manifestation spontanée des troubles de la conscience ; le médecin à consulter ne serait qu'un conseiller bénévole et particulièrement autorisé à raison de ses lumières et de son mérite personnels.

Mais ce sont là, on le voit, considérations psychologiques et subjectives, qui se heurtent à une série de faits incontestables.

Il est incontestable en effet, et ZEZSCHWITZ, par exemple, l'a fait remarquer (*Zeitschr. f. Protestantismus und Kirche*, 1862, p. 364), qu'il appartient à ce conseiller de prescrire ou d'interdire le traitement public du péché. Or, au IIIe siècle, alors que la hiérarchie est si solidement constituée, est-il vraisemblable qu'un simple fidèle ait pu assumer cette responsabilité ? Origène avait cependant des raisons bien personnelles de savoir que, « *in conventu totius Ecclesiae* », l'initiative de la parole à prendre ou à donner n'appartenait pas, fût-il prêtre, au premier docteur venu. Saint Cyprien n'était pas le seul évêque à revendiquer pour le clergé le droit exclusif de régir les fidèles. Et rien ne sert, pour éluder la force de cette remarque, d'en appeler, comme le fait HOLL (*Enthusiasmus und Bussgewalt*, p. 237), à l'autorité dont jouissaient alors les « confesseurs », c'est-à-dire, les martyrs, dans les Eglises. S'il est quelque chose de bien établi au sujet du rôle joué par ces « confesseurs », c'est que leur intervention en faveur des pénitents se bornait à leur obtenir la remise de leur peine et ne produisait d'ailleurs son effet qu'autant que l'évêque la ratifiait (Cf. S. CYPRIEN, *Ep.*, XV, 1, 3 ; XVI, 3 ; XXVII, 1 ; *De lapsis*. XVII. XVIII. XXXVI). De plus il est bien manifeste que le personnage visé et décrit ici par Origène n'a aucun des traits des « confesseurs » martyrs.

Il est à remarquer en outre, et ZEZSCHWITZ l'a fait également observer (*loc. cit.*), que le traitement public du péché n'est pas envisagé comme nécessaire : le médecin consulté peut en dispenser, ou plutôt, ne le prescrit qu'exceptionnellement, et rien n'indique que la guérison, à son défaut, soit compromise. Est-ce à un simple laïque, dans ce cas, qu'Origène en attribuerait le mérite ? Le prétendre serait contredire à son affirmation si nette du *De Oratione* (XXVIII, *P. G.*, XI, 528) que, si nous pouvons tous remettre les péchés commis contre nous, il n'y a que les apôtres et leurs successeurs à pouvoir remettre les péchés au nom de Dieu. Le texte considéré en lui-même s'oppose donc à ce qu'on voie dans le médecin autre chose qu'un personnage officiel de l'Eglise, qu'un membre du clergé.

Le commentaire sur la résurrection de Lazare marque aussi à plusieurs reprises que le ministère de la pénitence est un ministère réservé. Lazare au tombeau est l'image du pécheur ; il se lève à la voix de Jésus ; encore faut-il que ses bandages lui soient ôtés par ceux qui ont reçu ce pouvoir, τοῖς δυναμένοις ἀφιέναι αὐτόν, τοῖς λῦσαι αὐτὸν δυναμένοις. *In Joan.*, t. XXVIII, 6. 7, *P. G.*, XIV, 696AD ; 697C.

Du reste, les passages parallèles déjà cités écartent d'avance toutes ces interprétations et toutes ces

échappatoires. Le caractère de ces médecins des âmes, Origène lui-même nous l'a fait connaître; il nous l'a dit, en propres termes et à plusieurs reprises, ce sont les lévites, les prêtres, les pontifes, ceux qui participent au sacerdoce du grand médecin que fut le Christ. Quant à son insistance sur la nécessité d'éprouver leur compétence et leur mérite personnel, lui-même encore nous en donnera la raison : autre chose est avoir reçu la grâce du sacerdoce et en remplir les fonctions, autre chose posséder les qualités et les vertus qui lui donnent sa splendeur. N'importe quel prêtre peut s'acquiter de son ministère auprès du peuple, mais il en est bien peu qui possèdent la dignité de vie, la plénitude de doctrine et de science qui est requise (« *Unum est sacerdotii nomen, sed non una vel pro vitae merito vel pro animi virtutibus dignitas* » (*In Lev.*, *Hom.*, VI, 6, *P. G.*, XII, 473).

Voilà, croyons-nous, d'où vient l'insistance d'Origène sur la nécessité d'éprouver d'abord la valeur et la compétence de son médecin. Il s'y manifeste sans doute une tendance exagérée à faire dépendre l'efficacité du traitement prescrit du mérite de celui qui l'impose : tendance très réelle chez Origène (*cf. In Matth.*, *Comment.*, t. XII, *P. G.*, XIII, 1013-1015; *De Oratione*, XXVIII, *P. G.*, XII, 528), mais qui, on le sait, ne lui est pas personnelle. L'attitude d'une partie de l'épiscopat africain et asiatique à l'égard des conditions de l'efficacité des sacrements en général est bien connue. Mais elle n'infirme aucunement l'interprétation, corroborée par ses autres affirmations, que dans l'Eglise les médecins des âmes sont les prêtres.

30. — Une autre de ses homélies affirme d'ailleurs plus nettement encore, s'il est possible, cette nécessité absolue de la confession. Elle est le seul moyen de prévenir le témoignage accusateur du démon et la publication de nos fautes au jour du jugement.

Car tout y sera manifesté et tout y sera mis au jour. Que nous agissions en secret; qu'il ne s'agisse que d'une parole, que d'une pensée secrète, tout, absolument tout doit être publié et proclamé. Il y aura là, pour y pourvoir, celui qui est à la fois l'instigateur et le dénonciateur du péché : le même qui nous pousse à mal faire se fait ensuite notre accusateur. Mais, si nous le prévenons pendant notre vie en nous accusant nous-mêmes, nous échappons à sa malice : Dis toi-même tes iniquités tout le premier, si tu veux être justifié [*Is.*, XLIII, 26]. Voyez-vous bien le mystère dont je vous parle? Dis toi-même le premier : pour t'apprendre à prévenir celui qui se dispose à t'accuser. Toi donc, prends les devants, afin qu'il ne te prévienne pas. Si tu parles le premier, si tu offres le sacrifice de la pénitence;... si tu fais mourir ta chair afin que ton esprit soit sauf au jour du Seigneur, il te sera dit à toi aussi : parce que tu as souffert pendant ta vie, maintenant jouis du repos. C'est la parole de David au psaume XXXI, 5 : j'ai fait connaître mon iniquité et je n'ai pas dissimulé mon péché. J'ai dit : je déclarerai contre moi-même mon injustice, et vous, vous m'avez remis l'impiété de mon cœur. Voyez-vous que la déclaration du péché en procure la rémission? Prévenu par notre propre accusation, le diable ne pourra plus nous accuser. Nous faire nos propres accusateurs, c'est travailler à notre salut. Attendre que le démon nous accuse, c'est aller au-devant de notre perte : le diable aura pour compagnons dans la géhenne ceux qu'il aura pu convaincre d'avoir été ses associés dans le crime (*In Lev.*, *Hom.*, III, 4, *P. G.*, XII, 429).

Nécessité de la confession, et de la confession pour les fautes les plus secrètes elles-mêmes, voilà ce qu'affirme ici Origène. Et il n'y a pas de doute que cette confession ne doive se faire à un prêtre. Manifestement elle est orale, elle est préliminaire à la pénitence ecclésiastique : tout au plus pourrait-on se demander s'il s'agit d'une confession publique ou privée. Mais les passages précédemment cités ne permettent pas de douter que celle-ci n'y soit au moins supposée, et l'homélie qui précède celle-ci (*In Lev.*, *Hom.*, II, 4) nous oblige à admettre qu'elle y est directement visée : c'est à la même parole de David qu'Origène rattache cette révélation au prêtre qu'il décrit comme faisant partie de la « dure et laborieuse rémission du péché » (ci-dessus, n. 28).

31. — En même temps qu'il énonce la doctrine, Origène en donne donc la preuve : on vient de voir à quels textes de l'Ancien Testament il rattache cette nécessité et cette efficacité de la manifestation du péché par le coupable; c'est un des motifs pour lesquels nous avons insisté sur son témoignage. Par lui-même d'ailleurs, celui-ci est de premier ordre. L'homme qui le rend est des moins suspects de « sacerdotalisme », et l'époque pour laquelle il dépose est antérieure à cette crise novatienne, d'où l'on daterait volontiers l'organisation du système pénitentiel à base de confession. Origène coupe donc court à toutes ces tentatives de rajeunissement.

Mais il s'en faut, d'autre part, que sa démonstration de la nécessité de la confession lui soit personnelle. Après lui tout au moins, on peut la considérer comme classique : écrivains et orateurs se réfèrent constamment à ce même passage d'Isaïe (XLIII, 26) sur l'aveu préventif du péché : nous en verrons plus loin divers exemples. Ce n'est pas que le sens en soit évidemment celui de la confession proprement dite. Même lu dans le texte des Septante, il peut s'entendre au contraire d'une manifestation quelconque du péché. Mais l'argumentation qu'on y appuie atteste la conviction où l'on est de la nécessité d'un aveu oral pour le pardon du péché. Aussi reprend-on également la comparaison développée par lui de la consultation du médecin.

Continuons cette revue des témoignages qui montrent la confession à la base de la pénitence ecclésiastique.

32. — La *Didascalie des Apôtres* (Syrie, seconde moitié du IIIe siècle), qui décrit si longuement les fonctions pénitentielles de l'évêque, le fait dans le langage le plus technique de la médecine et de la chirurgie. Même quand le pécheur lui est dénoncé, il doit, avant de sévir et de recourir à l'opération douloureuse de l'excommunication, le traiter en particulier (II, XXXVIII, 1, éd. Funk, p. 124 et 125).

Agissez, lui est-il dit ensuite, agissez envers tous les pécheurs en médecin compatissant, et employez pour les guérir toutes les ressources de votre art; ne vous hâtez pas d'amputer les membres de l'Eglise; recourez d'abord aux remèdes moins violents; voyez la profondeur de la plaie... S'il y a un cancer, appliquez le caustique du jeûne... Ne soyez donc pas prompt à trancher et à scier;... usez d'abord du bistouri; ouvrez la tumeur afin de voir au fond et de découvrir la cause secrète du mal. C'est seulement en cas de refus de la pénitence, et quand il ne reste aucun espoir, qu'il faut vous résigner à couper et à rejeter de l'Eglise (II, XLI, 3-9, Funk, p. 130-132).

L'auscultation, on le voit, est à la base de ce traitement des âmes par la pénitence publique.

33. — Aphraate, un évêque persan de la première moitié du IVe siècle, a toute une homélie sur ce thème (*Demonstr.*, VII, *De paenitentibus*, éd. Graffin-Nau, *P. S.*, t. I, p. 313-360).

Toutes les douleurs se guérissent, pourvu qu'un sage médecin les connaisse (n° 2, p. 315). Voilà pourquoi le soldat blessé sur le champ de bataille se confie au médecin. De même celui qui a été blessé par le démon ne doit pas avoir honte de confesser sa faute et de réclamer le remède de la pénitence. Le soldat qui craint de montrer sa blessure devient vite victime de la gangrène qui lui ronge tout le corps; s'il la montre au contraire, il est guéri et peut reprendre la campagne. De même pour le blessé de nos combats. Il a ce moyen de recouvrer la santé : dire : j'ai péché, et demander la pénitence. Si quelqu'un a honte de le faire, il ne pourra

pas être guéri, faute de découvrir ses blessures au médecin (nº 3, p. 318)... Vous donc, reprend l'orateur qui avez été blessés, ne craignez pas de dire : J'ai succombé dans le combat (n. 8, 322). Celui qui confesse son péché, Dieu le lui remet (nº 14, p. 334).

Parce que son discours s'adresse, semble-t-il, à des hommes voués à la vie érémitique, qu'il paraît tout au moins les viser eux aussi et eux surtout, on pourrait être tenté de n'y voir qu'une exhortation à la coulpe monastique. Mais les fautes qu'il a en vue pouvant être manifestement les fautes qui entraînent la mort éternelle (nº 25) et les médecins auxquels il adresse les pécheurs étant « ceux qui détiennent la clef des portes du ciel et les ouvrent aux pénitents » (nº 11, p. 330), cette interprétation restrictive se trouve exclue : le pouvoir des clefs ne peut viser que ces « dispensateurs des trésors divins » dont il dit ailleurs (*Demonstr.*, XIV, 44, p. 706) que le Seigneur leur a donné le pouvoir de lier et de délier et dont il se plaint ici (VII, 25) que certains refusent d'accorder la pénitence à des âmes ayant confessé leurs péchés, comme il s'indigne là (XIV, 44) qu'ils usent arbitrairement de leur pouvoir d'excommunier et d'absoudre. La confession dont Aphraate prêche si vivement la nécessité est donc bien destinée à obtenir des ministres de l'Eglise le pardon du péché.

34. — Son langage d'ailleurs se retrouve, et plus clair, dans un *commentaire d'Isaïe* publié en appendice aux œuvres de saint Basile, et qui, s'il n'est pas du grand Cappadocien, est tout au moins d'un de ses contemporains. La nécessité de la confession s'y trouve très nettement affirmée.

C'est à propos du ch. IX, v. 18. Le texte grec y porte que « l'iniquité sera brûlée comme le feu ; elle sera dévorée par le feu comme la mauvaise herbe des champs, quand elle est sèche ; et elle prendra feu dans l'épaisseur des forêts ». Le commentateur reconnaît là le moyen que Dieu, dans sa bonté pour les hommes, leur a donné pour faire disparaître les iniquités destinées à alimenter les feux vengeurs de sa justice (*P. G.*, XXX, 520 D). Or ce moyen comporte la manifestation des péchés par la confession. Ceux qui ne voudront pas y recourir seront brûlés comme les fourrés épais de la forêt.

Il [le prophète] appelle [en effet] épaisseurs de la forêt ceux dont l'âme est en dessous et demeure dans l'ombre (*τοὺς ὑπούλους καὶ συνεσκιασμένους τῇ διανοίᾳ*), ceux qui gardent beaucoup de fautes dans les replis cachés de leur cœur (521 B). Par contre, en « mettant à nu les péchés par la confession » (*ἐὰν γυμνώσωμεν τὴν ἁμαρτίαν διὰ τῆς ἐξομολογήσεως*), nous en faisons de l'herbe sèche, susceptible d'être brûlée par le feu purificateur (521 A). Et cela est indispensable, car si notre péché ne devient pas de l'herbe sèche, il ne sera pas dévoré et consumé par le feu (521 B).

Ceci est déjà clair : cette confession, qui, par opposition à la dissimulation du péché, le met en plein jour, ne peut être qu'un aveu fait à des hommes. Mais ces hommes, le commentateur va nous les nommer lui-même au chapitre suivant : ce sont les ministres de l'Eglise.

Le prophète parle maintenant (X, 19) de ceux qui échappent au feu. Ils pourraient être comptés ; et un enfant les inscrira. Voilà, dit le commentateur, les pécheurs qui, par crainte de la colère de Dieu, fuient le péché par la pénitence (548 A). Quant au petit enfant qui les inscrit,

Personne ne refusera d'y reconnaître les préposés de l'Eglise (*τοὺς προεστῶτας ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ*) à cause de l'intégrité de leur conduite et à cause de la confidence que leur font les pécheurs des secrets dont personne n'est le témoin, sauf celui qui scrute l'intime de tous les cœurs (*διὰ τὸ πιστεύεσθαι παρὰ τῶν ἡμαρτηκότων τὰ ἀπόῤῥητα, ὧν οὐδεὶς μάρτυς, εἰ μὴ ὁ τὰ κρυπτὰ ἑκάστου διερευνώμενος*). Voilà ceux qu'il inscrit : ceux qui fuient le feu et qui acceptent la purification par la pénitence (548 B-C).

On ne saurait trop souligner, croyons-nous, ce témoignage des Eglises d'Orient. Celui des Eglises d'Occident est tout aussi affirmatif.

35. — A Barcelone, en Espagne, le saint évêque Pacien met une passion émue à prêcher la pénitence à son peuple. Mais cette pénitence comporte manifestement la confession préalable :

Mes frères, dit-il dans son *Exhortation à la pénitence* et en s'adressant aux pécheurs que la honte empêche de recourir au remède de la pénitence ; mes frères, ayez au moins pitié de vos prêtres. Ils sont responsables. « Ne vous hâtez pas, écrit saint Paul à Timothée [I *Tim.*, V, 22], ne vous hâtez pas d'imposer les mains [pour l'absolution] ; vous participeriez aux péchés d'autrui. » Et vous, vous trompez le prêtre ; vous abusez de son ignorance et de l'impuissance où il se trouve de prouver ce qu'il ne connaît qu'à moitié. Je vous en supplie, au nom du danger que vous me faites courir à moi-même, au nom de ce Dieu qui n'ignore rien de ce qui est caché, cessez de tenir cachées les blessures de votre conscience. Les malades, eux, n'ont pas honte des médecins, même si c'est aux parties les plus intimes et les plus honteuses qu'il faut appliquer le fer et le feu (*P. L.*, XIII, 1086).

Puis le saint évêque, venant à ceux qui ont le courage de se confesser, mais refusent de passer outre et d'accepter ou d'accomplir les pénitences nécessaires, reprend la même image (XI) :

A ceux maintenant qui ont eu la sagesse de bien confesser leurs blessures, mais qui paraissent ignorer en quoi consiste la pénitence et quel est le remède de leurs maux. Ils ressemblent à ces malades qui veulent bien découvrir leurs plaies et leurs tumeurs et n'hésitent pas à faire leur confession au médecin, mais qui refusent ensuite d'appliquer le pansement et d'absorber les potions prescriptes.

Ce langage est classique. Il rémonte à l'Evangile même : le Christ, en appelant à lui les pécheurs, ne s'est-il pas appelé leur médecin ?

36. — A Milan, saint Ambroise est tout aussi traditionnel et tout aussi pressant. Au premier abord cependant, il paraît étrange que son traité de la *Pénitence* ne soit pas plus explicite sur la confession proprement dite. En un seul passage peut-être (l. II, chap. IX, 86, rapproché de ch. X, 91), l'aveu au prêtre s'y trouve mentionné en propres termes. Partout ailleurs, à s'en tenir aux mots eux-mêmes, la confession dont il parle pourrait s'entendre de celle qui se fait directement à Dieu. Mais cette manière de procéder est ce qui prouve le mieux jusqu'à quel point l'aveu à l'homme était considéré comme faisant partie de la pénitence. Celle-ci, en effet, se demande au prêtre, et saint Ambroise emploie constamment des formules qui supposent ce recours préliminaire (*paenitentiam petunt, accipiunt; poscunt paenitentiam*). Cette démarche, ajoute-t-il, est ce qui coûte le moins aux pécheurs. Beaucoup s'y résignent par crainte des jugements de Dieu — « *plerique futuri supplicii metu, peccatorum suorum conscii, paenitentiam petunt* » (X, 86) — qui n'osent pas ensuite affronter l'humiliation de la pénitence publique — « *et, cum acceperint, publicae supplicationis revocantur pudore* » (*ibid.*). Et c'est lui, alors, qui les exhorte à passer outre, en leur rappelant le courage qu'ils ont eu déjà de se confesser. Il n'y a plus que Dieu désormais à satisfaire, et lui sait tout, tandis que l'homme, auquel on s'est adressé déjà, ignorait : « *An quisquam ferat ut erubescas Deum rogare, qui non erubescis rogare hominem ? et pudeat te Deo supplicare, quem non lates, cum te non pudeat peccata tua homini, quem lateas, confiteri ?* » (II, X, 91).

La confession au prêtre est donc loin, on le voit, d'être absente de ce tableau de la pénitence. L'ombre même où l'auteur a pu la laisser atteste la

conviction où l'on était alors de sa nécessité. Dans tous les passages où il parle de l'aveu du péché, ses contemporains n'avaient aucune peine à la reconnaître. Car il est efficace, cet aveu, il procure cette rémission du péché qui est le but et le terme de la pénitence : « Veux-tu être justifié? avoue ta faute, car l'humble confession du péché en dissout tous les liens » (II, VI, 40). Il a pour effet de prévenir et d'écarter les accusations du démon : saint Ambroise le prouve par les textes classiques :

Craignons le Seigneur, prévenons-le en confessant nos péchés. Pourquoi craindre d'avouer nos iniquités à ce bon maître? Dis tes iniquités, est-il écrit, pour être justifié. Celui-là est justifié, en effet, qui reconnaît de lui-même son crime; le juste se fait à lui-même son premier accusateur [*Prov.*, VIII, 17]. Le Seigneur connaît tout, mais il attend ta voix, non pas pour te punir mais pour te pardonner; il ne veut pas que le démon puisse t'insulter et te reprocher d'avoir caché tes péchés. Préviens cet accusateur; si tu t'accuses toi-même, tu n'auras pas à le craindre; si tu te dénonces toi-même, malgré ta mort, tu revivras (II, VII, 52-53).

Mais il doit être oral, cet aveu. Nous venons de l'entendre ; saint Ambroise le répète :

Toi qui gis à terre dans les ténèbres de ta conscience et comme dans la prison infecte de tes crimes, sors, fais connaître ta faute, et tu seras justifié : c'est en effet une confession salutaire que cette confession des lèvres : *Ore enim fit confessio ad salutem* » (II, VII, 59). Montre ta blessure au médecin. Il la connaît, mais il désire entendre ta voix (II, VIII, 66).

37. — Toutefois ces traits, si apparents pour les contemporains, ont perdu depuis lors beaucoup de leur netteté. Les protestants du moins et certains historiens du dogme se refusent à y reconnaître la confession proprement dite. Pour n'être pas au premier plan, la personne du prêtre leur échappe, et le littéralisme leur fait contester qu'il en soit question. Elle n'est pas indiquée ou du moins pas assez souvent et assez clairement. Or, voilà justement par où leur méthode se condamne : nulle part peut-être elle ne se laisse prendre aussi aisément en défaut.

Ce tableau, en effet, de la pénitence, saint Ambroise, qui l'a tracé, nous l'a aussi expliqué. Son commentaire de la parabole de l'enfant prodigue (*Expositio evang. sec. Luc.*, l. VII, n° 224-238) nous le montre vivant. Or, sans que le prêtre y soit nommé, la confession faite au prêtre y apparaît néanmoins comme étant, avec la demande du pardon, la condition même de la rémission du péché par l'Eglise. « Pourquoi s'indigner, demande saint Ambroise, en parlant des rigoristes qui, comme le frère aîné du prodigue, condamnent la pratique de cette rémission, *quomodo indigna[n]tur* ALICUI PECCATUM FATENTI *et diu indulgentiam deploranti venia relaxatur ?* » (n° 238, *P. L.*, XV, 1763). Cette confession, de plus, ne vient qu'après une autre, la première, dit saint Ambroise, qui s'adresse à Dieu seul et qui se fait toute dans le cœur, quand le pécheur se retrouve enfin vers Dieu pour lui crier son « *peccavi* » : « *Pater, inquit, peccavi in caelum et coram te. Haec est* PRIMA *confessio apud auctorem naturae, praesulem misericordiae, arbitrum culpae.* » Mais c'est précisément parce que cet aveu du cœur est tout intime, qu'il ne suffit pas. Dieu, bien qu'il sache tout, veut qu'il soit suivi d'un autre qui sera oral : « *Haec est* PRIMA *confessio apud auctorem naturae... Sed, etsi Deus novit omnia,* VOCEM TAMEN TUAE CONFESSIONIS *expectat. Ore enim fit confessio ad salutem.* » Et c'est cette seconde confession qui correspond à celle que nous contemplions tout à l'heure : par elle, le pécheur se charge lui-même; il écarte l'odieux de l'accusation à venir en prévenant son accusateur. Par elle encore il obtient l'intercession non seulement du Christ, mais aussi de l'Eglise et de tout le peuple fidèle : « *Confitere ut interveniat pro te Christus, quem advocatum habemus apud Patrem; roget pro te Ecclesia, et illacrymet populus.* » Aussi est-ce alors qu'il peut être tenté d'user de dissimulation : « *Frustra velis occultare.* » Mais on l'avertit que ce serait peine perdue : car, encore qu'elle soit orale, cette confession ; encore qu'elle donne prise à l'Eglise sur le coupable et donc qu'elle s'adresse à son ministre, c'est Dieu toutefois qui y préside, et voilà pourquoi la dissimulation y serait inutile. Dieu sait tout, et donc il n'y a pas plus de profit à taire quelque chose qu'il n'y a de danger à tout révéler : « *Frustra autem velis occultare, quem nihil fallat, et sine periculo prodas, quod scias esse jam cognitum* » (n° 225, *P. L.*, XV, 1760). En d'autres termes, cette deuxième confession, quoique se faisant à Dieu, est une confession orale, une confession où l'on peut dissimuler, une confession qui a pour effet d'obtenir la participation aux prières de l'Eglise pour les pénitents ; or, rien de tout cela n'est possible si elle ne s'adresse pas aussi au ministre de la pénitence, et c'est donc en méconnaître la nature que d'en prétendre le prêtre exclu parce qu'il n'y est pas nommé.

38. — Ainsi l'entend bien PAULIN, le secrétaire de saint Ambroise. Le chapitre XXXIX de la vie de son maître n'est pour ainsi dire qu'un décalque de son tableau de la pénitence. Pour montrer l'évêque dans ses fonctions de pénitencier, le biographe reprend les idées et jusqu'aux expressions du traité *de Paenitentia* : la confession a pour but d'obtenir la pénitence — *ob percipiendam paenitentiam lapsus suos confessus* — mais elle ne suffit pas : ainsi que le voulait saint Ambroise, il doit s'y joindre le changement de la vie et les exercices pénitentiels — *ipsi paenitenti non sufficit sola confessio nisi subsequatur emendatio facti.* — Le confesseur est surtout un intercesseur qui joint ses prières et ses larmes à celles du pénitent — *ita flebat, ut et illum, [qui confitebatur] flere compelleret : videbatur enim sibi cum jacente jacere ; ... apud Deum intercedebat ; ... intercessor apud Deum.* — Mais les avantages que le pénitent retire de ses aveux sont ceux-là mêmes qu'énumérait saint Ambroise : il prévient les accusations du démon ; il est son propre accusateur; il n'attend pas l'accusateur, il le prévient; la confession qu'il fait de sa faute la fait disparaître et l'ennemi ne trouve plus de quoi l'incriminer. Il lui ferme la bouche et lui brise les dents par cet aveu de ses péchés. Et tout cela, répète le biographe après l'évêque, n'est que la réalisation de la parole de l'Ecriture : « Le juste se fait à lui-même son propre accusateur » (*P. L.*, XIV, 40-41)[1].

La correspondance, on le voit, est complète entre les deux tableaux, et celui du disciple nous garantit que avons bien interprété celui du maître. Mais il convainc en même temps d'illusion ceux qui refusent de reconnaître dans ce dernier la silhouette du prêtre confesseur. L'effacement, à côté du divin médecin, de son auxiliaire humain, n'est pas l'indice de son absence : là même où l'on se propose de le mettre

1. Le Dr K. ADAM, de Munich (*Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, Paderborn, 1917, p. 129-132) croit devoir entendre tout ce passage de la seule pénitence secrète. Nous en aurions là la première mention avérée. S. Ambroise, influencé par les ouvrages d'Origène et de S. Basile, aurait pris sur lui de subtituer exceptionnellement la pénitence secrète à la pénitence publique. Sans contester que le passage se puisse entendre aussi de la pénitence secrète, il nous paraît évident au contraire que le biographe a directement en vue la confession préalable à l'accomplissement de la pénitence publique.

en évidence, nous voyons qu'on le laisse à peine paraître. L'obscurité où il reste dans un traité sur la pénitence en général, ne prouve donc rien contre la réalité de son rôle; et saint Ambroise ne lui aurait-il pas accordé la mention discrète que nous avons signalée (II, IX, 86 et x, 91; *Expos. evang. sec. Luc.*, VII, 224), sa présence se révélerait déjà dans les confidences que les âmes font à Dieu de leurs blessures : le caractère oral qu'elles doivent avoir ne se comprend que si un tiers y est admis.

39. — Aussi bien, la sincérité qu'il y requiert ailleurs y suppose-t-elle aussi la présence du prêtre. Sa lettre à Simplicianus (*Ep.* LXVII), malgré son allégorisme scripturaire, est à ce point de vue d'une netteté parfaite. Après avoir condamné, comme odieux au Seigneur, le pécheur qui prétend faire sa pénitence (« *dicit se agere paenitentiam* ») tandis qu'il continue à vivre dans l'iniquité (n° 7), il montre que le Christ a guéri lui-même de leurs fautes tous ceux chez qui il en a trouvé une confession sans mélange de duplicité (« *illos sanavit, in quibus simplicem et puram reperit confessionem, nihil malignum, nihil fraudulentum* », n° 9). Venant alors aux prêtres, il déclare qu'eux non plus ne sauraient effacer le péché de qui se présente frauduleusement à eux (« *sacerdotes non auferunt peccatum ejus qui in dolo se offert* »). Sur un pareil dissimulateur (« *in illo subdolo* »), leur pouvoir de rémission n'a pas de prise (n° 11). Aussi, conclut-il, le Seigneur ne saurait agréer l'intervention du prêtre là où se produit la fraude et où fait défaut la sincérité d'une bonne confession (« *non sedulae confessionis sinceritas* », n° 14).

Confession orale, confession capable d'en imposer au prêtre et de le tromper, mais qui doit être sincère pour lui permettre d'exercer avec fruit son pouvoir de rémission du péché, telle est donc la confession qu'exige l'évêque de Milan. Maintenant que nous avons appris de lui à la mieux discerner, peut-être la reconnaîtrons-nous plus aisément dans ce traité de *la Pénitence* où nous avons dit qu'au premier abord on avait quelque peine à la découvrir. En réalité, elle s'y trouve et à une place très apparente.

40. — A propos de la résurrection de Lazare, symbole du rappel du pécheur à la vie de la grâce, saint Ambroise nous l'y montre comme étant la condition même de cette résurrection spirituelle. Le rappel à la vie, c'est encore le Christ évidemment qui l'opère lui-même. Mais, comme il lui a plu de faire enlever par les hommes — quoiqu'il lui eût suffi d'un mot de sa bouche — la pierre qui fermait le tombeau de Béthanie, il a voulu aussi que le fardeau de leurs fautes fût enlevé aux pécheurs par les ministres de l'Eglise — « par nous », écrit l'évêque. — C'est Lui ensuite qui les ressuscite vraiment et qui, après l'enlèvement de leurs liens, les fait sortir du tombeau. II, VII, 56, *P. L.*, XVI, 511. *Hominibus jussit ut removerent lapidem... in typo, quod nobis donaret ut levaremus delictorum onera, moles quasdam reorum. Nostrum est onera removere; illius est resuscitare, illius educere de sepulcris exutos vinculis* [alias : *exutos pondere*]. « Voilà pourquoi, s'adressant à celui qui gît dans les ténèbres de sa conscience, plongé dans l'ordure de ses péchés et comme dans une prison de criminels, le Christ, se rendant aux appels de l'Eglise, comme il le fit à ceux des sœurs de Lazare, crie : Sors ; avoue ta faute, pour être justifié, car, faite de vive voix, la confession procure le salut » (II, VII, 57). Si donc, reprend alors le saint évêque, « si, répondant à cet appel du Christ, tu fais ta confession, les portes de ta prison se briseront, et tous tes liens seront rompus, quelque corruption qui t'eût déjà envahi » (58).

41. — La place et l'importance ainsi attribuées par saint Ambroise à la confession, nous allons d'ailleurs les retrouver les mêmes chez saint AUGUSTIN Lui aussi la met à la base du traitement à imposer aux diverses catégories de pécheurs. Manifestement, et en droit, tous, d'après lui, se confessent. Il distingue en effet deux classes : ceux que, malgré les péchés qu'ils confessent (« *quamvis peccata confiteantur* »), on ne doit pas astreindre à la pénitence douloureuse et lamentable, et ceux pour qui il n'y a absolument pas de salut à attendre s'ils n'offrent pas à Dieu le sacrifice d'un cœur contrit par la pénitence. « *His bene tractatis* [— ce qui fait la diversité de gravité dans les péchés] — *probabiliter judicari potest qui non sint cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem,* QUAMVIS PECCATA FATEANTUR, *et quibus nulla omnino speranda sit salus, nisi sacrificium obtulerint Deo spiritum contribulatum per paenitentiam* » (*De diversis quaestionibus*, LXXXIII, 26, *P. L.*, XL, 18). Or ce discernement, en pratique, c'est évidemment la connaissance acquise par la confession de la nature des fautes commises qui permet de le faire : si ceux qui peuvent être dispensés de la pénitence publique — car c'est d'elle qu'il s'agit ici — se confessent, à plus forte raison ceux pour qui elle est déclarée indispensable.

Or, cette confession, saint Augustin, comme saint Ambroise, la trouve figurée à la résurrection de Lazare. Comme Lazare recouvre la vie, sort du tombeau et est débarrassé de ses bandelettes, de même le pécheur recouvre la vie par le repentir ; mais c'est par la confession qu'il sort du tombeau et par l'absolution que ses liens sont rompus : « *Cum audis hominem paenitere peccatorum suorum, jam revixit; cum audis hominem* CONFITENDO PROFERRE CONSCIENTIAM, *jam de sepulcro eductus est, sed nondum solutus est. Quando solvitur? a quibus solvitur? Quae solveritis, inquit, in terra, erunt soluta et in caelo... Remissio peccatorum solutio est* » (*Enarr. in ps.*, CI, 2, 3. *P. L.*, XXXVII, 1306).

L'application à la rémission des péchés de la résurrection de Lazare est d'ailleurs d'usage courant dans l'Eglise : voir déjà Origène, ci-dessus, n° 29 ; elle est destinée à y devenir classique : saint GRÉGOIRE LE GRAND (*Hom. in evang.*, *l.* II, *hom.*, XXVI, 4-7) la reproduira et certains scolastiques en tireront toute une théorie sur l'effet propre de la contrition et du sacrement lui-même, mais déjà saint Augustin y revient fréquemment ; v. gr. *Sermo* LXVII, 2-3 ; XCVIII, 6 ; CCXCV, 3 ; CCCLII, 3-8 ; et c'est toujours pour y montrer la confession s'interposant entre l'appel de Dieu et l'absolution du prêtre. Comme l'appel du Christ à Lazare, l'appel de Dieu au pécheur lui rend la vie et lui donne la force de secouer le poids de ses mauvaises habitudes ; il le fait se lever : « *Difficile surgit, quem moles malae consuetudinis premit. Sed tamen surgit : occulta gratia intus vivificatur; surgit post vocem magnam.* » Mais, comme Lazare, le pécheur, ainsi suscité par Dieu, sort du tombeau encore tout chargé de liens : « *Processit, et adhuc ligatus est.* » Or, sortir, pour lui, c'est confesser, manifester ses fautes secrètes : « *Quid est autem foras prodire nisi quod occultum erat foras prodere? Qui confitetur, foras prodit* » (*Sermo* LXVII, 1-2, *P. L.*, XXXVIII, 434). *Qui confitetur processit. Quare processisse diximus confitentem? Quia antequam confiteretur occultus erat; cum autem confitetur procedit de tenebris ad lucem* » (*In Joan. Tract.*, XXII, 7, *P. L.*, XXXV, 1578). L'absolution ne vient qu'après : elle est le fait des ministres de l'Eglise, à qui le Christ a donné ce pouvoir de délier comme il prescrivit aux assistants d'enlever les bandelettes de Lazare : « *Ut solverentur peccata ejus, ministris hoc dixit Dominus : Solvite illum, et sinite abire. Quid est, solvite et sinite abire?*

Quae solveritis in terra soluta erunt et in caelo» (*In Joan. Tract.*, XLIX, 24, *P. L.*, XXXV, 1756 57). La confession, en un mot, est la condition préalable de l'intervention des ministres de la pénitence, et dans la série des actes qui assurent au pécheur la rémission de ses fautes, la place que lui attribue saint Augustin est exactement celle que lui assigne, authentique ou non, le sermon CCCLI: l'Eglise n'astreint à la pénitence publique que le pécheur officiellement reconnu coupable ou qui s'accuse lui-même: *«Nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico judicio nominatum atque convictum»* (n° 10, *P. L.*, XXXIX, 1546), *«sive ultro confessum sive accusatum atque convictum»* (1547); et cela, ajoute-t-il à ce dernier endroit, d'après la loi de Dieu et selon l'ordre établi par l'Eglise: *«ex lege Dei et secundum ordinem Ecclesiae»*. Voilà pourquoi celui qui, après s'être condamné lui-même dans son cœur, vient demander à l'Eglise de lui appliquer le pouvoir des clefs, doit commencer à se montrer son fils soumis en prenant parmi ses membres le rang prescrit par cette mère elle-même: c'est donc aux ministres de ses sacrements qu'il demandera de déterminer la mesure de sa pénitence, et ce sont eux, s'il y a eu scandale et s'il leur paraît à propos pour l'utilité de l'Eglise, qui prononceront sur l'opportunité de la faire publique. *«Veniat ad antistites, per quos illi in Ecclesia claves ministrantur: et tanquam bonus jam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis sacramentorum accipiat suae satisfactionis modum; ut, si peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiae videtur antistiti, in notitia multorum, vel etiam totius plebis agere paenitentiam non recuset.»* Ib., 9, *P. L.*, XXXIV, 1545.

42. — La doctrine de saint Augustin sur la confession est donc exactement celle que le pape saint INNOCENT Ier donne à la même époque comme étant la loi générale de l'Eglise dans l'administration de la pénitence: la confession en est le régulateur: « C'est au prêtre, écrit-il à Decentius (JAFFE, 311), qu'il appartient d'apprécier la gravité des fautes. Il lui faut pour cela *tenir compte de la confession du pénitent*, de ses larmes et des efforts qu'il fait pour se corriger; il le renvoie absous quand il estime la satisfaction suffisante » (*P. L.*, XX, 559).

Et leur contemporain saint JÉRÔME n'est pas moins affirmatif sur la nécessité de la confession pour permettre au prêtre d'exercer son pouvoir de remettre les péchés.

Il est de l'office du prêtre de lier et de délier; mais, comme il était nécessaire, sous l'ancienne Loi, que les lépreux se montrassent aux prêtres, car sans cette manifestation ceux-ci n'auraient point connu et distingué les purs et les impurs, de même, et pour pouvoir discerner quand il y a lieu de lier et quand de délier, le prêtre doit d'abord avoir entendu le détail du péché: *« pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit qui ligandus sit, quive solvendus »* (*In Matth.*, l. III, XVI, 19, *P.L.*, XXVI, 118).

Et saint Jérôme y revient. La confession, dit-il dans son commentaire sur *Eccl.*, X, 1, la confession est nécessaire pour la guérison du péché le plus secret:

Si quelqu'un, après avoir été mordu en secret et à l'insu de tout le monde, par le serpent, et après avoir été empoisonné ainsi par le venin du péché, *garde le silence* et ne fait pas pénitence; s'il *refuse de confesser sa blessure à celui qui est son frère et son maître*, celui-ci, bien qu'il ait une langue pour le guérir, ne pourra guère lui être utile; car, *si le malade rougit d'avouer sa blessure au médecin*, la médecine ne guérit pas ce qu'elle ignore (*P. L.*, XXIII, 10 6).

La métaphore n'a pas besoin d'explication: ce maître, médecin des âmes, c'est le prêtre: *« Nos, quibus animarum medicina commissa est »*, dit saint Jérôme de lui et de tous les prêtres (*Ad Nepotianum*, *Ep.*, LIII, 15, *P. L.*, XXII, 539).

43. — La nécessité de l'aveu du péché pour en obtenir le pardon apparaît donc comme étant d'enseignement universel dans l'Eglise. Le pape saint LÉON LE GRAND, auquel on s'obstine dans certains milieux à en faire remonter l'origine, n'a pas à l'établir; il ne se préoccupe au contraire que d'en maintenir l'usage traditionnel.

Il vient d'apprendre que quelques évêques y ajoutent la lecture publique des fautes accusées par les coupables. C'est un abus intolérable, contraire à la règle apostolique. Il suffit de la confession secrète, de celle que le pénitent fait au prêtre pour en obtenir le secours. Le reste peut avoir son utilité, et c'est une preuve de grande foi que d'affronter, par crainte de Dieu, la honte d'une divulgation semblable. Mais tout le monde n'a pas ce courage, d'autant plus que cette pratique pourrait avoir pour effet de porter à la connaissance du public des délits passibles de poursuites judiciaires. Cette aggravation arbitraire de la pénitence ne peut donc avoir pour effet que d'écarter les pécheurs de la pénitence, alors au contraire qu'ils y seront attirés s'ils sont assurés de ne pas voir publier les secrets de leur conscience. Voilà pourquoi cette coutume, si coutume il y a, est absolument condamnable et il faut à tout prix la faire disparaître (JAFFE, 545, *P. L.*, LIV, 1211).

Telle est, très exactement analysée ou traduite, la lettre où l'on a prétendu trouver l'institution de la confession secrète. Il est au contraire manifeste que celle-ci est considérée par le pape comme seule conforme à la règle apostolique; en fait, l'usage blâmé et proscrit n'est qu'une exception propre à quelques Eglises et suppose d'ailleurs lui-même une confession secrète préalable. Que si le pape signale les inconvénients de cette particularité et rappelle le devoir d'attirer les pécheurs à la pénitence, il n'y a rien dans son langage qui trahisse l'intention de propager une institution jusque-là mal accréditée. Le souci que manifestent ses paroles est commun à tous les pasteurs d'âmes; il ne dénote nullement que la confession soit considérée comme affaire de conseil.

Au reste, la pensée de saint Léon est bien connue par ailleurs. Sa lettre du 11 juin 452 (JAFFE, 485) à l'évêque Théodore est un vrai traité de la pénitence, où revient plusieurs fois l'affirmation que, sans elle et sans l'intervention du prêtre qui l'impose, il n'y a pas de pardon possible. Or la pénitence ainsi administrée par le prêtre comporte avant tout la confession du pénitent. Dieu, en accordant aux chefs de l'Eglise ce pouvoir de remettre les péchés, en a ainsi réglé et déterminé l'usage: *« Hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut et* CONFITENTIBUS *actionem paenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos, ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent »* (*P. L.*, LIV, 1012). Les prêtres ne doivent pas y apporter trop de rigueur; même appelés au dernier moment, ils doivent accorder la pénitence à ceux qui la demandent en accompagnant leurs accusations de leurs larmes (*ibid.*, 1013 A). Mais aux fidèles aussi de ne pas s'exposer à en être privés en attendant, pour y recourir, le dernier moment, alors qu'il reste à peine assez de temps pour la confession du pénitent et l'absolution du prêtre (*quo vix inveniat spatium vel* CONFESSIO *paenitentis vel reconciliatio sacerdotis. Ibid.*, 1013 B).

44. — Aussi nettement d'ailleurs que le pape de

Rome, un avocat de Constantinople, qui écrit alors son *Histoire de l'Eglise*, considère comme une vérité allant de soi cette nécessité de la confession pour la pénitence. C'est par la nécessité de confesser ses péchés que SOZOMÈNE explique l'institution du prêtre pénitencier (*H. E.*, VII, XVI, *P. G.*, LXVII, 1460). Il faudrait ne pas être homme pour ne pas pécher. Aussi Dieu, quel que soit le nombre des fautes commises, accorde-t-il le pardon; mais comme on ne saurait solliciter le pardon *sans confesser son péché*, l'aveu s'en faisait primitivement à l'évêque lui-même. Cependant cette manière de procéder parut bien onéreuse; pour s'adresser à l'évêque dont le trône, à l'église, était dans le sanctuaire même, au milieu des clercs, il fallait se produire comme sur une scène de théâtre et lui déclarer ses péchés sous les regards de tous les fidèles. Aussi les évêques jugèrent-ils préférable de désigner un simple prêtre qui recevrait les confessions et administrerait la pénitence.

On voit que, pour ce laïc du ve siècle, la nécessité de la confession est de beaucoup antérieure à l'institution du prêtre pénitencier, qu'il attribue cependant à une époque beaucoup plus ancienne, au IIIe siècle tout au moins : à ses yeux, elle est la condition même de la rémission des péchés.

Telle est donc, en Orient comme en Occident, la doctrine de l'Eglise primitive sur la nécessité de la confession.

Après en avoir établi la continuité, il faut en étudier la mise en pratique. S'est-on toujours confessé? C'est ce que nous allons rechercher en nous occupant d'abord des pénitents, qui se confessent, puis des confesseurs eux-mêmes.

ART. II. — LA PRATIQUE

1re *Section.* — La confession pour la pénitence en général.

1° *On se confessait.*

45. — La pratique de la confession ressort déjà très nettement d'un certain nombre de faits signalés dans la première partie. ORIGÈNE parle de l'empressement des bons chrétiens à s'appliquer ce remède de la pénitence, qui comporte la manifestation de ses fautes aux prêtres (n° 28) et nous avons entendu saint CYPRIEN (n° 27) rendre le même témoignage à ceux de ses fidèles qui, sans avoir failli extérieurement, avaient cependant songé à le faire : « ils n'ont ni sacrifié ni commis la faute des « *libellatiques* », mais ils ont eu l'idée de le faire, et, cela même, ils viennent en toute simplicité en faire l'aveu aux prêtres (*hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientiae faciunt*), se décharger ainsi du fardeau qui leur pèse et demander même pour ces blessures légères le remède salutaire ». Les abus repris par saint LÉON LE GRAND montrent l'existence de l'institution (n° 43). SOZOMÈNE enfin (n° 44), en nous montrant à l'œuvre le prêtre pénitencier de Constantinople, nous a, par le fait même, renseignés sur la pratique universelle : la différence notée par lui, entre cette Eglise et le reste du monde chrétien, porte uniquement sur la personne du confesseur. C'est un prêtre, là, qui est spécialement chargé de recevoir les aveux, d'imposer la pénitence et d'en diriger les divers exercices; ailleurs au contraire, c'est l'évêque qui, normalement, remplit ces fonctions, celles en particulier de confesser et d'absoudre (Sur l'existence à Rome, au IVe siècle, de prêtres pénitenciers, voir la controverse entre M. VACANDARD, art. *Confession* dans *D. T. C.*, col. 840 sqq., et Mgr BATIFFOL dans *Etudes d'hist. et de théologie positive* (1920), *excursus B*, p. 329 sqq.).

46. — Mais à ces témoignages très significatifs et incontestables, s'en viennent joindre beaucoup d'autres.

Gaule. — Saint IRÉNÉE d'abord, à la fin du second siècle, à propos de chrétiennes (cf. *Haeres.*, I, XIII, 4 et 5) séduites par les partisans d'un imposteur gnostique du nom de Marc, montre que leur absolution par l'Eglise comporte l'aveu de leurs fautes les plus secrètes :

> Quelques-unes, dit-il, font ouvertement leur exomologèse (εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται); mais d'autres n'en ont pas le courage (δυσωπούμεναι τοῦτο) et se condamnent ainsi, soit à perdre tout espoir de recouvrer la vie divine, soit à demeurer toujours entre deux, ni dedans ni dehors (*Haeres.*, I, XIII, *P. G.*, VII, 592).

Quelle que soit en effet cette exomologèse εἰς φανερόν qui les arrête; toujours est-il qu'une confession secrète a précédé. Les affirmations de saint Irénée ne s'expliquent pas sans cela : il connaît les motifs pour lesquels ces femmes restent hors de l'Eglise et finalement se perdent; ce sont des péchés de la chair pour lesquels est requise cette exomologèse. L'aveu lui en a donc été fait, et, si l'épreuve, qu'il a cru devoir leur imposer, mais qui les fait reculer, est celle de la confession publique, nous trouvons là un cas de cette confession secrète préalable à la manifestation publique dont parle Origène; s'il s'agit au contraire de la pénitence publique en général — ce qui sans doute est le plus probable, — nous nous trouvons en présence du cas le plus ordinaire et si souvent déploré, du refus d'accepter l'expiation imposée par le confesseur.

47. — **Syrie.** — C'est aussi ce que la *Didascalie des Apôtres* (édition Funk, 1905), dans la seconde moitié du troisième siècle, permet de constater pour l'Orient. La confession spontanée du pécheur ne s'y trouve pas, il est vrai, formellement mentionnée; exhortation y est faite seulement à l'évêque de se montrer accueillant à son égard. Médecin, il peut délivrer de la mort (II, XIV, 11) comme procéder aux amputations nécessaires; sa grande préoccupation doit être de mettre à la portée des malades les ressources de son art (II, XX, 10-11), de connaître la nature exacte et la gravité du mal, pour y adapter les remèdes, et de ne recourir aux opérations chirurgicales qu'à la dernière extrémité (II, XLIII, 11 sqq. et cf. ci-dessus n° 32). Il est établi pour juger; mais, dans l'exercice de ce pouvoir, il doit s'appliquer surtout à imiter la bonté, la bénignité du Dieu qui promet le pardon à tous (II, XII; XIII, 4; XIV, 3 et 11; XV, 1-3). La clémence et la miséricorde doivent être ses dispositions premières, afin de ne pas imiter celui qui, cheminant à côté d'un voyageur le long d'une rivière, d'un geste brusque le fait tomber à l'eau et se rend coupable d'homicide (II, XV, 8). Comme il se doit aux justes en un mot, pour les préserver du péché, l'évêque se doit aussi aux pécheurs qui se repentent, pour leur accorder la rémission du péché (καὶ τοῖς μετανοοῦσιν ἄφεσιν διδόναι χρή : II, XVIII, 2). Et c'est justement ce qui porte à croire que, sans être formellement indiquée, la confession spontanée se trouve ici nécessairement supposée. Comment s'expliquer autrement cette insistance à demander au médecin ou au juge de ne pas repousser ceux qui relèvent de lui? La réaction très réelle et voulue contre le rigorisme novatien n'en est pas la seule cause; manifestement on suppose que, comme s'en félicitait saint Cyprien à Carthage, les intéressés prennent eux-mêmes l'initiative; c'est de leur plein gré que la plupart des pécheurs vont s'adresser à l'évêque.

Mais les pécheurs publics, les obstinés y viennent également. A leur propos, la *Didascalie* descend aux

détails et fait l'application de la doctrine générale. Dans chacun des trois cas qu'elle examine en particulier, à la base de la pénitence qui aboutit à la rémission du péché, apparaît un jugement personnel de l'évêque sur les dispositions du pécheur et la gravité de sa faute.

48. — Le premier cas est celui du pécheur dont l'inconduite provoque par elle-même l'intervention de l'évêque (II, XVI-XVIII). Jeté hors de l'église (XVI, I), il y demeure jusqu'à ce que les diacres, chargés de la surveillance générale, proposent à l'évêque de le recevoir. Le coupable alors est introduit auprès de l'évêque et celui-ci procède envers lui à un véritable examen : il l'interroge, et s'il le trouve repentant, s'il l'estime digne d'être réadmis dans l'église (*τότε σὺ κελεύσεις εἰσελθεῖν αὐτόν, καὶ ἀνακρίνας, εἰ μετανοεῖ καὶ ἄξιός ἐστιν εἰς ἐκκλησίαν παραδεχθῆναι*), il lui impose une pénitence proportionnée à la gravité de la faute — quelques semaines de jeûne, par exemple —, puis, après une dernière exhortation au repentir et à la prière, il le renvoie, en attendant que, la pénitence accomplie, la réconciliation par l'imposition des mains puisse avoir lieu (II, XVI, 2 et XVIII, 7).

Le second est celui du pécheur qu'un des fidèles a dénoncé (II, XXXVIII-XLI, 2). La procédure ici est commandée par le précepte évangélique de la correction fraternelle. Avant tout, il faut s'assurer discrètement que la dénonciation est fondée. Cela fait, l'évêque doit traiter l'affaire seul à seul avec le coupable, et, si ce dernier se rend à ses raisons, tout est fini (XXXVIII, 1). En cas de résistance seulement et d'obstination, on poussera plus loin : d'abord en présence de deux ou trois témoins — les diacres, sans doute, — on essaiera d'obtenir satisfaction ; sinon, on le dénoncera à toute l'Eglise et on l'exclura de la communauté. Avec lui dès lors on n'aura pas plus de rapports qu'avec les païens ou les mauvais publicains (XXXVIII, 4; XXXIX, 1-5; XL). Mais s'il vient lui-même à résipiscence, promet de faire pénitence et accepte l'expiation imposée par l'évêque (XXXIX, 6), il sera admis de nouveau à la prière (XLI, 1), suivra en un mot le régime ordinaire des pénitents jusqu'au moment de la réconciliation finale.

Le troisième cas est celui du calomniateur coupable d'une fausse accusation contre quelqu'un des fidèles (II, XLII, 1 et 5-6; XLIII). L'expulsion ici est prononcée d'emblée, et ce n'est qu'après un certain temps que le brouillon est admis à l'épreuve pénitentielle. Mais à lui comme aux précédents, on demande tout d'abord un acte de soumission à l'évêque : ce n'est que par la promesse alors obtenue de faire pénitence et après l'acceptation d'un châtiment sévère, qu'il pourra être admis à l'imposition des mains libératrice (XLIII, 1).

On le voit donc, c'est toujours l'évêque qui admet à la pénitence, qui l'impose. Mais celle-ci doit être demandée et acceptée, et elle n'est accordée que sur promesse d'amendement et constatation des dispositions actuelles du coupable. Et d'autre part, la démarche préliminaire, toujours exigée du pénitent, présente bien les éléments essentiels de la confession. La publicité de ses fautes peut le dispenser d'en articuler l'accusation; mais son acte de soumission à l'évêque en est l'aveu et le désaveu le plus clair, et c'est cela qui importe. Le reste : la publicité plus ou moins restreinte des pénitences accomplies, la procédure plus ou moins solennelle qui précède ou qui même, en certains cas, accompagne la comparution décisive du coupable, n'est, au point de vue qui nous occupe, que de l'accessoire. L'essentiel est le recours au tribunal spirituel de l'Eglise pour être jugé par elle et obtenir par ce moyen la rémission de ses péchés. La confession, au fond, n'est pas autre chose, et il est donc manifeste que la *Didascalie* en constate la présence au point de départ de toute pénitence.

49. — **A Carthage.** — Cette procédure, au reste, se retrouve ailleurs. A Carthage, par exemple, nous connaissons (n° 27) la règle invariablement rappelée par saint CYPRIEN : pas d'admission à la pénitence ou à la « réconciliation » sans un examen préalable et individuel du coupable. Les « billets de paix » délivrés par les « confesseurs » en doivent faire réserve (*Ep.*, XXVII, 2). Or cet usage — car c'est un usage que rappelle saint CYPRIEN (*Epp.*, XV et XVI, 3) — les intéressés ne l'ignorent pas. Le martyr Lucien, dont l'évêque de Carthage regrette la simplicité et l'indiscrétion, écrit en propres termes sur son billet de paix que, pour en profiter, il faudra d'abord exposer sa cause à l'évêque (*exposita causa apud episcopum et facta exomologesi. Ep.*, XXII, 2). Ceux-là mêmes qui croient pouvoir accorder une indulgence générale supposent que l'évêque, de son côté, se sera rendu compte de la conduite des coupables (« *Scias nos universos quibus ad te* RATIO CONSTITERIT QUID POST COMMISSUM EGERINT *dedisse pacem.* » *Ep.*, XXIII). Les bénéficiaires aussi de ces faveurs, lorsqu'ils sont animés des dispositions requises, se soumettent d'avance à ce jugement épiscopal : ils écrivent à Cyprien qu'ils ne prétendent nullement être admis à la paix avant d'avoir comparu devant lui (*Ep.*, XXXIII, 2).

50. — La décision dernière dépend donc bien de cet examen individuel. Et il faut voir chez saint Cyprien les angoisses d'âme que lui causait cette appréciation des consciences. Il les décrit dans une lettre au pape Corneille (*Ep.*, LIX, 15-16) Les schismatiques — ceux qui avaient pris parti pour le diacre Félicissime — reviennent en masse; tous les jours ils frappent à la porte de l'Eglise. Et lui, qui se sait responsable à Dieu, l'anxiété l'accable d'avoir à peser et à examiner soigneusement lesquels d'entre eux peuvent être admis (*ad Ecclesiam pulsant, nobis tamen, a quibus ratio Domino reddenda est, anxie ponderantibus et sollicite examinantibus qui recipi et admitti debeant*). L'obstacle, pour certains, vient à la fois de la gravité de leurs fautes et de l'opposition des fidèles à une indulgence qui leur paraît excessive. Il y aurait scandale à certaines admissions. Le pasteur d'ailleurs serait-il sage de s'exposer, pour faire rentrer les brebis malsaines, à contaminer tout le troupeau? L'évêque de Carthage se donne une grande peine pour calmer son peuple et le faire consentir à la réception et au traitement curatif de ces malheureux (*ut recipiendis malis curandisque consentiant*). Le retour des moins coupables provoque la joie; mais d'autres se présentent, des incorrigibles, des adultères, des sacrificateurs, qui font bondir d'indignation. C'est à peine alors si l'évêque arrive à extorquer un consentement tacite. Et cependant, « qu'ils viennent ces misérables, s'ils consentent à se soumettre à notre jugement » (*Si judicium nostrum voluerint experiri, veniant*). Peut-être, après tout, ont-ils des excuses et des moyens de défense à faire valoir. Nous verrons quelles sont leurs dispositions et leurs fruits de pénitence (*Videamus quem habeant satisfactionis suae sensum, quem afferant paenitentiae fructum*). L'Eglise n'est fermée ni l'évêque ne se refuse à personne (*Nec Ecclesia istic cuiquam cluditur, nec episcopus alicui denegatur*). Ma patience, mon indulgence, ma bonté leur est assurée. Je voudrais les voir tous rentrer dans l'Eglise... Dans mon désir de rétablir l'unité, j'oublie tout, je ferme les yeux sur tout — [sur les injures reçues personnellement] — ; même les péchés commis

contre Dieu, je renonce à les examiner en pleine rigueur de justice (*non pleno judicio religionis examino*); à force d'indulgence dans la rémission des péchés, je finis presque par pécher moi-même; mais mes bras et mon cœur sont ouverts à quiconque revient pénitent et confesse humblement son péché (*Delictis plus quam oportet remittendis pene ipse delinquo; amplector prompta et plena dilectione cum paenitentia revertentes, peccatum suum satisfactione humili et simplici* CONFITENTES).

Ces paroles servent comme de contre-partie aux instructions de la *Didascalie* aux évêques. Résolu à aller jusqu'au bout de son devoir, celui de Carthage ne refuse à personne le secours de son ministère et se préoccupe d'unir l'indispensable sévérité à l'extrême indulgence. Mais ses fonctions de juge du péché le font trembler. C'est lui, qui, devant la communauté des fidèles, prend la responsabilité des admissions à la pénitence. Mais pour procéder sagement à cette œuvre de miséricorde, il faut connaître le fond des âmes : voilà pourquoi il les examine soigneusement une à une, pesant toutes les circonstances, tenant compte des excuses alléguées, s'assurant du moins autant que possible que le coupable désavoue sa faute et est résolu à la réparer.

51. — **A Rome.** — Or c'est ce même jugement qu'à Rome nous retrouvons à la même place. L'exemple qui nous en est connu est celui d'un cas très particulier : il s'agit des « confesseurs » qui, après avoir pris parti pour l'antipape Novatien, font leur soumission au pape CORNEILLE. Il y a eu faute et scandale publics; mais les coupables sont de par ailleurs irréprochables; leur titre de « confesseur », acquis au cours de la persécution, leur donne même droit à un traitement de faveur: pour eux, l'épreuve pénitentielle sera complètement supprimée et la réconciliation aura lieu sans retard. Mais le jugement par l'évêque ne saurait être omis, et il se trouve justement qu'on y procède suivant la règle tracée dans la *Didascalie* pour le cas du pécheur public (Voir le récit dans une lettre du pape Corneille à saint Cyprien : *P. L.*, III, 18 sqq.; ed. Hartel : *Ep.* XLIX et comparer *Didscalie* II, XVI, 1-2).

Des amis ont décidé les schismatiques à se soumettre : ils font dire leur résolution de revenir à l'Eglise. Mais avant d'ajouter foi à cette demande, on veut la recevoir de leur bouche. D'où une première entrevue entre eux et les prêtres délégués par le pape : ceux-ci les interrogent sur tous leurs actes schismatiques; eux confessent leur erreur et supplient qu'on efface tout ce passé. Rapport est fait au pape, qui, pour procéder plus sûrement dans une affaire de cette importance, la soumet aux délibérations d'un synode auquel assistent, en même temps que son clergé, cinq évêques alors présents à Rome. Cela fait, et sur avis conforme du synode, les schismatiques repentants sont introduits dans le *presbyterium*, nous dirions dans le sanctuaire de l'église, en présence du pape; ils renouvellent alors leur demande de pardon, « afin que, tout étant oublié et la charité mutuelle rétablie, ils puissent offrir à Dieu un cœur pur et sans tache »; et c'est à la suite de cette comparution devant le tribunal du pape, à la suite de cet aveu et de ce désaveu de leur schisme, que l'on procède devant tout le peuple à leur réconciliation définitive.

La procédure, on le voit, s'accompagne ici d'un appareil extérieur considérable, qu'explique la notoriété exceptionnelle des pécheurs et le caractère très spécial de leur faute; mais il ne viendra sans doute à l'esprit de personne que, dans les cas ordinaires, dans ceux par exemple dont saint Cyprien disait tout à l'heure qu'ils se présentaient nombreux tous les jours, l'évêque, pour prononcer son jugement, s'entourât ainsi d'enquêteurs et de conseillers. L'eût il fait d'ailleurs, il n'en resterait pas moins que cette comparution des coupables devant lui, cet examen personnel de leurs fautes et de leurs dispositions, vers lesquels convergent tous les détails de la procédure décrite dans la *Didascalie* et suivie à Carthage et à Rome, correspondent très exactement à l'essentiel de ce que nous appelons la confession proprement dite. En d'autres termes, car, encore une fois, le caractère plus ou moins public de ce jugement préliminaire importe peu dans la question présente, il resterait établi que en Orient, à Carthage, à Rome au milieu du IIIe siècle, le régime pénitentiel préparatoire à la réconciliation par l'imposition des mains avait pour point de départ invariable un examen du pécheur par l'évêque lui-même. Et cette constatation suffit à prouver le fait de la confession, tel que l'énoncera, au début du Ve siècle, le pape INNOCENT Ier (cf. ci-dessus n° 42).

52. — **A Alexandrie.** — Du IIIe siècle, d'ailleurs, nous ne connaissons pas que ces jugements solennels mettant en branle toute la curie épiscopale. Une lettre de saint DENYS D'ALEXANDRIE, conservée par EUSÈBE (*H. E.*, VII, IX, *P. G.*, XX, 653; éd. Schwartz, t. III, p. 646), nous met sous les yeux un de ces recours spontanés à l'évêque, qui se produisent normalement de la part des chrétiens bien disposés. Un vieillard, chrétien depuis longtemps et des plus fidèles à ses devoirs, s'aperçoit un jour, en suivant la cérémonie du baptême, que son baptême à lui, reçu dans l'hérésie, n'est pas conforme à celui qu'administrent les catholiques: sans doute alors n'est-il pas réellement baptisé : « Et le voilà, écrit au pape l'évêque d'Alexandrie, le voilà qui vient à moi tout en larmes; il se jette à mes pieds, et m'avoue que le baptême reçu par lui chez les hérétiques n'a rien de commun avec le nôtre. » Sur quoi saint Denys, que le cas embarrasse, demande conseil: provisoirement il a prescrit au bon vieillard de se tranquilliser et de continuer à recevoir l'eucharistie avec tout le monde. Mais l'intéressé ose à peine suivre cette direction et lui-même, Denys, voudrait bien savoir s'il y a lieu de procéder à un nouveau baptême. Voilà bien, saisie sur le fait, la pratique de tous les jours. L'évêque est le père spirituel des fidèles : dans leurs troubles de conscience ils vont se jeter à ses pieds, lui exposent l'état de leur âme et attendent de lui le jugement qui les rassure.

53. — **En Cappadoce.** — Aussi les *canons pénitentiels* mentionnent-ils, dès leur apparition, ces accusations spontanées. Il en est déjà question avant la fin du IIIe siècle dans la lettre canonique de saint GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : les canons 8 et 9 distinguent, parmi les chrétiens qui se sont associés aux déprédations des Goths, ceux qu'une accusation régulière a convaincus de ce crime et ceux qui s'en sont eux-mêmes reconnus coupables (ἑαυτοὺς ἐξείπωσι, *P. G.*., X, 1042 D et 1043 D). Les lettres canoniques de saint BASILE et de saint GRÉGOIRE DE NYSSE nous montrent aussi la place qu'occupe la confession dans l'administration de la pénitence.

Le premier parle de la pénitence à imposer aux femmes qui se sont rendues coupables de pratiques abortives : ce qui manifestement suppose des aveux faits par elles, du moins le plus souvent (*Ep.*, CLXXXVIII, 2, *P. G.*, XXXII, 671 A). Ailleurs il mentionne formellement la confession: celle des vices infâmes (*Ep.*, CCXVII, 63, *P. G.*, XXXIII, 800 A) : elle fait réduire de moitié la durée de la pénitence à leur imposer (*Ep.*, CLXXXVIII, 7, *P. G.*, XXXII, 675 A); celle des femmes coupables d'adultère : il faut éviter d'imposer une pénitence qui les trahirait (*Ep.*,

CCXCIX, 34, 727 A) ; celle des voleurs : la peine sera moindre pour eux que pour ceux qui ont été condamnés judiciairement (*Ep.*, CCXVII, 61, 798 A) ; celle de ceux qui se livrent à des pratiques de sorcellerie, des complices de certains crimes spéciaux, d'un diacre coupable de ce qu'il appelle « *pollutio in labris* » (*Ep.*, CCXVII, 65, 70, 71, 798 B, 801 A).

Le second rappelle aussi la différence à faire des criminels qui ont été judiciairement convaincus et de ceux qui se sont offerts d'eux-mêmes à la pénitence par la confession de leurs fautes secrètes (*Ep.*, *can.* 4, *P. G.*, XLV, 229 A). La déclaration au prêtre d'un vol secret sera considérée comme l'indice d'un amendement réel (*Ibid.*, *can.* 6, 233 C). Mais le but didactique de la lettre motive l'insistance sur la nécessité pour le pénitencier d'interroger à fond les pénitents.

Qu'on les interroge, dit-il à propos de ceux qui ont eu recours aux devins, et qu'on s'assure s'ils ont commis cette faute tout en restant fidèles à la foi du Christ, entraînés seulement par quelque nécessité pressante, sous le coup d'un malheur ou d'une perte douloureuse ; ou si c'est par mépris formel du témoignage que nous avons reçu [de l'Evangile], qu'ils ont eu recours à l'intervention du démon (*Ibid.*, *can.* 3, 225 D ; 228 A.)

54. — Mais nous reviendrons à propos du confesseur (n° 64) sur ces lettres « canoniques ». Ecoutons maintenant deux homélies de saint GRÉGOIRE DE NYSSE.

Le « *ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me* » du psaume VI évoque à sa pensée le pécheur qui recourt à la confession comme au moyen de prévenir la colère divine au jour du jugement.

Sans attendre le châtiment que lui attireraient alors ses fautes secrètes, il prend les devants en les confessant (*προλαμβάνω τῇ ἐξαγορεύσει*). Les aveux que la torture arrache malgré eux aux criminels, lui les fait spontanément ; sous le fouet, et comme dans les tourments de la pénitence, il avoue (mot à mot : il publie, *δημοσιεύει*) les péchés cachés au plus intime de son âme... La mort pourrait venir, qui exclut toute guérison de l'âme ; personne, après la mort, ne peut, en rappelant le souvenir de Dieu, guérir le mal que lui fait le péché. C'est sur terre que l'exomologèse est efficace ; aux enfers, il n'y en a plus (*P. G.*, XLIX, 612 C-613 A).

Cette efficacité de la confession (*In Eccles.*, *Hom.* III, *P. G.*, XLIV, 649 CD), l'Ecclésiaste nous l'apprend par son exemple ; c'est là une des meilleures leçons qu'il ait données aux fidèles de l'Eglise ; et l'Eglise elle-même a appris de lui à apprécier le mérite de la confession des péchés : *τὸ διὰ τῆς ἐξαγορεύσεως τῶν πεπλημμελημένων κατόρθωμα.*

Ainsi en est-il des hommes à qui leurs excès ont donné la fièvre : la saignée et les pointes de feu sont nécessaires à leur guérison, mais ce traitement leur apprend à se modérer dans la suite. De même pour celui qui *s'est dénoncé lui-même en confessant ses vices cachés* (*ὁ στηλιτεύσας ἑαυτὸν διὰ τῆς τῶν κρυφίων ἐξαγορεύσεως*) : le souvenir de la honte éprouvée alors lui sert de leçon pour le reste de sa vie (*P. G.*, XLIV, 652 *B*).

Honte salutaire de la confession : cette homélie prouve bien qu'on l'affrontait. Tout le monde cependant n'en avait pas le courage et ce n'est pas d'aujourd'hui que la peur de la pénitence écarte de la confession et finalement de la pratique religieuse.

55. — **La peur de la confession.** — Le passage suivant d'un commentateur d'Isaïe, déjà cité n° 34 et souvent identifié avec saint BASILE lui-même (Cf. BARDENHEWER : *GAKL.*, t. III, p. 147-148), est fort suggestif à ce point de vue. On nous permettra d'y juxtaposer un extrait d'un psychologue contemporain : le rapprochement aidera, croyons-nous, à saisir la portée de ce trait des mœurs d'une époque où, d'après tant d'auteurs, la rémission par l'Eglise, et donc la confession des fautes secrètes, aurait été inconnue.

Voici un jeune homme dont l'enfance et l'éducation ont été pieuses. Il est assidu aux offices, s'adonne autant qu'il peut aux œuvres de bienfaisance, vit dans la pensée du jugement éternel et s'attache aux enseignements de la doctrine chrétienne. Un jour cependant il tombe dans l'inconduite (*πορνείαν*). Sa vertu ainsi évanouie et les fruits [de son éducation] ainsi ravagés, voyez comme la ruine de tout le reste s'ensuit. Le mauvais état de sa conscience l'empêche de paraître à l'Eglise ; il n'y pourrait plus prendre place parmi les fidèles ; il en est déchu. La honte d'autre part l'empêche de se ranger parmi les « pleurants » — [une classe des pénitents publics]. — Alors, il invente des prétextes pour répondre à ceux qui l'interrogent. « Un tel, dit-il, m'attend, et je n'ai pas le temps d'assister à la synaxe. » Une autre fois, pour sortir avant la prière des fidèles — [avant la consécration et la communion], — il imagine je ne sais quelle raison. C'est ainsi, par l'effet de l'habitude, que l'idée lui vient peu à peu de tout abandonner [mot à mot : d'apostasier] et qu'il aboutit à sa perte totale (*P. G.*, XXX, 152 A-B).

« Quelquefois, la rupture [avec la foi] se fait sous l'influence des passions de la virilité commençante, et l'homme, en se détachant de la foi, se détache surtout d'une chaîne insupportable à ses plaisirs... Je n'étonnerai aucun de ceux qui ont traversé les études de nos lycées en affirmant que la précoce impiété des libres penseurs en tunique a pour point de départ quelque faiblesse de la chair accompagnée d'une horreur de l'aveu au confessionnal. Le raisonnement arrive ensuite, qui fournit des preuves à l'appui d'une thèse de négation acceptée d'abord pour les besoins de la pratique » (P. BOURGET : *Essais de psychologie contemporaine*, p. 80).

L'inconduite de ce jeune homme n'est manifestement pas notoire ; autrement, il n'aurait pas à inventer des prétextes pour expliquer son abstention de la communion et son éloignement de l'Eglise. Ses fautes comporteraient néanmoins l'expiation par la pénitence publique et celle-ci par ailleurs ne lui serait accessible qu'après aveu à celui qui y préside. Le cas de ce jeune homme suppose donc bien une pratique pénitentielle à base de confession, et sa banalité même le rend particulièrement suggestif.

56. — A vrai dire cependant, il semble bien qu'à cette époque on redoutât moins l'aveu du péché que la pénitence à en faire. Nous avons déjà entendu saint Pacien à Barcelone et saint Ambroise à Milan se plaindre qu'après s'être confessé on s'abstînt d'accomplir la pénitence imposée. En Asie, à Amasée, dans le Pont, même plainte. L'évêque ASTÉRIUS connaît des pécheurs qu'il faut exhorter à se confesser. « Ne rougissez pas, leur dit-il, de découvrir vos secrets à celui qui vous a engendrés à Dieu ; dévoilez-lui l'intime de votre âme ; montrez-lui, comme à un médecin, la plaie cachée. » Mais il en connaît d'autres qui, après s'être confessés pour la forme, négligent d'accomplir la pénitence.

Les malades, dit-il en s'adressant à ces derniers, les malades, dont le corps souffre, s'entourent jour et nuit de médecins ; ils prodiguent les honoraires pour recouvrer la santé ; mais ils se condamnent en outre à un régime sévère ; ils se privent ; ces sybarites ne boivent plus que de l'eau. Et vous, dont c'est l'âme qui est malade, après *vous être confessés pour la forme* au médecin et lui avoir

montré votre infirmité, vous laisserez le mal s'envenimer, jusqu'à ce que la gangrène envahisse tout le corps? (*Hom.*, XIII, *P. G.*, XL, 369B ; 368AB).

2° *On confessait.*

Ces plaintes des pasteurs nous mènent à un autre ordre de faits où apparaît également la pratique de la confession. Ils confessaient. L'expression, il est vrai, n'était pas encore créée. Au lieu du « confesseur », les anciens canons parlent plutôt de l'administrateur ou de « l'économe » de la pénitence. A Constantinople et dans d'autres églises de l'Orient, ce fut souvent et d'assez bonne heure un simple prêtre. Ailleurs, il semble bien que l'évêque en ait gardé, sinon le monopole absolu, du moins la direction suprême et habituelle (Sur ce point d'histoire, voir VACANDARD, art. *Confession* dans *D. T. C.*, col. 840 sqq., et BATIFFOL : *Etudes d'hist. et de théol. positive* (1920), p. 329-335).

57. — A) *Les évêques surtout confessaient.* — En tout cas, nous connaissons surtout des évêques comme ayant confessé. Timothée a pu confesser. C'est peut-être le sens de I *Tim.*, V, 22, 24, 25. *Cf.* notre note sur ce texte dans *R. S. R.*, III (1912), p. 448 sqq. Nous l'avons déjà vu, saint Irénée confessait dans la vallée du Rhône (n° 46), saint Cyprien à Carthage (n°s 49-50), saint Pacien à Barcelone (n° 56).

58. — B) *Gravité reconnue de ce ministère.* — Nous le voyons d'ailleurs, ce traitement des pécheurs par la confession constitue pour les évêques une de leurs principales préoccupations. Il faut les accueillir avec bonté. La *Didascalie des Apôtres* le recommande avec instance (n° 47). Le Syrien APHRAATE également (*Demonstratio* VII, *De paenitentibus*).

Vous donc, médecins, dit-il en s'adressant à ceux qui détiennent les clefs des portes du ciel et ouvrent les portes aux pénitents, vous qui êtes les disciples de notre grand Médecin, vous ne devez pas refuser la médecine à ceux qui ont besoin d'être soulagés. Quiconque vous découvre sa blessure, imposez-lui le remède de la pénitence (n. 4, *P.S.*, t. I, p. 318). Certains confessent leurs fautes et on leur refuse la pénitence. O administrateur de la maison du Christ! accorde la pénitence à ton frère et souviens-toi que ton Seigneur ne rejette pas les pénitents (n° 25, p. 355).

Mais si le médecin doit être zélé, il lui faut aussi être discret.

Si quelqu'un n'ose pas vous manifester son mal, exhortez-le à ne pas vous le cacher; mais quand on vous l'aura manifesté, gardez-vous de le publier (n° 4, p. 319).

Ainsi sa responsabilité se trouvera-t-elle dégagée. « Si les blessés refusent de montrer les blessures qu'ils ont reçues, les médecins ne seront pas blâmés pour ne les avoir pas guéries » (n. 5, p. 319).

59. — L'évêque d'Amasée, ASTERIUS, consacre lui aussi une bonne partie de son instruction sur la pénitence à recommander aux prêtres l'indulgence dans le traitement des pécheurs. Il en connaît qui « les repoussent quand ils les voient venir à eux; ceux qui se jettent à leurs pieds, ils s'en détournent; leurs larmes mêmes les laissent impassibles » (*Hom.*, XIII, *P. G.*, XL, 364C).

Non, leur dit-il, ne vous hâtez pas de recourir aux remèdes violents, aux amputations et aux retranchements. Usez de reproches, d'encouragements et de précautions; méritez, vous aussi, d'être appelés des consolateurs; prenez exemple sur Moïse, qui demandait à Dieu de mourir plutôt que de le voir frapper aucun des Israélites coupables... Le prêtre doit être si porté à préférer la douceur que, là même où le Seigneur ordonne de couper et d'arracher, lui intercède encore et demande du répit (361D-363B).

60. — Voilà bien le portrait du confesseur tel que le réalisa de son côté saint Ambroise. Lui aussi redoutait ces responsabilités ; il suppliait Dieu de ne pas le laisser s'y perdre.

Je n'étais pas digne d'être évêque, je le savais, car je m'étais livré au monde. Celui-là donc, Seigneur, qu'au moment où il se perdait vous avez appelé au sacerdoce, maintenant qu'il est prêtre, ne le laissez pas périr. Et tout d'abord, donnez-moi de savoir compatir affectueusement aux pécheurs... Chaque fois que le péché d'un coupable m'est révélé, que je sache prendre ma part de sa douleur (*quotiescumque peccatum alicujus lapsi exponitur, compatiar*). Au lieu de le reprendre avec hauteur, que je sache m'affliger et pleurer (*De paenit.*, II, VIII, 73, *P. L.*, XVI, 515).

Mais cette grâce d'indulgence et de bonté, son biographe PAULIN nous est témoin qu'il l'avait obtenue.

Chaque fois, nous dit-il, que pour obtenir la pénitence quelqu'un venait lui confesser ses fautes, il pleurait au point d'arracher des larmes au pénitent lui aussi. La chute du pécheur lui semblait la sienne propre. Les fautes cependant dont il recevait l'aveu, il n'en parlait à personne qu'à Dieu auprès duquel il intervenait : bon exemple laissé aux prêtres de se faire ainsi intercesseurs auprès de Dieu plutôt qu'accusateurs auprès des hommes (*Vita*, XXXIX, 1, *P. L.*, XIV, 40).

61. — Cette haute conscience, les grands évêques d'Asie ses contemporains l'apportaient eux aussi dans l'accomplissement de leurs fonctions pénitentielles. Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE les signale parmi celles qui accablent le plus un évêque. Il est le médecin des âmes; mais les maux à guérir ne lui sauraient être connus que par l'aveu des malades eux-mêmes et ceux-ci s'obstinent si souvent à les lui tenir cachés! (*Oratio* II *Apologet.*, n. 16-33, *P. G.*, XXXV, 429) Saint GRÉGOIRE DE NYSSE craint pareillement que les confessions mal entendues ou mal faites ne rendent stérile le travail de l'économie de la pénitence.

Comme la médecine corporelle, tout en ayant pour but unique la guérison des malades, varie cependant ses procédés pour adapter le traitement aux diverses espèces d'infirmités, de même la multitude et la variété des passions qui affectent les âmes, obligent la thérapeutique spirituelle à diversifier et à tenir compte pour la guérison de la différence des maladies... Aussi celui qui soigne les âmes doit-il avant tout s'informer exactement de la région où siège le mal; il pourra ensuite appliquer le remède à propos. Faute de rester fidèle à cette méthode, il est à craindre, au contraire, que la partie malade et la partie soignée ne soient point les mêmes : que de médecins, à qui il arrive ainsi, pour n'avoir pas bien localisé le mal, de l'aggraver en travaillant à le guérir! (*Ep. can.*, I, *P. G.*, XLV, 224A).

62. — C'est pour lui-même que saint JEAN CHRYSOSTOME redoute ces responsabilités du confesseur. Il le sait, l'efficacité de la pénitence ne doit pas se mesurer uniquement à sa durée.

Ces pénitents, dites-vous, ont expié assez longtemps. Voyons, combien? — Un an, deux, trois. — Ah! il s'agit bien de temps et de durée : c'est le redressement de l'âme que je cherche. Montrez-le-moi, montrez-moi qu'ils sont contrits, qu'ils sont changés, et tout est dit. Mais s'il n'y a pas cela, le temps ne sert à rien. Nous ne demandons pas, en effet, si la blessure a été souvent bandée (« liée : ἐπεδέθη »), mais si le bandage (« le lien : ὁ δεσμός ») a fait du bien. S'il a produit son effet, même en très peu de temps, qu'on ne l'applique plus. Mais s'il n'a rien produit, même après dix ans, il faut encore le remettre : le moment de débander, c'est l'état du blessé qui l'indique (« ὅρος οὗτος ἔστω λύσεως, τοῦ δεδεμένου τὸ κέρδος ») (*In* II *Cor.*, *Hom.*, XIV, 3, *P. G.*, LXI, 502).

De cet état, c'est le chef de l'Eglise qui est juge : toute cette fin d'homélie est pour obtenir qu'on le laisse prononcer en liberté; elle donne l'impression que les pasteurs se heurtent sur ce point à des difficultés délicates. On parle de cruauté et d'inhumanité; on oublie qu'être lié par l'évêque, c'est éviter de l'être par Dieu; qu'au contraire, celui que l'évêque

n'a pas lié, Dieu lui-même le chargera de chaînes que plus rien ne saurait briser (*ibid.*, *col.* 502). Aussi l'orateur insiste-t-il sur le devoir pour les fidèles de ne pas entraver l'administration de la pénitence par une commis érationdéplacée, de prêter au contraire leur appui moral au chef de l'Eglise et d'éviter, en prenant parti pour les coupables, de leur laisser tout l'odieux de la sévérité nécessaire (*ibid.*, *col.* 500).

Et ce langage montre bien que, à Antioche comme à Carthage et à Rome, c'est le prêtre qui assume le jugement du pécheur. Mais il aide aussi à comprendre le sentiment de frayeur qui inspire, dans le traité sur le *Sacerdoce*, la description des fonctions de confesseur. Comme saint Cyprien, saint Ambroise, saint Pacien et saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome se prend à trembler devant ces responsabilités du prêtre. II, II-IV, *P. G.*, XLVIII, 633-635.

Il est le médecin des âmes et c'est à ce titre — comme à celui de juge — que la connaissance du péché lui est bien nécessaire. Comment, autrement, distribuer à propos les soins qu'on doit recevoir de lui (« ταῖς παρὰ τῶν ἱερέων θεραπείαις »). Mais voilà justement ce qui rend ce ministère redoutable : ces maladies morales de son troupeau, qui sont à la charge du pasteur, la guérison en est si difficile et le traitement si délicat ! Car les infirmités et les blessures des âmes ne se voient pas ; elles ne viennent pas d'elles-mêmes à la connaissance de l'évêque. Souvent le mal lui reste caché, *car nul d'entre les hommes ne voit ce qui se passe dans un homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui*. Surtout, il n'a pas, pour appliquer ses remèdes, les facilités et la liberté dont dispose un simple berger. Celui-ci ne rencontre jamais de résistance : qu'il faille lier, brûler, couper, retenir à l'étable, écarter du pâturage ou de l'abreuvoir, dès qu'il le croit nécessaire, rien ne l'empêche de le faire. Mais pour l'évêque, une fois la connaissance du mal acquise, l'embarras, au lieu de diminuer, augmente : ses agneaux sont d'un traitement si difficile ! Avec eux aussi, il peut y avoir à lier, à priver de nourriture, à brûler, à couper ; mais l'acceptation et l'efficacité de la médecine dépend ici des malades et non point du médecin. Le péché ne se guérit point par la violence. La contrainte par corps est permise aux juges civils ; mais ceux qui président aux Eglises ne peuvent recourir qu'à la persuasion. Aussi leur faut-il beaucoup d'art pour amener les malades à se soumettre au régime — *aux remèdes* — que prescrivent les prêtres. Car *ce choix des remèdes exige*, de leur part, *une connaissance approfondie des malades*. Tous ne peuvent pas tout porter et on risque de les tuer en voulant leur faire suivre à tous le même traitement. Il ne suffit donc pas de connaître la loi : en bien des cas, on a perdu les âmes pour avoir voulu la leur appliquer dans toute sa rigueur (καὶ πολλοὺς ἂν ἔχοιμι λέγειν, τοὺς εἰς ἔσχατα ἐξοκείλαντας κακὰ διὰ τὸ δίκην ἀπαιτηθῆναι τῶν ἁμαρτημάτων ἀξίαν). Bien plus encore que de la faute commise et de l'expiation méritée, il faut tenir compte des dispositions des coupables. Il y a les faibles et les pécheurs d'habitude ; il y a les mondains ; il y a les membres de l'aristocratie et de la haute administration. Prétendre imposer à tous le même tarif pénitentiel et vouloir proportionner uniformément le châtiment au péché, c'est, au lieu de les retirer du mal, les y précipiter à fond. Il faut donc au pasteur beaucoup de perspicacité et un regard pénétrant ; ses yeux doivent npéétrer au plus intime de l'âme pour que rien ne lui échappe de son état réel. (Πολλῆς δεῖ τῆς συνέσεως καὶ μυρίων ὀφθαλμῶν πρὸς τὸ περισκοπεῖν πάντοθεν τὴν τῆς ψυχῆς ἕξιν... χρὴ μηδὲν ἀνεξέταστον ἀφεῖναι ἀλλὰ πάντα διερευνησάμενον ἀκριβῶς καταλλήλως τὰ παρ' αὐτοῦ προσάγειν τὸν ἱερωμένον, ἵνα μὴ μάταιος αὐτῷ γίνηται ἡ σπουδή — *De sacerdotio*, II, II-IV, *P. G.*, XLVIII, 635).

Dans cette page si belle et sous cette métaphore classique du langage médical, on reconnaît, à n'en pas douter, le rôle et les fonctions du confesseur : les remèdes indiqués sont ceux qui, dans le style de l'époque, caractérisent le régime pénitentiel : lier, mettre à la diète, brûler, couper, l'évêque fait tout cela quand, en vertu du pouvoir sacerdotal, il retranche du corps des fidèles, il impose des jeûnes, il exclut de la table de communion et de la participation aux rites complets de la liturgie. Cette correspondance entre les peines et les péchés, qu'il faut se garder de maintenir trop rigide, c'est évidemment un canon pénitentiel analogue à ceux que nous font connaître saint Basile et saint Grégoire de Nysse. La latitude enfin laissée au médecin dans l'application des remèdes est caractéristique des fonctions du pénitencier et l'on peut donc s'étonner que le caractère pénitentiel de ce traitement du péché ait été mis en doute (Voir notre article *Saint Jean Chrysostome et la confession*, *R. S. R.*, I (1911), p. 235 sqq.).

63. — D'autant plus que cette connaissance du mal par celui qui a charge de l'appliquer est précisément ce qui le distingue de cet autre traitement du péché par la prière et la prédication, avec lequel on s'obstine parfois à le confondre. En chaire, en effet, le prêtre est également médecin. Mais, et c'est la différence, son intervention alors n'a pour but que d'indiquer et de faire connaître les remèdes ; il ne les applique pas ; le choix en est laissé à l'auditeur.

Dans les autres cliniques, les plaies passent sous un grand nombre de regards. Le médecin n'applique pas de remède sans avoir d'abord découvert la blessure. Ici, rien de pareil ; les malades si nombreux qui sont là sous nos yeux, nous les traitons sans les connaître (λανθανόντως ποιούμεθα τὴν θεραπείαν αὐτῶν). Nous leur proposons à tous la même doctrine et nous laissons à la conscience de chacun le soin de trouver le remède approprié à son mal. Le prédicateur, en effet, lance sa parole : elle va, faisant l'éloge de la vertu, dénonçant le vice, etc. : c'est comme un remède aux vertus multiples, composé d'éléments de toute sorte ; mais à chacun des auditeurs d'y prendre ce qui lui convient et lui fera du bien (τὸ δὲ πρόσφορον ἑαυτῷ καὶ χρήσιμον λαβεῖν ἑκάστου τῶν ἀκουόντων ἐστί...).

La caractéristique, en un mot, de ce traitement du péché par la prédication, c'est qu'il n'exige pas la manifestation des blessures. Et cette circonstance, bien loin d'empêcher ou de compromettre la guérison, la favorise. Il y a tout profit pour les malades à n'être pas connus, et le médecin se félicite des cures obtenues à son insu (Homélie : *Quod non oporteat peccata fratrum evulgare* : 3-4, *P. G.*, LI, 356-357).

Il n'y a donc pas à en douter, les responsabilités qui firent reculer d'abord devant le sacerdoce le futur Chrysostome, sont bien celles du confesseur.

64. — Cependant ces mêmes responsabilités, son histoire nous apprend avec quelle intrépidité il les sut assumer ensuite à Constantinople. Certains de ses ennemis lui reprochèrent son empressement à accueillir les pécheurs : « Il encourage à pécher », portait l'acte d'accusation dressé contre lui au concile du Chêne. « S'il vous arrive de pécher une seconde fois, enseigne-t-il, faites pénitence une seconde fois ; chaque fois que vous aurez péché, venez me trouver et je vous guérirai » (*Résumé des actes du concile* par Photius, *Biblioth.*, *cod.*, LIX, *P. G.*, CIII, 112 A). Dès le début de son épiscopat, l'évêque novatien de Constantinople, Sisinnius, avait de même pris prétexte d'une de ses paroles pour dénoncer au public ce qu'il appelait un nouveau relâchement de la discipline pénitentielle. « Mille fois, s'il le faut, aurait-

il dit aux pécheurs, faites pénitence, et [mille fois] vous aurez accès aux saints mystères » (SOCRATE, *H. E.*, VI, XXI, *P. G.*, LXVII, 725 C, 728 A).

Et ce reproche de laxisme, ainsi adressé à saint Jean Chrysostome, n'a pas seulement pour nous le grand avantage de nous le montrer assidu à ses fonctions de pénitencier; il est aussi de première importance pour le jugement à porter sur la suppression, par son prédécesseur Nectaire, du prêtre pénitencier. C'est là un incident historique qui ne peut être omis ici.

65. — C) *Le fait de Nectaire.* — Les deux récits qui nous en restent (SOCRATE, *H. E.*, V, XIX; SOZOMÈNE, *H. E.*, VII, XVI) rendent extrêmement difficile, sinon impossible, la détermination exacte des circonstances dans lesquelles il se produisit, et des conséquences qu'il entraîna. Il en résulte seulement que, pour pacifier les esprits à la suite d'un scandale auquel avait donné lieu l'administration de la pénitence, on crut bon de supprimer les fonctions du prêtre qui y présidait. Quel fut le sens et quelle est la portée de cette mesure épiscopale? La pénitence publique disparut-elle en même temps que le prêtre chargé d'y présider? Le changement ne portait-il que sur la forme solennelle de l'expiation, ou bien la suppression s'étendit-elle à la manifestation même de la faute, et le régime pénitentiel fut-il modifié à ce point que l'autorité ecclésiastique s'interdit d'intervenir dans la rémission du péché et donc dispensa les pécheurs d'en faire l'aveu? Toutes ces hypothèses ont été faites, même par des catholiques. Mais sur l'attitude du successeur de Nectaire et sur l'impression qu'elle produisit, il n'y a pas de controverse possible : dès les premiers jours de son épiscopat, il administre lui-même la pénitence, il appelle à lui les pécheurs et, pour guérir leurs âmes, il reçoit d'abord leurs confidences. Ce qu'avait fait saint Ambroise à Milan, Jean, en un mot, le fait à Constantinople. Mieux encore : il remplit les fonctions du pénitencier telles que les décrivent Socrate et Sozomène : « recevoir la confession des coupables, puis, afin qu'à la confession se joignent des actes de pénitence, leur prescrire des bonnes œuvres à faire, telles que des jeûnes ou des prières prolongées » (SOCRATE. *P. G.*, LXVII, 616 AB).

C'est donc là, disons-nous, un point fixe, d'où, à défaut de tout autre, il faut partir pour apprécier le décret de Nectaire. La suppression du prêtre pénitencier a eu pour effet de faire retomber sur les épaules de l'évêque de Constantinople ce fardeau de l'administration pénitentielle dont ses prédécesseurs s'étaient déchargés sur lui. Ceci est évident. Sozomène le dit : ce que fait le prêtre pénitencier, les évêques le faisaient précédemment et le font même encore là où cette fonction n'existe pas, et nous constatons qu'en effet, lui disparu, l'évêque de Constantinople s'occupe personnellement de remettre les péchés. Y a-t-il eu plus que cela? C'est possible; mais à coup sûr il n'y a pas eu suppression totale de la pénitence. Le reproche de laxisme et d'innovation, porté contre le successeur de Nectaire, exclut absolument cette hypothèse. Le dilemme s'impose en effet: ou Nectaire ne l'a pas abolie, ou Jean l'a rétablie. Et si Jean l'a rétablie, que signifient les attaques contre lui de l'évêque novatien? Au lieu d'ajouter au relâchement, l'évêque catholique y aurait remédié; et son initiative, au lieu de paraître coupable et funeste, aurait, au contraire, été estimée salutaire et bienfaisante. Que si, comme il faut le reconnaître, Sisinnius et les autres ennemis de Chrysostome l'ont jugée autrement, c'est donc qu'au lieu de resserrer il a élargi, en d'autres termes, qu'au lieu de rétablir la pénitence abolie, il s'est appliqué, ainsi que tous s'accordent à le lui reprocher, à en rendre la pratique plus fréquente.

Et telle est, croyons-nous, la seule conclusion certaine à laquelle puisse aboutir l'étude comparée des données de ce problème historique.

Voir notre article : *Saint Jean Chrysostome et la confession*, dans *R. S. R.*, I (1911), p. 214-222. Voir aussi les notes de VALOIS à son édition des *Histoires* de Socrate et de Sozomène, *loc. cit.* Mais voir surtout PETAU : *De vetere in Ecclesia poenitentiae ratione diatriba*, § IV (éd. Vivès, t. VIII, p. 187-190) et *Adv. Mat. Simonium*, p. IV dans *P. G.*, XLIII, 626-627. Ses conclusions — et nous avons dit pourquoi dans l'article ci-mentionné — nous paraissent beaucoup plus fondées que celles de M. VACANDARD dans : *Études de critique et d'hist. relig.* 2e *série : Les origines de la conf. sacram.*, p. 86 et 108 ou de Mgr BATIFFOL : *Études d'hist. et de théol. positive : Les origines de la pénitence, pénitenciers et pénitents*[3], p. 149 sqq. Voir aussi K. HOLL: *Enthusiasmus und Bussgewalt*, p. 274-288, où il montre l'invraisemblance de l'opinion courante, que le fait de Nectaire ait amené la suppression de la pénitence publique dans tout l'Orient.

66. — On objecte la conséquence que Socrate et Sozomène déclarent avoir résulté de la suppression du prêtre pénitencier : liberté aurait été laissée désormais à chacun de s'en remettre au jugement de sa conscience pour s'approcher des saints mystères (*συγχωρῆσαι ἕκαστον τῷ ἰδίῳ συνειδότι τῶν μυστηρίων μετέχειν.* SOCRATE. *συγχωρεῖν ἕκαστον, ὡς ἂν ἑαυτῷ συνειδείη καὶ θαρρεῖν δύναιτο, κοινωνεῖν τῶν μυστηρίων.* SOZOMÈNE). Il n'y aurait donc plus eu d'obligation de se confesser. Mais c'est là, croyons-nous, se méprendre sur le sens et la portée de la remarque des deux historiens. Pour les fautes secrètes, en l'absence d'un précepte de l'Église déterminant la façon d'observer le précepte du Christ, et au sens que nous avons dit au n° 9, la liberté en question existait tout aussi bien sous le régime du prêtre pénitencier. Sa disparition pouvait tout au plus en favoriser l'abus : l'évêque était bien moins accessible qu'un prêtre spécialement préposé à ce ministère, et sa vigilance aussi ou son zèle durent plus d'une fois se trouver en défaut : il n'y eut pas que des Chrysostome sur le siège de Constantinople. Et c'est bien par là surtout que Sozomène semble expliquer le relâchement qu'il déplorait. « Je suis porté à croire, écrit-il, qu'auparavant il se commettait moins de fautes, soit par crainte de la honte qu'il y aurait à les confesser, soit à cause de la vigilance (*ἀκρίβεια*) des juges établis pour cela » (*P. G.*, LXVII, 1461 C).

Car le prêtre pénitencier ne faisait pas qu'entendre la confession spontanée des fautes secrètes. Il recevait également les accusations portées par les fidèles contre les pécheurs publics. A ce point de vue, l'économe de la pénitence exerçait une véritable police des mœurs et remplissait le rôle d'un censeur et d'un juge; l'évêque se déchargeait sur lui de cette fonction. Il devait, à ce titre, écarter les coupables des saints mystères et contrôler ensuite leur pénitence. C'était même là la partie la plus importante et la plus ingrate de sa charge. On comprend parfaitement que, la charge supprimée, les pécheurs se soient mis plus à l'aise : avec des évêques de cour ou des évêques surmenés comme l'étaient trop souvent les évêques de Constantinople, le danger de la dénonciation se trouvait bien moins à craindre et c'est précisément ce que regrette Socrate : la suppression du prêtre pénitencier a fait disparaître l'usage de la « correction fraternelle ». « Je constate, écrit-il, qu'on en a pris occasion de ne plus se reprocher ses péchés l'un à l'autre et de ne plus observer le précepte de l'apôtre [*Eph.*, V, 11] qui disait de ne pas communier aux œuvres des ténèbres mais plutôt de les reprendre » (SOCRATE, *P. G.*, LXVII, 620 A).

Dans toute cette affaire, la nécessité de la confession personnelle demeure donc décidément hors de cause

L'explication proposée est celle de VALOIS, dans son édition de Socrate (*P. G.*, LXVII, 618, note 60 et 619, note 61) et de BINTERIM (*Die vorzüglichsten Merkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche*, t. V², p. 443). Il est curieux et fâcheux qu'à propos de ce fait on perde si complètement de vue le rôle public et judiciaire du prêtre pénitencier, pour ne considérer que la disparition du confesseur officiellement substitué à l'évêque.

2e *Section.* — **La confession sans pénitence publique.**

67. — **1° Sens propre de cette nouvelle question : confession ou pénitence privée.** — A ne nous occuper que de la confession en général, de la confession comme élément premier et condition indispensable de la pénitence ecclésiastique, nous pourrions arrêter ici notre travail : nous en avons suffisamment constaté la doctrine et la pratique.

Mais un dernier pas nous reste à faire. La discussion sur l'ancienneté de la confession se concentre souvent sur ce qu'on a pris l'habitude d'appeler la confession privée, c'est-à-dire la confession aboutissant à l'absolution sans que s'y joigne la pénitence publique. Nous avons déjà fait remarquer dans les préliminaires, que poser ainsi le problème principal, c'est en fausser les données. L'usage de la confession, tel que nous l'avons établi jusqu'ici, suffit à légitimer l'affirmation catholique qu'il n'y eut jamais rémission du péché par l'Eglise sans confession préalable. Il fait plus : il prouve que cette confession, normalement, et lorsqu'il s'agit de fautes secrètes, restait secrète. De confession publique, au sens d'une divulgation aux fidèles par le pécheur ou par le prêtre des péchés secrets, nous n'avons trouvé trace que chez Origène et saint Léon ; encore ce dernier n'en parlait-il que pour la blâmer et l'interdire, et le premier, d'une part en affirmait le caractère exceptionnel, de l'autre proclamait la nécessité d'une confession secrète préliminaire, permettant au confesseur d'en apprécier l'opportunité. La confession privée, au sens de confession secrète, nous en avons donc déjà montré l'existence.

Il reste seulement à nous demander si l'usage existe aussi, aux premiers siècles, de confessions non ordonnées à une pénitence publique, aboutissant d'emblée par conséquent à une absolution privée elle aussi, ou tout au moins distincte de la réconciliation solennelle des pénitents publics. C'est cet ensemble, en effet, de la confession et de l'absolution que l'on entend communément par la confession privée. Réserve faite, encore une fois, des équivoques que peut entretenir cette expression, la question mérite d'être étudiée de la réalité qui y correspond aux premiers siècles.

68. — **2° Origine et notion.** — La réponse à faire se dégage des faits déjà signalés.

Il ressort en effet des documents que l'administrateur de la pénitence ecclésiastique a toujours été considéré comme un juge véritable et souverain des péchés et des pécheurs. Il lui appartient d'apprécier la gravité des fautes accusées : « *De aestimando pondere delictorum sacerdotis est judicare* », écrit le pape saint Innocent Ier (suprà n° 42) en rappelant l'usage traditionnel. Il est de son ministère de déterminer la nature et la durée de la pénitence à accomplir : « *A praepositis sacramentorum accipit suae satisfactionis modum* », dit saint Augustin ou l'auteur, quel qu'il soit, de son sermon CCCLI (supra n° 41), et depuis Origène en effet, qui réserve à celui qui reçoit l'aveu d'un péché la décision sur l'opportunité d'une confession publique, la tradition est unanime dans l'Eglise pour reconnaître à l'évêque ou à l'administrateur de la pénitence ce pouvoir de juge pénal. Non pas qu'il en doive user arbitrairement : ceux-là même qui le lui attribuent le plus explicitement lui demandent de ne l'exercer qu'en tenant compte des dispositions intimes des coupables : « *ut attendat ad confessionem paenitentis et ad fletus atque lacrimas corrigentis* », note saint Innocent.

Comme il est le juge du péché avoué et de la pénitence à imposer, le prêtre l'est donc aussi des dispositions du pécheur. A vrai dire même, c'est ici surtout que s'exerce le plus réellement son jugement personnel. En cette matière en effet, il n'y a pas de loi qui le lie absolument. Les législateurs de la pénitence les plus préoccupés de la proportion à garder entre la faute et l'expiation, sont ceux aussi qui réservent le plus formellement ce droit, ce devoir du prêtre pénitencier, de modifier, de restreindre ou de supprimer, en tenant compte des dispositions du pécheur.

Pour ceux, écrit saint Grégoire de Nysse dans sa lettre canonique (can. 4), qui se montrent plus généreux dans leur conversion et dont la vie elle-même atteste qu'ils sont revenus au bien, il est permis à celui qui administre la discipline ecclésiastique de réduire le temps à passer dans la classe des « écoutants » et de les admettre plus tôt dans la catégorie des convertis [prosternés et assistants] ; encore pourra-t-il abréger ici également et avancer l'admission à la communion : à lui de juger de l'état du malade. C'est, en effet, d'après ses dispositions que doit se déterminer son admission plus ou moins prompte à l'Eucharistie (*P. G.*, XLV, 229 BC).

Saint Basile est encore plus formel. Il fait suivre ses canons pénitentiels d'une note avertissant de n'y chercher qu'une indication sur l'appréciation à faire des fruits de pénitence demandés au pécheur : ce serait les fausser que d'en vouloir poursuivre une application matérielle uniforme : « Tout ceci, nous l'écrivons pour qu'on puisse apprécier les fruits de la pénitence. Ce n'est nullement au temps, en effet, que ces choses se mesurent ; c'est à la manière, dans la pénitence, que nous nous attachons » (*Can.* 84, *P. G.*, XXXII, 808 B). On se rappelle le mot de saint Jean Chrysostome (ci-dessus n° 62), « le moment de débander, c'est l'état du blessé qui l'indique ». Aussi saint Basile réserve-t-il lui aussi formellement le droit pour le pénitencier d'atténuer, dès le début, s'il le juge à propos, la rigueur des sanctions canoniques :

Que si le coupable se montre généreux dans son exomologèse, celui qui a reçu de Dieu le pouvoir de délier et de lier pourra, par égard pour cette surabondance de l'expiation, et sans encourir aucun blâme, user d'indulgence et abréger la durée des peines prescrites. La sainte Ecriture nous apprend, en effet, que ceux qui se donnent plus de peine pour l'exomologèse obtiennent vite de Dieu le pardon (Can. 74, *P. G.*, XXXII, 804 A).

La raison dernière, d'ailleurs, de la latitude ainsi laissée au pénitencier c'est que, après tout, son ministère n'a pour but que d'obtenir l'amendement du coupable : « Le meilleur de tous les remèdes, c'est le renoncement au péché » (*Can.* 3, *P. G.*, XXXII, 672 B).

69. — Même doctrine chez saint Augustin. Le principe général est que pour les péchés, même les plus graves, dont la rémission s'obtient dans l'Eglise, la pénitence à faire dépend pour chacun de la nature de la faute commise : « *secundum modum sui cujusque peccati* » (*Enchirid.*, LXV, *P. L.*, XL, 262). Ce principe règle en particulier le cas de la faute entraînant de soi une exclusion momentanée de la communion. Les chefs de l'Eglise prescrivent alors un temps déterminé d'expiation, mais ils ne le font qu'à cause de la difficulté où ils se trouvent en général d'apprécier la réalité de la contrition. Et il reste donc que dans l'imposition ou l'accomplissement de la pénitence, on a moins à tenir compte de la durée du temps que de la réalité de la contrition (« *In actione paenitentiae... non tam consideranda est mensura temporis quam doloris... Verum, quia plerumque dolor alterius cordis occultus est alteri,... recte constituuntur ab iis qui Ecclesiis praesunt tempora paenitentiae.* » — *Enchiridion*, LXV, *P. L.*, XL, 262-263). Or telle est exactement la doctrine dont s'inspire

ce qu'on a pas craint d'appeler une « instruction à l'usage des confesseurs » (« Beichtväterliche Anweisung », dit K. Adam, *Die Kirchliche Sündenvergebung nach dem heil. Augustin*, Paderborn, 1917, p. 145). C'est la 26ᵉ des *Diversis quaestionibus* LXXXIII, *P. L.*, XL, 17-18. Elle date des premiers temps de son sacerdoce et le nouveau prêtre semble avoir voulu y fixer pour lui et pour ses amis la ligne de conduite à suivre avec les diverses catégories de pécheurs. Tout y est ramené à ce premier principe, qu'il faut se rendre compte de l'état d'âme de celui qui s'accuse et discerner si les péchés sont des péchés de faiblesse, d'ignorance ou de malice. C'est pour ces derniers seulement qu'il est absolument indispensable d'imposer une peine déterminée. Les fautes, au contraire, de faiblesse et d'ignorance sont susceptibles d'indulgence, et il n'y a donc qu'à se pénétrer de ces considérations pour juger quand il y a lieu ou non d'urger l'obligation de la pénitence rigoureuse ou publique (« *Quibus bene tractatis, probabiliter judicari potest qui non sint cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur, et quibus nulla omnino speranda sit salus, nisi sacrificium obtulerint Deo spiritum contribulatum per paenitentiam.* » — pour le sens et la portée de cette règle voir notre article : *Saint Augustin a-t-il confessé?* dans *R. pr. d'Ap.*, juin 1921, p. 221 sqq.). On ne saurait donner plus clairement à entendre que le confesseur juge de la pénitence à imposer par la gravité subjective des fautes accusées. En elles-mêmes, elles sont graves : on ne s'en accuserait pas autrement, et il n'y aurait pas lieu de songer pour elles à la pénitence publique. Mais l'état d'esprit de celui qui s'en accuse permet au prêtre qui en reçoit l'aveu de ne pas en exiger cette expiation rigoureuse. Et voilà donc bien la porte ouverte à la pénitence privée : la clef en est aux mains du prêtre.

70. — On voit en effet la conséquence qui découle de la liberté d'action ainsi reconnue à l'administrateur de la pénitence. Dès là qu'il croit constater cette « contrition » qui seule importe et que Dieu ne saurait rejeter; s'il lui semble avoir obtenu ce « renoncement au péché qui en est le meilleur remède », quel que soit le motif sur lequel son jugement se fonde, il est en son pouvoir ou même de son devoir d'accorder le pardon.

Juge en un mot du péché et des pécheurs, le prêtre a pour mission de remettre les péchés au nom de Dieu; il lui faut pour cela s'assurer, autant que le comporte l'humaine nature, que le pécheur est dans les conditions voulues pour que Dieu lui veuille pardonner : le serviteur ne saurait prétendre à pardonner lui-même où il suppose que son maître ne saurait le faire. C'est pourquoi il lui incombe d'imposer une pénitence, une satisfaction : c'est dans la manière d'accepter et de subir la peine ainsi infligée, qu'apparaîtra le mieux la volonté d'amendement. Il n'y a pas cependant que l'empressement et que la rigueur à se châtier où apparaisse la volonté sincère de renoncer au péché. L'appréciation du prêtre n'est donc liée à aucune condition de temps ni de manière. Pour former son jugement, il a à tenir compte des circonstances où se trouve le pénitent lui-même et des dispositions d'âme qu'il manifeste. Nul doute d'ailleurs que son appréciation reflète les tendances propres de son caractère personnel : en matière de pénitence, la rigidité et l'indulgence eurent toujours leurs représentants; les canons pénitentiels avaient justement pour but de prévenir les écarts de jugement; mais ces canons eux-mêmes, nous l'avons vu, sauvegardaient la liberté d'appréciation de l'économe de la pénitence.

71. — Or, il est facile de s'en rendre compte, une administration de la pénitence ainsi conçue ouvrait naturellement la porte, non pas à l'institution d'un mode de rémission des péchés parallèle à celui de la pénitence publique, et portant dès lors le nom de pénitence privée, mais à des atténuations, à des abréviations, à des suppressions de peines, qui réduisaient pratiquement le traitement du péché par l'Eglise à ce que nous appelons aujourd'hui de ce nom. Mgr Batiffol a bien vu cette dérivation. Parlant de la pénitence ecclésiastique en général, qu'il déclare toute sacramentelle mais en partie secrète et en partie publique, il conclut : « Ne disons pas, il y a une pénitence publique, et il n'y a pas de pénitence secrète. Disons : il y a une consultation [= confession] secrète, une satisfaction publique, une réconciliation publique. Le jour où toute cette publicité disparaîtra, il n'y aura pas une institution nouvelle, mais la modification d'une seule et même institution préexistante » (*Etudes hist. et de théol. posit. : les origines de la pénitence*, p. 208-209).

On ne saurait mieux dire, croyons-nous, à condition cependant de ne pas nous faire trop attendre « le jour où disparaîtra toute cette publicité ». Il semble bien en effet que, de tout temps, la publicité tout au moins de la satisfaction a été supprimée dans certains cas et en ce sens nous n'hésitons pas à considérer la pénitence dite privée comme ayant toujours coexisté à la pénitence dite publique. Non pas, encore une fois, qu'elle se présentât, aux pécheurs comme une voie de pénitence parallèle à l'autre, plus courte, plus facile et plus discrète, dont il fût loisible à tous de s'assurer ou de revendiquer l'avantage. Non; le choix du remède ne fut jamais laissé aux pécheurs; mais le remède leur fut toujours dosé, et ce que nous appelons la confession privée représente seulement la dose plus légère que, soit à raison d'une culpabilité moindre, soit par égard aux circonstances, à la bonne volonté, à l'ignorance ou même à l'opiniâtreté des malades, les prêtres jugeaient leur suffire ou leur pouvoir être seule imposée. Ainsi s'expliquent les responsabilités si redoutées des médecins des âmes.

Mais le fait reste. Quelque lourde que fût la responsabilité, on l'assumait, et, à l'occasion, comme nous l'a déjà dit saint Cyprien (n 50), on allait jusqu'à ce qu'on considérait comme l'extrême limite de l'indulgence. Ainsi, des partisans du schisme de Félicissime, coupables par ailleurs d'adultère et d'autres crimes passibles d'une longue expiation, furent-ils admis avant terme à la communion par Cyprien lui-même (*Ep.*, LIX, 15, p. 685). C'étaient bien là, il faut l'avouer, des cas limites. Mais les angoisses mêmes où ils jettent le saint évêque nous permettent de saisir sur le fait la part d'initiative personnelle qui lui appartenait dans le jugement du pécheur, et donc le ministère de la pénitence privée en des cas relevant normalement de la pénitence publique.

72. — Car cette suppression de la longue et publique satisfaction pour le péché est bien, à proprement parler, ce qui caractérise la pénitence privée, telle que nous l'avons vu concevoir. On pourrait la définir : la rémission du péché accordée par l'Eglise sans enrôlement dans la classe des pénitents proprement dits. Telle est du moins la notion qui s'impose à qui veut s'en faire une idée d'après le langage des anciens.

« Quand on conçoit la pénitence comme la concevaient les Pères, sous la forme idéale et parfaite de la pénitence solennelle, où la vertu rémissive du sacrement s'exerçait tout entière, d'instinct on rapporte tout à ce premier concept; la pénitence secrète n'apparaît pas comme une institution spéciale, comme une seconde espèce de péni-

tence, opposée à la première, mais comme un diminutif, un abrégé, un dérivé de la première. Il n'y a pas dualité de pénitence, mais en quelque sorte unité. Et de fait, on pouvait composer de toutes pièces la pénitence secrète ou privée, en ne prenant que des éléments détachés de la pénitence publique... » HARENT, dans *Etudes*, LXXX (1899), p. 594. — Voir aussi D'ALÈS : *L'Edit de Calliste* p. 424-425 et 454-455 ; TIXERONT : *Comment se confessaient les chrétiens des premiers siècles*, dans *L'Université catholique* de mars 1913, p. 230 sqq. ; Karl ADAM : *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem heiligen Augustin*. Paderborn, 1917, p. 138 et 148; BREWER : *loc. cit.*, p. 5; 24; 39; GALTIER : *Saint Augustin a-t-il confessé?* dans *Rev. prat. d'Apol.*, avril-juin 1921, p. 74-80 et 273-275.

Cette conception de la pénitence privée ne suppose pas nécessairement que la rémission se fasse toute en secret à l'insu du public; elle exclut seulement l'assujettissement aux épreuves solennelles organisées par l'Eglise pour ceux qu'elle appelle les « pénitents ». Ainsi se distingue-t-elle à proprement parler de la pénitence publique. Elle ne la précède pas : rien du moins ne nous paraît moins prouvé que le fait d'une absolution dite privée s'intercalant régulièrement entre l'aveu du péché et l'accomplissement, quand il y a lieu, de la pénitence publique. Mais elle ne l'exclut pas non plus pour l'avenir : seule la pénitence solennelle et publique ne se réitérait pas.

73. — **3° Existence de la pénitence privée.** — Il n'y a pas de doute qu'elle existait, et dès l'âge apostolique. Ni les chrétiens d'Ephèse qui renoncent aux pratiques de magie (*Act.*, XIX, 18-19, cf. ci-dessus n° 19) ni le jeune homme que saint Jean ramène lui-même du milieu des brigands à son Eglise (CLEM. D'ALEX., *Quis dives salvetur*, XLII, *P. G.*, IX, 648-649) n'ont été assujettis à une expiation régulière et solennelle.

74. — Dans les documents où l'organisation de la pénitence apparaît tout d'abord, le fait se constate de péchés qui y échappent. TERTULLIEN l'atteste et l'approuve; il le laisse en dehors de sa controverse avec les catholiques; entre lui et eux, la question ne se pose que des péchés assujettis à ce que nous appelons la pénitence publique. Les autres, les péchés moindres, il reconnaît que l'évêque en accorde la rémission. « *Salva illa paenitentiae specie post fidem quae... levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit.* » *De pudic.* XVIII, 7 et cf. II, 16 : « *Alia erit, quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili.* » L'énumération qu'il en fait n'est sans doute pas exhaustive; il parle de chrétiens qui se laissent aller à assister aux spectacles du cirque ou de la scène, qui prêtent le concours de leur métier aux jeux ou aux festins d'une solennité mondaine, aux fonctions officielles ou au culte d'une idole étrangère, qui dissimulent leur foi sous une parole équivoque ou profèrent quelque blasphème (*Ibid.*, VII, 13-18). C'étaient là, dans la société où vivaient les chrétiens, fautes bien difficiles à éviter; et peut-être faut-il y ajouter encore ces « *delicta cotidianae incursionis* », que Tertullien, un peu plus loin, identifie pareillement avec les péchés déclarés par saint Jean susceptibles de pardon (XIX, 23-25). On n'a pas l'habitude de les considérer comme relevant de la pénitence dite publique (cf. D'ALÈS : *L'édit de Calliste*, p. 437-438), et Tertullien ne dit pas même que la rémission en fût subordonnée à une exclusion temporaire des rangs des fidèles. Cette exclusion, il le dit, pouvait être imposée; mais il ajoute qu'elle était aussi souvent le fait du coupable lui-même, qui s'entêtait et refusait d'accepter la réprimande infligée par l'évêque : « *Ob tale quid extra gregem datus est, vel et ipse forte ira, tumore, aemulatione, quod denique saepe fit, dedignatione castigationis, abrupit* » (*De pudic.*, VII, 16). Et il laisse entrevoir par là même ce qu'avait d'essentiellement variable et personnel la pénitence requise pour la rémission de ces sortes de fautes. L'évêque l'adaptait à chaque cas particulier et l'on ne saurait donc y reconnaître le régime caractéristique des pénitents proprement dits.

75. — Ce régime spécial, ORIGÈNE le signale lui aussi. Tandis que la pénitence pour les gros crimes ne s'accorde qu'une fois, celle qui rachète les fautes moindres peut toujours se renouveler : « *semper est reparandi facultas ;... hujuscemodi culpa semper reparari potest, nec aliquando tibi interdicitur de commissis hujusmodi paenitudinem agere,... ista communia semper paenitentiam recipiunt* » (*In Lev.*, *Hom.*, XV, 2, *P. G.*, XII, 560-561). Et la pénitence ainsi réitérable comporte bien, elle aussi, l'intervention du prêtre qui remet le péché : les saints eux-mêmes, c'est-à-dire les âmes qui sentent le mieux ce besoin de faire pénitence, recourent au ministère sacerdotal : « *pro peccatis paenitudinem gerunt, vulnera sua sentiunt, intelligunt lapsus, requirunt sacerdotem, sanitatem deposcunt, purificationem per pontificem quaerunt* » (*In Num.*, *Hom.*, X, 1, *P. G.*, XII, 635-638 *A*).

Saint CYPRIEN, lui, administre la pénitence privée. Nous avons déjà vu (n° 50) qu'il avait dû s'en contenter pour les convertis du schisme de Félicissime. Mais cette pénitence abrégée, que les circonstances lui avaient alors, peut-on dire, arrachée, lui-même l'avait prescrite en un cas qui n'était pas non plus sans gravité. A propos de vierges consacrées à Dieu et ayant eu avec des diacres des relations au moins suspectes, il avait très nettement distingué deux modes de pénitence. Pour celles, avait-il dit, dont il sera constaté que le péché charnel s'est consommé, ce sera la « pénitence plénière » (*paenitentia plena*) avec réconciliation à l'expiration du temps régulier (*aestimato justo tempore*) : c'est la pénitence publique. Aux autres, on donnera simplement l'absolution et on les admettra ainsi à l'église : « *accepta communicatione ad ecclesiam admittantur* » (*Ep.* IV, 4).

La même procédure est adoptée plus tard au sujet des « libellatiques », c'est-à-dire des chrétiens qui, au cours de la persécution, sans avoir sacrifié aux idoles, ont accepté néanmoins de paraître l'avoir fait et se sont procuré des certificats (*libelli*) de sacrifice : tandis qu'à ceux qui ont sacrifié de fait, on impose la pénitence longue et plénière (*agerent diu paenitentiam plenam. Ep.*, LVII, 1), on admet ceux-ci immédiatement à la réconciliation (*Ep.*, LV, 17) sans pénitence publique. A plus forte raison furent réconciliés immédiatement après leur confession les fidèles qui, sans s'être rendus coupables d'aucune apostasie ni avoir recouru au subterfuge des certificats, avaient néanmoins accepté la pensée de l'une ou de l'autre faiblesse. Saint Cyprien les montre aux « tombés », qui viennent confesser aux prêtres cette faute, et, bien que la blessure faite à leur âme ait été relativement petite et légère, en demandent le remède salutaire (*De lapsis*, XXVIII).

76. — Il faut rapprocher de ces divers cas celui du pécheur que la *Didascalie des apôtres* (l. II, ch. XXXVIII, 1) montre traité en particulier par l'évêque. Un tiers le lui a dénoncé; il le prend donc seul à seul : c'est le précepte évangélique, et le bon pasteur doit s'y conformer; personne, insiste la *Didascalie*, ne doit assister à cette entrevue, où l'évêque presse le coupable de se repentir : c'est seulement en cas d'obstination qu'il y aurait lieu d'abord de faire appel à un ou à deux témoins et ensuite, si l'entêtement persis-

tait, de procéder à la correction devant toute l'Eglise. Mais, on le prévoit, tout peut se régler ainsi dans le tête à tête et la pénitence ne saurait donc être plus strictement privée. La confession personnelle de l'intéressé en fait partie: la dénonciation dont il a été l'objet n'a été que l'occasion de l'intervention de l'évêque; celui-ci est mis en garde contre le mal des médisances et des calomnies; il ne doit donner suite à une accusation qu'autant qu'il s'est assuré par lui-même ou par ses diacres de son bien-fondé (*ibid.*, XXXVII, 4-6, et *cf.* L, 2, l'invitation à ne pas présumer coupable l'accusé condamné déjà une première fois). C'est alors seulement qu'il mande le coupable et qu'il l'excite au repentir. Cette audience strictement privée peut suffire à tout régler; c'est donc bien qu'il y a aveu et promesse d'amendement de la part de l'accusé, pardon ou absolution de la part de l'évêque. Mais d'autre part, l'hypothèse est aussi envisagée que l'accusé s'obstine jusqu'à braver la correction publique et à rendre nécessaire l'exclusion de l'Eglise, qu'il soit soumis alors au régime propre des pénitents et ne soit réintégré dans l'Eglise que par le rite de la réconciliation solennelle. Il paraît bien ressortir de ce fait qu'une faute, capable, si le pécheur s'obstine, d'entraîner son assujettissement à la pénitence publique, peut, s'il se montre docile et repentant, être absoute après recours discret à l'évêque.

Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur le caractère plus ou moins privé de l'administration de la pénitence d'après la *Didascalie*. Nulle part l'évêque n'apparaît aussi complètement juge du péché et aussi pleinement libre d'en déterminer lui-même l'expiation. Il devra la proportionner à la faute (II, XVI, 2 et 4); mais la recommandation réitérée qui lui est faite de se montrer accueillant pour les pécheurs (ci-dessus n° 47), de ne pas se hâter d'en venir aux mesures radicales (n° 32), porte à croire qu'il lui était loisible d'user de ménagements là même où la rigueur du droit eût exigé la sévérité. Nous le voyons, dans un cas particulier (III, XVI, 2), se borner à imposer quelques jours de jeûne et à recommander la prière: on ne peut pas à ce propos, car il y est question de séparation et d'exclusion de l'Eglise, parler de pénitence strictement privée; mais la pénitence publique y apparaît au moins singulièrement atténuée.

77. — D'ailleurs la *Didascalie* semble bien distinguer, elle-même, les deux manières de traiter les pécheurs.

Dans un passage (II, XX, 3-5), où elle commente à l'évêque le portrait du bon pasteur dans Ezéchiel [XXXIV, 16], elle applique les paroles du prophète aux diverses formes de l'activité pastorale. Or trois en particulier lui semblent viser les soins à donner à trois catégories distinctes de pécheurs. L'une, « *quod contritum est alliga* », doit rappeler à l'évêque de « lier par une prière de pénitence celui qui est blessé, ou frappé, ou brisé par ses péchés, ou boiteux dans le chemin de la justice: guéris-le, relève-le de ses péchés et réconforte-le; montre-lui qu'il a de l'espoir. Lie (sa blessure), guéris-le, et fais-le entrer dans l'église » (Traduction NAU). L'autre, « *quod errat, adhortare* », vise la conduite à tenir envers celui qui a été mis hors de l'Eglise en châtiment de ses péchés: l'évêque ne doit pas prendre son parti de le laisser dehors; il lui faut au contraire l'instruire, l'avertir, le convertir et le recevoir de nouveau dans son troupeau. La troisième enfin « *quod periit, require* », paraît s'appliquer à celui que la multitude de ses fautes a jeté ou risque de jeter dans le désespoir et l'abandon de toute idée de retour à l'Eglise. Celui-là aussi, l'évêque doit aller à sa recherche, et lui faire entrevoir la possibilité du pardon. — La correspondance si soigneusement établie entre ces trois catégories de pécheurs et la conduite à tenir à leur égard, s'explique-t-elle sans une réelle différence dans le traitement pénitentiel à leur imposer?

78. — Tout le monde ne voudra peut-être pas reconnaître la pénitence privée dans le traitement du péché décrit par saint MÉTHODE D'OLYMPE († 311) (*De lepra*, VI, 7-9; VII, 4, 7, éd. Bonwetsch, p. 314-316). L'évêque en est le médecin. Il faut le lui manifester sans fausse honte (ἐξαγορεῦσαι μὴ αἰδεσθήτω τὸ ἀληθές). Lui, alors, soumet le malade à un régime hygiénique et, pour lui permettre de se relever, le met à part pour l'exomologèse, lui interdit de prendre part aux réunions des fidèles (τῆς κοινωνίας ἐπισχών), pleure avec lui et lui prodigue ses consolations. Après cette retraite d'une ou deux semaines (μίαν καὶ δευτέραν ἑβδομάδα τοῦ συναγελάζεσθαι κρατηθείς), l'évêque l'examine de nouveau, et, si sa contrition paraît avoir été sincère, tout est fini: le malade est sauvé, il est purifié, puisque le mal ne s'est pas envenimé. C'est seulement au cas où le pécheur ferait preuve de négligence et d'insouciance qu'on devrait conclure chez lui à un mal invétéré, et il faudrait alors le mettre hors de l'Eglise (ἐκβαλλέσθω τῆς Ἐκκλησίας). — Ici encore, l'isolement momentané du malade peut faire contester qu'il s'agisse de pénitence privée; mais on conviendra du moins que ce traitement provisoire ne saurait s'identifier avec celui que peut rendre nécessaire la mise hors de l'Eglise et qui, lui, est bien celui de la pénitence publique. Pour le moment, et l'on souhaite n'avoir pas à aller plus loin, on se contente de mettre le malade en observation. L'évêque l'examine avant et après, soit deux confessions. A la dernière, il prononce sur son état et le déclare hors de danger: c'est l'admettre à la communion. On ne voit vraiment pas en quoi cette administration de la pénitence diffère de ce qu'on appelle aujourd'hui même la confession privée.

C'est bien un traitement de même nature que saint ASTERIUS D'AMASÉE (vers 400) promet aux pécheurs. Qu'ils lui confessent leurs fautes les plus secrètes; il saura les guérir sans compromettre leur dignité (ἐπιμελήσεται καὶ τῆς εὐσχημοσύνης καὶ τῆς θεραπείας). Médecin, il est père aussi, et l'honneur des enfants est plus cher à leurs parents qu'il ne l'est à eux-mêmes (*Hom. in paen.*, *P. G.*, XL, 369B).

79. — Il faut en rapprocher aussi le mode de pénitence prévu par les *canons pénitentiels* du IVe siècle pour certaines catégories de pécheurs. Pour ceux, par exemple, qui s'accusent en confession d'un vol resté secret, saint GRÉGOIRE DE NYSSE ne prévoit pas d'autre pénitence à imposer que celle d'une aumône; encore ajoute-t-il que, si le pénitent est pauvre, la fatigue de son travail quotidien pourra lui en tenir lieu (*Ep. can.*, 6, *P. G.*, XLV, 233C). Il est vrai que, pour cette même confession d'un vol secret, saint BASILE parle de l'exclusion de la communion pour un an (*Ep.*, CCXXVII, can., 61, *P. G.*, XXXII, 800). Mais le pécheur n'est pas mis au rang des pénitents proprement dits, il continue à assister avec les fidèles à la messe entière, et l'on ne voit vraiment pas dès lors ce que sa confession et sa pénitence ont de public. On se demanderait bien plutôt si l'admission au degré de ceux qu'on appelle les « assistants », les « consistants », n'équivaut pas à une absolution anticipée. On ne voit pas du reste, les documents n'en parlent pas, que pour participer, le moment venu, à la communion, les « consistants » aient eu encore à se faire réconcilier par aucune imposition des mains spéciale. Au terme du délai prescrit, l'admission aux saints mystères allait de soi; les intéressés n'avaient qu'à s'y présenter avec le commun des fidèles. Tout au plus est-il permis de croire

qu'ils avaient à prendre l'avis du préposé à l'administration de la pénitence, qui, d'ailleurs, avait toute latitude pour abréger la durée de l'interdiction. Son autorisation alors pourrait être considérée comme équivalant à une absolution, mais il ne saurait plus être question, semble-t-il, d'un rite spécial et public. Nous savons qu'on mettait précisément à ce degré les pécheurs dont on ne voulait pas que la pénitence pût déceler la faute confessée, par exemple, dit saint Basile (*Ep.*, CCXIX, can 34, *P. G.*, XXXII, 728), les femmes coupables d'un adultère secret. Voilà donc encore toute une catégorie de pécheurs traités par la seule pénitence privée.

80. — Il y en avait d'autres, et d'abord les hérétiques convertis de l'hérésie. Leur cas est des plus significatifs. Il permet de faire la preuve de l'existence d'une réconciliation pénitentielle sans pénitence publique préalable[1]. Leur réconciliation en effet se fait par une imposition des mains dont le rite reproduit si bien celui de la réconciliation des pénitents que les documents parlent à son sujet d' « image de la pénitence » (*sub imagine paenitentiae... per manus impositionem suscipimus... cum paenitentiae imagine recipimus* » (Saint Innocent Ier, Jaffe, 310, *P. L.*, XX, 550A et 551A), et qu'il entraîne de droit les mêmes incapacités pour la cléricature (Cf. l'art. *Absolution ou confirmation? la réconciliation des hérétiques*, dans *R. S. R.*, 1914, p. 371 sqq.). L'invocation à y faire du Saint-Esprit exclut si peu ce caractère pénitentiel que, au contraire, il le confirme : l'absolution pénitentielle était considérée jadis comme destinée à donner ou à rendre le Saint-Esprit au pécheur converti (cf. *art. cité*, 201-235).

81. — Au reste, cette absence de pénitence publique ressort à l'évidence de la distinction faite entre les hérétiques simples et les hérétiques apostats, c'est-à-dire passés antérieurement de l'Eglise à l'hérésie. Tandis que pour les premiers on s'en tient à l'imposition des mains, à l' « *imago paenitentiae* », pour les seconds, au contraire, on exige la satisfaction préalable d'une longue pénitence : « *Sub longa paenitentiae satisfactione admittendi sunt.* » « *Hos non aliter oportet nisi per paenitentiam admitti.* » « [*Horum*] *commissum non potest nisi longa paenitentia aboleri* », répète à plusieurs reprises le pape saint Innocent Ier (Jaffe 286 et 303, *P. L.*, XX, 475 et 531B, 534A); le pape saint Sirice avait déjà fait la même distinction : « *Venientes a Novatianis vel Montensibus per manus impositionem suscipiantur, praeter eos quos rebaptizant* (Jaffe, 258, *P. L.*, XIII, 1159-1160), et saint Augustin la justifie en distinguant lui-même à ce propos deux degrés dans la pénitence que l'Eglise exige des convertis de l'hérésie.

C'est vrai; il en est du passage de *l'erreur à la vérité* comme de la *conversion d'un péché*, quel qu'il soit, petit ou grand; pour *personne*, il *ne peut se faire sans pénitence*. Mais il y aurait de la mauvaise foi à s'offusquer de ce que l'Eglise traite autrement ceux qui l'avaient quittée et ceux qui, sans avoir jamais été chez elle, reçoivent sa paix pour la première fois. Les uns et les autres, elle les aime et tous elle emploie sa sollicitude maternelle à les guérir. Mais elle *humilie* davantage les premiers (*alios amplius humiliando*), tandis qu'elle se montre plus indulgente pour les seconds (*Ep.*, XCIII, 53, *P. L.*, XXXIII, 357). Nous faisons la différence, dit-il ailleurs. Des fidèles qui avaient vécu déjà dans l'Eglise et l'avaient quittée, nous exigeons qu'ils fassent une pénitence plus humiliée, plus humiliante (*ut humiliorem agant paenitentiam*) que ceux qui ne lui ont jamais appartenu (*De unico bapt. cont. Petil.*, XII, 20. *P. L.*, XLIII, 605).

On reconnaît la diversité de traitement attestée par saint Sirice et saint Innocent Ier pour les apostats et les hérétiques simples. Pour les premiers, c'est l'« *humilior paenitentia* »; pour les seconds, c'est encore la pénitence destinée à les « guérir » et à les délivrer de leurs péchés, mais elle est plus douce et elle se réduit en somme à l'imposition des mains. D'elle-même elle s'identifie avec cette « *imago paenitentiae* », que le pape Innocent Ier oppose, comme suffisante pour les hérétiques simples, à la « *longa satisfactio paenitentiae* » requise des apostats.

Saint Augustin, d'autre part, distingue, nous le savons, en matière de pénitence, une « *paenitentia luctuosa et lamentabilis* », dont peuvent être dispensés des pécheurs qui confessent cependant leurs péchés (*De div. qq.* LXXXIII, 26, *P. L.*, XL, 18) : c'est cette « *humilitas major paenitentiae* », dont il parle aux catéchumènes (*De symb. ad catechum.*, VII-VIII, *P. L.*, XL, 636) comme d'un des trois moyens qu'a l'Eglise de remettre les péchés ; cette « *major et insignior paenitentia* », qu'il mentionne dans sa lettre sur les derniers moments du notaire Marcellin (*Ep.*, CLI, 9, *P. L.*, XXXIII, 650) ; cette « *humilitas paenitentiae* », caractéristique de ceux qui, dans l'Eglise, s'appellent à proprement parler les pénitents (*De fide et opp.*, XXVI, 48, *P. L.*, XL, 228) ; cette « *paenitentia humilior* » en un mot, qui est le remède normal des trois péchés reconnus par tout le monde comme « *mortifera* » et passibles de l'excommunication, et la pensée vient d'elle-même à l'esprit qu'il y a identité entre cette pénitence et l'« *humilior paenitentia* » dont il dit qu'elle est exigée des apostats (*Ibid.*, XIX, 34, 220). Lui-même d'ailleurs le dit expressément dans son sermon CCXCVI (11, 12, *P. L.*, XXXVIII, 1358-1359). L'apostat qui revient de l'hérésie n'est admis qu'au rang des pénitents proprement dits : il sera « pénitent » (*erit paenitens*) et il le restera jusqu'à ce qu'il demande et obtienne sa réconciliation comme les autres.

Mais il reste alors que l'imposition des mains « *in paenitentiam* », dont on se contente pour les hérétiques simples et qu'on distingue si nettement de cette « *humilior paenitentia* », ne doit pas se confondre non plus avec la « *paenitentia luctuosa et lamentabilis* », avec l'« *humilitas major paenitentiae* », avec la pénitence en un mot des pénitents proprement dits, et correspond, au contraire, à une réconciliation pénitentielle moins humiliante, dont on se contentait dans certains cas et pour certaines catégories de pécheurs.

82. — Or, comment ne pas la reconnaître encore cette pénitence adoucie dans ces « *correptionum medicamenta* », dont saint Augustin dit qu'ils suffisent pour les péchés à ne pas traiter par cette « *humilitas paenitentiae, qualis in Ecclesia datur eis qui proprie paenitentes vocantur* » (*De fide et opp.*, XXIV, 48, *P. L.*, XL, 228 : la distinction apparaît là très nette entre trois catégories de fautes et trois sortes de pénitences qui y correspondent). Nous avons déjà vu (ci-dessus, n° 69) S. Augustin poser le principe d'une dispense possible de cette pénitence « *luctuosa et lamentabilis* ». Mais il n'a rien dit alors du traitement à imposer aux pécheurs que le prêtre estimerait, après confession, pouvoir faire bénéficier de cette

1. Il y a vingt ans, le R. P. Harent (*La méthode apologétique dans la question des sacrements*, art. des *Etudes* de 1901, t. LXXXVII, 111 sqq.) invitait à chercher dans cette direction pour découvrir les traces de cette administration plus discrète et plus usuelle de la pénitence. Il y a deux siècles, Quesnel avait déjà fait le rapprochement : « *Cum manuum impositionem hic lego*, écrivait-il à propos de la réconciliation des hérétiques (note 19 sur la lettre du pape saint Léon à Rusticus, reproduite dans *P. L.*, LIV, 1505A) *vix mihi tempero quin ad secretae confessionis et sacramentalis absolutionis, ut hodie fit, ritum oculos mentis conjiciam.* »

indulgence. Nous le trouvons ici. Il n'est pas douteux en effet que ces « *correptionum* » *medicamenta* ne soient administrés aux malades par les ministres de l'Eglise. L'évêque d'Hippone, à propos de l'imposition des mains pénitentielle, parle des « *alligamenta medicinalia contritionis nostrae* » (*Enarr.*, *in Ps.*, XLVI, 8, *P. L.*, XXXVII, 1903-1904). Chez lui, et sans qu'il s'applique exclusivement aux jugements ecclésiastiques, le mot « *correptio* » est technique cependant en ce sens. C'est ce que le docteur Karl Adam de Munich faisait remarquer au Dr Friedrich Hünermann de Cologne, à propos de son ouvrage : *Die Busslehre des heiligen Augustinus* : « Hätte der Verfasser den Sprachgebrauch des augustinischen *corripere* eingehend untersucht, hätte er nicht schreiben können : überall zeigt sich, dass es sich nicht um eine Art der sakramentalen Busse handelt... *Corripere*, *correptio* ist ein technischer Ausdruck für die private Kirchenzucht » (*Theologische Revue*, mars 1915, p. 74. Cf. aussi son ouvrage : *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, ch. II, 6 et IV, 12). Dans une lettre qu'il adresse à un magistrat, saint Augustin parle de « *correptio ecclesiastica* » à propos du jugement d'un clerc (*Ep.* CLIII, 4, 10, *P. L.*, XXXIII, 657); ailleurs (*De correptione et gratia*, XV, 46, *P. L.*, XLIV, 944), parlant des diverses manières qu'ont les ministres de l'Eglise de sévir contre les pécheurs, il emploie encore le même terme : les « *correptiones* » qu'ils infligent varient avec les fautes (*corripiantur a praepositis suis subditi fratres correptionibus pro culparum diversitate diversis*); il y en a de légères (*minores*); il y en a de graves (*majores*). Parmi ces dernières est celle qu'on appelle la « *damnatio* », au-dessus de laquelle il n'y en a pas d'autre dans l'Eglise (c'est l'excommunication solennelle prononcée par l'évêque). Les légères correspondent évidemment à ces « *correptionum medicamenta* » réservés, dit saint Augustin, aux pécheurs qu'on ne met pas au rang des pénitents proprement dits. Et de ce que saint Augustin (*loc. cit.*) rattache ces « *correptionum medicamenta* » au précepte évangélique de la correction fraternelle (*Matt.*, XVIII, 15), il ne suit pas que l'administration s'en fasse en dehors des ministres de l'Eglise : nous l'avons déjà vu (no 76), c'est à la même parole du Seigneur que la *Didascalie des Apôtres* (II, XXXVIII, 1, Funk, p. 124 et 125) rattache le jugement du pécheur par l'évêque agissant seul à seul avec lui, et saint Augustin, d'autre part, rapproche lui-même le précepte évangélique du devoir fait aux évêques de reprendre les pécheurs : toute une partie de son sermon LXXXII (5-7) est consacrée à montrer qu'il n'y a pas désaccord entre le « *corripe illum inter te et ipsum solum* » et le « *peccantes coram omnibus argue* » de l'épître à Timothée.

Dans ses discussions avec les Donatistes, il rappelle de même qu'on doit procéder avec eux en s'inspirant de la charité dont parle saint Paul lorsqu'il prescrit aux Thessaloniciens (II, III, 15) d'écarter d'eux celui qui refuserait d'obtempérer à ses avis : *corripite ut fratrem* (*Contra Ep. Parmen.*, III. II, 13, *P. L.*, XLIII, 92). Le principe enfin d'où procède cette distinction de la pénitence publique et des « *correptionum medicamenta* » signalée à la fin du *De fide et opp.* est très nettement posé par lui dès les premiers chapitres de ce même ouvrage (ch. III). C'est celui que nous l'avons vu énoncer ailleurs (no 69), du compte à tenir des dispositions des coupables. La sévérité envers les pécheurs doit être miséricordieuse et se tempérer de charité (*Charitate misericors illa severitas adhibenda est*). Le Seigneur lui-même a donné l'exemple et le précepte de l'une et de l'autre, et le précepte de l'Apôtre, que les pécheurs doivent être repris « *coram omnibus* », ne contredit pas le « *corripe eum inter te et ipsum* ». Ce sont là seulement deux traitements différents des pécheurs entre lesquels ont à choisir, suivant la diversité de leur mal, ceux qui ont mission de les corriger et de les guérir; car « *alius sic, alius autem sic sanandus est* » (4, *P. L.*, XL, 200).

83. — Il n'y a, du reste, qu'à voir agir saint Augustin pour constater la justesse du sens donné à ses paroles. Montrant un jour à ses auditeurs les pénitents, qui viennent en longues files recevoir l'imposition des mains (*Sermo* CCXXXII. 7, 8, *P. L.*, XXXVIII, 1111), il distingue parmi eux ceux que lui-même, en les excommuniant, a mis d'autorité au rang des pénitents (*aliqui excommunicati a nobis in paenitentiae locum redacti sunt*) et ceux qui ont demandé d'eux-mêmes à y prendre place (*aliqui ipsi sibi paenitentiae locum petierunt*). Ceux-ci, dont les fautes, sans doute moins publiques et moins scandaleuses, n'entraînaient pas de droit cette excommunication, avaient donc eu à demander leur admission à la pénitence publique en confessant leurs péchés. Elle leur avait été accordée, mais d'avoir eu à la demander prouve qu'on aurait pu la leur refuser ; à plus forte raison ne la leur aurait-on pas imposée. Or, dans une de ses lettres (*Ep.*, CLIII, 21), saint Augustin ne dissimule pas que, dans des cas pareils, ce n'est qu'exceptionnellement (*aliquando*) qu'on admet des coupables à la pénitence publique. Voici des voleurs, dit-il, dont « nous savons qu'en effet ils ont dérobé le bien d'autrui et même pourraient le restituer : nous les reprenons certes, nous les pressons, nous condamnons leur conduite, en secret pour les uns, publiquement pour les autres, suivant le traitement que comporte la diversité des personnes et en veillant aussi à ne pas porter préjudice à autrui en les poussant eux-mêmes à bout. *Parfois* même, si aucun intérêt supérieur n'y fait obstacle, nous les privons de la communion » (*P. L.*, XXXIII, 663). Ce « parfois » (*aliquando*), encore subordonné à des considérations d'intérêt supérieur, n'indique-t-il pas clairement que cette mesure extrême est plutôt rare et que la pratique ordinaire, en des cas pareils, est de s'en tenir au « *correptionis medicamentum* » (*arguimus, increpamus... clam*) administré dans le tête à tête? C'est celle que présente, comme normale, le sermon CCCLI, d'authenticité contestée mais de doctrine certainement augustinienne. (Le Dr K. Adam, p. 7-9, conclut à l'authenticité. Mgr Batiffol : *Et. d'hist. et de theol. posit.* 6e édition, 1920, p. 337-357, conclut à un voisin de saint Augustin). Le pécheur, qui vient trouver les ministres de l'Eglise, doit les laisser juges de l'opportunité pour lui de la pénitence publique : s'ils la prescrivent, il n'a pas à la refuser, à y faire opposition (*non recuset, non resistat*). Mais qu'il se rassure d'avance : le prêtre ne le traitera ainsi avec rigueur que si son péché, en dehors de sa gravité subjective, a eu le caractère de scandale (*si peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est*); encore faudra-t-il de plus que la sévérité ainsi déployée soit de nature à faire du bien à l'ensemble des fidèles (*si hoc expedire utilitati Ecclesiae videtur antistiti* : 9, *P. L.*, XXXIX, 1545). En dehors de là, le prêtre lui appliquera sans doute les « clefs » de l'Eglise, puisque c'est pour cela que le pécheur est venu le trouver (*veniat ad antistites, per quos illi in Ecclesia claves ministrantur : ibid.*); mais il n'y aura pas pour lui d'enrôlement parmi les pénitents proprement dits. Sous quelle forme le prêtre aura-t-il fait usage en sa faveur du pouvoir des clefs? Il n'est pas nécessaire de le pouvoir déterminer, jusqu'à pouvoir indiquer le rite accompli et la formule de prière récitée. Mais le prêtre a connu sa faute, il l'en aura repris ; il aura obtenu, il se sera efforcé d'obtenir

qu'il la répare; puis, ne jugeant pas opportune la pénitence publique, il l'aura autorisé à participer avec l'ensemble des fidèles aux saints mystères: voilà donc bien un prêtre administrateur de la pénitence privée.

84. — Or telle est exactement l'attitude dans laquelle nous apparaît saint Augustin lui-même dans un autre de ses sermons (LXXXII, 7-8). Ici, c'est à ses auditeurs qu'il explique pourquoi l'évêque paraît parfois manquer de vigilance ou de vigueur à l'égard de certains pécheurs. Voici, par exemple, leur dit-il, le cas d'un meurtrier; sa faute méritait assurément la pénitence publique; mais la lui imposer serait le dénoncer et l'exposer à des poursuites judiciaires; aussi l'évêque, qui est seul à connaître sa faute, se contente-t-il pour lui d'un traitement plus discret :

Il faut reprendre publiquement (*corripienda coram omnibus*) les fautes commises publiquement; en secret, *corripienda secretius*) celles qui ont été commises en secret... Reprendre en secret (*in secreto corripere in secreto arguere*) de peur que, à faire des reproches en public, on ne trahisse l'intéressé. Nous, nous voulons reprendre pour corriger (*corripere et corrigere*), mais si l'ennemi est là qui cherche à entendre pour avoir matière à condamnation? Voici un assassin que l'évêque connaît: personne que lui ne le connaît (*alius illum nemo novit*). Je veux bien le reprendre publiquement, mais on cherche à le mettre en accusation. Il faut donc absolument que j'évite de le trahir sans négliger de le reprendre; je le reprends (*corripio*) en secret; je lui mets sous les yeux le jugement de Dieu; je tâche d'exciter la crainte dans sa conscience de meurtrier; je lui persuade la pénitence. Voilà la charité qu'il nous faut avoir. Les gens, à cause de cela, nous reprochent parfois de ne pas sévir: ils s'imaginent ou bien que nous savons ce que nous ignorons, ou bien que, sachant, nous nous taisons. Eh non: ce que vous savez, moi aussi je le sais; mais je ne reprends pas devant vous, parce que je veux guérir et non pas accuser (*Sermo* LXXXII, 7-8, *P. L.*, XXXVIII, 511).

Voilà bien la pratique décrite dans la lettre CLIII et dans le sermon CCCLI.

85. — Le cas n'est pas unique. Le reproche de faiblesse et de connivence, contre lequel Augustin se défend dans sa lettre à Macédonius (CLIII) et dans son sermon, nous voyons par les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (CII, 25) que les Novatiens, l'adressaient aux évêques catholiques en général. « *Est et aliud quod reprehendit Novationus : Cur, inquit, corpus Domini tradunt eis quos norumt peccatores ?* » Et la réponse de l'auteur. — l'Ambrosiaster : un Romain de la fin du IVe siècle — est la même que celle de l'évêque d'Hippone : les évêques ne sont que des juges : « *Quasi possint ipsi accusatores esse, qui sunt judices. Nam quis judex accusatoris sumat personam ?* (Ed. Souter, dans *C. S. E. V.*, L, p. 219; cf. le *Sermo* CCCLI, 10, *P. L.*, XXXIX, 1546). L'Ambrosiaster ne conteste donc pas qu'ils connaissent en effet les pécheurs dont parle le Novatien, mais il plaide leur souveraine indépendance de juges. C'est comme juges qu'ils connaissent ces mauvais chrétiens; mais ne les connaissant qu'à ce titre et ne jugeant pas à propos en cette qualité — pour autant du moins qu'on ne les aura pas accusés et fait la preuve au for externe : il ajoute en effet : *Si autem accusati fuerint et manifestati, poterunt abici*, — de les réduire au degré des pénitents proprement dits, ils les autorisent à participer, avec l'assemblée des fidèles, aux saints mystères. Le cas est donc bien le même que celui de saint Augustin et des voleurs qu'il lui faut se résigner à ne reprendre qu'en particulier au lieu de leur infliger le traitement pénitentiel qui leur conviendrait normalement.

86. — Et, après ce qui précède, on n'aura pas de peine, croyons-nous à apprécier de même le cas de ses personnages haut placés, mondains, mauvais esprits ou ignorants dont saint Jean Chrysostome laisse entendre que force est à leur pasteur, pour ménager leur amour-propre et éviter un plus grand mal, de ne leur imposer que des pénitences amoindries (*De sacerdotio*, II, IV, *P. G.*, XLVIII, 635, Cf. *R. S. R.* I (1910), p. 229-230) et de ceux auxquels nous avons entendu (no 78) saint Astérius promettre de sauvegarder leur dignité. Les bons pasteurs savaient à l'occasion, comme l'avait fait saint Cyprien (nos 50 et 75), aller dans la voie de l'indulgence jusqu'au bout de ce que leur permettait leur ministère. Comme le rappelait saint Basile (no 71), le meilleur de tous les remèdes n'était-ce pas après tout le renoncement au péché? Or la confession spontanée n'était-elle point par elle-même une preuve de cette volonté de renoncer au péché? Saint Grégoire de Nysse n'en doute pas; il le pose en principe dans ses canons pénitentiels (can. 6, *P. G.*, XLV, 229A), pour expliquer la légèreté des peines imposées à des fautes d'impureté confessées spontanément. Nous avons vu (no 78) la ligne de conduite tracée par saint Méthode d'Olympe pour les cas de cette nature : il faut seulement s'assurer que la contrition du pécheur est sincère. Saint Grégoire de Nysse en un autre de ses canons (6) ne prescrit pour le voleur qui se confesse qu'une aumône ou moins encore : (no 79), quel large champ ouvert à la pratique de la pénitence privée!

87. — Il s'étend ailleurs encore, et d'abord dans les monastères. Aphraate, lorsqu'il prêche la pénitence aux solitaires (*Demonst.* VII : *De paenitentibus*, passim; no 25 : *P. S.*, I, p. 355) et les exhorte à confesser les fautes qui la leur rendent nécessaire, ne peut évidemment pas avoir en vue la pénitence des « pénitents proprement dits ». Il la veut telle, au contraire, que les ennemis de la vie religieuse n'y trouvent point scandale et n'en prennent point prétexte pour décider tous ceux qui l'ont embrassée (*Ibid.*, no 4, p. 319). L'aveu du péché qu'il exige ne peut donc être que la confession privée, au sens où nous l'entendons ici (Cf. ci-dessus no 33).

De même en est-il pour la confession des religieux et des religieuses que mentionnent les règles de saint Basile : « Celui qui veut confesser ses péchés, porte une des questions posées (*Reg. brev.*, 288), doit-il les confesser au premier venu? — Non, répond le saint; « La confession doit se faire à ceux à qui a été confiée la dispensation des divins mystères : c'est ainsi, par exemple, que, dans l'Evangile nous voyons les pécheurs confesser leurs fautes à saint Jean Baptiste; et, d'après les Actes, c'est aux apôtres qu'on se confessait » (*P. G.*, XXXI, 1283-1285). Et une autre question nous met sous les yeux l'application de cette règle générale aux monastères de femmes. Il faut un prêtre ici pour accomplir les fonctions liturgiques : c'est ainsi que saint Basile ordonne prêtre son frère Pierre pour le monastère de sa sœur Macrine (Greg. Nyss., *De vita S. Macrinae*, *P. G.*, XLVI, 973 B C). Or c'est à ce prêtre que les sœurs se confessent. La règle nous l'apprend en prescrivant que la supérieure assiste à l'entrevue : « Faut-il, demande l'interrogation 110 (*Reg. brev.* *P. G.* XXXI, 1157 A), que la supérieure soit présente quand une sœur se confesse au prêtre? — Oui, dit la réponse : il est convenable que la supérieure, soit là, quand la confession se fait au prêtre qui a qualité pour imposer la pénitence et diriger le travail de la conversion. »

Cette pratique de la confession n'est pas d'ailleurs à considérer comme une innovation ou une particularité de la vie monastique. Les moines, en ceci comme en beaucoup d'autres choses, n'ont fait que régulariser et perfectionner. L'usage de ces recours

spontanés au prêtre existait aussi parmi les fidèles, nous l'avons vu; mais ORIGÈNE constatait déjà qu'il n'y avait d'empressés à s'en assurer l'avantage que ceux qu'animait le vrai zèle de la sainteté (*In Num.*, *Hom.*, x, 1, *P. G.*, XII, 628) : il n'est donc pas étonnant que nous le trouvions en honneur parmi les moines du IVe siècle.

88. — Au reste, la confession sans pénitence publique d'aucune sorte se constate aussi hors des monastères. Pour les moribonds en particulier, elle est d'usage quotidien. Il n'est pas rare en effet que, comme les catéchumènes attendent la dernière heure pour se faire baptiser, des pécheurs endurcis attendent également pour demander la pénitence (saint AMBROISE, *In Luc.*, l. VII, 221, *P. L.*, XV, 1758 D; saint AUGUSTIN, *De conjug. adult.*, I, XXVIII, 35, *P. L.*, XL, 430), et la règle générale est de la leur accorder (conc. Nic., can. 13; INNOCENT I, *Ad Exuperium*, II, 5-6, *P. L.*, XX, 498; CÉLESTIN I, *Ad episc. Vienn. et Narbon.*, II, *P. L.*, L, 432; saint AMBROISE et saint AUGUSTIN, *loc. cit.*). — Nous n'avons pas à distinguer ici les cas ou les époques où la pénitence seule, sans la communion, était accordée. — Or « demander la pénitence », c'est se confesser : cet examen du pécheur par celui qui « donne la pénitence » est de rigueur, nous le savons et le canon 13 de Nicée le rappelle : « l'évêque doit donner l'Eucharistie à quiconque la demande au moment de la mort, mais seulement après examen de l'intéressé » (ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας ἐπιδότω). Et, d'après les lettres de saint LÉON, c'est bien ainsi que les choses se passent : on appelle le prêtre au dernier moment; il y a à peine le temps d'entendre la confession et de donner l'absolution : « *vix invenit spatium vel confessio paenitentis vel reconciliatio sacerdotis* » (*Ep.*, CVIII, 5, *P. L.*, LIV, 1013 B; cf. 4, 1012 B; CLXVII, 7-8, 1205 sq.). C'est bien déjà, on le voit, la déplorable pratique actuelle : mais la confession privée y apparaît du moins en pleine vigueur.

Un ancien décret, recueilli après le milieu du Ve siècle dans la collection connue sous le nom de *Statuta Ecclesiae antiqua*, nous fait assister en quelque sorte à cette administration de la pénitence *in extremis*. « Il peut arriver, dit-il, que le malade qui *demande la pénitence* ait perdu l'usage de la parole ou ait le délire quand le prêtre arrive. Ceux alors qui l'ont entendu [demander la pénitence] doivent en rendre témoignage, et il *recevra la pénitence*. S'il paraît sur le point de mourir, on doit le réconcilier [c'est-à-dire, l'absoudre] par l'imposition des mains et lui mettre l'Eucharistie dans la bouche » (*P. L.*, LVI, 882 C).

89. — La préoccupation était grande en effet, chez les pasteurs et chez les fidèles, d'assurer aux mourants ce remède suprême de la pénitence. La correspondance de saint AUGUSTIN en offre quelques exemples fort significatifs. Un de ses amis, le notaire Marcellin, a été condamné à mort. L'évêque va lui-même le trouver en prison et là, seul à seul, il l'interroge sur l'état de son âme : l'humaine nature est faible; n'aurait-il point commis quelque péché secret d'impureté entraînant de sa nature la pénitence rigoureuse (« *ne quid esset unde majore et insigniore paenitentia Deum sibi placare deberet* ») (*Ep.*, CLI, 9, *P. L.*, XXXIII, 650). La réponse fut négative et l'évêque en disait plus tard sa consolation. Mais sa démarche est des plus significatives.

Un collègue et un correspondant de saint Augustin, l'évêque d'Uzala, EVODIUS, fait preuve d'une sollicitude analogue. Il vient de perdre son secrétaire, un jeune homme de vingt-deux ans, dont il raconte à saint Augustin le talent, le dévouement et la bonne grâce (*Ep.*, CLVIII, 2, *P. L.*, XXXIII, 694). Lui-même l'a assisté à ses derniers moments; malgré tout ce qu'il savait de sa piété, sa jeunesse lui inspirait des craintes. Il l'a donc interrogé (*Curavi ex eo quaerere, ne forte feminae contagione fuisset pollutus*). La réponse a été négative. Et Evodius n'en dit pas plus long sur ce sujet. Mais nous voyons qu'il s'est préoccupé de confesser ce jeune homme.

90. — Ailleurs, saint Augustin, comme il atteste l'empressement des pécheurs, en cas d'attaque ou d'invasion de leur cité, à solliciter la pénitence, affirme le devoir des pasteurs de rester alors à leur poste. Or, à côté des catéchumènes et des pénitents qui courent alors recevoir les uns le baptême, les autres la réconciliation ou l'absolution, l'évêque d'Hippone nous montre, sollicitant eux aussi cette réconciliation, les pécheurs que l'état de leur conscience avait fait jusque-là s'exclure eux-mêmes de la communion. « *In periculis ad baptismum currere, ne sine illo finiatur haec vita, [et] ad reconciliationem, si forte per paenitentiam* MALAMVE CONSCIENTIAM *quisque ab eodem corpore Christi separatus est* » (*De civit. Dei*, XX, IX, 2, *P. L.*, XLI, 674). Aussi est-ce à proprement parler ce qu'on appelle l'*actio paenitentiae* que demandent alors ces derniers, ils n'avaient pas encore fait acte de pénitents; ils le font à cette heure suprême, et, vu les circonstances, on leur accorde à la fois la pénitence et la réconciliation : « *An non cogitamus, cum ad istorum periculorum pervenitur extrema, nec est potestas ulla fugiendi, quantus in Ecclesia fieri soleat ab utroque sexu atque ab omni aetate concursus, aliis baptismum flagitantibus, aliis reconciliationem, aliis etiam paenitentiae ipsius actionem* » (*Ep.*, CCXXVIII, 8, *P. L.*, XXXIII, 1016; cf. *de Civit. Dei*, XX, IX, 2).

Au témoignage de saint Augustin se joint d'ailleurs celui de VICTOR DE VITE. Dans son histoire de la persécution des Vandales, lui aussi nous montre les populations qui réclament leurs prêtres, non seulement pour baptiser, pour enterrer et pour faire l'Eucharistie, mais aussi pour « donner la pénitence » et réconcilier les pécheurs.

Malheureux, s'écrient les chrétiens, en voyant les barbares enlever le clergé, malheureux, qu'allons-nous devenir tout seuls? Qui baptisera nos enfants? Qui nous procurera le bienfait de la pénitence et qui absoudra par l'indulgence de la réconciliation les captifs de leurs péchés (*Qui nobis paenitentiae munus collaturi sunt et reconciliationis indulgentia obstrictos peccatorum vinculis soluturi? Hist. persec.*, II, XXXIV, [alias 11], éd. de Vienne, p. 37; *P. L.*, LVIII, 212).

Ce cri, qui se mêle aux lamentations des martyrs, est singulièrement éloquent. Il nous fait entendre que « donner la pénitence », et donc « confesser », au sens actuel de ce mot, rentre dans les fonctions ordinaires du ministère pastoral.

Aussi bien est-ce la constatation qui se fait en Gaule à la même époque. Là, ce n'est pas seulement au moment du danger qu'on s'empresse de « demander la pénitence ». Saint HILAIRE, un évêque d'Arles de la première moitié du Ve siècle, voyait les populations accourir en foule pour la recevoir. Son biographe nous fait de ces scènes un tableau plein de vie. Sous les traits anciens, il est facile d'y reconnaître les éléments ordinaires de nos confessions actuelles : l'aveu du péché, à peine indiqué mais conditionnant tout le reste; la monition individuelle et l'absolution, individuelle aussi, mais donnée sous la forme d'une prière, d'une bénédiction accompagnant l'imposition des mains.

C'est le dimanche surtout que le saint « donnait la pénitence » — formule technique pour l'admission à la pénitence par la confession. — On accourait alors de toutes parts. On voulait être repris par lui, s'en-

tendre rappeler par lui la sévérité des jugements divins et la grandeur des promesses célestes. Il excellait en effet à dépeindre l'examen à subir au jugement dernier, à menacer des ténèbres et des flammes de l'enfer. Qui savait, comme lui, vous remettre sous les yeux les blessures de votre conscience! La monition finie, la prière commençait, accompagnée de larmes et destinée à confirmer les fruits de pénitence. Suivait enfin l'imposition des mains avec sa formule de bénédiction : une femme aveugle un jour fut guérie en la recevant.

Quotiescumque paenitentiam dedit, saepe die dominico, ad eum turba varia confluebat; volabat ad ejus castigationem quicumque adesse volebat [forte : valebat?], lacrymarum se imbribus eluebat, caelestibus judiciis territus, promissisque succensus ; tanti gemitus, tanti fletus astantibus nascebantur,ut vitae praesentis horreret habitaculum. Quis ita futuri judicii monstravit examen ?Quis ita tenebrosum terribiliter intimavit incendium? Quis ita flumen exurentis pariter et rapientis cruciatus expressit? Quis ita vulnera conscientiae ante oculos inspicienda reduxit? Admonitione completa, cum lacrymis supplicationum sumebat exordia, ut paenitentiae fructum quem monendo contulerat orando firmaret.Nam mulier quaedam caeca, dum manus ejus impositione benedicitur, visum se recepisse proclamat (*Vita*, ch. XIII, *P. L.*, L, 1233).

91. — Concluons. Ce tableau de l'administration de la pénitence en Gaule fait pendant à celui que nous a laissé pour Milan le biographe de saint Ambroise. L'un et l'autre montrent les évêques appliqués au ministère que nous appellerions aujourd'hui du confessionnal. Le meuble sans doute n'y paraît pas, ni beaucoup d'autres accessoires de la procédure actuelle. Notre curiosité des détails n'est pas satisfaite. Mais du moins l'importance apparaît-elle grande, que de part et d'autre on attache à la pénitence administrée par l'Eglise. Pour les prêtres, c'est une des fonctions pastorales les plus redoutables. Les fidèles, eux, demandent et reçoivent la pénitence. Quand les pasteurs prennent à cœur leur devoir, ils les voient se presser à leurs pieds pour la solliciter et ne se relever qu'après que s'est levée sur leur tête la main qui bénit et réconcilie avec Dieu.

Or, de cette pénitence, qu'elle soit plus ou moins publique ou d'ordre plus strictement privé, la confession proprement dite fait partie essentielle. Par là se trouve vérifiée la réalité du fait affirmé par la foi catholique : de tout temps, pour obtenir de l'Eglise la rémission de ses péchés, il a fallu se confesser.

Chapitre III. — Le silence de l'antiquité sur la confession

92. — I. **La question posée.** — Il reste cependant à dissiper un nuage qui résulte du fait, également incontestable, du peu de relief donné dans les descriptions antiques de la pénitence à la personne du confesseur et à l'aveu du pénitent. Comparée avec l'insistance mise depuis à prêcher la confession, cette omission ne laisse pas d'impressionner.

93. — La difficulté peut se concentrer autour de saint Jean Chrysostome. On sait le zèle du grand orateur ; il a six homélies spéciales sur la pénitence; ailleurs il insiste fréquemment sur la nécessité de se purifier du péché pour participer aux saints mystères; parfois il s'adresse à des auditeurs qu'il sait fort peu assidus à l'église, qu'il suppose coupables de fautes graves et nombreuses et qu'il exhorte à se préparer à la communion de Pâques ou de Noël : or, pas une fois, parmi les moyens de purification qu'il suggère, il ne mentionne explicitement la confession au prêtre. Il parle souvent de la confession du péché ; mais l'insistance même avec laquelle il la dit alors s'adresser à Dieu, et à Dieu seul, semble exclure absolument l'hypothèse qu'un homme, qu'un prêtre, y serve d'intermédiaire entre le pécheur et lui. On pourrait multiplier les exemples; qu'il suffise de deux.

Dans le panégyrique de saint Philogone, il invite les assistants à se préparer à la fête de la Nativité du Seigneur, qui a lieu cinq jours plus tard. Plusieurs, il le sait, ne communient guère, en dehors de Pâques, qu'à cette occasion ; encore objectent-ils, pour s'en dispenser, les fautes qui pèsent sur leur conscience. Et lui de les exhorter à profiter de ces cinq jours pour se purifier « par la pénitence, par la prière, par l'aumône et par les autres exercices spirituels ». Car, c'est vrai, qui est en état de péché n'est pas digne de communier, même une seule fois par an. Mais, reprend-il, les cinq jours qui séparent de la fête suffisent à la préparation nécessaire :

Qu'ils soient sobres, qu'ils prient, qu'ils veillent, et ils réduiront la multitude de leurs péchés... Il n'est pas besoin pour cela d'un grand nombre de jours ou d'années : une bonne résolution et un jour y suffisent. Dégagez-vous du mal, appliquez-vous à la vertu, renoncez à l'iniquité ; promettez de ne plus pécher et il n'en faut pas plus pour vous faire pardonner. Je vous assure et je vous donne ma parole que, à chacun de nous ici qui sommes coupables de péchés, s'il renonce à ses fautes passées et promet à Dieu sincèrement de ne plus y revenir, Dieu ne demande rien d'autre pour lui pardonner (*P. G.*, XLVIII, 754-755).

Dans l'homélie xxᵉ sur la Genèse (nᵒ 3), il parle du pécheur coupable de fautes d'impureté, fornication, adultère ou autres semblables :

Celui-là, dit il, s'il veut recourir comme il faut au secours que lui offre sa conscience, s'empresser de confesser ses fautes, montrer sa plaie au médecin [à Dieu lui-même, d'après le contexte], qui la guérira au lieu de lui en faire des reproches, recevoir de lui les remèdes, lui parler seul à seul et sans aucun témoin (μόνος αὐτῷ διαλεχθῆναι, μηδενὸς εἰδότος), en lui disant bien exactement tout, [celui-là, dis-je] n'aura pas de peine à effacer ses péchés, car la confession des péchés les abolit (*P. G.*, LIII, 170 ; et voir de même *de Lazaro*, IV, 4, *P. G.*, XLVIII, 1012 ; *Hom.*, *Non esse ad gratiam concionandum.*, 3, *P. G.*, L, 658 ; *De paenitentia*, *Hom.*, II, 1 ; III, 4 ; VI, 5, *P. G.*, XLIX, 285 ; 297-299 ; 322-323 ; *Catech. ad illuminandos* II, 4, *P. G.*, XLIX, 237 ; *Hom.*, *Quod peccata non sunt evulganda*, 3, *P. G.*, LI, 356 ; *De David et Saule*, III, 4, *P. G.*, LIV, 700 ; *In Matt.*, *Hom.*, X, 5-6 *P.*, *G.*, LVII, 186-191 ; *De Baptismo Christi*, 4, *P. G.*, XLIX, 370).

Il est facile de comprendre l'usage qui a été fait de ces paroles. Depuis le XVIᵉ siècle, il est classique chez les adversaires du catholicisme, de citer saint Jean Chrysostome comme le témoin irrécusable d'une pratique pénitentielle où la confession n'avait pas de place. Bien des réponses ont été faites, et il ne faut point perdre de vue que le grand orateur s'adresse à un auditoire mêlé et variable, où tantôt les catéchumènes sont mêlés aux fidèles, tantôt, au contraire, ne restent que quelques fervents qui communient tous les jours : la confession n'était pas également nécessaire pour toutes ces catégories d'auditeurs, et peut-être est-ce pour cela parfois que le prédicateur s'en est tenu à ce qui dans la pénitence est essentiel et de nécessité universelle. Il est incontestable de par ailleurs que la confession recommandée n'est réellement, en certains cas, que la confession intime et directe à Dieu lui-même, v. gr. *de Anna sermo* IV, 6 (*P. G.*, LIV, 667); *Non esse ad gratiam concionandum*, 3 (*P. G.*, L, 658). Néanmoins, le fait reste indéniable que, pour des cas même de fautes graves et entraînant ailleurs, nous le savons, l'assujettissement à la pénitence publique, l'orateur d'Antioche ne parle que de la confession à en faire à Dieu tout seul.

94. — **II. La solution.** — 1° *Une solution partielle.* — Certains ont émis l'hypothèse qu'en effet saint Jean Chrysostome ne croyait pas à la nécessité pour le pécheur qui veut communier de recourir en fait et immédiatement à la pénitence ecclésiastique : provisoirement la contrition pourrait lui suffire, qui, supposée connue la nécessité de recourir un jour au pouvoir des clefs, incluait la volonté de s'y soumettre ultérieurement. Collet, *De paenitentia*, p. II, cp. v, *de confessione*, n° 159, dans Migne : *Cursus theolog.*, t. XXII, p. 432-433.

Cette hypothèse, si elle écarte du grand docteur toute apparence d'erreur dogmatique, laisse subsister entier l'étonnement causé par son langage au lecteur d'aujourd'hui : il n'y a pas de doute en effet que, sur les lèvres d'un prédicateur de nos jours, des paroles comme les siennes dénoteraient à juste titre l'ignorance ou la négation de la nécessité de la confession.

95. — 2° *La question préalable sur le sens des paroles de saint Jean Chrysostome.* — A) *D'après ses devanciers et ses contemporains.* — Mais peut-être est-ce là même que se doit poser au sujet de saint Jean Chrysostome la question préalable : faut-il interpréter ce langage de jadis d'après nos usages d'aujourd'hui ? Rapproché de celui de ses devanciers ou de ses contemporains, il apparaît certainement beaucoup moins exclusif. Car ceux-là même dont il est le plus avéré qu'ils prêchent la nécessité et attestent l'usage de la confession au prêtre, parlent néanmoins à ce propos ou ne parlent même alors que de la confession à Dieu.

Ici, il faut faire la preuve.

96. — Voici d'abord Origène : on observe chez lui une facilité remarquable à passer, à propos de confession, du prêtre à Dieu lui-même. A peine, par exemple, a-t-il nommé la rémission du péché par la pénitence ecclésiastique, « la pénitence dure et laborieuse » où, entre autres choses, le pécheur « ne rougit pas d'indiquer son péché au prêtre du Seigneur pour lui en demander le remède », qu'il lui applique une parole de l'Ecriture sur la confession à Dieu lui-même « ... *cum non erubescit* sacerdoti *Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam, secundum eum qui ait* [*Is.*, xxxi, 5] : « *Dixi : pronuntiabo adversum me injustitiam meam* Domino, *et tu remisisti impietatem cordis mei* » (*In Lev., Hom.*, ii, 4, *P.G.*, XII, 418-419). La pénitence à base de confession ainsi présentée, Origène y revient un peu plus loin pour en faire la description (*Ibid.*, 419 C). C'est le sacrifice pour le péché de la Loi nouvelle ; elle comporte les gémissements de l'âme et les macérations du corps (*si in amaritudine fletus tui fueris, luctu, lacrimis et lamentatione confectus ; si carnem tuam maceraveris, et jejuniis ac multa abstinentia aridam feceris et dixeris quia sicut frixorium confrixa sunt ossa mea*). Mais c'est tout : le prêtre n'est plus mentionné.

L'homélie suivante rappelle encore ce « sacrifice de la pénitence » et les offrandes qu'il comporte (*In Lev., Hom.*, iii, 4). Une fois de plus elle est rattachée à la parole de David sur la manifestation de son péché au Seigneur. L'argument y est largement développé, qui se tire du texte classique d'Isaïe : *Dis toi-même tes iniquités le premier pour être justifié* (*P. G.*, XII, 429). Mais pas une allusion n'y est faite au prêtre, pas un mot n'y fait deviner qu'il soit admis à entendre lui aussi cette « prononciation du péché ». Et cependant, un renvoi formel (« *Si sacrificium paenitentiae obtuleris, secundum ea quae in superioribus diximus offerenda* », *P. G.*, XII, 429 B et cf. 419 C, 418 C) à la forme de pénitence déjà rattachée à cette même parole de David ne permet pas d'en douter, il s'agit bien toujours de cette pénitence « dure et laborieuse » où « le pécheur ne rougit pas de manifester son péché au prêtre du Seigneur et de lui en demander le remède ».

97. — Il se dégage donc de là pour nous une règle d'exégèse qui est en même temps une leçon de prudence : ne parler que de confession à Dieu, n'est pas exclure par là même la confession au prêtre. Et la pensée se présente d'elle-même à l'esprit, d'en faire l'application à saint Jean Chrysostome. Lui aussi rattache la confession à la parole classique d'Isaïe. N'y aurait-il pas lieu d'interpréter le développement qu'il en fait par celui que nous venons de trouver dans Origène ? Le rapprochement ci-dessous en fait, croyons-nous, ressortir suffisamment le parallélisme pour que la question au moins se pose, si l'un est plus exclusif que l'autre de la présence du prêtre dans la confession à Dieu.

Si qui din occulto gerimus,... cuncta necesse est proferri ; proferri autem ab illo qui est accusator peccati ac incentor. Ipse enim nunc nos ut peccemus instigat, ipse etiam, cum peccaverimus, accusat. Si ergo in vita praeveniamus eum, et ipsi nostri accusatores simus, nequitiam diaboli inimici nostri et accusatoris effugimus. Sic enim... propheta dicit : *Dic tu*, inquit, *iniquitates tuas prior ut justificeris*,... ut ostendat tibi quia praevenire illum debeas qui paratus est ad accusandum. Tu ergo, inquit, dic prior ne te ille praeveniat... Praeventus enim diabolus inaccusatione ultra nos accusare non poterit (Origène, *P. G.*, XII, 429 A-C.).	Peccasti ? Dic Deo : Peccavi... Num enim tu, nisi te ipsum dixeris peccatorem, a diabolo non accusaberis ? Praeoccupa et eripe illi suam dignitatem : ejus enim dignitas est accusare. Cur igitur illum non praevenis et peccatum dicis et crimen purgas, cum probe scias talem accusatorem tibi, qui tacere nequeat, imminere ? Peccasti ? In ecclesiam ingredere. Dic Deo ; Peccavi. Nihil aliud abs te nisi solum istud exigo. Ait enim Scriptura sacra : *Dic tu primus iniquitates tuas ut justificeris* (Chrysostome. *De paenit.*, *Hom.*, ii, 1, *P.G.*, XLIX, 285 ; cf. *in Genes.*, *Hom.* xx, 3, *P.G.*, LIII, 111).

98. — La même règle d'ailleurs, ou la même leçon, se déduit de saint Cyprien. Son insistance à revendiquer pour Dieu seul la rémission du péché semble au premier abord aussi exclusive que possible de toute intervention du prêtre :

Que personne ne s'y trompe, écrit-il aux apostats, et que personne ne vous trompe : il n'y a que le Seignuer qui puisse faire miséricorde. Le pardon des péchés commis contre lui, celui-là seul peut l'accorder qui a porté nos péchés, qui a souffert pour nous... L'homme ne peut pas être au-dessus de Dieu, et le serviteur ne peut remettre ou faire grâce pour un péché commis contre le Seigneur... C'est le Seigneur qu'il faut prier, le Seigneur qu'il faut apaiser (*De lapsis*, xvii, p. 249).

Dans l'exhortation à la pénitence, à l'exomologèse, à la confession (*Ibid.*, xxix-xxxvi), il ne parle encore que de satisfactions et de supplications à adresser à Dieu lui-même ; l'exemple qu'il propose est celui des trois enfants qui, dans la fournaise de Babylone, faisaient leur exomologèse à Dieu (xxxi). Et cependant, nous le savons, l'exomologèse ainsi recommandée est bien celle qui se fait aux pieds et sous le contrôle des prêtres : « *apud sacerdotes Dei confitentes exomologesim conscientiae faciunt* », vient de dire saint Cyprien (xxviii) en parlant des « libellatiques ». Ici même (xxix) il montre les prêtres instruments de la rémission du péché ainsi obtenue (*satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est*). Cette affirmation dernière, pour se concilier avec les précédentes, ne suppose-t-elle pas une certaine identification établie par l'évêque de Carthage entre le prêtre et le Seigneur dont il est le ministre ?

99. — De même pour saint Ambroise. Nous

l'avons déjà vu (nos 37-38), le rôle du prêtre est si peu apparent dans son traité *de la Pénitence* qu'au premier abord on pourrait l'en croire absent. Soit chez lui, soit chez son biographe, la confession au prêtre ne se présente que comme une confession à Dieu; même où elle se distingue de cette « première » confession qui se fait dans l'intime de l'âme s'avouant coupable à elle-même, c'est encore à Dieu qu'elle s'adresse. Cependant, nous l'avons vu aussi, le prêtre intervient dans l'administration de cette pénitence; il y apparaît comme étant en tiers dans la confession faite à Dieu par le pécheur. Pour saint Ambroise, c'est même un trait caractéristique de la Loi nouvelle, que cette rémission du péché par l'intermédiaire du prêtre. David l'avait annoncé (*In Ps.*, XXXVIII, 37, *P. L.*, XIV, 1057B) et ne demandait lui-même directement à Dieu le pardon que parce que les prêtres d'Aaron n'avaient pas le pouvoir réservé aux prêtres de l'Evangile (*Ibid.*, 38, 1058 A). Voilà déjà bien certes une indication à retenir.

Mais il y a plus. L'exhortation à la pénitence qu'est son homélie sur le psaume XXXVII (*P. L.*, XIV, 1033 sqq.), ne se tait pas seulement sur la présence du prêtre dans la confession, elle semble formellement l'exclure. C'est à Dieu seul que le pécheur reçoit l'invitation de s'adresser (*Qui proposuisti satisfacere pro delictis Domino Deo tuo, illi* SOLI *interiori corde te purga*, n° 46; 1033 B). Lui-même est le médecin qui traite les âmes (*quia peccata mea tibi aperire desideravi et confiteri;... vulnera mea pietati tue putavi esse reseranda*: n° 55; 1037 A et n° 57; 1038 B); c'est à lui qu'il faut recourir pour recevoir le remède approprié au mal dont on souffre (*Ipsi nos committamus parati ad curandum quo velit curari medicamento. Vide eum qui curari velit omni genere medico acquiescentem... Aperit vulnera sua medico, et dicit: Cura me*: n° 56, 1037 B-C). L'énumération et l'accusation détaillée des fautes commises se fait à lui (*Non solum confitetur peccata sua, sed etiam enumerat et accusat; non vult omnino latere delicta sua*, n° 57, 1037 D). C'est Dieu seul, en un mot, qui semble présider à la pénitence qu'a en vue le prédicateur. Le caractère ecclésiastique cependant en est indéniable. L'allusion aux conséquences publiques qu'elle entraîne, le prouve: parce qu'il s'est fait lui-même son propre accusateur — l'expression scripturaire classique reparaît ici: *Justus accusator est sui in principio sermonis* (n° 57; 1038 A), — le pénitent se voit mis au ban des fidèles: « *Fugiebant me quasi mortuum, et abominati sunt, quia peccata mea tibi aperire desideravi et confiteri... Homines me dereliquerunt, quia sordent illis vulnera mea, quae pietati tuae putavi esse reseranda* » (nos 55 et 57, 1036 A-1038-B): ce qui ne peut être que l'effet d'une intervention sacerdotale, dont nous connaissons de par ailleurs l'existence et l'action, mais qu'aucun trait ici ne vise explicitement.

100. — On comprend certes qu'en présence de ces paroles un historien superficiel, habitué à ne tenir compte que des mots et des formules brutes, ait pu parler de contradiction dans le langage de saint Ambroise (LEA, t. I, p. 114-115). Mais, pour qui se dégage de cet asservissement aux expressions actuelles, tout se simplifie et s'éclaire; saint Ambroise s'explique et s'interprète lui-même; pour le comprendre, il n'est besoin que de se rappeler sa doctrine générale, qui lui est commune d'ailleurs avec tous ses contemporains, sur les rapports de Dieu et du prêtre dans l'administration de la pénitence. Tous les Pères ont eu à s'en expliquer avec les Novatiens. La pénitence dont ils revendiquent la légitimité a cela de propre qu'elle est le traitement du péché par les hommes et non pas exclusivement par Dieu. Les Novatiens, eux, se défendent de guérir eux-mêmes le péché: voilà pourquoi, dit l'évêque de Milan, la parabole du bon Samaritain ne saurait leur être appliquée (*De paenit.*, I, VI, 27-29). Les catholiques au contraire — et c'est sur quoi porte toute la discussion — revendiquent ce pouvoir. Mais ils ne renoncent pas pour cela à débouter les Novatiens de leur accusation d'empiétement sur le monopole divin. Ils y opposent le principe que, dans la rémission du péché, l'action de Dieu et celle du prêtre se confondent.

« Dieu seul peut pardonner aux pénitents », disent les Novatiens — « C'est vrai, leur répond saint PACIEN, le contemporain à Barcelone de saint Ambroise. Mais ce qu'il fait par ses prêtres est l'effet de sa puissance. N'a-t-il pas dit aux apôtres: « Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel; ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel?... Il est vrai; personnellement et à cause de nos propres péchés, il serait vain et téméraire de nous attribuer ce pouvoir; mais parce que nous occupons la chaire des apôtres, Dieu ne nous le refuse pas » (*Ep.* I, 6, *P. L.*, XIII, 1057 AC). — « Mais pourquoi, reprenez-vous, remettre les péchés au pénitent? Il n'y a qu'au baptême qu'il nous soit permis de remettre le péché. — Bien plus: *à moi, cela même ne m'appartient pas. C'est Dieu seul qui accorde le pardon du baptême et qui accueille les larmes de la pénitence.* Ce que je fais, ce n'est pas en mon nom, mais au nom du Seigneur: nous sommes les auxiliaires de Dieu (*Quod ego facio, id non meo jure, sed Domini: Dei sumus adjutores*). Soit donc que nous baptisions, *soit que nous imposions la pénitence* ou que nous accordions l'absolution, c'est au nom du Christ que nous agissons (*Christo id auctore tractamus*). A vous de voir si le Christ peut le faire, si le Christ l'a fait » (*Ep.*, III, 7, *P. L.*, XIII, 1068, B-C).

101. — L'évêque de Milan tient le même langage:

Pourquoi baptisez-vous, si le péché ne peut pas être remis par l'homme? Le baptême n'est-il pas lui aussi la rémission de tous les péchés? Qu'importe donc que ce soit dans la pénitence ou dans le baptême que les prêtres revendiquent ce droit? (*Quid interest utrum per paenitentiam an per lavacrum hoc jus sibi datum sacerdotes vindicant?*) Le mystère est le même dans les deux cas. — Mais, dites-vous, au baptême, c'est la grâce des mystères qui opère. — Et dans la pénitence? Est-ce que le nom de Dieu n'y opère pas? (*De paen.*, I, VIII, 36-33.)

Et le grand docteur, résumant sa pensée en quelques-unes de ces phrases dont la brièveté fait ressortir la plénitude:

Oui, dit-il, le Seigneur a donné à ses disciples une puissance très étendue. Il veut que ses petits serviteurs fassent en son nom ce que lui-même faisait quand il était sur la terre... Il a tout donné à ses disciples...

...Il leur a tout donné, mais dans tout cela le pouvoir de l'homme n'est rien, c'est la grâce divine qui agit (*Omnia dedit*, SED NULLA IN HIS HOMINIS POTESTAS EST, UBI DIVINI MUNERIS GRATIA VIGET) (I, VIII, 34-35).

Ce n'est donc pas, on le voit, un simple expédient de polémique, que cette absorption de l'action du prêtre dans celle de Dieu. Le principe en est dès lors à la base de toute la doctrine catholique sur la rémission du péché par l'Eglise. Aussi se retrouve-t-elle partout chez saint Ambroise. Elle se traduit en particulier dans toutes ces formules sur le caractère déprécatoire de l'absolution ecclésiastique (v. g. *De paenit.*, II, X, 91-92, etc.; *De Spiritu Sancto*, III, XVIII, 137; *In ps.*, XXXVII, 10; *In Luc. evang. expos.*, V, 11 et 92; VII, 225) dont ses explications, jointes à celles de son biographe et de son contemporain de Barcelone, ne permettent pas de méconnaître le sens reellement opérant: c'est Dieu et le prêtre qui simultanément traitent les âmes et guérissent les blessures que leur ont faites leurs péchés. Rien d'étrange dès lors, que le langage courant les confonde.

102. — Et en effet, c'est partout à cette époque que

se constate chez les prédicateurs cette insistance exclusive sur la pénitence dont Dieu seul est le témoin et le juge. Ceux-là même dont la doctrine pénitentielle est la plus connue de par ailleurs comme important l'intervention du prêtre, ne songent plus, dès qu'ils sont en chaire, à la mentionner et à la mettre en lumière.

Saint Basile, par exemple, dans une exhortation à la pénitence qu'il adresse aux pécheurs, ne leur parle que de la satisfaction à offrir à Dieu.

Votre juge veut avoir pitié de vous et vous faire bénéficier de ses miséricordes; mais [ce n'est que] s'il vous trouve humilié de votre péché, contrit, versant des larmes sur vos mauvaises actions, dévoilant sans fausse honte ce qui s'est passé en secret, demandant à vos frères de vous aider à obtenir la guérison; s'il vous voit en un mot digne de pitié, il vous accordera abondamment sa miséricorde (*Hom. in Ps.*, xxxii, 3, *P. G.*, XXIX, 332 AB).

103. — Saint Augustin fait de même. Il exhorte les pécheurs à la confession qui peut seule leur épargner les révélations du jour du jugement. S'y refuser pour demeurer caché, c'est se mettre dans l'impossibilité de demeurer caché : « *Si non confessus lates, confessus damnaberis. Times confiteri, qui, non confitendo, esse non potes occultus.* » On se condamne en se taisant, alors qu'on pourrait être sauvé en avouant. « *Damnaberis tacitus, qui posses liberari confessus.* » Cette confession spontanée, qui sauve, l'orateur l'oppose à celle que la torture arrache aux criminels; elle est donc bien orale et détaillée; elle ne saurait donc bien se comprendre que si elle manifeste des fautes secrètes à quelqu'un qui, sans cela, les ignore, à un homme par conséquent. Et cependant saint Augustin n'en parle que comme d'une confession à Dieu lui-même.

Vous craignez de la faire à Dieu ? Il faut au contraire la lui faire avec joie. Pourquoi ? Parce que celui à qui on la fait est bon; il exige la confession pour pouvoir acquitter celui qui s'humilie ainsi, [tout comme] il condamne celui qui refuse de se confesser pour châtier son orgueil. Soyez donc triste avant la confession; mais après, réjouissez-vous : vous serez guéri. Votre conscience s'était empoisonnée; un abcès s'y était formé, qui vous tourmentait et ne vous laissait aucun répit. Le médecin applique le calmant de ses [bonnes] paroles; parfois il tranche; la tribulation qui vous éprouve, c'est le bistouri qui fait son œuvre; reconnaissez la main du médecin; avouez; que dans la confession toute votre infection sorte et s'écoule. Après, réjouissez-vous et félicitez-vous; le reste sera facile à guérir (*In Ps.*, lxvi, 6-7, *P. L.*, XXXVI, 808-809).

Plus significatif encore peut-être : saint Augustin, dans son sermon cclxxviii, 12, parle explicitement des fautes graves et mortelles à expier par la pénitence proprement dite : « *Sunt quaedam gravia et mortifera, quae nisi per vehementissimam molestiam humiliationis cordis et contritionis spiritus et tribulationis paenitentiae non relaxantur* ». Ce sont les péchés à remettre par le pouvoir des clefs : « *Haec dimittuntur per claves Ecclesiae.* » Et cependant l'exhortation à recourir à cette pénitence ne contient pas un mot d'allusion à l'intervention du prêtre : la rémission de ces fautes y est présentée comme étant exclusivement affaire à Dieu et au pécheur :

[1] Ces fautes là sont remises par les clefs de l'Eglise. En effet, si vous vous jugez vous-même (*si enim tu te coeperis judicare*), si vous vous déplaisez à vous-même, Dieu viendra pour vous faire miséricorde. Consentez à vous punir vous-même, et lui pardonnera. Bien faire la pénitence, c'est se punir soi-même. Il faut être sévère pour soi, si l'on veut que Dieu se montre miséricordieux. David le montre bien : *Détournez votre face de mes péchés*, dit-il, *et effacez toutes mes iniquités*. Mais à quel prix? (*Quo merito ?*) Le psaume l'indique : *Parce que je reconnais moi-même mon iniquité et que mon péché est toujours présent à mon esprit.* Si donc vous vous reconnaissez coupable, lui vous pardonne : *Si ergo tu agnoscis, ille ignoscit* (*P. L.*, XXXVIII, 1273).

104. — Le pape saint Léon enfin, dont les lettres, nous l'avons vu (n° 43), maintiennent si fermement l'obligation traditionnelle de se confesser au prêtre, a deux sermons sur la pénitence (xxxvi, 4, et xliii, 2-4) qui n'y font pas la moindre allusion. Et cette omission est d'autant plus à noter que lui aussi, comme saint Jean Chrysostome, y engage à se préparer aux fêtes de Pâques des fidèles, « qui ont passé presque toute l'année dans l'insouciance et la négligence » (*P. L.*, LIV, 283C). Or les idées qu'il y développe ne sont pas autres que celles de l'orateur d'Antioche. Qu'on ne se rassure pas parce que les regards du pasteur ne peuvent pas pénétrer l'intime de la conscience : Dieu, lui, y voit et il connaît les pensées comme les actions. Que personne donc ne se promette l'impunité; mais qu'on en cherche le remède, pour pouvoir célébrer dignement la Pâque du Seigneur. Et les remèdes aussi sont les mêmes que ceux qu'indique saint Jean Chrysostome dans la même circonstance : le pardon des injures, la réconciliation avec les ennemis, l'aumône (*P. L.*, LIV, 284).

A ne tenir compte, en un mot, que de ses sermons, on pourrait être porté à croire que le pape, dont on a voulu faire l'inventeur de la confession au prêtre, ne connaissait lui aussi que la confession à Dieu.

105. — Les raisons de ce silence peuvent être nombreuses et de nature diverse. Il y faut faire sans doute une large place à l'incertitude où l'on est encore, et où l'on devait rester si longtemps, sur l'effet propre de l'action du prêtre dans la rémission du péché. On n'en était pas encore à la distinction, si longue et si pénible à établir, entre la part qu'y ont les actes du pénitent et celle qui y appartient à l'absolution du confesseur. La pénitence est un ensemble, où ce qui importe est la satisfaction à offrir à Dieu pour en obtenir le pardon.

De cette satisfaction, le prêtre n'est que le juge et le garant. Aussi est-ce les yeux fixés sur Dieu qu'elle doit s'accomplir, et ainsi s'explique qu'en y exhortant les pécheurs on concentre toute leur attention sur celui à qui elle s'adresse directement et exclusivement. Le prêtre ainsi est laissé à l'arrière-plan. Il disparaît d'autant plus aisément que son action, là même où elle est le plus réelle et efficace, se confond, après tout, avec celle de Dieu lui-même.

106. — Telle est, avons-nous vu, la clef des contradictions apparentes qu'on a cru relever dans le langage de saint Ambroise. C'est celle aussi que nous indique saint Léon.

« Dans le ministère de la confession et de la réconciliation des pécheurs, écrit-il en propres termes, le Sauveur, qui l'a confié aux chefs de l'Eglise, ne cesse pas d'intervenir lui-même, et il n'est jamais absent de ce qu'il a commis au soin de ses ministres. Sa parole est là : Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. Si donc il résulte quelque heureux fruit de notre ministère, n'en doutons pas, c'est le Saint-Esprit lui-même qui en est l'auteur : « *Cui operi* — [*potestas praepositis Ecclesiae tradita, ut et confitentibus darent actionem paenitentiae et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent*] — *incessabiliter ipse Salvator intervenit, nec unquam ab his abest quae ministris suis exsequenda commisit, dicens : Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi : ut si quid per servitutem nostram bono ordine et gratulando impletur effectu, non ambigamus per Spiritum Sanctum fuisse donatum* » (*Ad Theodorum* — Jaffé, 485,

P. L., LIV, 1012). — Aussi, en rappelant aux évêques de Campanie que la confession secrète suffit pour la pénitence, ajoute-t-il formellement que cette confession, si elle se fait aussi au prêtre, pour lui permettre de s'acquitter de sa fonction d'intercesseur, s'adresse d'abord à Dieu lui-même. « *Sufficit illa confessio quae* PRIMUM DEO *offertur* — cf. l'*haec est* PRIMA *confessio apud auctorem naturae* », saint Ambroise : ci-dessus n° 37 — *tum etiam sacerdoti, qui pro delictis paenitentium precator accedit* » (*P.L.*, LIV, 1211).

107. — La preuve est donc bien faite, que les exhortations à la pénitence, loin de comporter, aux premiers siècles, l'insistance sur le recours au prêtre que des causes diverses, les contestations de l'hérésie entre autres, ont rendue nécessaire plus tard, ne le mentionnaient même habituellement pas. Ce fait, constaté chez les devanciers et les contemporains de saint Jean Chrysostome, doit nous guider dans l'interprétation de son langage. D'autant plus que ce langage, nous le savons, ne surprit alors ni ne choqua personne. Et voilà déjà qui réduit singulièrement l'importance du parti qu'on s'applique à en tirer contre la nécessité et l'antiquité de la confession.

C'est vrai : l'orateur d'Antioche a sur la suffisance de la pénitence subjective et de la confession à Dieu des paroles nombreuses et précises. Mais le fait est pareillement incontestable qu'autour de lui la pratique existait de la confession au prêtre ; nous croyons même avoir établi qu'elle était universelle tant en Orient qu'en Occident. Si donc son langage n'a pas offusqué ses contemporains ; si, malgré un enseignement qui, pris à la lettre, paraît contredire le leur, il n'a provoqué de leur part ni désaveu ni protestation, c'est donc que la contradiction n'est qu'apparente et que ses paroles n'ont pas le sens négatif et exclusif qu'on aime à leur trouver : la logique et l'histoire commandent de les interpréter au sens catholique ; en avouant ce témoin de sa foi, l'Eglise d'alors garantit son orthodoxie à l'Eglise d'aujourd'hui.

108. — B) *D'après sa conduite personnelle.* — Ce n'est d'ailleurs pas qu'avec ses contemporains d'Asie, d'Afrique et d'Italie que l'orateur d'Antioche se trouve mis en contradiction par l'interprétation littérale de ses formules ; c'est aussi avec lui-même et avec la pratique quotidienne des Eglises où il prêche la pénitence.

Avec lui-même d'abord, car, devenu évêque de Constantinople, il s'applique, nous le savons, au ministère de la confession. Ses adversaires lui en font même un crime ; son collègue novatien le prend à partie sur ce sujet ; un moine, au concile du Chêne, lui reproche sa trop grande accessibilité aux pénitents (ci-dessus n° 64). A entendre l'évêque en chaire cependant, on ne se douterait pas de cette grande activité du pénitencier. Dans une de ses homélies, il nomme bien, il est vrai, parmi les éléments de la vraie pénitence, la docilité à l'égard des prêtres (τὸ πρὸς τοὺς ἱερεῖς ἔχειν οἰκείως) et il fait bien allusion à la parole de saint Jacques sur les péchés remis à leur prière (*in Hebr.*, *Hom.*, IX, 4, *P. G.*, LXIII, 80 et 81). Mais il ne précise pas autrement le rôle des prêtres, tandis qu'ayant énuméré la confession parmi les éléments de cette même pénitence, il semble très clairement la réduire au reproche que le pécheur se fait à lui-même de sa faute (*ibid.*). Ailleurs, il la présente comme se faisant à Dieu lui-même (*in Hebr.*, *Hom.*, XXXI, 3, *P. G.*, LXIII, 216) ; et lorsque, aux approches de Pâques, il exhorte les fidèles à la communion qui, pour certains, est la seule de l'année, c'est encore sans aucune allusion directe au recours au prêtre par la pénitence (*in Hebr.*, *Hom.*, XVII, *P G.*, LXIII, 131-133). Une fois de plus, LEA parle ici d'inconsistance (t. I, p. 115). L'attitude de saint Jean Chrysostome est en réalité la même que celle de saint Ambroise : application assidue au ministère de la confession ; en chaire, pas d'allusion à la confession.

109. — Pour les discours prononcés par le même saint Jean Chrysostome à Antioche, le problème se pose dans les mêmes termes. Là aussi, la pénitence ecclésiastique, la pénitence publique tout au moins, est en vigueur. Son traité du sacerdoce parle déjà de la prudence nécessaire à ceux qui l'imposent (II IV). Devenu prêtre lui-même et prédicateur, il en oppose les exercices laborieux à la rémission gratuite du baptême (*Ad illuminandos*, II, 2 ; I, 4. *P. G.*, XLIX, 234 et cf. 228 ; *De S. Pentecoste Hom.*, I, 6, *P. G.*, L, 463). A Antioche comme partout, les « pénitents » sont renvoyés au moment du sacrifice (*In Eph.*, *Hom.*, III, 4, *P. G.*, LXIII, 29). La durée de l'épreuve y est comme partout proportionnée aux dispositions du pénitent : pour délier ceux qu'on a liés, on attend qu'ils aient fait des fruits de pénitence (*In II Cor.*, *Hom.*, XIV, 3, *P. G.*, LXI, 502) : ce qui suppose un régime pénitentiel à base de confession. Comme Origène, comme saint Ambroise et les autres prédicateurs de son temps, il indique la confession des péchés les plus secrets comme le moyen de prévenir les accusations du démon au jour du jugement (ci-dessus, n° 97).

110. — Et cependant c'est dans cette même ville que le prédicateur semble s'appliquer à se démentir lui-même. L'aveu du péché, Dieu seul le reçoit. Nul autre n'y est admis. La pénitence elle-même ne comporte aucune manifestation du péché : « Vous les effacerez à l'insu de tout le monde » (οὐδενὸς εἰδότος), dit-il à ses auditeurs, en les exhortant à recourir au « laborieux remède » des péchés commis après le baptême (*In S. Pentecoste*, *Hom.*, I, 6, *P. G.*, L, 464, etc. f. 463) ; et il ne se doute apparemment pas qu'il les met ainsi en présence de deux affirmations contradictoires : rémission par la pénitence publique fondée sur la manifestation de la faute, rémission obtenue à l'insu de tout autre que Dieu. Prises à la lettre en effet, il est manifeste que ces deux expressions s'excluent mutuellement. La conclusion à retenir des homélies d'Antioche serait, dès lors, la suivante : l'orateur, qui, tant de fois, atteste l'existence de la pénitence publique, travaille systématiquement à la discréditer et à l'abolir. Non seulement il l'omet dans son énumération des voies ouvertes à la rémission des péchés (*De paenitentia*, *Hom.*, III et II) ; non seulement il y soustrait, en déclarant suffisante la confession à Dieu (v. gr. *In Gen.*, *Hom.*, XX, 2, *P. G.*, LIII, 170-171 ; *De David et Saule*, III, 4, *P. G.*, LIV, 700 ; *In Matth.*, *Hom.*, x, 5-6, 186-191 ; *De Lazaro.*, IV, 4-5, *P. G.*, XLVIII, 1012-1013 ; *In Joan.*, *Hom.*, XXXIV, 3, *P. G.*, LIX, 196) des péchés qui, comme la fornication et l'adultère, y devraient normalement être soumis ; mais, à l'heure même où il en rappelle la rigueur et l'efficacité, il en exclut l'élément fondamental.

111. — Et, qu'on le remarque bien, cette hypothèse de deux attitudes si contradictoires, malgré ce qu'elle a de contraire au caractère de saint Jean Chrysostome, s'impose à quiconque veut conserver à ses formules négatives leur sens exclusivement et matériellement littéral. M. HOLL l'a bien vu (*Enthusiasmus und Bussgewalt*, p. 272). Aussi, est-ce pour échapper à cette difficulté qu'il propose de restreindre aux péchés véniels les passages sur la suffisance de la pénitence subjective ; les péchés mortels n'y seraient point visés. Mais, à l'appui de cette restriction, il n'apporte pas un seul texte. L'orateur, lui, ne

fait pas de réserve ; son langage est aussi exclusif pour les péchés mortels que pour les véniels. Que devient dans ce système l'interprétation étroite des textes ? La question se pose nécessairement ; et la réponse proposée est la condamnation formelle du littéralisme. Nous croyons plus sûr de demander la réponse aux contemporains ; Chrysostome lui-même nous y invite.

112. — Cette confession à Dieu, en effet, il la présente d'une part sous les mêmes traits que ses contemporains, dont nous savons qu'ils y admettent le prêtre en tiers, et de l'autre il la demande telle qu'on ne saurait l'identifier avec un aveu purement intérieur et de conscience.

Comme saint Ambroise (ci-dessus n° 37), saint Jean Chrysostome distingue un double aveu du péché : l'un se fait au tribunal de la conscience ; Dieu seul, là, contrôle le jugement du pécheur par le pécheur lui-même. Mais cette première sentence n'est que pour préparer une seconde accusation du péché, et celle-ci se distingue à la fois et du remords et de la conscience qui l'éprouve.

L'homélie XXXIV sur saint Jean montre bien cette succession des deux confessions ; les fidèles doivent d'abord procéder dans l'intime de la conscience au jugement de leurs actes ; ils ne recourront qu'ensuite à cette pénitence qui comporte la manifestation aux hommes — à un ou à deux tout au moins, est-il dit — des fautes les plus secrètes (*P. G.*, LIX, 197).

Le IVe sermon sur Lazare (n. 7) distingue plus nettement encore ces deux phases de la pénitence : d'abord l'examen et le jugement par la conscience, puis la sentence et son exécution ; et c'est dans la série des peines ainsi prescrites que se trouve comprise, en même temps que les larmes, le jeûne, l'aumône, etc., la confession ou exomologèse ; dans le contexte et à ce moment de l'expiation, il est de toute évidence que l'exomologèse ne saurait plus s'entendre d'une accusation faite à Dieu au seul sanctuaire de l'âme (*P. G.*, XLVIII, 1016).

La XXe homélie sur la Genèse, enfin, met en pleine lumière l'opposition entre la voix de la conscience et la voix du pécheur qui se confesse.

Telle est la bonté de notre Maître qu'il a mis en nous cet accusateur qui ne s'apaise jamais, qui sans cesse est là pour protester et pour demander vengeance des fautes commises... Le fornicateur, l'adultère, ou tout autre criminel, peut bien avoir échappé à tout regard ; mais d'avoir en lui cet accusateur acharné, suffit à déchaîner la tempête dans son âme. On dirait un bourreau qui l'accompagne et ne cesse pas de le flageller, tellement est intolérable le châtiment que, à l'insu de tous, il s'inflige à lui-même en se faisant à la fois son juge et son accusateur... Toutefois il ne tient qu'à lui de trouver un secours dans sa conscience ; s'il se décide à avouer ce qu'il a fait (ἐπὶ τὴν ἐξομολόγησιν τῶν πεπραγμένων ἐπειχθῆναι), à montrer sa plaie au médecin, à recevoir de lui les remèdes, à lui parler seul sans être vu de personne (μόνος αὐτῷ διαλεχθῆναι, μηδενὸς εἰδότος) et à tout lui dire exactement, il sera vite relevé de sa chute (*In Gen.*, *Hom.*, XX, 3, *P. G.*, LIII, 169-170).

113. — Distincte du remords et en procédant, la confession à Dieu doit de plus être orale : le pécheur doit « dire » son péché. Le « dire » : Chrysostome n'accentue pas moins que saint Ambroise ce mot de l'Écriture :

Pourquoi donc, dis-moi, pourquoi donc avoir honte et rougir de dire ton péché ?... Ne crois pas, si tu ne le lui dis pas, qu'il l'ignore. Pour quel motif ne le dirais-tu donc pas ? Ce n'est pas pour te punir, c'est pour te pardonner qu'il veut que tu le dises... Si tu ne disais pas jusqu'où se monte ta dette, tu n'apprécierais pas l'excès de la grâce qui t'est faite... Dis-moi ton péché, à moi tout seul (*De Lazaro*, *Hom.*, IV, 4, *P. G.*, XLVIII, 1012. Mais, n. b. : c'est Dieu qui parle).

On ne saurait imaginer écho plus fidèle à la parole de saint Ambroise :

Qui jaces in tenebris conscientiae, et delictorum sordibus, [quasi] quodam reorum carcere, exi foras, delictum proprium prode, ut justificeris : *Ore enim fit confessio ad salutem* (*De paen.*, II, VII, 57, *P. L.*, XVI, 511 B).

L'écho se prolonge d'ailleurs : lui aussi, cette confession qui soulage la conscience, Chrysostome la veut détaillée. Orale et détaillée : elle ne se distingue qu'à ces deux traits de ce que l'orateur appelle la 2e et la 3e voie de la pénitence (*De paen.*, *Hom.*, II, 3, 4 et 1, *P. G.*, XLIX, 287, 289 et 285). L'une est « la voie des larmes » ; l'autre, celle du publicain, « la voie de l'humilité ». La 1re, elle, n'a pas, dans l'homélie sur la pénitence, d'appellation spéciale : elle consiste essentiellement dans l'aveu du péché, mais cet aveu a cela de propre, qu'il se traduit par la parole et par la désignation formelle du péché :

Entre à l'église pour dire tes péchés... Tu es pécheur ? Ne perds pas courage, mais viens, et couvre-toi de la pénitence. Tu as péché ? Dis à Dieu : J'ai péché. Quel travail y a-t-il là ? quel détour ? quelle gêne ? quelle fatigue y a-t-il à dire ce mot : j'ai péché ? Ne sais-tu pas, si tu refuses de te dire pécheur, que tu auras le diable pour t'accuser ? Prends les devants et enlève-lui son rôle. Son rôle à lui, c'est d'accuser. Vas-tu, connaissant ton accusateur et son impuissance à se taire, refuser de le prévenir en disant toi-même ton péché pour le faire disparaître ? Tu as péché ? Viens à l'église, dis à Dieu : j'ai péché. Je ne te demande rien de plus. N'est-il pas écrit : *Dis toi-même le premier*, etc... ? Dis le péché, pour effacer le péché. Il n'y a pas pour cela à se torturer, à chercher des discours, à faire des frais ; non, rien de tout cela. Dis un mot, montre-toi sincère au sujet de ton péché, et dis : j'ai péché (*P. G.*, XLIX, 285).

Même insistance dans la XXe homélie sur la Genèse (n. 3) :

S'il veut tout dire exactement, il sera promptement relevé de ses chutes. Car la confession (ὁμολογία) des péchés les fait disparaître. Si donc Lamech n'hésita pas à dire (ἐξαγορεῦσαι) à ses femmes les meurtres qu'il avait commis, serions-nous excusables, nous, de ne vouloir pas dire (ἐξαγορεύειν) nos fautes à celui qui sait tout parfaitement ? Ne croyez pas, en effet, qu'il ignore et qu'il veuille se renseigner. Toutes choses lui sont connues avant même d'exister ; ce n'est donc point parce qu'il ignore, qu'il nous demande de lui avouer (« τὴν παρ' ἡμῶν ὁμολογίαν ἐπιζητεῖ ») ; c'est à la fois et pour que cet aveu (ὁμολογία) nous donne l'impression profonde de nos péchés, et pour que nous donnions ainsi la preuve de notre sincérité, (τὴν εὐγνωμοσύνην τὴν παρ' ἡμῶν ἐπιδείξασθαι) (*P. G.*, LIII, 170).

Avec le mot de « confession », nous trouvons mentionnée dans ce passage la nécessité « de tout dire ». Le passage parallèle du *De Lazaro* (IV, 4) insiste davantage encore sur cette énumération détaillée, et il en donne le motif :

Dieu veut que tu le dises, non pas pour le savoir — il le connaît déjà — mais pour que toi-même tu saches quelle dette il te remet. Si tu ne disais pas la grandeur de ta dette, tu n'apprécierais pas l'excès de la grâce qui t'est faite (*P. G.*, XLVIII, 1012).

A Constantinople, l'insistance est la même sur la nécessité de tout détailler : « ὅτι τόδε καὶ τόδε ἥμαρτον » (*In Hebr.*, *Hom.*, IX, 5, *P. G.*, LXII, 81). Aveu oral et détaillé : peut-être est-ce pour cela qu'il doit se faire à l'église. Du moins cette circonstance n'est-elle pas mentionnée pour la 2e et 3e voie de pénitence (*De paen.*, *Hom.*, II, 1-2, *P. G.*, XLIX, 285-287). Pour la 1re au contraire, — et cette différence est d'autant plus remarquable que la confession du publicain, type de la 3e voie, a eu lieu au Temple, — l'orateur y insiste : il faut venir à l'église pour y dire à Dieu son péché. Mais l'y dire à Dieu, est-ce l'y dire à Dieu à l'exclusion de son ministre ?

114. — Le modèle, au contraire, de cette confession permet d'y saisir sur le vif l'intervention de l'homme. Pour saint Jean Chrysostome, en effet, comme pour tous ceux qui parlent alors de la confession au prêtre, c'est la confession de David qui en est le type tout indiqué. Aussi la met-il sous les yeux du pécheur, mais avec une insistance toute particulière sur le rôle qu'y joue le délégué de Dieu. Le prophète Nathan est le médecin chargé de porter le remède du péché.

Dieu lui envoie donc le prophète Nathan : le prophète vient au prophète. Ainsi fait-on pour les médecins. Quand l'un d'entre eux est malade, il a besoin d'un confrère. De même ici : le pécheur est un prophète, et c'est un prophète qui lui apporte le remède.

Or, le remède, c'est l'aveu. Il est fait à Dieu, mais c'est Nathan qui le reçoit. Sa délicatesse à le provoquer rappelle d'ailleurs celle que conseille le traité sur le *Sacerdoce* : pas de brusquerie; il ne faut pas heurter le prince. « Ἵνα μὴ ἀναισχυντότερον αὐτὸν ἀπεργάσηται. » Et quand l'aveu est fait, quand la parole accusatrice est enfin prononcée, c'est encore le prophète qui y répond par l'assurance du pardon. « Nathan fit l'opération » (ἐχειρούργησε), dit à ce propos Asterius d'Amasée (*In Ps.*, VI, *P. G.*, XL, 457 D). Saint Jean Chrysostome relève plus encore cette activité personnelle de l'envoyé divin; les paroles qu'il lui prête sont toutes à la première personne :

Et Nathan lui répond : *Le Seigneur lui aussi t'a remis ton péché* [II *Reg.*, VII, 13]. Tu t'es condamné toi-même, et *moi* je te remets ta peine ; tu as loyalement confessé ton péché, tu l'as effacé ; tu t'es infligé une peine et *moi* j'ai rapporté la sentence (*De paen.*, *Hom.*, II, 2, *P. G.*, XLIX, 286, 287).

Dans ce tableau scripturaire de la confession à Dieu, pouvait-on mettre en plus vive lumière le confesseur humain ?

115. — On le voit donc : tous les traits sous lesquels les contemporains décrivent la confession au prêtre, saint Jean Chrysostome les reproduit ou même les souligne. Il n'a de propre en somme qu'une accentuation plus forte, elle aussi, des formules la montrant faite à Dieu lui-même. Les discours où le caractère oral et détaillé en est le plus mis en lumière répètent en effet qu'elle s'adresse à Dieu, à Dieu tout seul (« Μόνος αὐτῷ διαλεχθῆναι, μηδενὸς εἰδότος » [*In Genes.*, *Hom.*, XX, 3, *P. G.*, LIII, 170]. « Ἐμοὶ τὸ ἁμάρτημα εἰπὲ μόνῳ κατ' ἰδίαν » [*De Lazaro*, IV, 4, *P. G.*, XLVIII, 1012], etc.). Mais c'est cela même qui fait naître le doute sur la portée exacte de ces formules si exclusives. Dans les seules homélies sur la pénitence, les formules restrictives analogues sont à ce point multipliées qu'elles trahissent par là-même leur exagération oratoire : successivement la confession du péché (*Hom.*, II, 1), les larmes (*ibid.*, 3), l'humilité (*ibid.*, 4), l'aumône (*Hom.*, III, 1) sont présentées comme remèdes du péché suffisant par eux-mêmes et sans emploi de tout autre. N'en est-il pas de même pour la confession à Dieu à l'exclusion de tout témoin humain ?

116. — Il y a plus, et le principe, qui permet à Origène, à saint Basile, à saint Ambroise, à saint Léon de passer sans transition de la confession à Dieu à la confession au prêtre, n'est nullement étranger à Chrysostome. La réponse de saint Pacien et de saint Ambroise aux Novatiens, que, dans la rémission du péché, l'action de l'homme et l'action de Dieu se confondent; que, en accordant le pardon, l'évêque n'empiète pas sur Dieu, puisqu'il agit au nom du Christ et non point en son nom personnel, lui aussi la connaît. Il la formule même en des termes bien autrement expressifs.

Dans l'évêque Flavien, montant à l'ambon ou pontifiant à l'autel, il invite le peuple à considérer, non point l'homme qui paraît, mais le Dieu qui opère par lui.

Si le Saint-Esprit n'était pas dans notre commun Père et Docteur [l'évêque Flavien] lorsque tout à l'heure, en montant à l'ambon, il vous a donné la paix à tous, vous n'auriez pas tous répondu : Et à ton esprit aussi... C'est un homme que vous avez devant vous, mais c'est Dieu qui agit par lui. Ne vous arrêtez donc pas à la réalité que vous voyez : considérez la grâce invisible (*De sancta Pentecoste*, *Hom.*, I, 4, *P. G.*, L, 458.459).

« Il n'y a rien d'humain dans ce qui se fait dans ce sanctuaire » (« Οὐδὲν ἀνθρώπινον τῶν γινομένων ἐν τῷ ἱερῷ τούτῳ βήματι ») (*Ibid.*) Et l'application aux cas particuliers de cette doctrine générale accentue mieux encore cette distinction entre l'agent principal et son instrument. Les évêques ont en main le pouvoir de communiquer le Saint-Esprit en remettant les péchés. Mais dans l'exercice de ce pouvoir, ils ne sont que des délégués; en eux et par eux, c'est Dieu, c'est le Saint-Esprit qui opère ; aussi, pour recourir à leur ministère, les fidèles doivent-ils faire abstraction de leur mérite ou de leur indignité personnelle : leur langue et leur main ne sont que des instruments dont Dieu se sert pour accomplir son œuvre (*In Joan.*, *Hom.*, LXXXVII, 4, *P. G.*, LIX, 472).

Il semble donc bien que, pour la doctrine comme pour la pratique et le langage, il y a conformité entre saint Jean Chrysostome et les grands évêques de la fin du IVe siècle. Les antinomies relevées chez lui ou de lui à eux ne sont qu'apparentes. La contradiction, où l'on se heurte en lisant certaines de ses homélies, disparaît dès qu'on se souvient que, pour lui comme pour saint Ambroise et saint Léon, le médecin visible des âmes confond son action avec celle du médecin invisible (Pour plus de détails, voir notre article : *S. J. Chrysost. et la confession*, dans *R. S. R.*, I (1910), p. 209-240 et 313-350).

Conclusion

117. — On se confessait et l'on confessait aux premiers siècles. Pas plus qu'aujourd'hui, on ne concevait la rémission du péché par l'Eglise, sans sa manifestation au tribunal de l'Eglise. La chose allait même tellement de soi, qu'on éprouvait moins la nécessité d'y insister dans les exhortations à la pénitence. Aux yeux des fidèles, ce n'était point là le difficile, pas plus que ce n'était et que ce n'est encore le plus important. L'absence de toute contestation permettait aux pasteurs de concentrer l'attention sur la nécessité du désaveu intime du péché et de l'expiation extérieure qui en est l'effet. Avec cet autre fait également avéré que, dans beaucoup de consciences et sur beaucoup de matières, la distinction demeurait mal perçue entre le péché mortel et le péché véniel ; que la nécessité, par suite, apparaissait plus rare de recourir au jugement de l'Eglise ; c'est là, croyons-nous, ce qui explique la place incontestablement plus restreinte qu'occupe dans la prédication des premiers siècles la confession proprement dite.

118. — En cessant d'être réservée en principe à l'évêque, le ministère pénitenciel perdit de son prestige. Dans les prêtres de plus en plus nombreux qui furent admis à l'exercer, il devint tous les jours plus difficile de ne voir que les représentants de Dieu : plus l'homme apparaît dans le confesseur, et plus la répugnance grandit à le prendre pour confident et pour juge de sa conscience; force est alors d'en appeler plus vigoureusement à la foi et à la volonté

formelle du Christ, qui s'est choisi lui-même des hommes pour auxiliaires et comme pour suppléants. Ainsi s'explique l'insistance croissante avec laquelle on a dû dans l'Eglise prêcher la nécessité de la confession au prêtre lui-même.

Mais d'autre part, plus la pratique de la confession s'est généralisée, plus aussi s'en sont multipliés les heureux effets. Les consciences se sont affinées; des fautes estimées moindres au sortir du paganisme ont paru plus graves après plusieurs siècles de christianisme. La délicatesse plus grande qui les a fait redouter davantage a produit aussi un empressement plus grand à y opposer le remède de la confession. L'Eglise, un jour, en a solennellement prescrit l'application au moins annuelle aux péchés reconnus comme mortels. Les meilleurs parmi les pasteurs et les fidèles sont allés plus loin : ils ont eu, ils ont répandu la dévotion de la confession. Sous forme d'œuvre surérogatoire, la confession est devenue de plus en plus fréquente, et par là encore son influence bienfaisante s'est élargie et accrue : si l'administration de la pénitence a tant contribué à l'œuvre moralisatrice et civilisatrice de l'Eglise, c'est, du point de vue psychologique et humain, à la confession surtout qu'elle le doit.

Appendice. — Le secret de la confession

119. — 1. *Sa conception actuelle.* — Il reste à dire un mot du secret de la confession. La loi en est corrélative à celle de la confession : établie en principe par le Christ, elle a été déterminée et précisée par l'Eglise. Le concile de Latran, qui, au XIIIe siècle, prescrit aux pécheurs le minimum de la confession annuelle, enjoint aux confesseurs d'éviter tout ce qui serait de nature à révéler la faute ainsi connue. En cas de violation de secret, la peine prévue est celle de la déposition et de l'internement perpétuel.

Depuis, les papes ont encore resserré, en les précisant davantage, les obligations de cette loi. Elle interdit non seulement une manifestation quelconque de la faute, mais aussi toute utilisation de la connaissance acquise en confession. L'usage échapperait-il à toute possibilité de soupçon ou même devrait-il être tout au profit du pénitent, en dehors de la confession, il demeure totalement proscrit. Seul le pénitent pourrait l'autoriser; encore serait-il alors peu sage au confesseur d'utiliser au for externe la permission ainsi reçue. Aucune autorité sur terre ne saurait du moins le relever ou le dispenser de cette loi du secret. L'Eglise elle-même s'en dénie le pouvoir; elle y reconnaît une loi d'origine proprement divine, dont elle a bien pu déterminer le sens et les applications dernières, mais à laquelle il ne lui appartient pas de déroger.

Telle est la conception du secret de la confession universellement reçue aujourd'hui dans l'Eglise catholique. On n'y voit pas seulement un secret d'ordre professionnel analogue à celui qui résulte pour les avocats, les médecins, etc., des confidences reçues au titre de leur profession. Dans tous ces cas, il n'y a pour lier le confident qu'un contrat tacite intervenu librement entre lui et le consultant. Mais ici il y a plus. Le recours au prêtre n'est point affaire libre pour le pécheur. La confession lui est imposée par Dieu lui-même, et c'est pourquoi, à la promesse, au contrat tacite de silence qui intervient alors entre lui et le confesseur, s'ajoute, pour le lier également à son égard, l'obligation faite par Dieu à ce dernier de lui garder le secret le plus absolu.

120. — Ainsi s'explique la transcendance exceptionnelle de cette loi. Elle n'a pas été portée seulement pour rendre plus acceptable le précepte de la confession; la violation ou le relâchement n'en aurait point seulement pour effet de discréditer ce mode de rémission du péché; l'intérêt des âmes, en un mot, leur intérêt pris au sens le plus élevé et le plus universel, n'est pas seul à exiger que, pour en assurer le maintien, on passe outre à tous les inconvénients que l'observation en peut avoir parfois pour le confesseur ou le pénitent lui-même, et qu'on renonce à tous les avantages que, dans un cas donné, la violation permettrait d'en assurer aux individus ou à la société elle-même.

La raison dernière de cette rigueur est à chercher plus haut et plus loin. Elle est dans le caractère même de l'aveu fait au confesseur. Un homme sans doute le reçoit; mais, par son intermédiaire, c'est à Dieu même qu'il s'adresse. Le prêtre, en un sens, n'y compte pas. Il est le juge divinement institué pour connaître du péché; mais c'est en cette qualité seulement qu'il est appelé à le connaître. A titre privé, il l'ignore totalement; et l'effacement, la disparition du confesseur humain derrière le confesseur divin, que nous avons rencontré à la base des exhortations antiques à la pénitence, reparaît ici pour servir également de base à la loi du secret de la confession. Depuis les jours où l'Eglise l'a définitivement formulée, papes et docteurs la justifient par cette absorption de l'homme en Dieu. Comme homme, le confesseur ignore, et c'est pourquoi il ne peut ni parler, ni répondre, ni seulement paraître savoir. Le faire serait trahir le secret du Dieu qu'il représente : « Le prêtre, disait le pape Innocent III, dans un sermon sur la consécration du prêtre, le prêtre à qui le pécheur se confesse, non pas comme à un homme, mais comme à Dieu (*cui peccator confitetur, non ut homini, sed ut Deo*), doit éviter toute parole ou tout signe qui donnerait à penser qu'il connaît son péché » (*P.L.*, CCXVII, 652 CD). « Le prêtre, reprend saint Thomas, est tenu de garder le secret avant tout et principalement parce que le silence est de l'essence même du sacrement : le prêtre en effet ne connaît le péché que comme Dieu, dont il tient la place dans la confession » (*Supplem.*, q. 11, a. 4, c). « Ce qui est connu par la confession est censé n'être point connu, car on ne le sait point comme homme, mais comme Dieu » (*a.* 1, *ad* 1m et *cf. ad* 2m, *ad* 3m, etc.).

121. — 2. *Son antiquité.* — Cependant la doctrine ainsi établie semble se heurter pour les premiers siècles à une pratique et à une conception de la confession toutes différentes. La confession parfois aurait été publique; nous-mêmes avons paru admettre l'assujettissement à la pénitence publique pour les fautes secrètes préalablement confessées : que devenait dans tous ces cas cette loi du secret, essentielle, dit-on maintenant, au sacrement de pénitence et établie par Dieu lui-même ?

Remarquons d'abord que ces faits, tels qu'ils sont allégués, ne prouveraient pas que la loi ait été méconnue et violée sciemment : tout au plus pourrait-on en conclure qu'elle était ignorée. Il paraît bien que la distinction du for interne et du for externe ne s'est précisée que peu à peu. Morin (l. I, c. x) a cru pouvoir en nier l'existence pour les premiers siècles : ce qui est tout au moins une forte exagération; mais, sans aller jusque-là, on peut bien reconnaître que la concentration habituelle entre les mains de l'évêque de tous les pouvoirs pénitentiels était de nature à entretenir ou à produire cette confusion.

122. — Quant aux faits eux-mêmes, il n'est pas exact que la confession publique ait jamais été obligatoire pour les fautes secrètes. Il est possible, encore qu'on en connaisse peu d'exemples, que parfois certains pénitents aient tenu à s'infliger à eux-mêmes cette aggravation de peine et d'humiliation; mais,

en dehors d'eux, la confession publique des péchés secrets n'est mentionnée, dans les documents des premiers siècles, qu'à titre soit d'expiation surérogatoire à proposer au pénitent par le confesseur qui le jugerait à propos (ORIGÈNE, *In Ps.*, XXVI, *Hom.*, II, 6. *P. G*, XII, 1386 A-B), soit d'abus intolérable et rigoureusement condamné par le pape saint LÉON (*Ep.*, CLXVIII, 2, *P. L.*, LIV, 1211). Sur le fait même de la confession publique, cf. B. KURTSCHEID, O. M. : *Das Beichtsiegel*, p. 3-16; Freiburg i. B., 1912.

123. — Reste donc le fait de la pénitence publique imposée pour les fautes secrètes. La réalité en a été contestée. Seules les fautes publiques ou publiquement dénoncées en auraient fait encourir la peine. Les autres auraient toutes été traitées par la pénitence exclusivement privée.

Mais réduire ainsi le domaine de la pénitence publique, c'est, semble-t-il, aller à l'encontre de faits très réellement avérés, pour autant du moins que l'on prétend étendre aux premiers siècles un usage et une distinction qui ne se sont établis et généralisés que plus tard, à partir du ve siècle surtout.

Saint AUGUSTIN sans doute pose nettement le principe : si la faute est secrète, il faut reprendre le pécheur en secret ; mais il faut le reprendre en public si la faute est publique (*Sermo* LXXXIII, 8, *P. L.*, XXXVIII, 519. Cf. *Ep.*, CLIII, 6 ; *P.L.*, XXXIII, 655). C'est la pratique que semble attester le canon 32 du concile de Carthage de 397 : la réconciliation d'un pécheur se fait devant l'abside, en présence de tout le peuple, quand sa faute a été publique et notoire.

Mais ailleurs, vers la même époque et surtout aux époques antérieures, c'est l'usage contraire qui se constate.

Non pas — et la remarque, déjà faite, ne saurait être trop souvent rappelée — non pas qu'aucune catégorie de péchés exclue absolument, en cas de faute secrète spontanément avouée, la possibilité d'une dispense; nous avons vu le contraire. Le pénitencier reste toujours le juge souverain de la peine à imposer; les canons pénitentiels, là même où leurs tarifs sont le plus minutieux, font réserve de ce droit fondamental.

Mais, même ainsi ramenés à leur valeur réelle de simples directoires, ces canons attestent l'usage de traiter les péchés secrets par la pénitence publique. Des péchés tels que ceux dont parle saint BASILE dans ses canons 2 et 7 ne se commettent guère qu'en secret (*P.G.*, XXXII, 672 A. 673 C) ; dans ses canons 61. 63. 65, il prévoit expressément la pénitence publique pour des fautes secrètes spontanément avouées (*P.G.*, XXXII, 800). Les canons 16 et 21 du concile d'Ancyre (314) édictent de même, sans aucune distinction du cas de publicité, des pénitences plus ou moins longues pour des fautes, vols, péchés contre nature, adultères, avortements, qui de leur nature sont plutôt secrètes (LAUCHERT, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 33-34).

124. — D'autre part, la pénitence que prêche saint AMBROISE est essentiellement la pénitence publique. Le tableau qu'il en fait, pour montrer la dureté des Novatiens, qui n'en admettent pas l'efficacité, est celui d'un pénitent qui n'a que des fautes secrètes : « *Si quis occulta crimina habens*, etc. » (*De paen.*, I, XVI, 90 - XVII, 92, *P.L.*, XVI, 493-495). Lui-même se plaint qu'un trop grand nombre de pécheurs, après avoir demandé la pénitence par la confession, reculent devant la honte de la cérémonie publique : « *Plerique... paenitentiam petunt et, cum acceperint, publicae supplicationis revocantur pudore* » (II, IX, 86, *P.L.*, XVI, 517). Il leur reproche comme une prétention intolérable de vouloir être admis à la communion, absous, dès qu'ils ont fait leur demande de la pénitence, leur confession : « *Nonnulli ideo poscunt paenitentiam ut statim sibi reddi communionem velint* » (Ibid., 87).

A Barcelone, saint PACIEN demande de même qu'on se confesse des péchés les plus secrets et qu'après on se soumette sans fausse honte à leur expiation publique (*Paraenesis ad paenit.*, VIII. IX. XII, *P. L.*, XIII, 1086-1089).

Publique aussi est la pénitence dont ORIGÈNE dit qu'elle comporte la confession courageuse au prêtre du Seigneur (*In Lev.*, *Hom.*, II, 4, *P.G.*, XII, 418) ; mais les fautes, dont il reprend ensuite que la confession en préviendra la dénonciation par le démon au jour du jugement (*In Lev.*, *Hom.*, III, 4, *P.G.*, XII, 429), sont plutôt des fautes secrètes.

Publique encore la pénitence de TERTULLIEN. La préoccupation de tenir ses fautes cachées la fait redouter ; mais vaut-il donc mieux, demande-t-il, se damner en demeurant caché, que d'être absous au grand jour? « *An melius est damnatum latere quam palam absolvi?* » (*Paenit.*, X, 8).

La pénitence enfin qui rebute les femmes dont parle saint Irénée, est une pénitence publique. Il le dit en propres termes pour celles qui s'y sont assujetties : αἱ μὲν καὶ εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται ; cette exomologèse publique doit s'entendre en effet tout au moins de la pénitence publique. Et il ajoute que, si les autres demeurent en suspens entre l'Eglise et l'hérésie, c'est pour n'avoir pas eu le courage d'en faire autant (*Haeres.*, I, XIII, 2, *P.G.*, VII, 592).

125. — Il ne paraît donc pas contestable qu'à une certaine époque et sur certains points il ait été courant d'imposer à certaines catégories de pécheurs une pénitence de nature à les faire soupçonner tout au moins d'avoir commis des fautes graves. On n'en disconvenait pas : se soumettre à la pénitence, c'était s'afficher publiquement pécheur : « *Ut publicationem sui... diffugiunt aut differunt* », remarque TERTULLIEN (*Paenit.*, X, 1). Mais on engageait les pécheurs à passer outre. Voir PACIEN, *Paenit.*, VIII, *P.L.*, XIII, 1086 C, reprenant la parole de Tertullien; saint AMBROISE, *Paenit.*, II, X, 91-93, *P.L.*, XVI, 519.

126. — Cependant cette manière même d'exhorter à la pénitence publique en fait ressortir le caractère : personne, en cas de faute secrète, n'y était assujetti malgré lui. Chez certains, la répugnance paraissait invincible. L'insistance du confesseur n'eût servi qu'à les surexciter et à compromettre le bien général en les jetant hors d'eux-mêmes : « *in aliorum perniciem ad majorem insaniam incitari* », dit saint AUGUSTIN (*Ep.*, CLIII, 21, *P. L.*, XXXIII, 663). Saint JEAN CHRYSOSTOME regrettait qu'en bien des cas on eût ainsi perdu les âmes, et il recommandait au prêtre, au lieu d'appliquer à tous le même tarif pénitenciel, de savoir, à l'occasion, relâcher de la sévérité commune (*De Sacerdotio*, l. II, II-IV, *P.G.*, XLVIII, 635, et cf. S. GRÉG. DE NYSSE, *Ep. can.*, I, *P.G.*, XLV, 224 A).

Ainsi présentée et acceptée, la pénitence publique peut donc fournir la preuve de la rigueur plus grande avec laquelle on jugeait et l'on faisait expier le péché; mais le consentement qu'y donnait le pénitent empêche d'y voir une violation proprement dite du secret de la confession.

127. — La comparaison classique du confesseur et du médecin rend déjà vraisemblable que le confesseur était tenu au secret; mais les écrivains des premiers siècles nous en donnent aussi l'assurance formelle.

ORIGÈNE veut que le médecin dont on fera choix pour son âme soit un homme prudent et sage; on devra le laisser juge de l'opportunité de publier la faute confessée; mais le caractère exceptionnel de

cette hypothèse est lui-même une preuve de la discrétion qui normalement préside au traitement du péché par le prêtre.

Aphraate demande formellement à ceux qui ont reçu l'aveu du péché, de ne point le révéler (*Demonstr.*, vi, 14, *P.S.*, I, p. 319).

Nous avons entendu (ci-dessus n° 78) saint Asterius d'Amasée garantir aux pécheurs la discrétion la plus grande: plus que ses enfants eux-mêmes, un père a à cœur de sauvegarder leur dignité.

Sozomène note de son côté, parmi les qualités à exiger du prêtre pénitencier, qu'il doit être prudent et silencieux (*H.E.*, VII, xvi, *P.G.*, LXVII, 1459).

C'est l'éloge, nous le savons, que fait de saint Ambroise son biographe le diacre Paulin : il donnait à tous l'exemple d'une discrétion parfaite à l'endroit des fautes entendues en confession (*Vita*, xxxix, *P.L.*, XIV, 40).

Saint Augustin parle de ces secrets de conscience dont l'évêque est le dépositaire et qui le condamnent à des attitudes incomprises du public (*Sermo* lxxxii, 8, 11, Cf. ci-dessus, n° 84-85).

Nous savons à quel point est poussée dans saint Jean Chrysostome et en général dans les exhortations à la confession cette préoccupation d'une discrétion parfaite. L'assurance est constamment réitérée aux pécheurs que Dieu seul connaîtra la faute avouée: on écarte si bien l'hypothèse d'une révélation par le confesseur, qu'on paraît parfois exclure le confesseur lui-même (ci-dessus n° 95 sqq).

Le pape saint Léon avait donc bien raison de crier à l'attentat contre la règle apostolique (*contra apostolicam regulam praesumptio*), en apprenant que l'usage s'introduisait en certaines Eglises d'exiger des fidèles la publication de leurs fautes (Jaffe, 535, *P.L.*, LIV, 1210 C). Les quelques témoignages que nous venons de citer suffisent à expliquer son indignation.

128. — Après lui, la loi du secret s'est précisée; l'obligation en a été rendue plus manifeste et plus rigoureuse. Le plus ancien décret que l'on connaisse sur cette matière, est le canon 20 du concile arménien de Tovin en 527 : il frappe d'anathème le prêtre qui trahirait le secret de la confession (Hefele-Leclercq : *Hist. des conciles*, t. II², p. 1079). Il a fallu les siècles cependant et les décisions de l'Eglise pour en faire apparaître les applications dernières. L'interdiction d'utiliser la connaissance acquise en confession, alors même qu'il n'y a pas à craindre d'en trahir ainsi le secret, ne date que du xviie siècle (décret d'Innocent XI, le 18 novembre 1682). Au xiiie siècle, on admettait encore dans ce cas la licéité de cet usage (Cf. S. Thomas, *in* IV, *dist.* 21, q. 3, a. 1, sol 1 ad 1^m^ et ad 2^m^; *Quodlib.*, v, q. 7, a. 13) et l'on continua depuis à en discuter (Cf. Kurtscheid, *op. cit.*, *section* ii). On aurait donc tort ici encore de conclure absolument des usages présents à la pratique ancienne : il s'en faut qu'on se soit toujours fait du secret de la confession la même conception. Mais, sous sa forme essentielle, la loi en a toujours présidé à l'administration de la pénitence. La législation plus récente et plus rigoureuse de l'Eglise n'est que la codification de conceptions et d'usages qui remontent très réellement aux premiers siècles. Voir *Codex Iuris Canonici*, can. 889, 890; 1757 § 3, 2°; 2369.

P. Galtier, S.J.

PENSÉE (LA LIBRE). — I. Historique : *Sectes du libre esprit.* — *Libertins spirituels.* — *Libres penseurs.* Collins. Voltaire. — *Etat actuel.*

II. Evolution logique du système : triple phase. — *Phase libérale* — *Phase doctrinale.* — *Phase politique.*

III. Discussion. — *La liberté réside-t-elle dans l'intelligence ou dans la volonté? Degré de la liberté du croyant dans ses investigations scientifiques. Le doute méthodique. Ne pas confondre la liberté de pensée et la liberté d'exprimer sa pensée.* — *Conclusion.*

Libre pensée : « L'un des plus dangereux mots du vocabulaire de l'incrédulité, parce qu'il touche tout à la fois et à la plus essentielle de nos facultés, la *pensée*, et à la plus chère de nos passions, la *liberté*. » Canet, *La libre pensée contemporaine*, p. 2. Le mot est moderne; au xvie et au xviie siècle, et encore au xviiie siècle, on se servait, pour désigner ceux qui ne pratiquaient pas la religion, du mot de *libertin*.

> Je le soupçonne encor d'être un peu libertin :
> Je ne remarque pas qu'il hante les églises. Molière.

La Bruyère consacre un chapitre de ses *Caractères* aux *Esprits forts*.

I. Historique. — Nous rencontrons dès le xiiie siècle des *Sectes du libre esprit*, contre lesquelles l'Eglise dut réagir. Amaury de Bène (+ 1204) enseigna à Paris des propositions panthéistes qui furent condamnées (*D. B.*, 433 [358]). David de Dinant développa sa doctrine, qui fut condamnée par des conciles tenus à Paris (1201 et 1210) et provoqua les rigueurs de Philippe-Auguste. Ortlieb répandit des erreurs semblables à Strasbourg.

Au xive siècle, les Frères et les Sœurs du libre esprit (*liberae intelligentiae*) étaient nombreux, surtout en Alsace et sur les bords du Rhin ; ils furent condamnés par l'archevêque de Cologne, Henri de Virnebourg (1306), puis à Trèves et à Mayence (1310), enfin par Clément V au Concile de Vienne (1311). Ce même concile condamna les exagérations des *Spirituels* dans la personne de Pierre Olivi (+ 1298). Les *Spirituels* ou *Fraticelles* prirent la défense de Louis de Bavière contre Jean XXII.

Idée centrale : La conscience de l'identité substantielle avec Dieu rend l'homme libre, et cette liberté consiste dans la suppression du remords ; nulle loi n'existe plus pour un tel homme. — Ils célébraient une sorte de culte secret, qui devenait souvent l'occasion des plus honteux excès, comme il ressort des procès-verbaux de leurs interrogatoires. Après 1430, il n'est plus question d'eux. En France, on les avait parfois nommés « les Turlupins ».

Nous retrouvons plus tard les *Libertins spirituels* originaires de Flandre, secte panthéiste qui donna naissance à un parti politique de Genève, contre lequel Calvin eut à lutter (*Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels*, Genève, 1545). — Marguerite de Valois se laissa circonvenir par certains apôtres de ces funestes doctrines et leur accorda un asile à Nérac.

Doctrine. — Il n'y a qu'un seul esprit, il fait tout; le diable, le monde et le mal ne sont que de vaines imaginations. Conséquence : chacun n'a qu'à suivre son inclination et à prendre son appétit pour règle de vie.

Naturellement ces doctrines étaient d'abord voilées sous un langage chrétien ; peu à peu seulement on initiait les fidèles à la prétendue liberté spirituelle.

L'expression *libre penseur* nous est venue d'Angleterre. Il se forma sous Jacques II et Guillaume III une secte de *free thinkers* qui s'attacha à tourner en ridicule la constitution ecclésiastique. Ils s'appelaient aussi esprits forts, parce qu'ils accusaient d'être des esprits faibles, timides et bornés, ceux qui ne professaient pas semblable indépendance de penser. Cette secte prit, au commencement du xviiie siècle

l'importance d'une école philosophique. ANTOINE COLLINS publia en 1713 son manifeste, qui eut un grand retentissement, mais fit un énorme scandale. Le livre fut aussitôt traduit en français sous ce titre : *Discours sur la liberté de penser, écrit à l'occasion d'une nouvelle secte d'esprits forts ou de gens qui pensent librement.* Il tente de prouver la liberté de penser par les raisons suivantes : 1° C'est un droit qui appartient à tous les hommes, fondé sur le droit que nous avons tous de connaître la vérité, donc de la rechercher; or notre raison est le seul instrument de recherche et de connaissance qui soit en notre possession. 2° C'est le seul moyen de se perfectionner dans les sciences. 3° Sans ce moyen, on tombe dans toutes sortes d'absurdités. 4° C'est agir contre la raison que de prescrire des bornes à notre pensée. — Ces assertions, dont on trouvera plus loin la réfutation, parurent tellement hardies que, malgré la liberté traditionnelle laissée en Angleterre aux manifestations de la pensée, l'auteur dut quitter Londres et se réfugier en Hollande. Une fois à l'abri, il écrivit plusieurs autres ouvrages, notamment une réfutation du traité de Clarke sur l'existence de Dieu. Toute l'école philosophique anglaise entra dans cette voie. En 1778 fut publié à Londres un recueil périodique intitulé : *The free thinker. Essays of wit and humour.* BOLINGBROKE et HUME nièrent avec audace les fondements mêmes du christianisme, qui avaient été protégés jusque-là contre toute discussion. On sait l'influence considérable que ces deux écrivains exercèrent sur le mouvement philosophique en France.

C'est par des traductions de Bolingbroke et de Hume que VOLTAIRE commença son œuvre antireligieuse. Il y ajouta sa verve railleuse, qui supplée à la force du raisonnement; voici comment, dans ses *Dialogues philosophiques*, il définit l'esclavage de l'esprit : « J'entends cet usage où l'on est de plier les esprits de nos enfants, comme les femmes caraïbes pétrissent les têtes des leurs; d'apprendre d'abord à leurs bouches à balbutier des sottises dont nous nous moquons nous-mêmes; de leur faire croire ces sottises dès qu'ils peuvent commencer à croire; de prendre ainsi tous les soins possibles pour rendre une nation idiote, pusillanime et barbare; d'instituer enfin des lois qui empêchent les hommes de parler et même de penser. »

Plus modérée de ton et peut-être plus perfide, l'*Encyclopédie* écrit à ce sujet : « La véritable liberté de l'esprit tient l'esprit en garde contre les préjugés et la précipitation. Guidée par cette sage Minerve, elle ne donne aux dogmes qu'on lui propose qu'un degré d'adhésion proportionné à leur degré de certitude. Elle croit fermement ceux qui sont évidents; elle range ceux qui ne le sont pas parmi les probabilités; il en est sur lesquels elle tient sa croyance en équilibre; mais si le merveilleux s'y joint, elle devient moins crédule : elle commence à douter et à se méfier des charmes de l'illusion. Elle ramasse surtout toutes ses forces contre les préjugés que l'éducation de notre enfance nous fait prendre sur la religion, parce que ce sont ceux dont nous nous défaisons le plus difficilement; il en reste toujours quelque trace, souvent même après vous en être éloignés. Lassés d'être livrés à nous-mêmes, un ascendant plus fort que nous nous tourmente et nous y fait revenir. »

Les libres penseurs du XVIIIe siècle restèrent généralement déistes, mais appliquèrent tous leurs efforts à ruiner l'autorité des Livres saints et à saper les fondements de la religion catholique. On connaît le mot d'ordre que faisait circuler Voltaire : *Ecrasons l'infâme.*

Les libres penseurs du XIXe siècle ont poursuivi l'œuvre de leurs prédécesseurs, ils ont attaqué la religion naturelle elle-même. Des déistes comme JULES SIMON et PAUL JANET leur ont apparu comme des attardés, incapables de ralentir le mouvement destructeur. Ils ont d'ailleurs vainement essayé d'élever sur les ruines faites par eux un nouvel édifice intellectuel.

Les libres penseurs comprennent d'ailleurs la nécessité de remplacer ce qu'ils tentent de détruire, suivant le principe de FEUERBACH : « C'est seulement sur le manque de justice, de sagesse et d'amour dans l'humanité que repose la nécessité de l'existence de Dieu. Il faut donc s'efforcer de rendre inutile la vie future par l'amélioration de cette vie; de sorte que l'homme ne laisse pas échapper les biens de ce monde en attendant ceux du ciel, et qu'il préfère un bonheur limité, mais réel, à une félicité qui n'a d'existence que dans l'imagination... Tout homme doit se faire un Dieu, c'est-à-dire un but final de ses actes; qui a un but, a une loi au-dessus de lui; il ne se conduit pas seulement lui-même, il est aussi conduit par une volonté supérieure... Quiconque a un but, un but véritable, a, par cela même, une religion, sinon dans le sens borné de la plèbe théologique, du moins, et c'est là l'important, dans le sens de la raison, dans le sens de la vérité. »

La plupart des écoles philosophiques contemporaines, comme le rationalisme, le positivisme, le matérialisme, n'ont de commun que le principe de la libre pensée; leur divergence contribue à aggraver la défiance contre l'intellectualisme et à rejeter les esprits modernes vers le pragmatisme.

Voilà pourquoi la libre pensée a, de nos jours, une allure moins théorique que pratique et politique. Sous l'influence des disciples d'AUGUSTE COMTE, elle est devenue une véritable religion, qui a sa hiérarchie et ses cérémonies, parodies de celles de l'Eglise catholique. C'est ainsi qu'ils organisent les banquets du vendredi saint, destinés à protester contre le respect que les indifférents eux-mêmes ont conservé pour le jour anniversaire de la Passion du Christ.

ETAT ACTUEL. — Les libres penseurs ont organisé de nombreuses associations groupées en Fédérations nationales, celles-ci réunies en une Fédération internationale (fondée en 1880), dont le Bureau permanent est à Bruxelles. Ils se réunissent en Congrès régionaux (Londres, 1882; Amsterdam, 1883; Anvers, 1883; Londres, 1887; Paris, 1889; Madrid, 1892; Bruxelles, 1895; Paris, 1900; Genève, 1902...) ou même internationaux (Rome, 20 septembre 1904; Paris, 1905; Buenos-Ayres, 1906; Buda-Pest, 1907; Lisbonne, 1913; Prague, 1915, pour commémorer le 500e anniversaire du martyre de Jean Huss). Les associations possèdent leurs périodiques. Outre certains journaux politiques, comme le *Journal de Charleroi*, qui publie chaque jeudi les nouvelles de la Libre Pensée dans le monde entier, il y a dans chaque pays un organe officiel du mouvement : Portugal : *Livre Pensamento*, organe de la *Junte federal do Livre Pensamento*, fondée en 1908 et qui a succédé à la *Société du registre civil*, fondée en 1906, ainsi nommée parce que, sous la monarchie, elle réclamait la laïcisation de l'état civil; Hollande, *Vrije Gedachte* proteste contre le gouvernement qui propose de modifier la constitution de manière à organiser l'enseignement primaire public comme un simple complément destiné à remédier aux insuffisances de l'enseignement libre. Le 4 mai 1913, Congrès à Amsterdam pour grouper dans une fédération les agnostiques, les positivistes, les monistes, les athées et les anticléricaux. On fonda en 1914 la revue mensuelle : *Ontwikkeling*. — Bohême, journal, *Plameny*,

de l'association moniste qui a de nombreux affiliés chez les Tchèques d'Amérique; la revue nouvelle porte lenom de *Vek Rozumu* (l'âge de la raison). — Angleterre : *Rationalist Press Association; Secular Education League*, pour obtenir la laïcisation de l'enseignement, se recrute surtout chez les non-conformistes, organise des meetings pour l'abolition des lois du blasphème. — Allemagne (*Atheist, Dissident*), voir *Der monistische Jahrhundert. Freidenker*, annuaire du *Freidenkerbund* (chez F. Vogtherr, à Wernigerode, 60 pf.) donne une série de renseignements sur l'organisation de la Libre Pensée : le Comité : *Konfessionsloss*, le *Deutscher Freidenkerbund;* le *Bund für religiose Gemeinden;* la *Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur ;* le *Deutscher Bund für weltiche Schule und Moral Unterricht*. La *Geistesfreiheit* fait campagne en faveur de la crémation (34 fours en 1913), poursuit sa campagne en faveur des *Konfessionslos*, note à chaque recensement l'augmentation des personnes déclarant n'appartenir à aucune religion (250.000 en 1913 d'après *Das freie Wort*) et lutte contre l'enseignement religieux obligatoire à l'école. — Etats-Unis, les sociétés de brochures rationalistes (*Freethought Tract Society*) ont pour organe le *Truth Seeker*. On y organise tous les dimanches des conférences; durant la belle saison, à la campagne. — Hongrie, une Société de pionniers (*Uttoro Tarsasag*), fondée en 1911, fait en deux ans cinq cents conférences; elle a pour organe un journal hebdomadaire *Uttoro*; elle est dissoute par l'autorité. — En France, le *Libre Penseur* s'imprime à Limoges, la *Raison* (Dir. Victor Charbonnel) à Paris. Il ne faudrait pas juger par ces seuls journaux du mouvement libre penseur, qui est immense, puisque des groupes sont formés dans toutes les villes. — Norvège, Fédération des *Fritaenkeren*, journal du même nom, fondée en 1913; le mouvement a commencé en 1909. 1.300 adhérents. Pas d'organisation en Suède et Danemark. — Espagne, en juillet 1913 se fonde une Ligue espagnole pour la défense des droits de l'homme. — Italie, l'Association nationale a son siège en face du Vatican et a pris le nom de Giordano Bruno. — Autriche, 23 mai 1913, fondation de l'Union moniste universitaire viennoise. — Roumanie, Société scientifique de culture positive de Jassy a un organe hebdomadaire, la *Ratiunéa*. — Suisse, 11 mai 1913, Congrès à Neuchâtel de la Fédération de la Libre Pensée romande. Le 16 mars s'était fondé à Berne un cartel d'associations suisses pour l'émancipation intellectuelle, comprenant la Fédération suisse-allemande de Libre Pensée, l'Union suisse moniste, et les loges maçonniques. Lausanne : la *Libre Pensée*. — En Serbie paraît un livre « *Za Slobodou Savesti* » (Pour la liberté de conscience), 1913. — Fiume, revue mensuelle *La Fiaccola*. — Trieste : *Associazione del Libero Pensero*. — Nouvelle-Zélande : *New-Zealand Rationalist Association*, organe : *Examiner*. — Philippines, Association : *Los Hijos de la Verdad* (Les Fils de la Vérité), avec un organe mensuel *Luz*, rédigé en espagnol et en langue indigène. — Porto Rico, *Consciencia Libre*, journal hebdomadaire. — Brésil, *Lumen*. — Uruguay, pays signalé comme le plus avancé au point de vue rationaliste. — Argentine, 4 juillet 1913 : 5e congrès national de la Fédération argentine fondée en 1908, 35 comités de Libre Pensée et 46 loges maçonniques y sont représentés. La cotisation est remplacée par une contribution volontaire On demande vainement l'introduction du divorce dans la législation. — Au Chili paraissent des livres comme « *La Mentira cristiana* » et « *La Verdade Razonada* » ou des périodiques « *El libre Pensador* », « *Espiritu Libre* », « *Tribuna Libre* », « *El Paladino* » devenu « *El Radical* ». — Pérou, « *La Razon* » réclame la réforme de l'article 4 de la Constitution de la République, en préconisant la liberté des cultes et la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

C'est grâce à ces associations nombreuses, à ces fédérations internationales, à cette organisation merveilleuse de presse, que les libres penseurs peuvent agir brusquement sur l'opinion publique, comme on l'a vu pour la mort de Ferrer.

II. Evolution logique du système. — On peut résumer ces renseignements historiques en distinguant trois étapes dans le mouvement de la libre pensée : — phase libérale, qui proteste contre les mesures de précaution prises par l'Eglise pour protéger ses enfants contre le danger de l'erreur ; — phase doctrinale, qui exclut tout surnaturel et toute religion positive, comme un prétendu obstacle à la liberté de pensée : ainsi Renan : « Nous ne discutons pas le surnaturel, parce qu'on ne discute pas sur l'impossible... par cela seul qu'on admet le surnaturel, on se met en dehors de la raison et de la science. » *Vie de Jésus* ; — phase politique, pendant laquelle les adhérents se groupent en organisations, formant comme une religion à rebours. On doit distinguer logiquement ces trois phases, sans pouvoir assigner une période nettement délimitée pour chacune d'elles ; chaque période peut se prolonger plus ou moins selon les individus ou même selon les nations ; mais la marche générale de la libre pensée est bien celle que nous indiquons, elle oblige ses partisans à adopter des principes et une tactique variables, selon la phase à laquelle ils sont parvenus. C'est ce qui explique l'indécision et les divergences que manifestent les congrès internationaux : chaque groupement apportant un reste de la tactique qui s'impose dans son pays d'origine. Ceux qui sont plus avancés arrivent à contredire les principes invoqués par les débutants ; telle est l'erreur intestine qui les condamne tous.

1°) Phase libérale. — C'est la première en date, celle que suggère le nom même de libre pensée. Le libre penseur proteste contre les restrictions apportées par l'Eglise ou l'Etat à la manifestation de certaines opinions. Il érige en thèse la liberté de conscience ou liberté religieuse et revendique comme un bien absolu l'absence de toute contrainte à l'égard des croyances et des pratiques religieuses.

1° Larousse prétend même qu'aucune loi humaine ne peut atteindre la violation de la loi de Dieu, car Dieu n'est pas une personne mineure et n'a aucun besoin d'être mis en tutelle et d'être protégé. — Est-il nécessaire, pour réfuter le sophisme, de faire remarquer que la loi défend non Dieu, qui ne peut être atteint en lui-même, mais les droits de Dieu qui peuvent être violés ? et si la loi humaine défend les droits de Dieu, ce n'est pas pour subvenir à la faiblesse d'un Dieu incapable de se défendre par ses propres forces, mais pour faire respecter la justice et l'ordre, sans lesquels la société ne peut pas subsister.

2° Les libres penseurs prétendent que tout progrès a été accompli par des libres penseurs et a toujours été entravé par l'autorité, organe de conservation. Ils aiment à citer Socrate, condamné à boire la ciguë pour avoir professé des idées trop larges sur la divinité; Anaxagore, poursuivi comme athée, et sauvé à grand'peine par Périclès; Aristote, obligé de quitter Athènes parce qu'il fut accusé d'avoir voulu introduire des opinions contraires à la religion traditionnelle; plus tard, Campanella, soumis sept fois à la question pour avoir affirmé que le nombre des mondes est infini; Harvey, persécuté pour avoir prouvé le vrai mode de circulation du sang; Galilée,

condamné à la prison pour avoir affirmé l'immobilité du soleil et le mouvement de la terre; Ramus, condamné pour avoir enseigné qu'Aristote n'est pas infaillible... — Sans vouloir discuter chaque cas à part, il est facile de répondre que cette induction est incomplète. Si certains progrès ont été retardés ou mal accueillis parce qu'ils contredisaient les opinions courantes, combien d'erreurs ont été évitées par de sages réglementations! Ce que nous retiendrons de l'objection, c'est la nécessité de protéger non des opinions ou des préjugés, mais la seule vérité certaine, à laquelle seule l'erreur peut être opposée.

3° Collins compare la liberté de pensée avec la liberté de la vue et ridiculise ceux qui, voulant empêcher de voir librement, obligeraient de suivre une profession de foi oculaire; gens qui, n'ayant que leurs propres yeux pour les diriger, pourraient se tromper aussi aisément que ceux dont ils prétendent rectifier la vue, outre qu'il est fort à craindre qu'ils ne veuillent se rendre maîtres des yeux des autres qu'à dessein de les aveugler pour les mieux tromper. — Sans relever le dernier trait, qui préjuge les intentions individuelles et qui est étranger à une discussion objective, il faut répondre en niant la parité : l'objet de la vue est d'évidence immédiate, ce qui n'est pas vrai pour la plupart des objets de la pensée. Autant il paraîtrait illusoire de réglementer l'adhésion aux premiers principes, autant il peut être utile de diriger les esprits vers des conclusions auxquelles on ne parvient qu'après un long labeur et qu'on ne peut nier ou mettre en doute sans détriment pour la société.

4° Collins veut établir les droits de la libre pensée en se fondant sur l'exemple de la prédication de Jésus-Christ et des apôtres, qui n'ont établi la religion chrétienne à l'origine qu'en s'adressant à la raison et à la persuasion. — Nous ne nions pas que l'intelligence individuelle ait une œuvre personnelle à accomplir dans l'acquisition de la vérité ; toute la question est de savoir si chacun sera livré à ses propres forces dans ce travail difficile de recherche, ou s'il sera guidé et protégé par la société.

D'ailleurs, que de prescriptions faites par la société en vue du bien commun, qui ne sont pas considérées comme des obstacles à la liberté! si donc on érige le principe que la vérité seule sera en dehors de toute protection, c'est qu'on imagine qu'elle ne court pas de dangers, assertion contredite par l'expérience; ou qu'on ne la considère pas comme un *bien*. Les libres penseurs ne peuvent répondre à ce dilemme.

Condamnations. — Nombreux sont les documents pontificaux proscrivant la liberté de conscience prônée comme un bien absolu. Grégoire XVI (Encyclique *Mirari vos*, 1832, édition des *Questions actuelles*, p. 211) dénonce cette maxime fausse et absurde ou plutôt ce délire : qu'on doit procurer et garantir à chacun la liberté de conscience ; erreur des plus contagieuses, à laquelle aplanit la voie cette liberté absolue et sans frein des opinions qui, pour la ruine de l'Eglise et de l'Etat, va se répandant de toutes parts... « Eh! quelle mort plus funeste pour les âmes, que la liberté de l'erreur! » disait saint Augustin (*Ep.*, cv, 2, 10, *P.L.*, XXXIII, 400) en voyant ôter ainsi aux hommes tout frein capable de les retenir dans les sentiers de la vérité, entraînés qu'ils sont déjà à leur perte par un naturel enclin au mal.

Pie IX revient sur les mêmes condamnations dans l'Encyclique *Quanta cura*, 1864, et dans les propositions 72-80 du Syllabus.

Léon XIII dénonce le mal avec plus de précision dans l'Encyclique *Immortale Dei*, 1885 : « Ce pernicieux et déplorable goût des nouveautés que vit naître le xvi° siècle, après avoir d'abord bouleversé la religion chrétienne, bientôt par une pente naturelle passa à la philosophie, et de la philosophie à tous les degrés de la société civile. C'est à cette source qu'il faut faire remonter ces principes modernes de liberté effrénée, rêvés et promulgués parmi les grandes perturbations du siècle dernier, comme les principes et les fondements du droit nouveau... *Chacun relève si bien de lui seul, qu'il n'est d'aucune façon soumis à l'autorité d'autrui. Il peut en toute liberté penser sur toute chose ce qu'il veut.* » Plus loin, l'illustre Pontife ajoute : « C'est d'ailleurs la coutume de l'Eglise de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe sagement saint Augustin, *l'homme ne peut croire que de plein gré* (*Tract.* xxvi *In Joan.*, i, 2). Par la même raison, l'Eglise ne peut approuver une liberté qui engendre le dégoût des plus saintes lois de Dieu, et secoue l'obéissance qui est due à l'autorité légitime. C'est là plutôt une licence qu'une liberté, et saint Augustin l'appelle très justement *une liberté de perdition* (*Ep.*, cv, *ad Donatistas*, 2) et l'apôtre saint Pierre, *un voile de méchanceté* (I *Pet.*, ii, 16). Bien plus, cette prétendue liberté, étant opposée à la raison, est une véritable servitude. *Celui qui commet le péché, est l'esclave du péché* (*Jean*, viii, 34). Celle-là, au contraire, est la liberté vraie et désirable qui, dans l'ordre individuel, ne laisse l'homme esclave ni des erreurs, ni des passions qui sont ses pires tyrans, et dans l'ordre public, trace de sages règles aux citoyens, facilite largement l'accroissement du bien-être et préserve de l'arbitraire d'autrui la chose publique. — Cette liberté honnête et digne de l'homme, l'Eglise l'approuve au plus haut point, et, pour en garantir au peuple la ferme et intégrale jouissance, elle n'a jamais cessé de lutter et de combattre. »

Réfutation. — La confusion est ici entre la liberté physique et la liberté morale. Quand bien même l'homme serait maître des opérations de son esprit comme des mouvements de son cœur, il a des règles immuables auxquelles il doit se conformer. La vérité est la règle de son esprit; s'il s'en écarte volontairement, il est coupable. Tant que ces écarts restent en lui, il n'est responsable que devant Dieu. Mais s'il veut insinuer ses erreurs aux autres, l'autorité légitime a droit de punir.

Ceux qui s'opposent à ces interventions de l'autorité s'appuient sur les droits de la raison, mais il est évident que, si les écrivains étaient uniquement guidés par leur raison, il n'y aurait pas à s'opposer à son libre développement; or l'on prétend précisément défendre les vrais droits de l'esprit en réduisant la propagande ou la diffusion de l'erreur.

Renan a proclamé le grand principe moderne du droit a l'erreur, ce que Paul Janet explique ainsi : « L'erreur n'est souvent qu'un moyen d'arriver à la vérité. Ce n'est que par des erreurs successives, chaque jour amoindries, que se font les progrès des lumières et le perfectionnement des esprits » (*Revue des deux mondes*, 1er septembre 1866). — Cette théorie est malheureusement assez courante aujourd'hui pour qu'il soit nécessaire de la réfuter. En réalité, l'erreur est un mal, elle ne peut être l'objet d'aucun droit; puisqu'on prétend que l'erreur est un moyen d'arriver à la vérité, on reconnaît l'acquisition de la vérité comme le but à atteindre, il serait donc illogique d'abandonner gratuitement les parcelles de vérité déjà obtenues, dans l'espoir d'en acquérir d'autres. La confusion de nos adversaires est de placer la fin de l'intelligence dans la *recherche de la vérité*, non dans la *vérité elle-même*. L'étude devient

un sport comme la chasse, on se propose non le gibier, mais le plaisir de la poursuite. Ce qui provoquait déjà l'ironie de S. Paul : « semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes », II *Tim.*, III, 7. Il est d'ailleurs faux de prétendre que l'erreur soit, d'elle-même, un moyen d'arriver à la vérité, car l'erreur détourne de la vérité ; ce que l'on peut concéder, c'est que, dans les questions complexes, on n'arrive pas du premier coup à la vérité, mais on y arrive progressivement, par des théories où se glissent certaines faussetés et qui sont dédaigneusement qualifiées d'erreurs par les systèmes plus perfectionnés. L'erreur chez les uns peut également être l'occasion pour d'autres de scruter davantage la vérité, mais cette heureuse influence est un effet *per accidens* et ne saurait légitimer ce mal intrinsèque qu'est l'erreur.

On se demande si l'on doit considérer comme une raillerie ou comme un sophisme ce raisonnement de Voltaire : « Vous êtes sûrs que la religion chrétienne est divine, et vous n'avez rien à craindre pour elle. » — Nous répondons : La certitude que la religion survivra à vos attaques ne nous dispense pas d'employer les moyens raisonnables d'assurer sa conservation et son extension. De plus, il s'agit de défendre la religion non en elle-même, mais dans les faibles qui la possèdent et qui pourraient la perdre.

Les libres penseurs libéraux aiment à citer le texte de Tertullien (*Apologeticum*, XXIV) : « Permettez à l'un d'adorer le vrai Dieu, à l'autre Jupiter ; à l'un de lever les mains au ciel, à l'autre vers l'autel de la foi ; à celui-là de compter, comme vous dites, les nuages, à celui-ci les panneaux d'un lambris ; à l'un enfin de s'offrir lui-même à Dieu, à l'autre d'offrir un bouc. Prenez garde que ce ne soit une espèce d'irréligion, d'ôter la liberté de la Religion et l'option de Dieu, de ne pas me permettre d'adorer le Dieu que je veux adorer et de me contraindre d'adorer celui que je ne veux pas adorer. Quel Dieu recevra des hommages forcés ? Un homme n'en voudrait pas ! » ou cet autre texte de Tertullien (*Lettre à Scapula*, proconsul d'Afrique, II) : « Il est de droit naturel et de droit commun que chacun adore ce que bon lui semble : la religion d'un homme n'est ni utile ni nuisible à un autre homme. Il n'appartient pas à une religion de faire violence à une autre religion. Une religion doit être embrassée par conviction et non par force ; car les offrandes à la divinité exigent le consentement du cœur. » Ils reprochent aux chrétiens de n'avoir pas conservé aux heures du triomphe les principes invoqués dans le feu de la persécution.

Mais autre est l'expression d'un philosophe ou d'un théologien, autre celle d'un ardent apologiste, qui cherche avant tout à convaincre ses adversaires de contradiction. La polémique de Tertullien ne fait pas toutes les distinctions nécessaires. Il manquait de la sérénité d'esprit nécessaire à la claire vision d'un problème aussi complexe que celui que nous discutons ici.

2°) Phase doctrinale. — Larousse dit que le caractère essentiel des libres penseurs est de rejeter toute religion positive. Il ne s'agit plus des lois humaines considérées comme des entraves à la liberté de la pensée ; il ne faut plus aucune religion positive, aux parties réunies et aux confins délimités, s'imposant même librement comme un tout à prendre ou à rejeter ; on la considère comme incompatible avec la liberté de l'esprit. C'est en ce sens que Jaurès disait, le 26 novembre 1895, à la Chambre des députés : « Nous voulons, quelles que soient les doctrines spéciales, qu'il soit bien entendu qu'aucun dogme, qu'aucune formule imposée au préalable ne limitera la liberté infinie de la recherche. » Nous lisons dans la *Déclaration de principes*, présentée au Congrès de Rome par M. Ferdinand Buisson et votée à l'unanimité le 22 septembre 1904 : « La Libre Pensée ne pouvant reconnaître à une autorité quelconque le droit de s'opposer ou même de se superposer à la raison humaine, elle exige que ses adhérents aient expressément rejeté non seulement toute croyance imposée, mais toute autorité prétendant imposer des croyances (soit que cette autorité se fonde sur une révélation, sur des miracles, sur des traditions, sur l'infaillibilité d'un homme ou d'un livre, soit qu'elle commande de s'incliner devant les dogmes ou les principes *a priori* d'une religion ou d'une philosophie, devant la décision des pouvoirs publics ou le vote d'une majorité, soit qu'elle fasse appel à une forme quelconque de pression exercée du dehors sur l'individu pour le détourner de faire sous sa responsabilité personnelle l'usage normal de ses facultés). »

Buisson s'exprime en ces termes : « La libre pensée consiste dans la négation du dogmatisme. Notre seul *credo* est de n'en pas avoir, parce que tout *credo* est une immobilisation illicite de la pensée humaine... C'est une pensée qui, non seulement s'est libérée un jour de l'autorité du dogme et de la foi, mais qui se garde à jamais libre de tout servage doctrinal. » Et M. Séailles, dans sa lettre au Congrès de Genève 1902, définit la libre pensée : le droit au libre examen. « Elle exige que toute affirmation soit un appel de l'esprit à l'esprit, qu'elle se présente avec ses preuves, qu'elle se propose à la discussion, qu'aucun homme, par suite, ne prétende imposer sa vérité aux autres hommes au nom d'une autorité extérieure et supérieure à la raison. Est donc libre penseur quiconque — quelles que puissent être, d'ailleurs, ses théories et ses croyances — ne fait appel pour les établir qu'à sa propre intelligence et les soumet au contrôle de l'intelligence des autres. »

Réponse. — Il y a là une équivoque capable d'abuser les esprits peu exercés. Quand on parle de l'indépendance de notre raison, nous demanderons quelle indépendance on réclame. Serait-ce l'indépendance par rapport aux règles de la logique ? mais c'est alors la déraison ; — serait-ce par rapport à la vérité ? mais la vérité est précisément la fin de l'intelligence, et la noblesse de cette faculté consiste à atteindre sa fin, non à s'en affranchir ; — serait-ce par rapport à l'autorité ? mais si je vois que cette autorité est respectable, sera-ce obéir à ma raison que de mépriser cette autorité ? St Thomas d'Aquin dit : « *Non crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi* » (*Sum. Theol.*, IIa IIae, qu. I, a. 4).

Il y a sans doute une liberté de l'esprit consistant dans la disposition à admettre toute vérité nouvelle, à remplacer toute proposition non démontrée par toute autre proposition dont la preuve sera fournie. Mais la liberté d'esprit ne saurait consister à être disposé à rejeter une vérité établie, ce qui laisserait l'esprit dans un provisoire perpétuel. Cf. Fonsegrive, *Éléments de philosophie*. M. Maurras a pu dire dans la *Politique religieuse*, p. 32-33 : « La libre pensée est la pensée indéterminée. C'est la pensée libre d'elle-même et par conséquent destructive d'elle-même. C'est une pensée vague et qui se renie en vaguant. Donc une pensée vague est nulle ; il a bien fallu que certains libres penseurs y prissent garde... Ce qu'il y a de consistant dans sa pensée (à Haeckel) est dû à un certain degré de détermination, de rigueur et de servitude... Cet homme veut fonder une ligue en vue d'une libre pensée nouvelle, d'une libre pensée qui aurait le privilège assez paradoxal d'être aussi une pensée déterminée... Je l'avertis qu'il pourra

plaire à un certain nombre d'esprits, mais les libres penseurs professionnels ne manqueront pas de l'éviter tout d'abord, ensuite de le fuir et peut être plus tard, s'il réussissait trop, de l'excommunier. »

Les libres penseurs discutent tantôt en disciples de Descartes, pour qui tout est rationnel et susceptible d'être acquis par la raison individuelle, tantôt en agnostiques, pour qui aucune conquête intellectuelle n'est définitive ni absolue. Dans le second cas, ils ont contre eux le bon sens des masses; dans le premier, ils convaincront de moins en moins les savants, qui diront avec Pasteur, *Discours de réception à l'Académie française*, 27 avril 1882 : « Celui qui n'aurait que des idées claires serait assurément un sot... Les notions les plus précieuses que recèle l'esprit humain sont tout au fond de la scène et dans un demi-jour. C'est autour de ces idées confuses, dont la liaison nous échappe, que tournent les idées claires pour s'étendre, se développer et s'élever... Si nous étions coupés de cette arrière-scène, les sciences exactes elles-mêmes y perdraient toute leur grandeur. »

Il serait d'ailleurs chimérique d'imposer au savant l'obligation de n'admettre que ce qu'il aurait lui-même constaté et vérifié, de ne s'en fier à aucune autorité. Cette prétention ruinerait non seulement l'histoire, mais rendrait impossible toutes les sciences de la nature. La science n'est pas une œuvre exclusivement individuelle, elle résulte d'un labeur collectif et social. Le savant fait appel à l'autorité, même dans l'ordre spécial de recherches où il est compétent; mais il ne le fait qu'à bon escient, soumettant son esprit critique aux règles de la méthode historique.

Lacordaire, avec un sens aigu des besoins de son temps, attaquait de front le préjugé de la Libre Pensée lorsqu'il montrait dans sa 1re *Conférence de Notre-Dame de Paris* (1835) que l'homme est *un être enseigné* : « L'homme est un être social... son intelligence aussi doit vivre par la société, et la nourriture de l'intelligence étant la Vérité, la vérité doit lui être transmise socialement, c'est-à-dire par l'enseignement. »

Aujourd'hui le terme de libre penseur est devenu synonyme de sceptique; d'après cette signification, est libre penseur quiconque ne croit à rien; et moins l'on croit, plus on est réputé capable de penser librement. Ainsi l'athée serait plus libre penseur que le simple déiste, et le sceptique plus que l'athée. Quelques-uns essayent d'arrêter cette progression aux questions métaphysiques pour sauver la morale. Mais c'est en vain : et, d'après l'échelle précédente, on sera forcé de dire que celui qui nie la morale est plus libre penseur que celui qui l'affirme... Ce préjugé, qui mesure la liberté à la négation, pourrait aller jusqu'à cette conséquence, que le plus haut degré de liberté d'esprit consiste à ne pas même croire à la liberté... Et cependant il y a des incrédules, qui, bien loin de penser librement, ne pensent même pas du tout, et acceptent les objections aussi servilement que les autres les dogmes. Combien de croyants, au contraire, qui ont la manière de penser la plus libre et la plus hardie! Ce n'est donc pas la chose même que l'on pense qui fait la liberté, mais la manière dont on la pense. Cf. P. Janet, *Revue des deux mondes*, 1er septembre 1866. Renouvier affirme la même pensée (*Critique philosophique* du 21 février 1878) : « La libre pensée est une croyance purement négative... Son symbole est qu'il ne faut croire à rien. »

3°) Phase politique. — D'ailleurs les meneurs de la libre pensée ont compris cette nécessité de l'être humain, incapable de penser librement par lui-même s'il n'est soutenu par la cohésion d'un groupe. De là, ces innombrables sociétés qui se forment avec une activité prodigieuse dans tous les pays; de là, ces journaux qui agissent efficacement sur les abonnés recrutés à la suite d'une conférence retentissante; de là, ces congrès multipliés où des chefs, toujours les mêmes, viennent proposer leur profession de foi.

La libre pensée est devenue une religion négative : on y invoque constamment l'autorité de quelques savants illustres, comme Berthelot et Haeckel, Lombroso, Sergi. Le Compte rendu officiel du Congrès de Rome (1904) met en exergue ce mot de Blanqui : « Ni Dieu, ni maître. » On discute longuement au Congrès de Paris (1905) la « morale sans Dieu » ; on finit par déclarer « qu'elle se borne à synthétiser en des règles perfectibles les moyens pratiques d'action utile, conforme à l'ensemble des connaissances de chaque temps; elle se résout en somme à une hygiène physiologique et morale des individus et des sociétés... elle est sans Dieu, puisqu'elle veut être scientifique ».

Il y a cependant quelques surprises : ainsi, au moment où M. Buisson lit son projet condamnant les morales fondées sur une métaphysique quelconque, comme supposant encore un reste de dogmatisme rationnel, et fait joyeusement remarquer « que c'est l'élimination de tout système aprioristique », un anarchiste l'interrompt et lui demande : « y compris la loi? » ce qui provoque une discussion confuse.

Au congrès de Paris, on organise des missions laïques à l'intérieur. Les groupes sont invités à provoquer de fréquentes causeries éducatives. Il y aura chaque année une fête civique et un banquet. On célébrera chaque année une fête des enfants. Le jour de la fête de la Libre Pensée est choisi à la date de Pâques. On décide : 1° Que les fédérations nationales de la Libre Pensée trouvent dans leur caisse de propagande, où les fonds devront être centralisés, les ressources nécessaires pour pouvoir fournir : A — Aux mariages civils : orateurs, musiciens et chanteurs ; B — Aux obsèques civiles : orateurs. 2° Que la plus large publicité soit faite afin que les libres penseurs puissent assister en grand nombre aux cérémonies civiles; 3° Que les mariages civils aient lieu de préférence le dimanche.

On émet le vœu : 1° Que les Sociétés de Libre Pensée exigent de tous leurs adhérents le dépôt d'un testament en forme légale par lequel ils exprimeront leur volonté d'avoir des obsèques purement civiles; 2° Que, dans un avenir prochain, la loi défende à tout ministre du culte de procéder aux cérémonies religieuses du baptême et de la première communion, sans une demande expresse et écrite du père et de la mère, du tuteur et subrogé tuteur (si les parents sont décédés), ou de procéder à un enterrement religieux sans une demande en forme légale de la personne défunte.

A propos de la propagande par l'enseignement (p. 145), un citoyen propose de faire « un catéchisme civique ». Le congrès réclame comme réformes immédiates : l'abrogation de la loi Falloux et le monopole de l'enseignement ; la laïcité et non la neutralité de l'enseignement.

Sans doute quelques esprits supérieurs sentent l'illogisme auquel la foule prétend les conduire, ils tiennent à dégager leurs responsabilités.

M. Séailles : « Nous n'avons que faire d'apporter ici des outrages, des violences, des déclamations ; nous avons moins encore à transformer notre congrès en un concile qui promulgue son petit *Syllabus* à la majorité des suffrages; p. 90... La science n'est ni une métaphysique, ni une religion ; elle nous laisse dans le relatif, et nous devons nous refuser à toute

tyrannie qui, en son nom, prétendrait nous imposer une théorie de l'absolu. »

Berthelot (p. 26): « Cependant conservons toujours la sérénité bienveillante qui convient à notre amour sincère de la justice et de la vérité. La voix de la science n'est ni une voix de violents, ni une voix de doctrinaires absolus. Quels qu'aient été les crimes de la théocratie, nous ne saurions méconnaître les bienfaits que la culture chrétienne a répandus autrefois sur le monde... Il serait contraire à nos principes d'opprimer à notre tour nos anciens oppresseurs, s'ils se bornent à demeurer fidèles à des opinions d'autrefois, sans vouloir les imposer... Certes nous n'avons pas les prétentions du prophète descendu du Sinaï pour exterminer ses ennemis et promulguer un nouveau Décalogue. »

M. Séailles disait dans sa lettre au Congrès de Genève de 1902 : « Que ceux qui ont le goût de la propagande mettent en avant des raisons, et non des apostrophes et des injures. »

Le 21 sept. 1904, Demblon disait : « Citoyens, il ne faut pas qu'au moment où le monde a les yeux fixés sur nous, au moment où nous délibérons dans la ville des papes, nous nous amoindrissions en manquant de tolérance les uns à l'égard des autres... Il ne faut pas que demain on puisse dire que nous, qui avons toujours lutté contre la persécution, nous sommes désireux de devenir à notre tour des persécuteurs. »

Mais la logique de l'erreur triomphe de ces protestations isolées, et le Compte rendu officiel de Rome insère l'exposition du Monisme en trente thèses, dont la 25e prône la religion moniste. La Libre Pensée est ainsi une religion nouvelle, avec des dogmes décidés, comme dans un concile, à la majorité des voix. Quel sera le devoir de la minorité, si elle prétend rester libre ?

La Libre Pensée est généralement plus populaire que la Franc-maçonnerie et n'exige pas de cotisation aussi élevée ; cependant les deux organisations sont étroitement liées par une certaine communauté de but poursuivi. Pour choisir parmi les preuves, qui surabondent, il suffit de citer le *Bulletin du Grand Orient* (1892, p. 322), qui montre que l'Assemblée générale du G.·. O.·. de 1892 a adopté *l'adhésion des Loges de la Fédération aux groupes de la Libre Pensée et la création par les Loges de groupes de la Libre Pensée.* A la page 490 du même Bulletin, il est dit que « Les Loges du Grand Orient de France sont invitées à encourager et favoriser le développement des Sociétés de la Libre Pensée, qui *complètent* et *étendent* l'action de la Maçonnerie dans sa lutte contre le cléricalisme ».

L'attitude de la Libre Pensée a donc nettement dégénéré ; c'était d'abord un mouvement de défense individuelle pour protéger sa vie intellectuelle contre une ambiance doctrinale jugée dangereuse, elle est devenue une entreprise de conquête audacieuse des esprits populaires au profit de certains politiciens.

C'est contre les organisateurs de Congrès de la Libre Pensée que Brunetière énonçait ces propos énergiques : « C'est à nous de montrer qu'il n'y a pas de pensée plus esclave que la leur, du plus inintelligent fanatisme et des préjugés les plus vulgaires. C'est à nous de montrer que le dogme ne contraint ni ne gêne en rien la liberté de la pensée, à moins que ce ne soit en matière de dogmatique, ce qui est sans doute assez naturel ; et c'est à nous de montrer que la liberté de penser, telle qu'ils l'entendent et qu'ils la pratiquent, n'est qu'un contre-dogmatisme sans substance ni fondement. » (*Discours de combat*, t. III, *Le dogme et la Libre pensée*, p. 224) C'est ce que dit aussi Joergensen (*Vita vera*, p. 158) : « On oubliait seulement, et l'on se gardait bien de le voir, que dans le domaine des sciences nul n'est libre de penser ce qu'il lui plaît, l'esprit doit se soumettre au fait, s'incliner devant l'expérience. Il y a des lois qu'il ne peut modifier, des réalités qui s'imposent à lui. Et dans le domaine religieux on voudrait que le caprice et l'imagination fussent les maîtres incontestés ?... Comme si toute la liberté de la pensée ne se ramenait pas à accepter le joug de la vérité ! »

III. Discussion. — Quoique notre exposé historique ait été accompagné de certaines réfutations sommaires, il convient de le faire suivre d'une discussion purement objective fondée sur le rappel de principes certains.

Saint Thomas (*Summa Theol.*, Ia, q. 83, a. 3) montre que la liberté consiste dans l'acte de l'*élection* ou *pouvoir de choisir*. Nous sommes dits libres par le fait que nous pouvons prendre une chose et laisser l'autre, ce qui est précisément choisir. Or deux éléments concourent à l'élection : l'un qui se trouve dans la faculté de connaître, l'autre qui relève de la faculté appétitive. Du côté de la faculté cognoscitive, se trouve le conseil ou l'enquête, qui nous permet de juger ce qu'il faut préférer ou choisir. La faculté appétitive, à son tour, accepte ce qui a été proposé par le conseil. Le libre choix consiste dans cette acceptation facultative. Mais de quelle faculté relève proprement la liberté ?

Aristote avait hésité. Dans son *Ethique* (L. VI, ch. II, n. 5), il laisse la question dans le doute, disant que l'élection est soit un *entendement qui désire*, soit un *désir intellectif*, mais au L. III (ch. III, n. 19) il incline plutôt à la seconde opinion, puisqu'il l'appelle un *désir éclairé par le conseil*.

C'est bien l'opinion qu'il faut admettre, car l'élection a pour objet propre *ce qui est ordonné à la fin*, ce qui a raison de *moyen*, ou encore un *bien utile*. Or le bien est objet de l'appétit ; il s'ensuit que l'élection est un acte de la faculté appétitive : en elle réside la liberté. Mais si la liberté réside dans la volonté, la *source* ou la *racine* de la liberté se trouve dans la raison, cf. *de Veritate*, q. XXIV, a. 2 : *Totius libertatis radix in ratione constituta.* Seule la raison peut connaître la notion de fin et la relation contingente de tel moyen par rapport à telle fin : connaissance requise pour fonder l'indépendance de la volonté et sa liberté par rapport à tel moyen choisi. En ce sens Leibnitz a pu dire : « L'intelligence est comme l'âme de la liberté. »

La raison n'est pas libre, mais un acte d'intellection peut être *imperé* par la volonté libre, et à ce titre peut être libre, par suite entraîner la responsabilité. Il sera libre non quant à son *objet*, mais quant à son *exercice* (liberté d'exercice, non de spécification). C'est ainsi que la volonté interviendra pour mettre fin à l'enquête, œuvre de l'intelligence, dès qu'elle se portera vers l'alternative qui lui est proposée à ce moment par l'intelligence, alors qu'elle aurait pu, par son abstention, attendre qu'on lui propose l'alternative contraire. S'il est vrai que c'est toujours le dernier jugement pratique que suit la faculté appétitive, il ne faut pas méconnaître que c'est celle-ci qui fait que ce jugement soit le dernier pratiquement, elle le fait par sa libre acceptation. Cf. Pègues, *Comm. fr. litt. de la Somme Théol.*, t. IV, p. 599.

Il ne faudrait pas en conclure que l'intelligence est un simple instrument aux mains de la volonté. Ce serait étrangement méconnaître les droits de la raison, que l'école thomiste considère comme la plus noble de nos facultés, à la suite d'Aristote (*De Anima*, Livre III, ch. V, 2 ; *Ethique*, X, ch VII) et de saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.*, ch. XVI). Saint Thomas va répondre par une distinction (q. 82, a. 4

ad 1um) : 1o Si nous considérons l'intelligence par rapport à son objet propre, l'*être* ou le *vrai*, dans son universalité, elle ne dépend pas de la volonté, qui ne pourra nullement lui dicter ses jugements à moins d'une immixtion condamnable, et c'est ainsi que nous devrons déclarer que la pensée n'est pas libre à proprement parler. Elle est nécessitée par son objet; sa perfection est d'atteindre le vrai, d'être liée par lui. Elle ne le fait pas, elle le voit tel qu'il est. Aristote dit même : *intelligere est pati quoddam.* L'intellect qui ignore est la *tabula rasa in qua nihil est scriptum;* sa perfection consiste à abdiquer cet état d'indétermination et d'indépendance pour se fixer dans la vérité. Considérer le joug de la vérité comme des chaînes odieuses, c'est méconnaître le mécanisme de l'intelligence et sa finalité, c'est comprendre la logique à la façon des *Sophistes* ou confondre le travail intellectuel avec le caprice du dilettante, ce serait la condamnation irrémédiable de la raison, puisque son activité ne peut avoir d'autre finalité que de la débarrasser d'une liberté seule compatible avec l'ignorance absolue.

2o Si maintenant nous considérons l'intelligence comme une chose déterminée, comme une puissance concrète, alors elle tombe sous l'objet de la volonté qui se porte vers tout bien et qui peut désirer tel acte de la faculté intellectuelle : voilà comment l'*exercice* de la pensée est libre. Il ne le serait pas cependant si l'objet était actuellement présent et s'imposait à l'intellection, comme cela arrivera au ciel pour la vision béatifique.

Sauf ce cas exceptionnel, la pensée est libre dans son exercice, en ce sens qu'on peut penser ou ne pas penser, penser à telle chose ou à telle autre; mais la pensée n'est pas libre par rapport à son objet; elle est nécessitée par le vrai et les lois de l'esprit. Une double nécessité, externe et interne, pèse sur nous : il ne faut pas s'en plaindre, c'est celle qui nous maintient dans la sphère de la vérité, comme la gravitation nous rattache à la planète où nous vivons.

Dès que l'objet n'est pas évident, l'esprit n'est pas nécessité et reste libre d'adhérer ou non; voilà pourquoi la volonté intervient : l'acte d'assentiment se nomme alors opinion ou croyance. Pascal l'a noté dans ses *Pensées :* « La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance elle-même, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plutôt qu'à l'autre détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas. L'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime et juge d'après ce qu'il y voit. »

Voilà pourquoi la vraie liberté d'esprit suppose une volonté droite. Tous les philosophes l'ont remarqué, certains l'ont exagéré et sont allés au pragmatisme. Taine disait : « Si la proposition du carré de l'hypoténuse pouvait changer quelque chose à notre vie, nous l'aurions réfutée bien vite. » C'est une boutade, parce que l'exemple choisi suppose l'évidence mathématique, mais l'assertion reste vraie lorsqu'il s'agit seulement de certitude morale, voilà pourquoi Renouvier a pu dire : « L'amour de la vertu est la première condition de toute vraie philosophie » (*Critique Philosophique*) et Ravaisson : « C'est de l'amour du vrai et du bien que jaillit toute science de l'ordre moral » (*La Philosophie en France au XIXe siècle*), et plus poétiquement encore Mme de Staël : « Sanctifiez votre âme comme un temple, si vous voulez que l'ange de la vérité s'y montre. » Nous voilà loin de l'axiome cartésien : « On ne doit reconnaître pour vrai que ce qui paraît évidemment être tel, c'est-à-dire ce que l'esprit perçoit si clairement et si distinctement qu'il lui est impossible de le révoquer en doute. »

A ceux qui se plaignent qu'en matière doctrinale ou dogmatique le dogme gêne notre liberté de pensée, Brunetière répond avec sa verve ordinaire (*Discours de combat*, t. III) : « Est-ce que, par hasard, nous serions libres en histoire de croire que César a ou n'a pas existé? Le sommes-nous d'expulser Alexandre de l'histoire de la Grèce ou de nier l'existence de la grande muraille de Chine?... Nous ne sommes pas libres de croire que deux et deux font cinq ! ou, en d'autres termes encore, notre liberté de penser, la liberté de nous représenter les choses comme nous aimerions peut-être qu'elles le fussent, la liberté de nous les figurer autrement qu'elles ne sont, la liberté d'en appeler du témoignage de la science acquise aux fantaisies de notre imagination ou de notre sens individuel, cette liberté n'est pas gênée seulement, elle nous est interdite, et si nous les revendiquions, c'est alors, comme dit Pascal, que nous serions purement et simplement des « sots ». En tout ordre de choses, la liberté de penser est gênée, elle est empêchée par la connaissance que nous avons des conditions de la chose ou de sa nature. La vérité nous presse, elle nous contraint pour ainsi dire de toutes parts. Nous ne pouvons méconnaître ni son autorité ni l'obligation que cette autorité porte pour nous de nous y soumettre. Pour un chrétien, les dogmes de la religion ont exactement la même autorité que pour un savant les vérités fondamentales de la science ou pour un historien, pour un érudit, pour un critique, les faits avérés qui servent de base ou de support à ses généralisations. Nos dogmes... sont pour nous « des vérités » : et comme les vérités de la science, « ces vérités » sont ou ne sont pas. »

Objection. — On distingue entre les vérités dont on possède l'évidence intrinsèque et les vérités, comme les dogmes, auxquelles on n'adhère qu'en raison d'une autorité. Ce sont celles-là qu'on déclarera opposées à la complète liberté de la pensée.

G. Fonsegrive (*L'attitude des catholiques devant la science. La Quinzaine*, 16 mai 1898) cite le principe équivoque de Descartes : « Ne recevoir pour vrai que ce que l'on reconnaît évidemment être tel » et Claude Bernard : « La première condition que doit remplir un savant qui se livre à l'investigation des phénomènes naturels, c'est de conserver une certaine liberté d'esprit assise sur le doute philosophique... Si une idée se présente à nous, nous ne devons pas la repousser par cela seul qu'elle n'est pas d'accord avec les conséquences logiques d'une théorie régnante », *Introduction à la médecine expérimentale*, ch. II, no 3, Paris, 1865, et ajoute : « Or le catholique ne peut donner son acquiescement à un doute qui porterait sur un article de foi. Lui est-il dès lors loisible de l'examiner librement? Alors même qu'il a l'air de les traiter rationnellement, qu'il essaie de les prouver, il est dominé par le préjugé, il sait d'avance où doit aboutir son raisonnement ; il ne saurait, sans forfaiture, le faire aboutir qu'à la proposition dogmatique, préalablement, et en dehors des voies rationnelles, reconnue pour vraie, affirmée comme certaine. Cet état de croyance antérieur aux démarches de la raison et avoué comme supérieur à ces démarches, ne peut que créer dans l'esprit une prévention qui conditionne à peu près infailliblement les démarches rationnelles, qui risque de les faire gauchir insensiblement, en sorte que la prétendue démonstration, au lieu d'être un produit pur de la logique et de la raison, laisse à peu près nécessairement pénétrer en elle des éléments psychologiques, plus ou moins volontaires, qui ne peuvent que l'altérer. » Et l'on rappelle le concile du Vatican, sess. III,

ch. 4, can. 2 : « Si quelqu'un dit que les sciences humaines doivent être traitées avec une liberté telle que leurs affirmations, alors même qu'elles s'opposent à la vérité révélée, peuvent être regardées comme vraies et ne peuvent être condamnées par l'Eglise, qu'il soit anathème. »

Réponse. — Il faut répondre avec le Concile que la raison et la foi ne peuvent se contredire, car l'une et l'autre procèdent d'une même source qui est la vérité éternelle. Avec Descartes, le catholicisme reconnaît que rien n'a le droit d'entrer dans l'esprit de l'homme sans que l'intelligence ait eu des motifs raisonnables de l'accepter. L'autorité elle-même et la révélation et les dogmes doivent fournir leurs titres à l'acceptation, pour que cette acceptation soit légitime.

Si le danger existe pour le croyant d'être tenté de solliciter les faits en faveur de sa croyance, il devra lutter contre ce danger quand il voudra faire œuvre scientifique ou apologétique; voulant étayer sa foi, il cherchera des arguments ayant une valeur par eux-mêmes, indépendamment de la conclusion qu'il espère en tirer. Il observera les règles les plus sévères de la logique pour éviter le cercle vicieux et pour ne pas être accusé de mettre frauduleusement dans les prémisses ce qu'il est tout fier de retrouver dans la conclusion.

Que si l'on estimait ce travail impossible, je ferais remarquer que le libre penseur le plus sévère ne se prive point de faire des hypothèses; l'hypothèse est non seulement légitime, elle est nécessaire pour suggérer un plan d'expérience ou une série de déductions qui doivent s'accorder ou non avec l'hypothèse et par conséquent la confirmer ou la faire rejeter. Or qu'est-ce que l'hypothèse, sinon l'acceptation préalable — momentanée et conditionnelle, c'est vrai — d'une assertion qui oriente la recherche en dirigeant l'observateur vers un but? Dans la mesure où il accepte l'hypothèse, le savant renonce sur ce point à sa liberté d'esprit; renonciation bienfaisante, qui n'entrave nullement la rigueur de ses démonstrations ni la précision de ses expériences. Son travail fini, son hypothèse deviendra certitude. Le croyant, dans ses recherches scientifiques, peut être guidé par les conclusions de sa foi, mais pourra tout aussi bien faire œuvre scientifique s'il se conforme à la méthode des sciences.

C'est ce que note avec justesse Ollé-Laprune (*La philosophie de Malebranche*, II, p. 251): « Toute philosophie digne de ce nom doit tâcher d'atteindre les premières vérités. Mais il ne s'agit pas, dans cet examen et dans cet effort, d'isoler l'intelligence en elle-même, il ne s'agit pas de faire le vide autour d'elle: il y a des données incontestables qui s'acceptent et ne se discutent pas. Il faut savoir mépriser les attaques du scepticisme et creuser et approfondir les vérités essentielles, au lieu de recommencer sans cesse à les disputer au doute. Enfin, si l'on a la croyance chrétienne dans le cœur, ne serait-ce pas une chose par trop étrange qu'il fallût, pour pratiquer dans sa rigueur la méthode philosophique, rejeter cette intime certitude, éteindre ces lumières, se priver de ses secours ? Non, encore une fois, la philosophie n'est pas à ce prix. Se proposer de voir clair dans ses idées, de conduire ses pensées par ordre, de saisir le point de départ de la connaissance, puis s'avancer méthodiquement dans l'explication des choses, cela suffit; il n'est pas besoin pour cela de rien ébranler, ni raison ni foi. » C'est pourquoi, dans sa *Notice sur Ollé-Laprune*, M. Blondel, après avoir montré que, chez ce penseur, la recherche critique ne se séparait jamais de la possession sereine, peut ajouter: « Dira-t-on que c'est une étroitesse de n'avoir pas expérimenté les états les plus divers? qu'on ne peut bien voir sans avoir commencé par fermer les yeux ? qu'on gagne pleinement ce qu'on a ignoré ou perdu? Non, pour recevoir toutes les leçons de la vérité, aimée et possédée sans déclin dans la lumière, il faut ignorer les souffrances et les leçons du doute foncier ; pour conserver toute la limpidité d'esprit, il est nécessaire de demeurer inaccessible à certains orages de la pensée. L'absence de trouble, quand elle s'allie d'ailleurs à la connaissance des difficultés et à l'effort intense de la méditation, est marque, non de faiblesse, mais de force supérieure ; c'est du temps gagné, c'est de l'énergie épargnée pour aller plus avant, sans recul ni stérile hésitation. »

D'autant plus que le croyant peut, dans ses recherches, employer le doute méthodique. Cf. Montagne, *Le doute méthodique selon S. Thomas d'Aquin*, *Revue Thomiste*, juillet 1910. Aristote, au début du troisième livre de la *Métaphysique*, dit: *Volentibus investigare veritatem oportet prae opere, id est ante opus, bene dubitare*. Il ne s'agit pas là d'une question particulière, mais d'un doute universel sur la vérité même. Aussi le doute n'est ni réel, ni positif. C'est un loyal essai de doute universel, mais cet essai n'aboutit pas quand il s'agit des vérités évidentes, soit d'ordre rationnel, soit d'ordre expérimental, qui s'imposent nécessairement à l'esprit.

Quand il s'agit, au contraire, de vérités qui ne sont pas évidentes, le croyant peut en douter par méthode, c'est-à-dire raisonner comme s'il ne possédait pas déjà cette vérité et qu'il voulût l'acquérir. Ainsi fait S. Thomas quand il pose cette question: *An sit Deus ?* Et il traitera cette question avec une entière liberté d'esprit. Cf. Jeannière, *Criteriologia*, Paris, 1904, p. 104, et B. Allo, *Quelques mots sur la liberté scientifique. Rev. du cl. français*, 15 janvier 1912.

Conclusion. — Le but des investigations dont on revendique la liberté, c'est la constitution scientifique de la pensée. Or la pensée, une fois scientifiquement constituée, possède tous les caractères, excepté celui de la liberté. Une pensée libre est une pensée à l'état naissant, encore flottante parce qu'elle est imprécise et vague, parce qu'elle manque de ce qui la fait être précisément à titre de pensée, c'est-à-dire, de ses propres déterminations internes. Comme l'a si justement remarqué Auguste Comte, dès qu'il y a science, il ne saurait plus y avoir de liberté de pensée. La seule pensée que l'on puisse appeler libre, est celle qui va exister peut-être, mais n'existe pas encore. Le libre penseur, c'est celui qui ne pense pas.

La pensée, en s'exerçant, aliène forcément sa liberté de penser le contraire de ce qu'elle affirme. D'ailleurs, c'est là quelque chose d'intérieur à chacun de nous, sur quoi nos voisins n'ont aucune prise, ce qui fait dire à de Bonald : « On a réclamé la liberté de penser, ce qui est un peu plus absurde que si l'on eût réclamé la liberté de la circulation du sang. En effet, le tyran le plus capricieux, comme le monarque le plus absolu, ne peuvent pas plus porter atteinte à l'une qu'à l'autre de ces libertés; et Dieu lui-même, qui laisse les hommes penser de lui ce qu'il leur plaît, ne pourrait gêner la liberté de penser sans dénaturer l'homme, et ôter à ses déterminations la liberté de mériter et de démériter. Mais ce que les sophistes appelaient la liberté de penser était la liberté de penser tout haut; c'est-à-dire de publier ses pensées par les discours ou par l'impression et par conséquent de combattre les pensées des autres. Or parler ou écrire sont des actions, et même les plus importantes de toutes, chez une nation civilisée. La liberté de penser n'était donc que la liberté d'agir. » *Réflexions sur la tolérance des opinions*, éd. Migne, 1859, t. III, p. 501.

Ainsi comprise, la liberté de pensée n'est plus un droit absolu ; ce droit, comme toute chose morale, sera conditionné. Il faut en chercher les limites.

Les tenants les plus acharnés de la liberté de pensée sont bien obligés d'admettre qu'il ne faut pas la pousser à l'absolu, sous peine de la mettre en contradiction avec l'intérêt social, car tout le monde doit admettre que « la liberté de pensée de chacun cesse où commence celle d'autrui ». Or la liberté absolue de la pensée serait inséparable de la liberté de la parole, non seulement parce que la pensée ne se formule que par la parole, mais aussi parce que la vérité conquise par l'effort individuel n'a de prix que si elle est transmise par l'inventeur aux autres. Mais alors surgit cette difficulté redoutable : il est impossible d'établir une démarcation absolue entre la pensée, la parole et l'acte ; et en un certain sens, toute parole est un acte.

Or nul n'accordera qu'une société laisse discuter librement tous ses principes, laisse prêcher sa destruction. Il y a donc nécessité d'établir certaines bornes à la liberté de pensée (dans la mesure où elle s'extériorise) et la difficulté sera de fixer ces bornes, qui dépendront de certaines circonstances, comme le degré de convergence du patrimoine intellectuel qui sert de soutien et de cohésion à la société. Toute société veillera à la conservation de ce patrimoine intellectuel : c'est pour elle un devoir de prudence, qui tient compte de toutes les circonstances et ne peut être défini d'une façon abstraite ni absolue. Cf. *Revue thomiste*, janv. et mars 1910, *Le libéralisme, étude logique et psychologique d'un concept*. Voir surtout Vermeersch, *La Tolérance*, Paris, 1912.

Bibliographie. — *Editions de la libre pensée*, à Lausanne. — F. Buisson et Wagner, *Libre pensée et protestantisme libéral*, Paris, 1908. — Bertrand, *Problèmes de la libre pensée*, Paris, 1910. — Berthelot, *Science et libre pensée*, Paris, 1905. — Bérenger, *Christianisme et libre pensée*, édition tirée des *Annales de la jeunesse laïque*.

Réfutation dans tous les livres d'apologétique, surtout : Veuillot, *Libres penseurs*, Palmé, 1866. Perraud, *La libre pensée et le catholicisme*, Gervais, 1887. Canet, *La libre pensée contemporaine*, Oudin, 1885. P. Matignon, *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, Paris, 1864. Voir aussi, dans les théologiens et les apologistes, ce qui est dit contre le *Libre examen* (par ex. Bellarmin, *de Verbo Dei*, l. IV, ch. IV; Perrone, *Le Protestantisme et la règle de foi*. Vivès, 1852; Billot, *De Ecclesia Christi*, t. II, p. 29, théorie qui renferme ce qu'il y a d'erroné dans la *Libre Pensée* et qui y ajoute la contradiction de réserver à une élite ce qui devrait appartenir à tous, si c'était un droit naturel : c'est ce qu'a bien montré Lacordaire, 1re conférence à N. D., 1835 : « Le Protestantisme lui-même n'a pu éviter ce vice radical; car il est autre pour le peuple, et autre pour les hommes éclairés. Il commande au peuple d'autorité, il laisse libres les gens instruits. Le peuple croit son ministre, l'homme habile croit la Bible et lui-même. »

F. René Hedde, O.P.

PENTATEUQUE ET HEXATEUQUE

La raison d'être du présent article est la promulgation du document dont nous reproduisons le texte.

Decretum circa authentiam mosaicam Pentateuchi.

Quaesitum est ab hac Suprema Congregatione Sancti Officii : « Utrum doctrina circa authentiam mosaicam Pentateuchi, nuper exposita in opere : *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* an. 1919, fasc. xv, sub titulo : *Moïse et Josué* ; nec non in *Revue du Clergé Français*, xcix (1er sept. 1919), p. 321-343, sub titulo : *Moïse et le Pentateuque*, tuto tradi possit ».

Et in generali consessu habito feria iv, die 21 aprilis 1920, Emi ac Rmi Domini Cardinales in rebus fidei et morum Inquisitores Generales, praehabito DD. Consultorum voto, respondendum decreverunt : *Negative*.

Insequente vero feria v, die 22 ejusdem mensis et anni, Sanctissimus D. N. Benedictus divina Providentia Papa XV, in solita audientia R. P. D. Assessori S. Officii impertita, relatam Sibi Emorum et Rmorum Patrum resolutionem approbavit, confirmavit et evulgandam praecepit.

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 23 aprilis 1920.

A. Castellano, S. C. S. Off. Notarius.

Nous devions une satisfaction ; la voici. L'auteur de l'article Moïse et Josué, dont on sait l'entière promptitude à accepter les directions de l'Église, s'était offert à opérer lui-même dans son œuvre un discernement. Ce travail délicat et infini a été jugé inopportun. Restait à reprendre la question sous une forme positive. Tel est l'objet du présent article. Nous l'empruntons à l'ouvrage justement aprécié de Dom Hildebrand Hoepfl, O. S. B., professeur au Collège romain de Saint-Anselme, *Introductio specialis in Libros Veteris Testamenti*, Subiacï, 1921.

N. D. L. D.

I. — Le Pentateuque.
A. *Objet et division du Pentateuque.*
B. *Origine du Pentateuque.* — I. *Histoire de la haute critique.*
II. *Moïse auteur du Pentateuque.* — 1. Témoignages du Pentateuque même. — 2. Témoignages des autres livres de l'A. T. — 3. Témoignages du N. T.
III. *Principales difficultés contre l'origine mosaïque du Pentateuque.* — 1. Découverte du Deutéronome. — 2. La loi lévitique et l'école sacerdotale. — 3. Lois contradictoires entre elles. — 4. Divers arguments en faveur de la pluralité des sources.
C. *De l'autorité du Pentateuque.*

II. — Le livre de Josué.
Origine du livre de Josué. — Autorité du livre de Josué. — Théorie de l'Hexateuque.

I. — Le Pentateuque

L'œuvre attribuée à Moïse est communément appelée chez les Juifs, à cause de son objet principal, la *Loi* (*Tôrah*) ; dans le N. T., ὁ νόμος (ainsi *Luc.*, x, 26). Les rabbins l'appellent quelquefois : leçon (*Mikra*), ou, à cause de sa division en cinq livres, les cinq parties de la Loi (*Chamischah chumschê hattorah*). Pour cette raison, les Alexandrins l'appelaient ἡ πεντάτευχος, de πέντε et τεῦχος : meuble, armoire, portefeuille, enfin, dans la langue vulgaire, livre (ainsi dans l'épître du Pseudo-Aristée à Philocrate : καθὼς δὲ ἀνεγνώσθη τὰ τεύχη, selon la lecture des livres, ap. Swete, *Introduction to the O. T. in greek*, 572, Cambridge, 1902). Ce nom fait son apparition chez Ptolémée, disciple de Valentin (*Ep. à Flora*, chez Epiphane, *Haer.*, xxxiii, 4), vers 160 après J.-C. ; puis chez Origène (*In Ioan.*, t. XIII, xxvi) ; en latin chez Tertullien, *Contra Marcion.*, I, x. Saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, ii, emploie le neutre : *Pentateuchum*.

La division en cinq livres paraît ancienne ; car I *Par.*, xvi, 36 cite la doxologie qui se lit à la fin du ive livre des Psaumes (*Ps.*, cv, *hb.* cvi, 48) ; d'où

l'on peut conclure que le psautier était dès lors partagé en cinq livres ; or cette division suppose celle de la Loi. Les Juifs de Palestine désignaient chaque livre par son début : *Bereschit*, *Veelle schemôt*, *Vajjikra*, *Vajjedabber*, *Elle haddebarim* (Quatre de ces noms se lisent chez ORIGÈNE, ap. EUSÈBE, *H. E.*, VI, XXV, ed. SCHWARTZ, p. 572, Leipzig, 1908 : Βρησιθ Ουελλεσμωθ, Οὐϊκρα, Ελλεαδδεβαρειμ ; il appelle le Lévitique Αμμεσφεκωδειμ, ce qui paraît répondre à *chomesch happikudîm* : le cinquième des préceptes ou des cens).

Les Juifs Alexandrins disaient, d'après l'objet principal : (γένεσις) κόσμου, ἔξοδος (Αἰγύπτου), λευιτικόν, ἀριθμοί, δευτερονόμιον (cf. MÉLITON DE SARDES, ap. EUSÈBE, *H. E.*, IV, XXVI). Ces noms ont passé dans la version latine des Livres saints.

A. — **Objet et division du Pentateuque**. — Le Pentateuque ne renferme pas une histoire complète des origines du genre humain ni même du peuple d'Israël ; mais il raconte l'origine de la théocratie de l'A. T., ou l'institution du royaume de Dieu ; c'est donc plutôt une histoire du salut, rapportant le commencement et le progrès de la révélation divine. Le livre de la Genèse présente la préparation de la théocratie sacrée (création, chute originelle, vocation des patriarches du peuple choisi). Le livre de l'Exode raconte l'institution de la théocratie, réalisée par la délivrance du peuple choisi de la servitude d'Egypte, et le don de la Loi sur le mont Sinaï. Le Lévitique et les Nombres contiennent les lois qui régissent la théocratie de l'A. T. Le Deutéronome, qui raconte la rénovation de l'Alliance, est comme une récapitulation de toute l'histoire rapportée dans la Pentateuque, un épilogue de tout l'ouvrage.

La *Genèse* renferme deux parties, dont l'une comprend l'histoire sommaire du genre humain depuis l'origine du monde jusqu'à Abraham, la seconde l'histoire des patriarches depuis la vocation d'Abraham jusqu'à la mort de Jacob et de Joseph.

La *première partie*, précédée de l'Hexaméron comme d'une introduction (I, I-II, 3), se divise en cinq sections, faciles à distinguer par leurs titres : 1) Voici les générations du ciel et de la terre, II, 4 ; — 2) Voici le livre de la génération d'Adam, V, 1 ; — 3) Voici les générations de Noé, VI, 9 ; — 4) Voici les générations des fils de Noé, X, 1 ; — 5) Voici les générations des fils de Sem. — De même la *seconde partie* contient cinq sections distinguées par leurs titres : 1) Générations de Tharé, XI, 27 ; — 2) Générations d'Ismaël, XXV, 12 ; — 3) Générations d'Isaac, XXV, 19. — 4) Générations d'Esaü, XXXVI, 1 ; — 5) Générations de Jacob, XXXVII.

L'*Exode* peut se diviser en trois parties :

1. Evénements qui préparent la sortie du peuple d'Israël de la terre d'Egypte (multiplication et oppression des Israélites, élection de Moïse, les dix plaies), I-XI.

2. Sortie d'Egypte et marche jusqu'au Sinaï, XII-XIX, 2.

3. Institution de la théocratie sur le mont Sinaï, XIX, 3-XL, 38 : *a*) Alliance conclue entre Dieu et le peuple (Décalogue, loi de l'Alliance, conclusion solennelle de l'Alliance par oblation de sacrifices), XIX 3-XXIV, 11 ; *b*) Préceptes concernant la construction et l'ornementation du Tabernacle de l'Alliance (Dieu veut habiter au milieu de son peuple), XXIV, 12-XXXI, 18 ; *c*) Apostasie du peuple (veau d'or) et rénovation de l'Alliance, XXXII-XXXIV ; *d*) Erection du Tabernacle, XXXV-XL.

Le *Lévitique* présente le recueil des lois par lesquelles Dieu s'attacha particulièrement le peuple choisi. *Ex.*, XIX, 6, le Seigneur dit au peuple : « Eritis mihi in *regnum sacerdotale* et *gens sancta* ». On peut distinguer dans le Lévitique quatre séries de lois, dont les deux premières se rapportent au royaume sacerdotal : Lois des sacrifices, I-VII ; Rites de la consécration des prêtres et des lévites, VIII-X ; les deux autres concernent la sanctification du peuple : 3) Lois de la distinction du pur et de l'impur, XI-XVI ; 4) Lois de la sanctification, XVII-XXVI. — Puis, un appendice : Lois des vœux, des dîmes, etc., XXVII.

Le livre des *Nombres*, ainsi appelé parce que deux fois (I-III et XXVI) il présente le recensement du peuple, renferme trois parties :

1) Evénements qui suivirent le don de la Loi sur le mont Sinaï, I-X, 10 (recensement du peuple, lois diverses).

2) Histoire de la marche depuis le mont Sinaï jusqu'à la terre de Moab (murmures du peuple, explorateurs, Josué et Caleb, révolte de Coré, Dathan et Abiron, châtiment des murmures, serpent d'airain etc.), X, 11-XXI, 1.

3) Evénements accomplis dans la terre de Moab (Balaam et Balac), XXII, 2-XXXVI, 13.

Le *Deutéronome* rapporte les dernières paroles de Moïse avant sa mort. Quatre parties :

1) Premier discours de Moïse (Moïse rappelle au peuple tous les bienfaits reçus de Dieu au désert, inculque l'obéissance), I, 1-IV, 43.

2) Deuxième discours (répétition des lois), IV, 44-XXVI, 19.

3) Dernier discours (bénédiction et malédiction), XXVII-XXX.

4) Dernières dispositions de Moïse ; sa mort (Moïse remet sa charge à Josué ; cantique et bénédiction de Moïse), XXXI-XXXIV.

B. — Origine du Pentateuque

I. HISTOIRE DE LA HAUTE CRITIQUE. — Anciennement, Juifs et Chrétiens s'accordèrent unanimement à tenir Moïse pour l'auteur du Pentateuque. Dans le *Talmud*, *Baba batra* 14 b, les huit versets de *Deut.*, XXXIV, 5-12 qui racontent la mort de Moïse sont attribués à Josué. Cependant PHILON, *Vie de Moïse*, III, et JOSÈPHE, *Ant.*, IV, VIII, 48, ont attribué même ces versets à Moïse. Font seuls exception quelques gnostiques, tel PTOLÉMÉE (ap. EPIPHANE, *Haer.*, XXXIII, 4), qui tenait ce livre pour un apocryphe d'origine juive. Parmi les Pères, nul n'a révoqué en doute l'origine mosaïque du Pentateuque (Voir ORIGÈNE, *In Gen.*, *Hom.*, XIII, 2 ; *In Num.*, t. XVI ; *In Io.*, t. II, XIV, 26 ; S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat.*, IV, 36 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, préambule du *Commentaire sur l'Hexaméron*, S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Cont. Julian.*, I ; S. CHRYSOSTOME, *Ad Stagir.*, II, 6 ; S. ISIDORE DE PÉLUSE, *Ep.*, CLXXVI ; PROCOPE DE GAZA, prologue du *Commentaire sur la Genèse* ; S. JÉRÔME, *préface sur le Livre de Josué*, *prolog. galeat.*, *Ep.* CXL, 2 ; S. AUGUSTIN, *Serm.*, XXXI, 5. 7 ; CXXIV, 3 ; S. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etym.*, VI, 1, 5 ; II, 8. On prétend à tort que S. Jérôme a douté de l'origine mosaïque ; le texte souvent allégué, *De perpetua virginitate B. Mariae adv. Helvidium*, VII, ne vise pas le Pentateuque, mais la glose « usque in hodiernum diem » sur *Gen.*, XXXV, 4 (LXX) et *Deut.*, XXXIV, 6 ; voici comme s'exprime le saint docteur. *Certe hodiernus dies illius tempore existimandus est quo historia ipsa contexta est, sive Moysen dicere volueris, auctorem Pentateuchi, sive Esdram, eiusdem instauratorem operis, non recuso*). Au Moyen Age seulement, HUGUES DE SAINT-CHER († 1263) émit l'idée que Josué pourrait avoir composé le Deutéronome ; mais il ajouta : *Sed verius videtur quod Moyses hunc librum scripsit*. Parmi les Juifs, ABENESRA († 1167) paraît avoir tenu pour interpolés plusieurs textes, v. g. *Gen.*, XII, 6 ; *Ex.*, XXV, 4 ; *Deut.*, I, 1 ; XXXI, 22.

Au XVIe siècle, pour la première fois, des doutes sérieux furent soulevés sur l'origine mosaïque du Pentateuque. Ainsi Carlostadt (André Bodenstein), dans son opuscule *De canonicis scripturis*, ed. Wittemberg, 1520, § 85, écrit : « On peut soutenir que Moïse n'a pas composé les cinq livres, car après la sépulture de Moïse, le fil du discours n'est pas interrompu, et Moïse n'est plus là. » D'autres admettent du moins que Moïse n'a pas écrit tout ce que nous lisons dans le Pentateuque. Ainsi André Masius (Maes, † 1573), *Iosiae imperatoris Historia illustrata atque explicata*, Antverpiae, 1574, praef., 2 (mis à l'index en 1596, *donec corrigatur*) dit : « Quin ipsum etiam Mosis opus, quod vocant pentateuchon, longo post Mosem tempore interiectis saltem hic illic verborum ac sententiarum clausulis veluti sarcitum atque omnino explicatius redditum esse. » Assertion semblable chez Benoit Pereira S.I., *Comm. in Gen.*, I, 13 sq., Lugduni, 1594, et Jacques Bonfrère, S. I., *Comm. in Pentat.*, 23, 93, Antverpiae, 1625.

Puis d'autres vinrent, qui affirmèrent que l'ensemble du Pentateuque, ou du moins une grande partie, a été composé après le temps de Moïse. Notamment Isaac de la Peyrère († 1676), qui soutint que le Pentateuque a été composé, d'après des documents mosaïques, à une date postérieure : *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi*, IV, VIII, 1655; Baruch Spinoza († 1677), qui voit dans le Pentateuque une compilation faite par Esdras, d'après des documents anciens nombreux et dispersés, *Tractatus theologicopoliticus*, c. VIII sqq., Hamburgi (plutôt Amstelodami), 1670. Combattu par D. Huet, *Demonstratio evangelica*, IV, XIV, 6, p. 179 sqq., ed. Francofurti 1722. Richard Simon (né 1638, oratorien jusqu'en 1678, † 1712) distingue dans le Pentateuque les *Lois*, qu'il attribue à Moïse, et l'*histoire*, due en grande partie aux prophètes. *Histoire critique du Vieux Testament*; Paris, 1678; Rotterdam, 1685 (Voir H. Margival, *Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*, Paris, 1900; F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik*; *A.T.liche Abhandlungen*, ed. I. Nikel, III, 4, Münster, 1912). Richard Simon fut combattu par Ioannes Clericus (Leclerc, † 1735), qui rapporta l'origine du Pentateuque au temps de l'exil à Babylone. *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685.

Le premier fondement scientifique de la « *Haute critique* » fut jeté par Jean Astruc († 1766), médecin de Louis XV, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse*. Bruxelles, 1753. Astruc remarqua que dans la Genèse (v.g. c. I) on trouve tantôt le nom divin *Elohîm*, tantôt *Iahve*; il en conclut que Moïse, pour la composition de ce livre, a utilisé deux documents écrits, l'*élohiste* (A) et le *iahviste* (B); plus environ neuf sources secondaires et d'un usage plus restreint; ainsi C = document où ne figure pas le nom de Dieu; D = document renfermant l'histoire des autres nations. Ainsi créa-t-il l'*hypothèse documentaire*, que d'ailleurs il proposa comme seulement probable, se déclarant prêt à la rejeter si elle allait contre la vérité de la foi.

A la fin du XVIIIe siècle, Io. Eichhorn († 1827) étendit la théorie à tout le Pentateuque (*Mosis Nachrichten von der Noachischen Flut*; *Bibl. u. Morgenländische Literatur*, V, 1779; *Einleitung in das A.T.*, Leipzig, 1780 — 3. — Eichhorn a connu les conjectures de Astruc; voir article de M. Siemens, *Z. S.f. A.T.liche Wissenschaft*, XXVIII, 221-223 [1908]). Eichhorn enseigna que les cinq livres de Moïse ont été compilés d'après deux documents au moins; dans ses trois premières éditions, il accorda que Moïse lui-même est l'auteur du Pentateuque, mais dans la quatrième (1823-4) il admit que le Pentateuque a été compilé, d'après des documents émanés de Moïse et de ses contemporains, par un auteur plus récent.

De cette théorie sont nées trois hypothèses principales :

1) *Hypothèse des fragments* : le Pentateuque est formé de nombreux fragments assez mal assemblés ; d'où tant de lacunes et de contradictions. Opinion proposée par A. Geddes († 1802), Ecossais catholique (*The Holy Bible or the Books accounted sacred by Jews and Christians. I. Pentateuch and Josua*, London, 1792; *Critical Remarks on the Pentateuch*, *ib.*, 1800). Suivie par Severin Vater († 1826) (*Commentar über den Pent.*, Halle, 1802-1805. T. III, 393 sqq., avec version de l'ouvrage de Geddes. Vater admet 39 fragments, réunis au temps de l'exil) ; par Guillaume de Wette († 1849) (*Beiträge zur Einleitung in das A.T.*, II. *Kritik der israelitischen Geschichte*. 1. *Kritik der mosaïschen Geschichte*. Halle, 1807).

2) H. Ewald († 1875) ayant démontré, par l'unité du Pentateuque, l'impossibilité de cette hypothèse (*Die Komposition der Genesis*, Braunschweig, 1823), on lui substitua l'*hypothèse des compléments*. Elle admet une source primitive unique (*Grundschrift*), composée par des prêtres au XIe ou Xe siècle : c'est l'*Elohiste*. Mais la narration présentait beaucoup de lacunes; un auteur plus récent, qui appelait Dieu Iahvé — le *Iahviste* — l'augmenta de suppléments. Ainsi F. Bleek († 1859), *De libri Genesis origine atque indole historica observationes*, 1836; Fr. Tuch († 1867), *Kommentar über die Genesis*, Halle, 1838, LXXII sqq. De Wette a souscrit à cette hypothèse dans les 5e et 6e éditions de son *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T.*, Berlin, 1840 et 1845.

3) H. Hupfeld († 1866) entreprit de prouver que l'*Elohiste* n'est pas une source unique, mais résulte de la combinaison d'au moins deux documents, le *Code sacerdotal* (P. — Nom créé par Eichhorn pour désigner le Lévitique), et un document historicoprophétique. *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, p. 85 sqq., Berlin, 1853. — Avant Hupfeld, K. D. Ilgen († 1834) avait proposé un système semblable dans : *Urkunden des Ierusalemichen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*, Halle, 1798. Th. Noeldeke, *Untersuchungen zur Kritik des A.T.*, 1-149, Kiel, 1866, ajouta que le Iahviste est une source indépendante de l'Elohiste. Ainsi prévalut, sur l'hypothèse des compléments, la *nouvelle hypothèse des documents*, admise aujourd'hui par la presque unanimité des critiques protestants. En 1833, Ed. Reuss († 1891) exposa dans ses leçons privées que ni chez les prophètes ni dans les premiers livres historiques de l'A.T. on ne trouve trace de la Loi, d'où il conclut qu'à cette date elle n'existait pas encore. Le premier noyau de toute la législation fut le Deutéronome, publié sous le roi Josias (vers 622 av. J.-C.); voir IV *Reg.*, XXII, 8 sqq.; le code sacerdotal (loi lévitique) fut élaboré au temps de l'exil par Ezéchiel et l'école sacerdotale ; enfin tout le Pentateuque fut compilé au temps d'Esdras (vers 444 av. J.-C.). A démontrer par arguments scientifiques cette théorie, s'appliquèrent K. H. Graf, auditeur de Reuss (*Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, Leipzig, 1866; voir aussi Merx, *Archiv. f. wissenschaftl. Erforschung des A.T.*, I, 366, 477, Halle, 1869), et d'autres (ainsi A. Kuenen, *Historischkritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, Leyde, 1861-5; trad. allemande par Th. Weber, Leipzig, 1885-1890; Aug. Kayser.

Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen, Strassburg, 1871). Mais tous furent surpassés par Jules Wellhausen, qui, par des livres écrits avec une rare élégance et pleins d'érudition, conquit beaucoup d'adeptes à la théorie. Elle s'appelle couramment « l'hypothèse wellhausienne ».

Parmi les écrits de Wellhausen, voir : *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883; 2ᵉ éd., 1889, sous ce titre : *Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des A.T.*; 3ᵉ éd., 1899. *Israelitische u. jüdische Geschichte*, Berlin, 1894; 7ᵉ éd., 1914. E. Reuss a, lui aussi, publié ses leçons : *L'histoire sainte et la Loi*, 34 sqq., Paris, 1879; *Geschichte der heil. Schriften des A.T.*, Braunschweig, 1881; 2ᵉ éd., 1890. Les autres auteurs qui défendent la théorie des sources distinctes, sont : A. Westphal, *Les sources du Pentateuque*, 2 vol., Paris, 1888, 1892; Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, Edinburgh, 1881; 2ᵉ éd., 1892; K. Budde, *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, Berlin, 1887; 2ᵉ éd., 1889; II, 1888; S. K. Driver, *An Introduction to the literature of the O.T.*, Edinburgh, 1891; 9ᵉ éd., 1913, 1-159; Montet, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque*, Paris, 1891; H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch, mit Tabellen über die Quellenscheidung*, Leipzig, 1893; C. H. Cornill, *Einleitung in die kanonischen Bücher des A.T.*, Freiburg-Tübingen, 1891; 7ᵉ éd., 1913; P. W. Bacon, *The genesis of Genesis*, Harford, 1893; *The triple edition of the Exodus*, 1894; W. E. Addis, *The documents of the Hexateuch*, 2 vol., London, 1892-1898; G. Wildeboer, *De letterkunde des Ouden Verbonds naar de Tijdsorde van haar ontstaan*, Groningen, 1893; 3ᵉ éd., 1913; trad. allem. par F. Risch, Göttingen, 1895; 2ᵉ éd., 1905; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, Tübingen, 1894; 2ᵉ éd., 1897; H. Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig, 1899, 2ᵉ éd. 1904; C. Steuernagel, *Allgemeine Einleitung in den Hexateuch*, Göttingen, 1900; *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*, 120-273, Tübingen, 1912; J. E. Carpenter et G. Hardford Battersby, *The Hexateuch according to the Revised Version*, London, 1900 : Carpenter, *The Composition of the Hexateuch*, ib., 1902; B. Jacob, *Der Pentateuch, Exegetisch-kritische Forschungen*, Leipzig, 1905; L. Gautier, *Introduction à l'A.T.*, Lausanne, 1906; 2ᵉ éd., 1914, 43-214; R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin, 1912; E. Sh. Brightman, *The sources of the Hexateuch*, New-York, 1918 etc.

D'autres auteurs, tout en adoptant l'hypothèse documentaire dans son ensemble, s'efforcent de faire plus ou moins justice à la tradition juive. Ainsi A. Dillmann, *Commentar zu Num. Dt. Ios.*, 593-680, Leipzig, 1886; A. Klostermann, *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis u. zu seiner Entstehungsgeschichte*, Leipzig, 1893, II, 1907; E. Koenig, *Einleitung in das A. T.*, Bonn, 1893; *Geschichte der A.T.lichen Religion*, 12 sqq., Gütersloh, 1912.

On distingue dans le Pentateuque quatre sources principales :

1) Le *Iahviste* (I), qui a retracé naïvement et peint de vives couleurs l'histoire des origines du monde jusqu'à Moïse ou peut-être jusqu'à Josué; on prétend même le retrouver dans le livre de Samuel. Comme il raconte l'histoire des patriarches à Hebron, à Bersabée, etc., on admet communément que cet écrit a vu le jour dans le royaume de Juda vers 800 av. J.-C., ou en général au VIIIᵉ siècle au plus tôt. Wellhausen admet 850; König 1000; Sellin, le temps de David ou de Salomon. Le Iahviste poursuit l'histoire primitive du genre humain et l'histoire du peuple choisi jusqu'à la mort de Moïse; les premiers combats livrés dans la terre de Chanaan; il insiste surtout sur le droit qu'ont les Israélites à occuper cette terre.

2) L'*Elohiste* (E), originaire du royaume d'Israël, car il raconte l'histoire des patriarches à Bethel, Sichem, etc., embrasse la période depuis la vocation d'Abraham jusqu'à l'occupation de la terre de Chanaan; il écrivit au IXᵉ ou VIIIᵉ siècle (Wellhausen); selon König, vers 1200; selon Sellin, au temps de Salomon. L'Elohiste rapporte avec prédilection les songes et révélations divines.

3) Le *Deutéronome* (D), composé au temps de Manassès (vers 685-643) ou de Josias (un peu avant 622). — R. H. Kennett, *The date of Deuteronomy*, dans *Journal of Theological Studies*, VII, 481-500 (1906), tient que le Deutéronome fut écrit durant l'exil; E. Day, *The promulgation of Deuteronomy*, dans *Journal of Biblical Literature*, XXI, 197-213 (1902), l'attribue à de pieux juifs, vivant après l'exil.

4) Le *Code sacerdotal* (P), composé durant la captivité de Babylone ou vers l'an 500, renferme l'histoire du culte divin. Aussi parle-t-il du Tabernacle de l'Alliance, des sacrifices, des prêtres, des lévites, etc. Cette source occupe tout le Lévitique, la très grande part de l'Exode et des Nombres; on la retrouve même dans la Genèse (notamment, Hexaméron).

Plusieurs auteurs, comme P. Haupt, Baentsch, nient l'unité littéraire des diverses sources, et admettent de multiples rédactions qu'ils désignent par les sigles I^1, I^2, I^3, E^1, E^2.

Ajoutez des sources secondaires, comme le *Livre de l'Alliance* (Bb), *Ex.*, XXI-XXIII, qui contient d'anciennes coutumes légales consignées par écrit peut-être au IXᵉ siècle; et la *Loi de Sainteté* (H), *Lev.*, XV-XXVI, écrite au temps de l'exil.

Après l'exil de Babylone, ces diverses sources furent fondues dans une œuvre unique (I et E s'étaient déjà réunies avant l'exil), et l'œuvre fut publiée sous le nom de Moïse; le Code sacerdotal obtint force de loi par l'autorité d'Esdras (voir K. Budde, *Der Kanon des A. T.*, 31 sqq., Giessen, 1900); vers 400, le Pentateuque entier existait; il fut reçu comme livre sacré par les Samaritains aussi.

Pour faciliter la distinction des sources, les extraits des divers documents sont imprimés en diverses couleurs dans l'édition critique du texte hébreu de l'A.T. publiée par P. Haupt, *The polychrome Bible in hebrew*; ou : *The sacred books of the O. T. A critical edition of the hebrew text printed in colours with notes*. London, 1893 sqq.

II. Moïse auteur du Pentateuque. — A consulter :

Auteurs catholiques : F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, III, 1-126, Paris, 1902; L. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1901; I. Kley, *Die Pentateuchfrage*, Münster, 1903; G. Hoberg, *Moses u. der Pentateuch* (*Bibl. Studien* X, 4), Freiburg, 1905; E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque*, etc., 200 sqq.; Vigouroux-Brassac, *Manuel biblique*[14], I, Paris, 1917, 298-361.

Non catholiques : A. Zahn, *Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des A.T.*, Gütersloh, 1893; Ed. Rupprecht, *Die Anschauung der kritischen Schule Wellhausens vom Pentateuch*, Leipzig, 1893; *Das Räthsel des Fünfbuches Mosis u. seine Lösung*, Gütersloh, 1894 : *Des Räthsel's Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchräthsels*, 3 voll., ib., 1895-1897; *Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht*, ib., 1897; W. H. Green, *Moses and the Prophets*, New-York, 1883; *The higher Criticism of the Pentateuch*, ib., 1895; germanice ed. O. Becher, Gütersloh, 1897; Ph. I. Hœdemaker, *Der mosaische Ursprung der Gesetze in Exodus. Lev. und Num.*, Gütersloh, 1897; R. V. French. *Lex Mosaica*, London, 1894; H. M. Wiener, *Studies in biblical Law*, London, 1904; *The origin of the Pentateuch*, ib., 1910; *Pentateuchal Studies*, ib., 1912; W. Möller, *Wider den Bann der Quellenscheidung*, Gütersloh, 1912; D. Hoffmann,

Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, Berlin, 1916; A. H. Finn, *The unity of the Pentateuch*, London, 1917.

Il est certain que Juifs et chrétiens ont de tout temps considéré Moïse comme l'auteur du Pentateuque. La tradition chrétienne dérive sûrement des Juifs, car les Pères ne se livraient pas à des enquêtes personnelles sur l'origine humaine des livres de l'A.T.; quand ils avaient à parler des auteurs de l'A.T., ils se référaient à la tradition juive; ainsi saint Hilaire, *De Trin.*, I, v, parle des livres « quos a Moyse atque prophetis scriptos esse *Hebraeorum religio tradebat* »; Junilius Africanus, *De partibus divinae Legis*, I, viii, enseigne que l'on peut connaître les auteurs des livres divins, soit par les titres et préambules, comme pour les livres prophétiques et les épitres de l'Apôtre, soit par les titres seuls, comme pour les évangiles, soit par la tradition des anciens: ainsi la tradition attribue à Moïse la composition des cinq premiers livres historiques. Cf. H. Kihn, *Theodor v. Mopsuestia u. Iunilius Africanus als Exegeten*, 480, Freiburg, 1880. Saint Isidore de Séville écrit, *De Ecclesiae officiis*, I, xii: « Veteris autem Testamenti *secundum Hebraeorum traditionem* hi scriptores habentur: Primus Moyses scripsit Pentateuchum » etc. Il faut donc rechercher ce qu'enseigne la tradition des Hébreux sur l'origine du Pentateuque. Cette tradition ressort: 1) du Pentateuque même; 2) des témoignages des autres livres de l'A.T.; 3) des témoignages du N.T.

1. *Témoignages du Pentateuque même.* — Le Pentateuque renferme des témoignages clairs établissant avec certitude que Moïse a écrit une grande partie des cinq livres.

a) Ex., xvii, 14 : *Dixit autem Dominus ad Moysen : Scribe haec ob monimentum* (pour en conserver la mémoire) *in libro* (*bassepher* : dans un livre déterminé; lxx : εἰς βιβλίον : dans un certain livre). Donc Moïse reçoit l'ordre de consigner par écrit la victoire remportée sur les Amalécites, afin d'en conserver la mémoire, parce que Dieu exterminera les Amalécites; et on doit supposer que Moïse obéit à l'ordre divin, quoique le texte ne le dise pas.

b) *Ex.*, xxiv, 4 : *Scripsit autem Moyses omnes sermones Domini*; 7 : *assumensque volumen foederis* (*sepher habberit*), *legit audiente populo.* Le Livre de l'Alliance, qui est attribué à Moïse, contenait sans nul doute le Décalogue (xx, 2-17) et la Loi de l'Alliance, xx, 22-xxiii, 33.

c) *Ex.*, xxxiv, 27, il est question de la rénovation de l'Alliance après la défection du peuple (adoration du veau d'or); nous lisons : *Dixitque Dominus ad Moysen : Scribe tibi verba haec, quibus et tecum et cum Israel pepigi foedus.* Ces mots visent les lois proposées *ibid.*, xxxiv, 10-26.

d) *Num.*, xxxiii, 2, il est dit que Moïse nota les campements des fils d'Israël dans le désert. D'où l'on doit conclure qu'il dressa une liste notant les haltes des Israélites et leurs marches dans le désert, encore que cette liste ne nous soit peut-être pas parvenue dans sa forme originelle, car dans *Num.*, xxxiii, elle est incomplète.

e) *Deut.*, xxxi, 9 : *Scripsit itaque Moyses legem hanc et tradidit eam sacerdotibus filiis Levi.* 24 : *Postquam ergo scripsit Moyses verba legis huius in volumine* (*al sepher*) *atque complevit*... cf. xxix, 19-20. Certains auteurs, comme Kaulen, *Einleitung*[4], II, 12; Cornely, *Compendium*[8], 201; Zschokke, *Historia Sacra A. T.*[6], 148, Vindobonae, 1910, voudraient tirer de ces mots un argument décisif pour l'*origine mosaïque de tout le Pentateuque*. Il est sûr qu'au temps du Christ le mot *Tôrah* désignait l'ensemble des cinq livres de la Loi; mais il faudrait démontrer qu'il possédait ce sens dès le temps de Moïse. *Loi* se dit : *a*) pour une loi particulière : loi de la lèpre, du blasphème ; *b*) pour l'ensemble des lois promulguées par Moïse; ainsi *Deut.*, xxxiii, 4 : *Legem praecepit nobis Moyses*; *c*) pour l'ensemble du Pentateuque, d'après la partie principale; *d*) dans le N. T., parfois pour tous les livres de l'A. T., ainsi I *Cor.*, xiv, 21. Ces affirmations et autres semblables sur la Loi, qui se rencontrent dans *Deut.*, semblent, d'après le contexte, se rapporter plutôt aux seules lois deutéronomiques (ainsi pensent d'excellents exégètes, tels que Tostat, Cornelius a Lapide, Lorin); on ne peut même pas prouver qu'elles visent le Deutéronome entier sous sa forme actuelle.

Des témoignages cités, il ressort avec évidence que Moïse a consigné par écrit au moins une partie des lois contenues dans le Pentateuque, et en outre certains faits de l'histoire d'Israël au désert. A ces témoignages explicites, s'ajoutent les *critères internes*, qui montrent que beaucoup de lois rapportées dans le Pentateuque furent promulguées lors du séjour des Israélites au désert, et donc peuvent être attribuées à Moïse.

a) Certaines lois supposent que le peuple habite *un camp*, car elles disent expressément ce qu'il faut faire dans le camp et hors du camp. Ainsi *Lev.*, xvi, 9-29 (bouc émissaire, au jour de l'expiation); *Num.*, xix, 2-21 (préparation de l'eau lustrale; sacrifice de la vache rousse hors du camp), etc. Si ces lois ont été portées dans la terre de Chanaan, on ne voit pas pourquoi le législateur les aurait adaptées à la condition d'un peuple habitant un camp; à moins de dire qu'il le fit à dessein, pour donner aux lois qu'il portait l'autorité d'une haute antiquité. Cette pieuse fraude ne doit pas se présumer; il faudrait la prouver solidement.

b) Certaines lois ne pouvaient s'observer que dans l'étroit espace d'un camp, non dans un vaste territoire; ainsi *Lev.*, xvii, 3 9 (le sang de tous les animaux immolés doit être offert au Seigneur à la porte du tabernacle).

c) Parfois la forme même des lois indique que le peuple n'habite pas encore en Chanaan; ainsi *Ex.*, xx, 12 : « Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longaevus super terram quam Dominus Deus tuus *dabit* tibi » ; cf. *Deut.*, v, 16 : « Ut bene sit tibi in terra quam D. D. tuus *daturus est* tibi. »

d) Certaines lois sont données en vue de l'avenir, après l'entrée des Israélites en Chanaan. Ainsi *Num.*, xv, 2 sqq : « *Cum ingressi fueritis terram habitationis vestrae*, quam ego dabo vobis, et feceritis oblationem Domino », etc.

e) Certains animaux, dont la chair était permise aux Israélites (*Lev.*, xv, 1 sqq.), vivent seulement dans le désert, non en Chanaan. De même le bois *setim* (*acacia mimosa nilotica*, ég. *Shent*, cf. E. Naville, *The Shittim wood. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XXXIV, 180-190 [1914]), dont l'Arche d'Alliance et son mobilier devaient être fabriqués (*Ex.*, xxv, 10 sqq.), ne se rencontre pas en Palestine, mais seulement dans la péninsule sinaïtique.

f) Le peuple est invité à ne pas suivre la coutume de la terre d'Egypte, qu'il a habitée, *Lev.*, xviii, 3; cette invitation se comprend mieux si la Loi fut donnée peu après la sortie d'Egypte.

De même, le récit de beaucoup de faits historiques, rapportés dans le Pentateuque, paraît remonter au temps de Moïse. Beaucoup, surtout dans le livre des Nombres, sont rapportés avec les moindres circonstances de personnes, de lieux, de chiffres, de manière à exclure l'idée d'une tradition purement orale conservée pendant des siècles. Il faut donc

admettre, ou bien qu'ils ont été forgés avec intention par un écrivain postérieur, ce que les adversaires de l'origine mosaïque du Pentateuque ne sauraient prouver par arguments solides, ou qu'ils ont été consignés par écrit par un témoin contemporain. Et comme par ailleurs il est constant que Moïse a écrit le récit de plusieurs événements, la présomption demeure favorable à Moïse. Car on ne saurait produire aucune raison s'opposant à ce que beaucoup d'autres faits, sans lui être expressément attribués dans le Pentateuque, remontent à son témoignage immédiat.

Le texte suppose très souvent que l'Egypte et le désert sont plus familiers aux lecteurs que la terre de Chanaan. Aussi les lieux et régions d'Egypte, comme *Gosen* (*Gen.*, XLVI, 28), *On* (ib., XLI, 45), *Pithom* (*Ex.*, I, 11), *Pi-Hachirot*, *Migdal* (ib., XIV, 2), sont-ils nommés simplement, sans plus ample détermination; si l'auteur parle des régions et des cités de Chanaan, il se réfère, pour illustrer la pensée, à l'Egypte; ainsi la région voisine du Jourdain est-elle comparée à l'Egypte, telle qu'elle apparaît en venant de Zoar (*Gen.*, XIII, 10 ; lire, selon syr., Zoan-Tanis); Hebron est dite fondée sept ans avant Zoan, ville d'Egypte (*Num.*, XIII, 23). La topographie de Chanaan ne paraît pas si connue des *lecteurs*; on lit, par exemple : « *Hebron*, ou *Arbee*, ville de Chanaan » (*Gen.*, XXIII, 2,19) ; de même pour Sichem (ib., XXXIII, 18); voir aussi la description des monts *Hebal* et *Garizim*, *Deut.*, XI, 19 sqq.

On peut donc conclure que, des témoignages exprès et du caractère interne du Pentateuque, il ressort que beaucoup de parties renfermées dans les cinq livres ont été écrites ou dictées par Moïse; bien qu'on ne puisse prouver rigoureusement que le Pentateuque, sous sa forme présente, est l'œuvre exclusive de Moïse.

2. *Témoignages des autres livres de l'A. T.* — On peut alléguer divers textes prouvant que Moïse donna au peuple, sorti de la servitude d'Egypte, une loi écrite :

a) *Ios.*, I, 8, il est question de *volumine legis huius*; XX, 6, de *volumine legis Moysi*; d'après VIII, 31-35, Josué écrivit sur la pierre *deuteronomium legis Moysi* (*mischnêh tôrat-Moscheh*); ce dernier passage paraît désigner quelques lois brèves ou une très brève synthèse de la législation de Moïse : car il serait absurde de dire que Josué écrivit sur la pierre tout le Pentateuque. Josué éleva sur le mont Hebal un autel, selon l'ordre de Moïse, consigné dans le livre de la Loi de Moïse (VIII, 31). Donc le livre de Josué garantit incontestablement le rôle de Moïse, rédacteur de la Loi.

b) Dans les Livres des Rois, publiés vraisemblablement au temps de l'exil (encore que l'auteur ait usé de documents plus anciens), il est question des lois de Moïse : III *Reg.*, II, 5, *David exhorte Salomon* à garder les cérémonies du Seigneur, ses préceptes, ses jugements, ses témoignages, selon qu'il est écrit dans la Loi de Moïse (cf. *Deut.*, XVII, 19); IV *Reg.*, XIV, 6, règne d'*Amasias* (cf. *Deut.*, XXIV, 16).

Les premiers prophètes ne parlent pas expressément de Moïse auteur de la Loi; mais souvent de la Loi du Seigneur; ainsi *Amos*, II, 4, annonce à Juda les châtiments divins, *eo quod abiecerit Legem Domini*. Or cette Loi paraît avoir été écrite, car *Ier.*, XXXI, 33, Dieu promet une autre Loi, qu'il écrira dans le cœur des fils de Juda; VIII, 8, il est question des scribes qui, d'une plume menteuse, faussent la Loi du Seigneur. *Michée*, VI, 5, fait allusion à l'histoire de Balac roi de Moab et du prophète Balaam (*Num.*, XXII-XXIV). *Osée*, XII, rappelle sommairement l'histoire du patriarche Jacob; donc il la suppose très connue; d'où l'on peut conclure qu'au temps de ce prophète cette histoire existait par écrit. Or, selon les critiques récents, l'histoire de Jacob, telle qu'elle se lit *Gen.*, XXV-XXXV, résulte de la combinaison de deux ou trois sources : I E (Elohiste-Jahviste) et P (code sacerd.). Et les emprunts d'Osée suivent partiellement I (XII, 4 sqq. : *in fortitudine sua directus est cum angelo et invaluit ad angelum et confortatus est*); partiellement P (5 : *flevit et rogavit eum*; *in Bethel invenit eum*). Donc, si l'on veut admettre la théorie de la distinction des sources, on doit accorder qu'au temps d'Osée ces diverses sources (y compris la partie du code sacerdotal qu'on se plaît à dater du temps de l'exil) existaient déjà; que même I et E avaient été fondus en un seul récit (Cf. P. VETTER, *Die Zeugnisse*, etc. *Theol. Quartalschr.*, LXXXVIII, 199 sqq. (1901); TH. NOLDEKE, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, 140, Kiel, 1869, en convient. Selon VAN HOONACKER, *Les petits prophètes*, 112, Paris, 1908, le prophète cite un poème populaire : « Osée fait parler le peuple, en citant des extraits de quelque poésie populaire qui exaltait la gloire d'Israël »). II, 8 fait allusion à *Deut.*, VII, 13 ; donc encore ce livre ou ce fragment de livre paraît avoir été connu d'Osée. On peut tirer une conclusion semblable d'*Amos*, qui parle de la destruction de Sodome et Gomorrhe, IV, 11, cf. *Gen.*, XIX, 25; de la délivrance d'Egypte et du séjour au désert, II, 10, cf. *Ex.*, XII, etc. (IE); de la haute stature des Amorrhéens, II, 9, cf. *Num.*, XIII, 29, 32-34 (I E); des vêtements pris en gage, II, 8, cf. *Ex.*, XXII, 26 (Livre d'Alliance); du nazaréat, II, 12, cf. *Num.*, VI (P), etc.

c) A partir du temps de l'exil, les témoignages en faveur de l'origine mosaïque de Pentateuque se multiplient : II *Par.*, XXV, 4 ; XXXIV, 14 ; XXXV, 12 ; *Esdr.*, VI, 10 ; *Neh.*, VIII, I. 14 ; XIII, I ; *Dan.*, IX, 11, 13 ; *Mal.*, III, 22 (vulg., IV, 4). Par la Loi, qu'Esdras, en 444, au retour de la fête des Tabernacles, lut au peuple pendant huit jours, il faut entendre, non le seul Code sacerdotal, mais l'ensemble du Pentateuque (cf. HUMMELAUER, *Comm. in Deut.*, 95-101, Paris, 1901). C'est ce qui ressort de la prière récitée par les lévites après la lecture de la Loi (*Neh.*, IX, 6 sqq.), laquelle n'est qu'une brève synthèse de tout le Pentateuque : *Tu, Domine, qui fecisti caelum... terram et universa quae in ea sunt...* (cf. *Gen.*, I-II); *qui elegisti Abraham et eduxisti eum de Ur* (vulg. *igne*) *Chaldaeorum* (cf. *Gen.*, XII); *et posuisti nomen eius Abraham* (cf. *Gen.*, XVII); *percussisti cum eo foedus, ut dares ei terram Chananaei...* (cf. *Gen.*, XV, 18 sqq.); *vidisti afflictionem patrum nostrorum in Aegypto* (cf. *Ex.*, III, 7 sqq.); *dedisti signa atque portenta in Pharaone* (cf. *Ex.*, VII, 8-XII); *mare divisisti ante eos et transierunt per medium maris in sicco* (*Ex.*, XIV); *ad montem quoque Sinai descendisti... et dedisti eis iudicia recta* (cf. *Ex.*, XIX-XXIV); *non dereliquisti eos cum fecissent sibi vitulum conflatilem* (cf. *Ex.*, XXXII-XXXIV); *Columna nubis non recessit ab eis per diem et columna ignis per noctem* (cf. *Num.*, IX, 15 sqq.); *Vestimenta eorum non inveteraverunt et pedes eorum non sunt attriti* (cf. *Deut.*, VIII, 4), etc. Il paraît certain que le gendre de Sanaballat, chassé par Néhémie pour n'avoir pas voulu congédier une épouse étrangère (*Neh.*, XIII, 28), n'est autre que Manassès, fils du grand-prêtre qui, selon FLAVIUS JOSÈPHE (*Ant.*, XI, VIII, 2), s'enfuit chez les Samaritains ; encore que Josèphe, ici comme souvent ailleurs, erre sur la chronologie, car il le fait vivre au temps d'Alexandre le Grand. Il faut donc dire que, au moins dès le temps d'Esdras et de Néhémie, les Samaritains admettaient le Pentateuque, qu'ils n'ont cessé jusqu'à nos jours d'attribuer à Moïse. (Quelques auteurs, citant IV *Reg.*, XVII, 24 sqq., disent que dès le VIIIe siècle, après la chute du royaume d'Israël (722), la Loi fut donnée

aux Samaritains, ce qui aide à comprendre la parole des Samaritains, *Esdr.*, IV, 2 : « Aedificemus vobiscum, quia ita ut vos quaerimus Deum vestrum ; ecce nos immolavimus victimas a diebus Asar-Haddon regis Assur, qui adduxit nos huc. » D'où l'on peut conclure indirectement qu'au moins au Ve siècle av. J.-C., les Juifs croyaient fermement à l'origine mosaïque du Pentateuque.

Ajoutons une confirmation indirecte : par les livres historiques (*Iud.*, *Reg.*), on peut établir qu'au moins les principales institutions de la Loi étaient connues des Israélites dès une époque ancienne. Ainsi *Iud.* parle du tabernacle de l'Alliance (XVIII, 21), de l'Arche d'Alliance (XX, 27), des sacrifices qu'on y offrait (XXI, 19 sqq.), du vœu de nazaréat (XIII, cf. *Num.*, VI). Les Livres des Rois fournissent de nouveaux traits (ainsi les fils d'Héli punis de mort pour n'avoir pas observé dans les sacrifices les prescriptions de la Loi, I *Reg.*, II, 12-17... Naboth refuse de vendre sa vigne, III *Reg.*, XXI, cf. *Lev.*, XXV, 23, etc.). Les auteurs qui prétendent que toutes les allusions à la Loi ont été insérées postérieurement dans les livres historiques par une pieuse fraude, s'engagent dans un cercle vicieux. Car ils s'efforcent de prouver, par les livres historiques, que la Loi n'existait pas avant l'exil; et s'ils rencontrent dans ces livres un texte qui suppose l'existence de la Loi, ils le déclarent interpolé. Pourquoi? parce que, à cette date, la Loi ne devait pas exister. Ils recourent souvent à l'argument du silence : la Loi n'était pas observée, donc elle n'existait pas. Il faut avouer que les livres des Juges et de Samuel présentent des exemples de non-observation de telle ou telle loi; mais il ne suit point de là qu'elle n'existait pas. Car au cours des premiers siècles après l'occupation de la terre de Chanaan, l'unité politique des douze tribus n'était pas encore réalisée, chacune luttait pour son compte, la défaite des Chananéens n'était pas achevée; l'instabilité de la vie politique ne permettait pas la stricte observation de toutes les lois.

3. *Témoignages du Nouveau Testament.* — Le Christ et les auteurs du N. T. parlent très souvent des livres de Moïse ou simplement de Moïse, ou citent des textes du Pentateuque sous le nom de Moïse. Moïse a ordonné (*Mt.*, VII, 4); permis (ib., XIX, 8); dit (*Mc.*, VII, 10); écrit (*Rom.*, X, 5); ailleurs il est question de la Loi de Moïse (*Luc.*, XXIV, 44); du Livre de Moïse (*Mc.*, XII, 26); on lit Moïse dans les synagogues (*Act.*, XV, 21; II *Cor.*, III, 15) etc... Voir encore *Mt.*, VIII, 4; *Luc.*, XVI, 29; *Act.*, XXI, 21; XXVI, 22; *Io.*, V. 45 sqq.

Les rationalistes, qui voient dans le Christ un pur homme sujet à l'erreur comme tous les mortels, négligent entièrement ou rejettent ce témoignage du N. T. D'autres, au contraire, affirment que le Christ et les apôtres ont enseigné *formellement* l'origine mosaïque du Pentateuque, et donc qu'il faut la tenir de foi. Ainsi CORNELY, *Introductio specialis*, I, 35-38 (1887); CORNELY-HAGEN, *Compendium*[8], 200, Paris, 1914, 196; CERESETO, *Tre classi di Dottori*, 156 sq., Genova, 1903; L. MÉCHINEAU, S. J., *L'origine mosaïque du Pentateuque*, 34; MAGNIER, *Eclaircissements exégétiques*, 7-10, semblablement L. MURILLO, *El Genesis*, 15 sqq. D'autres enfin pensent que la révélation divine n'avait pas pour but de résoudre des questions relevant des sciences profanes, par exemple de l'histoire; que dans ces questions les auteurs sacrés suivent les opinions régnantes de leur temps, que conséquemment le Christ lui-même n'a pas voulu nous enseigner l'origine du Pentateuque, mais s'est accommodé à l'opinion des Juifs contemporains, qui s'accordaient à attribuer à Moïse les cinq livres de la Loi. Ainsi B. STEUERNAGEL, *Einleitung in den Hexateuch*, 251; L. GAUTIER, *Introduction.*, 199 sq; LOISY, *Etudes bibliques*, 109 sqq., Paris, 1901; J. M. LAGRANGE, *Les sources du Pentateuque*, *Rev. Bibl.*, VII, 23 (1898); HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, 95 sq. (*Bibl. Studien*, IX, 4), Freiburg, 1904; Th. CALMES, *L'Evangile selon S. Jean*, 233, Paris, 1904 : « Nous nous bornerons à faire observer que la personne de Moïse n'y est mentionnée qu'indirectement. Les termes de l'opposition sont le Livre de la Loi qui porte le nom de Moïse, et les paroles de Jésus. » N. PETERS, *Die grundsätzliche Stellung der Kathol. Kirche zur Bibelforschung*, 69 sq. Paderborn, 1905. Voir, sur cette question, St. DILLMANN, *Ioh.*, V, 45-47 *in der Pentateuchfrage*, *Bibl. Zeitschrift*, XV, 139-148; 219-228 [1918-9]. Mais cette explication est déficiente. Accordons que le Christ et les Apôtres ont pu citer le Pentateuque sous le nom de Moïse, parce que tel était le sentiment des Juifs de leur temps sur le Pentateuque; mais il en va autrement quand le Seigneur dit en termes exprès que Moïse a écrit de lui, *Io.*, V, 45 sq. : « Est qui accusat vos Moyses, in quo vos speratis. Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan (entendre: *utique*) et mihi: *de me enim ille scripsit.* » Le Seigneur ne pouvait guère s'exprimer ainsi si Moïse n'avait rien écrit de lui; car il tire argument de la *personne* de Moïse, non du Livre de la Loi, à lui attribué. D'après ce texte, on doit tenir non seulement que Moïse a écrit, mais qu'il a écrit du Christ. D'ailleurs ces paroles ne suffisent pas pour démontrer que Moïse est l'auteur de tout le Pentateuque.

[CORNELY, *Introductio*, II, 36, dit: « Integrum Pentateuchum, quatenus sive verbis sive rebus adventum Christi praedixit, hoc textu designari nemo prudens negaverit. » I. KNABENBAUER, *Comm. in Io.*, 211, Paris, 1898, s'exprime avec beaucoup plus de précaution : « Notandum hac Christi locutione et argumentatione clarissime affirmari scripsisse Moysen eiusque scripta extare apud Iudaeos. » Cf. F. PRAT, S. I., *Le code du Sinaï*, 62, Paris, 1904; I. CORLUY, *Comment. in Io.*[3], 128 sq., Gandavi, 1880, pense que les paroles du Christ visent seulement les oracles messianiques du Pentateuque ; tel est aussi le sentiment de Cl. FILLION, *Evangile selon S. Jean*, 115, Paris, 1887. Sur toute la question, cf. E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, 279 sqq.]

Pour résumer en peu de mots les considérations précédentes, nous pouvons conclure : de témoignages clairs de l'Ecriture sainte, il résulte que Moïse a sûrement écrit une très grande partie du Pentateuque, ce que d'ailleurs permettent d'établir des raisons internes. Mais on sortirait des justes bornes en affirmant que ces témoignages établissent péremptoirement que le Pentateuque, du commencement à la fin, est dû à la plume de Moïse.

III. PRINCIPALES DIFFICULTÉS CONTRE L'ORIGINE MOSAÏQUE DU PENTATEUQUE. — 1. *La découverte du Deutéronome.* — Selon IV *Reg.*, XXII, 3 sqq. (cf. II *Par.*, XXXIV, 3 sqq.), en l'an 18 du règne de Josias (vers 622 av. J.-C.), lors de la restauration du Temple, le prêtre Helcias découvrit le livre de la Loi, II, *Par.*, XXXIV, 14 : *liber Legis Domini per manum Moysi*. Le pieux roi le fit lire et invita tout le peuple à s'obliger par serment à observer cette Loi; lui-même y obéit religieusement en extirpant l'idolâtrie, détruisant les hauts lieux, restaurant le pur culte divin. Des auteurs récents assurent que cette Loi découverte par Helcias n'était que le Deutéronome ou une partie de ce livre (I. CULLEN, *The Book of the Covenant in Moab*, 1903, s'efforce de prouver que le livre découvert, dû à la plume de quelque prophète, ne contenait que *Deut.*, VI-XI; selon d'autres, c'était la majeure partie de *Deut.*, peut-être V, 1-XXVI, 19, ou

v-xxviii. Voir Hummelauer, *Comm. in Deut.*, 59, Paris, 1901). Cette loi, composée sous le règne de Josias ou peu avant, aurait été présentée au roi comme découverte dans le temple, et ainsi introduite par une pieuse fraude (ou par une fiction juridique, selon quelques auteurs catholiques).

Certainement ce livre de la Loi ne comprenait pas tout le Pentateuque, il n'était même pas très étendu, car aussitôt après la découverte, le scribe Saphan le lit (IV *Reg.*, xxii, 8) et, le même jour, en donne lecture au roi (ib., 10). On pourrait répondre qu'il ne ressort pas du texte que le livre entier fut lu ; pourtant c'est ce qui ressort sûrement de xxiii, 2 : « Legit cunctis audientibus *omnia verba* libri foederis, qui inventus est in domo Domini. » Il est vrai aussi que des Pères ont vu dans ce livre le Deutéronome (Ainsi S. Jérome, *Adv. Iovin.*, I, v : « Iosias vir iustissimus, sub quo in templo Deuteronomii liber repertus est. » De même, *In Ez.*, I, 1. S. Jean Chrysostome, *In Matt.*, *Hom.*, ix, 4 : « Après longtemps, le livre du Deutéronome, qui était perdu, fut enfin exhumé. » De même, Procope de Gaza, *Comm. in Deut.*, xvii, 18). Admettons qu'il en soit ainsi ; que conclure ? Cette Loi est rapportée à Moïse, ou du moins appelée livre de la Loi de Moïse. En effet, Josias, pour avoir mis en vigueur le texte de la Loi contenu dans le livre découvert par Helcias (IV *Reg.*, xxiii, 27), sera loué d'être revenu au Seigneur selon toute la Loi de Moïse (ib., 25) ; d'où il résulte que le livre découvert dans le temple était la Loi de Moïse.

Cependant il ne paraît pas entièrement certain que la Loi découverte fût le seul Deutéronome, ou sa partie principale, à l'exclusion des lois lévitiques. S. A. Fries, *Die Gesetzeschrift des Königs Josias*, 1-40, Leipzig, 1903, s'est efforcé de prouver que la réforme religieuse accomplie par le roi Josias s'appuyait sur les lois promulguées dans *Ex.*, xxxiv. Cependant il n'est pas douteux que ce livre de la Loi comprenait au moins une partie de notre Deutéronome, car certaines mesures prises par Josias ne peuvent se ramener qu'à *Deut.* Ainsi la prohibition du culte de la milice céleste (IV *Reg.*, xxiii, 5 ; cf. *Deut.*, iv, 19 et xvii, 3). Mais c'est une autre question de savoir si la Loi découverte était *Deut.*, seul. Le principal argument en faveur de cette opinion se tire du fait que Josias, pour accomplir la Loi découverte, abolit tous les sacrifices hors du temple de Jérusalem et limita le culte divin à un sanctuaire unique. Or cette limitation locale n'est prescrite que dans *Deut.*, xii. On pourrait répondre : la réforme religieuse du roi Josias ne semble pas avoir consisté exclusivement dans la limitation du culte, mais surtout dans l'extirpation de l'idolâtrie, qui avait infecté toute la terre. Cela ressort surtout de IV *Reg.*, xxiii, 4, où il est dit que Josias supprima le culte de Baal, de Moloch et des autres dieux. L'idolâtrie était, sans doute, le grand péché du peuple ; voir les paroles de la prophétesse Hulda, ib., xxii, sq. : « Ecce ego adducam mala super locum istum... quia dereliquerunt me et *servierunt diis alienis.* » Mais l'idolâtrie n'est pas condamnée moins sévèrement dans les autres livres que dans *Deut.* La limitation du culte à un sanctuaire était un moyen nécessaire pour atteindre cette fin principale. Comme le culte idolâtrique affectionnait les montagnes et les collines répandues sur la terre, Josias, pour restaurer et maintenir le culte du vrai Dieu, détruisit tous les hauts lieux et ordonna que tous les sacrifices seraient offerts dans le temple de Jérusalem. Plusieurs fois, dans le récit de cette restauration religieuse, il est question de la destruction des *hauts lieux* ; ainsi, xxiii, 8. 15

Or le terme technique *bamah* (haut lieu) ou *bamôt* (hauts lieux) ne se rencontre pas une seule fois dans *Deut.* ; deux fois seulement on lit *bamah*, mais au sens poétique et métaphorique, dans le cantique de Moïse, *Deut.*, xxxii, 13 : « Constituit eum (populum) super excelsam terram (*àl bamôte ârez*), ut comederet fructus agrorum » ; et dans la bénédiction de Moïse, *Deut.*, xxxiii, 29 : « Tu eorum colla calcabis (*àl bamôtêmô*) » ; donc dans ces parties qui, selon les critiques récents, n'étaient pas contenues dans la Loi découverte sous le roi Josias. Mais le terme *bamah* revient souvent dans la Loi lévitique ; ainsi *Lev.*, xxvi, 30 : « Destruam excelsa vestra » ; *Num.*, xxxiii, 52 : « Omnia excelsa vastate ». Le roi Josias détruisit des statues du soleil, IV *Reg.*, xxiii, 11, cf. *Lev.*, xxvi, 30 : « Simulacra confringam » ; il détruisit les stèles, cf. *Lev.*, xxvi 1 : « Neque titulos (*mazzebah*) erigetis » ; il interdit la nécromancie et la magie, IV *Reg.*, xxiii, 5, cf. *Lev.*, xix. 31 : « Non declinetis ad magos et nec ab ariolis aliquid sciscitemini » ; cf. xx, 6. D'où l'on pourrait conclure que, dans ce livre découvert sous Josias, figuraient aussi quelques lois lévitiques Et même, si l'on excepte l'abolition du culte rendu à la milice du ciel (IV *Reg.*, xxiii, 4 sq., cf. *Deut.*, iv, 19 et xvii, 3), toute la restauration religieuse accomplie par Josias peut se ramener à d'autres livres du Pentateuque.

Des auteurs récents affirment que le prêtre Helcias, dans son zèle pour la restauration religieuse, offrit au roi, comme découverte dans le temple, cette loi composée peu auparavant par lui ou par d'autres, et ainsi, par une fiction juridique, l'introduisit sous le nom de Moïse (Ainsi Th. Cheyne, *Founders of O. T. Criticism*, 267, London, 1893). Que vaut cette affirmation ?

Est-il croyable que le roi et le peuple spontanément, sans aucune hésitation, se soient soumis au joug d'une loi qui imposait de graves obligations, sans s'informer aucunement de son origine ? Et qu'on ne dise pas que les Israélites s'inquiétaient peu de l'auteur du livre, ou que plusieurs furent publiés sous un nom d'emprunt : la parité n'existe pas, car il en va autrement d'un livre quelconque propre à nourrir la piété, autrement d'une loi grave qui restreint la liberté : nul ne recevra cette loi, sans être fixé sur son origine.

On peut accorder que Josias n'avait jamais entendu précédemment les paroles contenues dans ce livre ; car son aïeul Manassès était adonné à l'idolâtrie, son père Amon honorait les dieux étrangers avec la même impiété; Josias, parvenu au trône à huit ans et entouré d'idolâtres dès l'enfance, ne savait rien du livre de la Loi. Mais il ne suit pas de là que la Loi n'existait pas encore. Le récit même paraît contredire cette interprétation, car xxii, 13, le roi s'écrie : « Non audierunt patres nostri verba libri huius, ut facerent omne quod scriptum est nobis » : il suppose donc que la Loi n'était pas inconnue de ses pères.

Il ne manque pas de témoignages montrant que les lois deutéronomiques furent connues dès avant le temps de Josias. Selon IV *Reg.*, xviii, 4 sqq., le roi *Ezéchias* (vers 714-696) s'appliqua à détruire les hauts lieux et à limiter le culte au Temple de Jérusalem ; donc il connaissait la loi de l'unité de culte, consignée *Deut.*, xii. Le roi *Amasias* (vers 796-778) punit de mort les meurtriers de son père, mais épargna leurs fils, selon ce qui est écrit dans le livre de la Loi de Moïse : « Non morientur filii pro parentibus, sed unusquisque in peccato suo morietur. » Ib., xiv, 5 sq. Cette loi se trouve *Deut.*, xxiv, 16.

En outre, beaucoup de choses, qui se lisent dans *Deut.*, se comprendraient difficilement si elles eussent

été écrites au temps de Josias; ainsi, c. XXXIII rapporte la bénédiction des douze tribus d'Israël; or, les dix tribus avaient été emmenées en captivité dès 722, donc cent ans avant le temps de Josias. *Deut.*, XII ne fait qu'indiquer obscurément le lieu unique où peut être célébré le culte divin; 5 : « Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester de cunctis tribubus vestris venietis. » Un auteur écrivant au VIIe siècle, alors que le temple de Salomon existait depuis trois cents ans, aurait déterminé plus exactement le lieu du culte, peut-être eût-il clairement désigné la ville de Jérusalem, surtout s'il appartenait au corps des prêtres du temple.

Dieu ordonne l'extermination des Chananéens (VII, 1; XX, 17) et des Amalécites (XXV, 17 sqq.), suppose qu'Israël redoute leur grande multitude (VII, 18 etc.); or, au VIIe siècle, à peine se trouvait-il des Chananéens et des Amalécites en Terre sainte; et s'il en restait, sûrement leur nombre n'était pas tel qu'il pût inspirer de la crainte aux Israélites. — Si les prêtres de Jérusalem avaient publié la Loi deutéronomique, ils n'auraient pas si facilement accordé aux prêtres et lévites dispersés sur la terre les mêmes droits et privilèges dont eux-mêmes jouissaient. Cf. *Deut.*, XVIII, 6-8. La loi du roi (*Deut.*, XVII, 17 sqq.) n'a-t-elle été publiée qu'aux derniers jours du royaume? Cf. I *Reg.*, X, 25 (Samuel énonça au peuple la loi du royaume et la consigna dans un livre). *Os.*, VIII, 13 et IX, 3 paraît faire allusion à *Deut.*, XXVIII, 68.

Aussi des auteurs non catholiques fort estimés accordent-ils que le Deutéronome fut écrit longtemps avant le temps de Josias. Ainsi STRACK, *Einleitung*, 63. KLOSTERMANN affirme même que le livre existait en germe dès le temps de Moïse. *Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch, Neue Kirchl. Zeitschrift*, XIII, 23-25; 378-401; 428-447; 677-720 (1902); XIV, 266-291; 354-377; 693-727 (1903). O. NAUMANN, *Das Deuteronomium, das prophetische Staatsgesetz des theocratischen Königtums*, Gütersloh, 1897, pense que le noyau de *Deut.* était la *loi du royaume* écrite par Samuel et la *loi du temple*, contenue en germe dans la prière de la dédicace du temple, prononcée par Salomon (III *Reg.*, VIII, 31 sqq.). Même G. STERNBERG, *Die Ethik des Deuteronomiums*, Berlin, 1908, dit que le Deutéronome fut composé au temps de Salomon. E. SELLIN, *Einleitung*, 42, enseigne que *Deut.* renferme des lois qui remontent au temps de Moïse et des Juges. — G. C. CAMERON, *The laws particular to Deut.*, *Princeton theol. Review*, I, 434-456 (1903), montre que beaucoup de lois contenues dans *Deut.* manquent leur but, si elles n'ont été faites au temps de Moïse. Même parmi les auteurs qui admettent une origine plus récente du livre, plusieurs excluent la « pieuse fraude »; ainsi G. A. SMITH, *The Book of Deuteronomy*, CV, Cambridge, 1918 : la pieuse fraude n'aurait pu être commise sans le prêtre Helcias qui, s'il eût publié le livre, aurait rédigé autrement la loi concernant les lévites (18); de même A. BERTHOLET, *Deuteronomium*, XIII, Freiburg, 1899; et O. BOETTICHER, *Das Verhältnis des Deut. zu II Kön.*, XXII. XXIII *und zur Prophetie Jeremia*, Bonn, 1906. — Pour l'origine mosaïque de *Deut.*, voir H. POPE, *The date of the composition of Deuteronomy*, Rome, 1910; F. E. GIGOT, *The mosaïc authorship of Deut.*, *Irish Theological Quarterly Review*, IV, 411-426 (1910). HUMMELAUER pense que les lois contenues *Deut.*, XII-XXVI, ont été recueillies au temps des Juges.

Mais le livre de la Loi pouvait-il périr? Le roi Manassès, aïeul de Josias, qui régna plus de quarante ans, adonné à l'idolâtrie, poursuivait cruellement les prophètes; faut-il s'étonner qu'il ait souhaité l'anéantissement d'une Loi qui condamnait son impiété? Aussi des prêtres animés du zèle de Dieu cachèrent un exemplaire du livre de la Loi dans un lieu secret du Temple, où il fut oublié au cours des ans. [Ainsi CORNELIUS a LAPIDE, citant NICOLAS DE LYRE, qui se réfère aux rabbins D. KIMCHI et RASCHI, affirmant que le roi Achaz fit brûler les livres de la Loi et que, pour cette raison, un exemplaire fut caché sous le pavé du temple; O. THENIUS, *Die Bücher der Könige*[2], Leipzig, 1873; HUMMELAUER, *Com. in Deut.*, 83 sqq. Que cette hypothèse ne soit pas gratuite, on le voit par un fait tout récent. H. OMONT raconte (Journal des *Débats*, 16 fév. 1916) que, lors de la restauration du toit d'une chapelle de la cathédrale de Lyon, on trouva quatre caisses contenant des documents de l'ancien chapitre cathédral, entre autres un cartulaire de l'année 1350 qui passait pour perdu, et un diplôme original de Charles, fils de l'empereur Lothaire I (861). Cf. *Revue Bibl.*; *N. S.*, XIII, 288 not. (1916).]

Une autre hypothèse a été proposée par E. NAVILLE (*Egyptian writings in foundation walls and the age of the book of Deuteronomy*; *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XIX, 232-242 (1917); *La découverte de la Loi sous le roi Josias*, Paris, 1910. Précurseurs de Naville : T. H. CHEYNE, *Ieremiah* ; *his life and times*, 85, London, 1888; et K. BUDDE, *Geschichte der alt. hebr. Literatur*, 109, Leipzig, 1906, qui cite G. MASPERO, *Histoire ancienne de l'Orient*, I, 73 sq., Paris, 1895). Divers exemples attestent la coutume égyptienne de déposer dans les fondements des temples des livres sacrés, qui ont reparu au jour après des siècles, lors de la restauration des temples. De même, Salomon enferma dans les fondements du Temple un exemplaire du Deutéronome, qui fut découvert sous Josias : le livre découvert était donc du temps de Salomon. Ont souscrit à cette hypothèse : A. H. SAYCE, *Expository Times*, XXI, 45 sq. (1909-10); H. GRIMME, *Die Auffindung des Salomonischen Gesetzbuches unter Josia*; *Orientalistische Literaturzeitung*, X, 610-615 (1907). L'ont combattue : W. ERBT, *Der Fund des Deuteronomium, Orient. Lit. Ztg.*, XI, 57-62 (1908); P. HAUPT, *Salomo's Deuteronomium*, ib., 119-125; partiellement aussi, E. KOENIG (*Gesetzesfunde in Tempeln*, ib., 125-127; — réplique de GRIMME, *Zur Annahme eines salomonischen Gesetzbuches*, ib., 188-193; — du même auteur, *Die babylonische Schrift u. Sprache u. die Originalgestalt der hebr. Schrift*; *Zeitschr. d. Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LXIV, 715 sqq. (1910)) et S. EURINGER (*Zum Streit um das Deut.*; *Bibl. Zeitfragen*, IV, 8, Münster, 1911; *Die aegyptischen u. keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae*; *Bibl. Zeitschrift*, IX, 230 sqq.; 437 sqq. (1911); X, 13 sqq., 125 sqq. (1912); cf. HERMANN, *Aegyptische Analogien zum Funde des Deut.*, *Zeitschr. f. A.T.liche Wissenschaft*, XXVIII, 291-302). Euringer montre par II *Par.*, XXXIV, 14, que le livre fut découvert par Helcias dans un appartement du temple, non dans les fondements. — GRIMME rapporte *Deut.*, XXIX, 28, à la découverte de l'exemplaire, et traduit : « Ce qui avait été caché devant Jahvé notre Dieu, a été découvert pour nous et nos fils, afin que nous suivions tous les préceptes de cette Loi à jamais. » HAUPT, l. c., rejette cette version et en propose une autre : « Ce qui est caché, (n')intéresse (que) Jahvé; ce qui est manifeste, (suffit) à nous et à nos fils, pour que nous accomplissions toutes les paroles de cette Loi à jamais. » Il pense que ces mots sont une glose ajoutée à l'époque macchabéenne; ce que nie E. NESTLE, *Orient. Litztg*, XI, 240-242 (1908), parce que le texte figure soit dans la version grecque du Pentateuque faite sous Ptolémée IV (222-205), soit dans le Pentateuque samaritain. Selon HUMMELAUER,

Comm. in Deut., 483; *Zum Deuteronomium*; *Bibl. Studien*, VI, I. 2, 21, Freiburg, 1901, ce verset n'est qu'un soupir du rédacteur ou du restituteur du texte, qui déclare abandonner à Dieu les parties obscures (du texte), les parties claires ayant été données aux enfants d'Israël. E. Koenig, l. c., alléguant la version grecque, *τὰ κρυπτὰ Κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν τὰ δὲ φανερὰ ἡμῖν*, explique la chose ainsi : les choses cachées — (l'avenir du peuple choisi) sont dans les mains de Dieu. — Ceci prouve que le texte est obscur et susceptible d'interprétations diverses; mais on ne saurait en aucune façon prouver par *Deut.* même que le livre fut caché dans les fondements du temple et découvert après plusieurs siècles sous le roi Josias. — Quelque explication qu'on adopte, il faut tenir fermement ceci : le récit de IV *Reg.* ne peut être relégué au rang des fables ni réduit à une fiction ou à une pieuse fraude.

2. *La loi lévitique et l'école sacerdotale.* — Selon une autre thèse des adversaires de l'origine mosaïque du Pentateuque, le « Code sacerdotal » aurait été composé au temps de l'exil par Ezéchiel et l'école sacerdotale. Cette thèse encore est dépourvue de fondement solide. Il est vrai qu'on observe de notables ressemblances entre la loi lévitique et le livre d'Ezéchiel, soit quant aux expressions et aux phrases, — comparer *Lev.*, xxvi, 3 et *Ez.*, xi, 20; xx, 19-21; xxxvi, 27; *Lev.*, xxvi, 25. 26 et *Ez.*, v, 12; vi, 11 sq.; vii, 15; xii, 16, etc., — soit surtout quant aux lois : ainsi l'usage du vin est-il interdit aux prêtres qui célèbrent, *Lev.*, x, 9; *Ez.*, xliv, 21; ils ne doivent pas pleurer les morts, *Lev.*, xxi, 1-5 et *Ez.*, xliv, 25; ils doivent enseigner au peuple la distinction du pur et de l'impur, *Lev.*, x, 11 et *Ez.*, xliv, 23, etc. Mais ces ressemblances, qui prouvent seulement que le prêtre Ezéchiel connaissait la Loi lévitique, ont pour contrepartie de nombreuses dissemblances, surtout quant aux fêtes et au rite des sacrifices, *Ez.*, xlv, 18-xlvi, 15; le prophète ne dit rien de la fête des trompettes ni de la Pentecôte; il ne fait pas allusion au rite du grand jour de l'expiation, mais prescrit de purifier le sanctuaire chaque premier et septième jour du mois; selon *Lev.*, xxi, 13-15, le grand-prêtre ne peut épouser qu'une vierge, les prêtres peuvent aussi épouser une veuve honnête; au contraire, selon *Ez.*, xliv, 22, les prêtres ne peuvent épouser une veuve, à moins que ce ne soit la veuve d'un prêtre; le grand-prêtre n'apparaît nulle part chez *Ez.* Ces dissemblances seraient inexplicables si les lois lévitiques dépendaient d'Ezéchiel. — O. Boyd, *Ezechiel and the modern dating of the Pentateuch*, Princeton, 1908, montre que la législation du Code sacerdotal est antérieure à Ezéchiel.

On dit que la distinction entre prêtres et lévites a son fondement en *Ez.*, xliv, 9-16 : les prêtres qui ont souillé le sanctuaire ou se sont adonnés à l'idolâtrie doivent être dégradés et affectés au service du Temple, à la garde des portes, etc.; seuls, les fils de Sadoc exerceront à l'avenir les fonctions sacerdotales. Mais avant tout, il n'est pas nécessaire de prendre les paroles du prophète au pied de la lettre; car toute la vision finale d'*Ez.* (xl-xlviii) doit s'entendre plutôt au sens symbolique, comme illustration et description allégorique de la perfection du nouveau royaume d'Israël ou royaume messianique; aussi la dégradation des prêtres coupables préfigure-t-elle la pureté et la sainteté plus grande du sacerdoce du nouveau royaume. En outre, même abstraction faite du sens symbolique, on doit noter qu'Ezéchiel suppose, çà et là, la distinction entre lévites serviteurs du sanctuaire et prêtres accomplissant les rites des sacrifices; ainsi, xl, 45 sq., il parle des prêtres qui montent la garde autour du Temple (ou plutôt qui veillent aux besoins domestiques : *schomeré mischmerei habbajit*) et d'autres affectés aux rites de l'autel (*schomerê mischmeret hammizbeach*); voir encore xlii, 13 et xliii, 19. — Cf. A. Dillmann, *Die Bücher Exodus u. Leviticus*³, 461, Leipzig, 1897; W. Baudissin, *Geschichte des A.T.lichen Priestertums*, 215 sqq., Leipzig, 1889.

Van Hoonacker, *Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ezéchiel*, *Rev. Bibl.*, VIII, 177 sqq. (1899); *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, 184 sqq., Louvain, 1899, pense que les prêtres confiaient les ministères inférieurs du Temple aux Nathinéens (*netinim*, oblats), probablement descendants des Gabaonites; car le prophète reproche aux Israélites de permettre aux fils des étrangers l'accès du Temple pour accomplir des fonctions sacrées; et il prescrit : « Omnis alienigena, incircumcisus corde et incircumcisus carne, non ingredietur sanctuarium meum, omnis filius alienus qui est in medio filiorum Israel. » Après qu'on aura chassé les étrangers employés au service, on y affectera les prêtres dégradés pour leurs péchés.

On objecte encore divers exemples montrant qu'anciennement des laïques offraient de vrais sacrifices; que par conséquent la loi réservant aux prêtres lévitiques l'oblation des sacrifices n'existait pas. Il est vrai que *Gédéon* (*Iud.*, vi, 18 sqq.), *Manué* (ib., xiii, 19 sqq.), *David* (II *Reg.*, xxiv, 18) et d'autres immolèrent des victimes en divers lieux, mais dans plusieurs cas il s'agit de sacrifices extraordinaires, offerts en des lieux où Dieu s'était manifesté aux sacrificateurs; parfois aussi, de simples repas de fêtes, précédés de cérémonies religieuses (ainsi I *Reg.*, ix); mais le culte sacrificiel, prescrit par la Loi, s'accomplissait dans le seul sanctuaire et par les seuls prêtres de race lévitique. Ainsi, selon *Iud.*, xx, 27 sqq., Phinées fils d'Eléazar fils d'Aaron remplissait les fonctions sacerdotales à Silo devant l'Arche d'Alliance; là encore, les fils d'Héli accomplissaient les actes du sacerdoce, I *Reg.*, ii, 12; et même l'homme de Dieu, envoyé à Héli, dit expressément que la dignité sacerdotale appartient exclusivement à la tribu de Lévi : « Elegi eum (patrem tuum) ex omnibus tribubus Israel mihi in sacerdotem, ut ascenderet ad altare meum et adoleret mihi incensum et portaret ephod coram me » (Ib., ii, 28). *Micha*, qui s'était fait un sanctuaire privé sur le mont d'Ephraïm et avait établi prêtre un de ses fils, se réjouit de l'arrivée du lévite : « Nunc scio quod benefaciet mihi Deus *habenti levitici generis sacerdotem.* » C'est qu'il n'ignorait pas que seuls les prêtres originaires de la tribu de Lévi sont légitimes. Dans les inscriptions minéennes découvertes à *El Oela* en Arabie septentrionale (ancienne terre de Madian), les prêtres du dieu *Wadd* sont appelés *levi* et *leviat*, noms probablement identiques à celui de *Levi*, d'où la tribu sacerdotale des Israélites. Aussi plusieurs auteurs, comme I. H. Mordtmann, *Beiträge zur minäischen Epigraphik*, *Zeitschr. f. Assyriologie*, Ergänzungsheft, 1896, 43; Fr. Hommel, *Altisraelitische Ueberlieferungen in inschriftl. Beleuchtung*, 278, München, 1897, *Aufsätze u. Abhandlungen*, II, München, 1905; A. H. Sayce, *Early history of the Hebrews*, 80, London, 1897, font procéder des Minéens Madianites l'institution des lévites. D'autres, comme A. Legendre, *Dict. de la Bible*, IV, 201; Ed. Meyer, *Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme*, 88 sqq., 428, Hamburg, affirment que les Minéens la doivent aux Israélites; ce que I. Nikel, *Das A.T. im Lichte der altorientalischen Forschungen*, II, *Moïses u. sein Werk*, *Bibl. Zeitfragen* II, 7, 28, Münster, 1909, déclare possible. Noter toutefois que le nom de *Levi* en Israël désigna d'abord la *tribu*, et n'en vint que peu à peu, au cours

du temps, à désigner aussi les ministres du sanctuaire; cf. S. Landersdorfer, O.S.B., *Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung, Bibl. Zeitf.*, II, 5,6,66 sqq., Münster, 1910.

De plus, on peut prouver que, dès avant l'exil, existaient des lois concernant le culte divin. Chez *Osée*, viii, 12, Dieu dit : « Scribam eis multitudinem legum mearum; sed ut alieni (auctoris vel legislatoris) reputatae sunt. » Soit qu'on rende l'hébreu *ektob-lô* avec syr. et lxx (ἔγραψα αὐτῷ πλήθη νόμων μου) comme un passé — (Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 85, lit la forme hiph'il *aktib*, et, avec un autre léger changement, traduit : Si je fais écrire pour lui les paroles de ma Loi, elles sont réputées comme d'un étranger; — le sens reste le même); — soit qu'on l'entende comme un présent, selon le sens fréquent de l'imparfait hébraïque, en tout cas ces paroles suggèrent qu'au temps d'Osée (viiie siècle) il existait des lois écrites qui, d'après le contexte, visaient le culte divin et les sacrifices; car, v, 11, Ephraïm est repris pour avoir multiplié ses autels afin de pécher; 13, il est dit qu'Ephraïm a offert beaucoup de sacrifices et que Dieu ne les agrée pas; d'où l'on peut conclure que même les lois dont parle, 12, traitaient des sacrifices; or de telles lois se trouvent principalement dans le Lévitique. Cette conclusion est confirmée par *Amos*, contemporain d'Osée; car Amos connaît non seulement des lois proposées dans le livre de l'Alliance, — ainsi la loi du gage qu'il faut rendre avant le coucher du soleil, ii, 8, cf. *Ex.*, xxii, 25 sqq.; — mais encore des lois rituelles, comme celle du nazaréat (ii, 12, cf. *Num.*, vi, 1-21); et aussi des lois sacrificielles, car il énumère presque toutes les espèces de sacrifices prescrites dans le Lévitique; à savoir : *zebah* (sacrifice sanglant), iv, 4, cf. *Lev.*, vii, 16; *todah* (sacrifice de louange), iv, 5, cf. *Lev.*, vii, 12); *nedabôt* (sacrifices volontaires), iv, 5, cf. *Lev.*, vii, 16; *ôlah* (holocauste), v, 22, cf. *Lev.*, i, 3; *minchah* (sacrifice non sanglant, ib., cf. *Lev.*, ii, 1 sqq.) *schelem* (sacrifice pacifique, ib., cf. *Lev.*, ii, 1); noter encore que le prophète, v, 22, énumère les trois espèces de sacrifice, *ôlah*, *minchah*, *schelem*, exactement dans l'ordre où elles figurent, *Lev.*, i, 3. Le sacrifice pour le peuple est mentionné, *Os.*, iv, 8 : « *peccatum* populi mei comedunt » (Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 46); ce qui s'entend des prêtres. On peut donc affirmer qu'au temps des prophètes Amos et Osée, existait au moins une partie de la législation lévitique, à savoir les lois sacrificielles, qu'on dirait rédigées d'après *Os.*, viii, 12. Cf. P. Vetter, *Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch*. I, *Amos*, *Theol. Quart. Schr.*, LXXXI, 512-552 (1899); II, *Oseas*, LXXXIII, 94-112; 187-207 (1901); B. D. Eerdmann, *Das Buch Leviticus*; *A. T. Studien*, IV, Giessen, 1912, accorde que presque toutes les lois lévitiques sont antérieures à l'exil, et même que la plupart visent l'existence des nomades. Voir encore Baudissin, op. cit., 205 sqq; I.I. Lias, *Is the so called « Priestly Code » postexilic*; *Bibliotheca sacra*, LXVII, 20-46; 299-335 (1910).

Si l'on trouve des lois écrites dans le royaume d'Israël au viiie siècle av. J.-C., on peut se demander d'où les dix tribus, séparées dès le xe siècle du royaume de Juda et du temple de Jérusalem, tenaient ces lois. Car, si l'on excepte le temps des rois Josaphat et Joram, les deux royaumes furent toujours en guerre l'un avec l'autre, ce qui ne permet guère de croire que la Loi ait été donnée aux dix tribus après la division du royaume.

Plusieurs fois les livres historiques de l'A.T. font allusion aux lois lévitiques; ainsi I *Reg.*, ii, 13 suppose que les prêtres ont droit à une part sur les sacrifices; cf. *Lev.*, vii, 29-35; le prêtre *Achimelech* ib., xxi, 4-6, à défaut de pain commun, donne d'urgence à David et à ses compagnons, fuyant devant Saül, du pain sacré, c'est-à-dire des pains de proposition réservés aux prêtres, cf. *Lev.*, xxiv, 8-9; *Jeroboam* (III *Reg.*, xii, 32) institue un jour solennel au viiie mois, le 15e jour, à l'imitation de la solennité célébrée à Jérusalem, c'est-à-dire de la fête des Tabernacles; cf. *Lev.*, xxiii, 24; *Naboth* (ib., xxi, 1-4) refuse de vendre sa vigne selon la Loi, *Lev.*, xxv, 23 sqq. En outre, le « Code sacerdotal » contient des lois devenues inutiles ou inobservables dans l'exil ou après l'exil; ainsi après l'exil, il n'y avait plus d'*urim* et *tummim*, mentionnés *Ex.*, xxviii, 30; *Lev.*, viii, 8; ni d'*arche d'alliance*. Les dispositions de *Num.*, xxxv, touchant les cités lévitiques, n'étaient d'aucune utilité après l'exil; au contraire, le précepte imposé à tout Israélite de se présenter trois fois l'an devant le Seigneur, était d'une souveraine importance après l'exil, pourtant on n'en trouve pas trace dans la législation lévitique. A quoi bon, après l'exil, l'interdiction du culte de Moloch, des images sculptées, des statues du soleil, etc.? *Lev.*, xix, 4; xx, 2.5.

Plusieurs auteurs, qui tiennent que la Loi lévitique remonte, au moins en substance, à Moïse, disent que le grand législateur emprunta diverses institutions aux Madianites, dont le prêtre Jethro était son beau-père, et aux Arabes de la péninsule sinaïtique; par exemple la loi de la vengeance par le sang, *Ex.*, xxi, 13; *Num.*, xxxv, 11-33, diverses lois de sanctification, par exemple l'impureté contractée par celui qui fréquente une femme au temps du flux, *Lev.*, xv, 19-24, qui touche un mort, *Lev.*, xxi, 11; *Num.*, xix, 11-13 (cf. D. H. Müller, *Die arabischen Altertümer*, n. 6 et 7, Wien, 1899; Halévy, *Revue sémitique*, VII, 274 (1898) : Haram, fils de Thauban, fait un vœu à Dhusamwaj pour avoir touché un cadavre et pour être rentré dans ses vêtements sans être pur et pour avoir touché des femmes dans leur situation mensuelle sans se laver et pour avoir mouillé ses vêtements par une pollution, etc.). Outre les institutions, Moïse aurait emprunté des termes techniques, comme *chaser*, atrium du temple, = *chadar* des inscr. de l'Arabie méridionale (cf. P. Karge, *Geschichte des Bundesgedankens im A. T.* I (*A.T.liche Abhandlunden*, II, 1.2) 165 sqq., Münster, 1910); *issér*, donner la dîme = *aschschara* (Autres exemples chez F. Hommel, *Grundriss der Geographie u. Geschichte des alten Orients*, I, 144. München, 1905). Hommel, *Die altisraelitischen Ueberlieferungen in inschriftl. Beleuchtung*, 57, compare l'hebr. *ôlah* = holocauste, avec l'arabe *ghâlijat*; *tàmid*, sacrifice perpétuel, avec *ta'mid*; en outre, il a relevé plusieurs vocables égyptiens dans le Code sacerdotal; ainsi *scheti*, trame de la toile, *Lev.*, xiii, 48. 49. 51; *peschet* ou *pischtah*, lin, égypt. *pescht*; *zeret*, palme, égypt. *cert*, main; les mots *epha* et *hin* (op. cit., p. 292); il ajoute qu'il y a une grande ressemblance entre le pectoral (*choschen*) du grand prêtre des Hébreux et l'ornement pectoral du grand prêtre de Memphis, sous les xviiie et xixe dynasties (vers 1580-1200; ib., p. 281 sq.); quelques-uns prétendent même que l'*ephod* du grand prêtre a une origine égyptienne. — (Cf. V. Ancessi, *Les vêtements du grand prêtre et des lévites*, 45 sq., Paris, 1875; S. R. Driver, ap. Hastings, *Dict. Bibl.*, I, 725, note, Edinburgh, 1901, admet la possibilité de cette dérivation. Voir encore Vigouroux-Brassac, *Manuel Biblique*[14], I, 319 sq. (1917). Autres détails chez V. Ermoni, *La Bible et l'égyptologie*, Paris, 19 0. A. S. Yahuda compte parmi les noms d'animaux, qui se rencontrent dans la législation lévitique, 11 noms égyptiens, parmi les noms de maladies, 18, parmi les noms des pierres précieuses qui ornaient

le pectoral du grand prêtre, 7. *The Palestine Weekly*, II, 332 (1921).

De telles comparaisons ne peuvent certes fournir un argument efficace pour démontrer que les diverses institutions du « Code sacerdotal » procèdent des Egyptiens et des Arabes; car les similitudes de termes techniques peuvent s'expliquer par l'affinité des langues (cf. I. Nikel, *Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen*. II. *Moses und sein Werk. Bibl. Zeitfragen* II, 7, 29, Münster, 1909). De plus, il faut noter que les inscriptions minéennes relatives à ces usages sont dépourvues de toute indication chronologique, en sorte qu'il est impossible d'en préciser la date; enfin, il est certain que des rites et coutumes semblables se rencontrent aussi chez d'autres peuples anciens, tels que les Babyloniens, Araméens, etc. Voir C. P. Tiele, *Geschiedenis van den godsdienst in de oudheit tot op Alexander den Groote*, I, 1893; trad. allem. par Gehrich, 117, Tübingen, 1896. Ainsi l'*ephod* était usité hors d'Egypte. Cf. *Rev. Bibl.*, VIII, 473 (1899): « Au musée de Gizeh, un Asiatique porte un éphod absolument semblable à celui du grand prêtre. Ce n'est pas seulement la forme, ce sont les quatre couleurs qui concordent absolument. » Mais si, par ailleurs, la tradition relative au séjour des Hébreux en Egypte durant plusieurs siècles et dans le désert durant quarante ans, ainsi qu'à la Loi donnée par Moïse au peuple sortant d'Egypte, est reconnue exacte, la comparaison entre les rites et coutumes des Egyptiens et des Arabes et les dispositions du code mosaïque apporte à cette tradition une confirmation très précieuse.

3. *Lois contradictoires entre elles.* — Une autre difficulté contre l'origine mosaïque du Pentateuque est soulevée à l'occasion de diverses lois qui se contredisent ou s'abrogent l'une l'autre, ce qui ne permet pas de les attribuer au même auteur. Accordons que les divers recueils législatifs sont en désaccord sur un point ou l'autre; s'ensuit-il que l'ensemble diffère essentiellement, en sorte qu'il faille nécessairement les rapporter à des sources différentes? En général, les divergences ne sont pas telles qu'une loi contredise l'autre ou abroge l'autre; elles concernent plutôt la *forme extérieure* des lois: ce qui, dans l'Exode, était indiqué en peu de mots est développé dans le Lévitique, puis résumé dans le Deutéronome. Ainsi en est-il des Lois pour l'érection des autels, qui paraissent répondre à trois stades de l'évolution: *Ex.*, XX, 24 sqq. accorde qu'on peut élever plusieurs autels; *Deut.*, XII réclame l'unité de sanctuaire; *Lev.*, XVII. XVIII. sqq. présuppose cette unité et se refère à l'époque de Moïse. (Cf. Von Hügel, *La méthode historique et son application à l'étude des documents de l'Hexateuque. Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des catholiques*; IIe section, 231-265; Fribourg, 1898)

Selon Van Hoonacker, *Ex.*, XX, 24-26 traite des autels domestiques sur lesquels les Israélites tuaient des animaux pour leur usage quotidien; ils devaient en répandre le sang selon le rite du sacrifice, ce qui donnait à cet acte un caractère sacré. *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux*, *Muséon*, XIII, 195-204; 299-230; 533 541 (1894); XIV, 17-38 (1895); *Le sacerdoce lévitique*, etc. 9 sqq. De même, J. Nikel, *Die Pentateuchfrage. Bibl. Zeitfragen*, X, 1-3, Münster, 41, qui estime interpolés, 24, les mots: *holocausta et pacifica vestra*. Même *Deut.*, XII distingue clairement le sacrifice en l'honneur de Dieu (13) et l'immolation pour l'usage quotidien (15 sqq.). Cependant une autre explication est possible. *Deut.*, XII et *Lev.*, XVII inculquent sans nul doute l'unité de sanctuaire; mais le *Livre de l'Alliance* même (*Ex.*, XX, 24 sqq.) ne semble pas y être contraire. Peu probable est l'opinion défendue par Kley, *Die Pentateuchfrage*, 301: la loi de *Ex.*, XX, 24 sqq. aurait été donnée seulement pour le temps où le Tabernacle de l'Alliance n'existait pas encore. Insoutenable, l'opinion de Riedel: il entend, 24, *unico loco* de toute la terre d'Israël (*Der Kultusort nach dem Bundesbuch*, *A. T. liche Untersuchungen*, 48-51, Leipzig, 1902). L'interprétation commune, en tout lieu, est bien préférable. Bien qu'elle paraisse accorder la liberté d'élever partout des autels, cette loi insinue pourtant l'unité de sanctuaire, dans le précepte imposé à tout Israélite de se présenter trois fois l'an devant le Seigneur, *Ex.*, XXIII, 17. Cette loi prépare tout au moins la limitation locale du culte; et par là même, l'érection du Tabernacle de l'Alliance, l'unité de lieu pour le culte légitimement rendu à Dieu, était instituée en germe. *Ex.*, XX, 24 n'exclut pas la pluralité des autels, mais défend de choisir arbitrairement le lieu du sacrifice; on ne doit sacrifier que dans les lieux choisis par Dieu: *in omni loco* doit s'entendre de tout lieu marqué par le souvenir du nom divin. Cf. L. Gautier, *Introd.*, I, 97 n. 2: « Il serait exagéré de dire que le Livre de l'Alliance allouait aux Israélites la faculté illimitée de dresser des autels: ceux-ci devaient s'élever dans les lieux désignés par quelque manifestation divine (apparition, délivrance, victoire, etc.). » L'histoire témoigne qu'il en fut ainsi. *Gédéon* éleva un autel à Ophra, là où l'ange du Seigneur lui était apparu (*Iud.*, VI, 11-24); les *parents de Samson* offrirent un holocauste là où s'était montré l'ange du Seigneur (ib., XIII, 16-23); tout le peuple sacrifia à Bochim après l'apparition de l'ange du Seigneur (ib., II, 5), et enfin à Bethel, où le Seigneur s'était plusieurs fois manifesté aux patriarches (ib., XX, 26-28; XXI, 2-4). Tous ces lieux étaient consacrés par des théophanies, et tous les sacrifices qu'on y offrait étaient extraordinaires, alors que les sacrifices ordinaires s'offraient à Silo, où se trouvaient le Tabernacle et l'Arche d'Alliance. Depuis le temps d'Héli (I *Reg.*, IV, 11 sqq.), l'Arche d'Alliance, enlevée par les Philistins, et le Tabernacle étaient séparés: l'arche étaient conservée à Karjiathjearim, puis dans la ville de Jérusalem: le Tabernacle, au temps de David, était à Nobe (I *Reg.*, XXI); au temps de Salomon, il paraît avoir été à Gabaon (III *Reg.*, VIII, 4). Comme, pour cette raison, le lieu du culte demeurait indéterminé, *Samuel* sacrifia en divers lieux (Maspha, Rama, Galgol, Bethlehem); *David* fit de même (à Bethlehem, I *Reg.*, XX, 29) et Salomon (à Gabaon, III *Reg.*, III, 2 sqq.). Cette coutume, introduite par nécessité, se maintint même après la construction du Temple par Salomon. Après la séparation des royaumes, Jéroboam ayant interdit au peuple de monter à Jérusalem pour sacrifier, les prophètes qui accomplissaient leur ministère dans le royaume du nord ne pouvaient déclarer illicites les sacrifices offerts en l'honneur de Dieu sur les montagnes et les collines: sinon le peuple se fût livré tout entier à l'idolâtrie envahissante. Donc, du fait qu'Elie se plaignit de la destruction des autels de Dieu (III *Reg.*, XIX, 10) et rétablit lui-même l'autel de Iahvé abattu sur le mont Carmel (ib., XVIII, 30), il ne suit nullement que la loi de l'unité de sanctuaire n'existait pas encore à cette époque. Peut-être Amos, par ces mots: « Dominus de Sion rugiet et de Jerusalem dabit vocem suam » 1, 2, insinue-t-il que Jérusalem est le seul lieu légitime du culte divin. — Sur toute la question, voir P. Vetter, *Die Zeugnisse*, etc. I. *Amos Theol. Q. S.*, 525 sqq. (1899); et aussi W. Engelkemper, *Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch*, Paderborn, 1909,

lequel entend la loi de *Ex.*, xx, 24-26, des sacrifices offerts sur des autels privés.

Driver accorde que le sanctuaire auquel était attachée une présence spéciale de Dieu eut toujours la prééminence sur tous les autres lieux de sacrifice (*Deuteronomy*, 44, Edinburgh, 1895; cf. L. Gautier, 69: « Un sanctuaire principal, rendu plus important par la présence de l'arche ».) Selon Van den Biesen, *Dublin Review*, LXII, 47 (1893), il est possible que Moïse lui-même, dans les derniers entretiens avant sa mort, ait recommandé l'unité de sanctuaire.

Une objection pourrait naître du fait que, au VIe siècle av. J.-C., les Juifs établis dans l'île d'Eléphantine en Haute Egypte avaient leur temple propre. L'an 17 de Darius II (408-7 av. J.-C.), Jédonias et les prêtres de ce lieu écrivirent à Bagohi, préfet de la province de Judée, pour se plaindre que le temple du Dieu Iahvé, épargné même par Cambyse (en 525), eût été détruit, l'an 14 du roi Darius II, à l'instigation des prêtres de dieu Chnub [Cettre lettre, exhumée en 1906 avec deux autres documents araméens, a été éditée par Ed. Sachau, *Drei aramäische Papyrus aus Elephantine*, Berlin, 1907; voir le texte chez W. Staerk, *Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im* VI *u.* V *Jahrhunderte vor Chr.* (*Kléine Texte*, ed. Lietzmann, 32), 3-8, Bonn, 1908; ou chez Lagrange, *Les nouveaux papyrus d'Eléphantine, Rev. Bibl., N. S.*, V, 325 sqq. (1908); et chez I. Halévy, *Inscr. araméenne d'Eléphantine, Rev. sémitique*, XVI, 93 sqq. (1908)]. Ces Juifs ne connaissaient donc pas la loi deutéronomique de l'unité de sanctuaire, ou bien la négligeaient. (Schürer, *Theol. Lit. Ztg*, 1907, 4, et F. Staehelin, *Elephantine u. Leontopolis*; *Z. S. f. A. T. Wissenschaft*, XXVIII, 108-182 (1908), pensent que la loi deutéronomique n'était pas parvenue à cette lointaine colonie juive, ce qu'on croira difficilement, car on y possédait l'histoire du sage Ahikar (dont parlera le livre de Tobie) et le texte de l'inscription de Darius I.) Van Hoonacker explique la chose ainsi: la loi du Deutéronome, qui n'admet qu'un sanctuaire, n'est faite que pour la terre de Chanaan, et donc, de soi, ne défend pas l'érection de temples hors de la Terre sainte; cependant l'usage était de ne pas sacrifier hors de la Terre sainte, à cause de l'impureté du lieu. (*Die rechtliche Stellung des jüdischen Tempels in Elephantine, gegenüber den Einrichtungen des A. T.*; *Theologie u. Glaube*, I, 1, 38-447 (1909); du même auteur: *Une Communauté judéoaraméenne à Eléphantine*, London, 1915, et N. Peters, *Die jüdische Gemeinde von Elephantine, Syene und ihr Tempel im* V *Jahrhundert vor Chr.*, Freiburg, 1908. Dans le même sens, W. Staerk, *Die Anfänge der jüdischen Diaspora in Aegypten*, 1 sqq., Berlin, 1908.) H. Pope raisonne ainsi: si ces Juifs ignoraient le Deutéronome, il n'a pu être écrit avant l'exil; si au contraire cette loi existait déjà, elle n'était pas observée avec tant de rigueur, car Jédonias et ses compagnons prient les prêtres même de Jérusalem de collaborer à la réédification du temple détruit. *The temple of Jahu in Syene and Pentateuchical Criticism. The Eccl. Review*, XLVII, 291-293 (1912). — Cf. en outre I. Doeller, *Theol. Q. S.*, LXXXIX, 502 sqq. (1907); Th. Noeldeke, *Neue jüdische Papyri, Z. S. f. Assyriologie*, XXI, 195-205 (1908), conclut qu'au temps où cette lettre fut écrite, les diverses sources du Pentateuque n'avaient pas encore conflué en un livre unique; au contraire, S. Daiches, *Zu den Elephantine Papyri*, ib., XXII, 197-199 (1908), affirme que les Juifs de la Haute-Egypte connaissaient le Pentateuque; et parce que cette lettre désigne diverses sortes de sacrifices, *minchah* et *lebonah* (encens), par leurs noms hébreux, il estime que les auteurs de la lettre citent le Pentateuque, à savoir *Lev.*, II, 1; VI, 8; I, 3; VI, 2. C'est aussi l'avis de Feldmann, *Theologie u. Glaube*, I, 288 (1909) et de A. H. Sayce, *Expositor*, 8 S., VI, 421 (1911): « La loi lévitique était connue et obéie au temple juif d'Eléphantine. » Cependant Pope, l. c., 299, note que la lettre prouve seulement que ces Juifs pratiquaient les diverses sortes de sacrifices, non qu'ils avaient entre les mains une loi sacrificielle écrite.

4. *Divers arguments en faveur de la pluralité des sources.* — Que dire, en général, « de la théorie de la distinction des sources » ? On a parfaitement le droit de la tenir, si on la restreint à la Genèse. Car il n'est pas improbable que l'auteur de ce livre eut à sa disposition, outre les traditions orales, des sources écrites, par exemple l'histoire de la création (*Gen.*, I, I-II, 4), dont la haute antiquité ressort de la langue et de tout le caractère de la narration; l'histoire du déluge (VI, 9 sqq.); la bénédiction de Jacob (XLIX, 3-27), ce qui ressort surtout des vv. 5-7, où Jacob exclut de la bénédiction la tribu de Lévi, d'où sont issus Moïse, Aaron et les prêtres de l'A. T.; les vies des patriarches, qui nous ramènent aux temps antérieurs à Moïse, car, soit pour le culte divin, soit pour la vie familiale, elles n'ont jamais égard aux prescriptions mosaïques: si ces histoires avaient été composées postérieurement, l'auteur aurait conformé à la Loi de Moïse la vie des patriarches du peuple choisi. On observe plutôt dans les coutumes de la vie patriarcale une certaine affinité avec le code d'*Hammurabi*, roi de Babylone, contemporain d'Abraham.

C'est une question fort discutée, de savoir si la Loi de Moïse dépend de ce code légal, avec lequel elle présente une incontestable affinité. On ne peut démontrer une dépendance directe; une dépendance indirecte paraît admissible, car les statuts d'Hammurabi, qui lui aussi a puisé à des sources plus anciennes (cf. A. T. Clay, *A Sumerian prototype of the Hammurabi Code, Orient. Lit. Ztg*, XVII, 1-3 [1914]), jouissaient d'une large diffusion, grâce à l'influence exercée par Babylone durant de longs siècles sur la Palestine et le proche Orient. Cependant la supériorité de la loi mosaïque est incontestable, car en général elle établit des peines plus légères, réprouve non seulement les actes extérieurs, mais encore les mauvais désirs, considère la vie humaine tout entière dans sa relation avec Dieu. Voir Johns, *The oldest code of laws in the world*, London, 1903; St. A. Cook, *The laws of Moses and the code of Hammurabi*, London, 1903. Lagrange, *Le code de Hammourabi, Rev. Bibl.*, XII, 27-52 (1903); Fr. Mari, *Il codice de Hammurabi e la Bibbia*, Roma, 1903; S. v. Orelli, *Das Gesetz Hammurabis u. die Thora*, Leipzig, 1903; Iv. Jeremias, *Moses u. Hammurabi*[2], Leipzig, 1903; H. Grimme, *Das Gesetz Chammurabi u. Moses*, Köln, 1903, trad. ital. par Mozzicarelli, *Il codice di Hammurabi e Mosé*, Roma, 1911, J. W. Rothstein, *Mose u. Hammurabi* (*Bibl. Zeit u. Streitfragen*, VI, 9), Grosslichterfelde, 1911; C. F. Lehmann-Haupt, *Israël; seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte*, 293 sqq., Tübingen, 1911; Lagrange, *L'homicide d'après le code de Hammourabi et d'après la Bible, Rev. Bibl., N. S.*, XIII, 440-471 (1916); P. Cruveilhier, *La monogamie et le concubinat dans le code de Hammourabi*, ib., XIV, 270-286, etc. (1917).

Mais l'état de la question change si l'on étend la distinction des sources à tout le Pentateuque. Assurément cette théorie ne peut être rejetée *a priori* comme contraire à l'inspiration divine et à la dignité de l'Ecriture sainte. Car la notion d'inspiration n'inclut pas la révélation de vérités nouvelles, seulement elle implique une assistance spéciale de l'Esprit-Saint, qui meut, illumine et dirige l'écrivain

sacré dans son travail; rien n'empêche que l'hagiographe use de documents préexistants et les insère, en tout ou en partie, dans son livre. Donc le Pentateuque a pu être composé de divers documents écrits qu'un auteur inspiré postérieur à Moïse aurait réunis. Et si l'on maintient que la très grande partie de ces documents a été écrite par Moïse lui-même, l'origine mosaïque du Pentateuque, au sens large, est sauve.

J. Brucker, S. J., *L'Eglise et la critique biblique*, 141 sqq., Paris, 1907, admet que plusieurs documents d'origine mosaïque, qui peut-être existaient séparés avant l'exil de Babylone, ou avant le temps d'Esdras, auraient été alors réunis en un seul ouvrage, non sans diverses retouches et additions. H. M. Wiener, *Contributions to a new theory of the composition of the Pentateuch*, *Bibliotheca sacra*, LXXV, 80-103; 237-266 (1918), pense que le Pentateuque fut à l'origine une bibliothèque « de divers livres écrits sur des peaux, des feuilles, des tablettes », lesquels auraient souffert, au cours de leurs transmission, dommage et désordre. L'archétype représentait une édition de ces restes. Nos exemplaires représentent des recensions de cet archétype.

L'erreur des auteurs modernes non catholiques consiste surtout en ce qu'ils abaissent outre mesure l'âge des sources, nient en tout ou en partie la vérité des faits racontés dans le Pentateuque, admettent une lente évolution de la religion d'Israël, depuis le polythéisme ou même l'animisme et le totémisme jusqu'au monothéisme pur (Wellhausen, Stade, Duhm, Marti, Budde...). Comme ces erreurs ne tiennent par aucun lien nécessaire à la théorie de la distinction des sources, même des auteurs catholiques y ont souscrit. Ainsi J. M. Lagrange, O. P., *Les sources du Pentateuque*, *Rev. Bibl.*, VII, 10-32 (1898); F. de Hügel, *La méthode historique*, etc. (Cf. Briggs et v. Hügel, *The Papal Commission and the Pentateuch*; London, 1906); H. Lucas, S. J. (Cf. I. Desprès, *Opinions catholiques sur l'origine du Pentateuque*; *Rev. du Clergé français*, XVII, 526-527 et surtout 550-556 (1899); Gigot, *Special Introduction to the study of the O. T.*, I, 85 sq., New-York, 1901; V. Zapletal, O.P., *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, 1 sqq., Freiburg (Suisse), 1902; A. Schulz, *Doppelberichte im Pentateuch*; *Bibl. Studien*, XIII, 1, Freiburg, 1908; dans un sens très modéré, P. Vetter, *Theol. Q. S.* LXXXV, 520 sqq. (1903), cf. Göttsberger, *P. Vetter's Stellung zur Pentateuchkritik*, *Bibl. Z.S.*, V, 113-125 (1907).

Néanmoins cette théorie de la distinction des sources paraît jusqu'ici dépourvue de preuve solide; aussi réprouvons-nous énergiquement l'assurance et la facilité avec laquelle ses défenseurs dissèquent le livre de la Loi et en assignent à telle ou telle source les membres épars. Les arguments tirés soit de l'*usage différent des noms divins*, soit de la *diversité de langue et de style*, ne produisent pas une vraie certitude.

1. On ne peut nier que l'usage des noms de Dieu varie notablement dans le Pentateuque, surtout dans la Genèse, où d'ailleurs on admet la pluralité des documents; parfois durant une série de chapitres, le nom d'*Elohim* reparaît seul; durant une autre série, le nom de *Iahvé*. De là, les critiques anciens ont conclu à la diversité des sources, les critiques récents urgent moins la diversité des noms divins, mais pourtant lui demandent une confirmation. Or, l'usage divers des noms divins peut souvent s'expliquer par d'autres raisons, sans qu'il soit besoin de recourir à la pluralité des sources : la signification des divers noms divins suffit à cela. Toutes les fois qu'il s'agit de la création et du gouvernement du monde, l'auteur sacré emploie presque exclusivement *Elohim*, de même toutes les fois qu'il fait parler un personnage étranger au peuple choisi. Le nom *El Schaddai* (Dieu tout-puissant), *Gen.*, XVII, 1-15; XXXV, 9-12; XLIX, 26, se rencontre dans la vie des patriarches quand Dieu fait des miracles. Le nom saint *Iahvé* — nom de Dieu qui, ayant conclu avec le peuple choisi une alliance solennelle, a rempli fidèlement ses promesses faites aux patriarches — cf. J. P. van Kasteren, S. J., *Jahvé et El Schaddai*; *La science catholique*, VIII, 296-315 (1903-4), — est employé presque toujours quand les fils d'Israël parlent de Dieu, quand il est question de l'*Alliance* ou des *Lois*. Le nom *Elohim* se rencontre principalement dans la Genèse et dans la première partie de l'Exode (jusqu'à XXIV, 11), remplies presque entièrement par le récit de faits historiques; le nom *Iahvé* se rencontre dans la seconde partie de l'Exode (à partir de XXIV, 12), dans le Lévitique (exclusivement), dans les Nombres (378 Iahvé, 10 Elohîm), parties consacrées à provoquer ou à expliquer des lois. Il faut considérer en outre l'usage du parler commun : il y a des phrases stéréotypées où revient toujours le même nom de Dieu; ainsi un prophète, est appelé homme d'Elohîm (*Deut.*, XXXI, 1); on dit : la verge d'Elohîm (*Ex.*, IV, 20; VII, 9); le doigt d'Elohîm (*Ex.*, XXXI, 18); voir Elohîm (*Gen.*, XXXII, 30); le mont Sinaï, où Dieu s'est manifesté, est toujours (sauf *Num.*, X, 33) appelé mont d'Elohîm. *Ex.*, III, 1; IV, 27; XVIII, 5; XXVII, 13. Cf. P. Vetter, *Die litterarkritische Bedeutung der A.T.lichen Gottesnamen*; *Theol. Q. S*, LXXXV, 12-47; 202-235; 520-547 (1903); cf. *Bibl. Z.S.*, IV, 63 sqq. (1906); G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, 49 sqq.

D'autre part, il semble qu'au cours des temps l'incurie des scribes ou d'autres raisons aient accompli un changement; aussi arrive-t-il que nous trouvions Iahvé là où l'on attendrait Elohîm, et vice versa.

I. Dahse, *Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik*, *Archiv. f. Religionswissenschaft*, VI, 305-319 (1904), révoque en doute l'authenticité des noms divins dans le texte massorétique; cf., du même auteur, *Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage*. I. *Die Gottesnamen der Genesis*, Giessen, 1912; avec les jugements de E. Sellin, *Neue Kirchl. Z. S.*, XXIV, 119-198 (1913) et surtout de I. Skinner, *The divine names in Genesis*, *Expositor*, 8 S. V, 284-313; 404-420; 494-514 (1913); VI, 28-45; 97-116; 266-288 (1913), qui défend la tradition massorétique relative aux noms divins. En outre, cf. I. Skinner, *The name of God in Genesis*; *Expository Times*, XX, 238 sqq. (1908-9) et H. M. Wiener, ib., 473-5. I. Hontheim, S. I., *Die Gottesnamen in der Genesis*, *Z. S. f. Kath. Theol.*, XXXIV, 625-640, (1910), s'efforce de prouver que les noms de Dieu sont employés dans *Gen.* selon une certaine loi numérique : *Iahve* et *Elohîm* paraissent chacun 165 fois, l'histoire d'Abraham et de Jacob présente 108 fois les noms de Dieu; cette idée n'a pas rencontré d'approbation. N.I. Schloegl, *Expository Times*, XX, 563 (1908-9) prétend que Iahvé ne figurait pas dans le texte original de *Gen.*, I, 1-*Ex.*, III, 12. Hoberg, *Genesis*², XXVI sqq., pense que le nom de Iahvé a été postérieurement substitué à Elohim dans les passages où il est question de Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel. D'autres auteurs, comme V. P. Barns, *La révélation du nom divin tétragrammaton*, *Rev. Bibl.*, II, 329-350 (1893), pensent que ce nom était inconnu des Israélites avant le temps de Moïse, ce que nient avec raison Ch. Robert, *La révélation du nom divin Jéhovah*, ib. III, 151-161, (1894); Corluy, *Spicilegium, dogm. bibl.*, I, 104 sqq. Gandavi, 1884; Hetzenauer, *Theologia Biblica*, I, 378; van Kasteren, l. c. et d'autres. Voir encore E. Naville, *Les deux noms de Dieu dans la Genèse.*

Paris, 1917. Déjà Astruc notait sur *Ex.*, vi, 2 : « Le passage de l'Exode, bien entendu, ne prouve point que le nom de Iehovah fut un nom de Dieu inconnu aux patriarches et révélé à Moïse le premier, mais prouve seulement que Dieu n'avait pas fait connaître aux patriarches toute l'étendue de la signification de ce nom. » — On discute pourtant si ce nom saint de Dieu se rencontre sur des tablettes de contrat contemporaines d'Hammurabi, ainsi que le pensent quelques auteurs récents.

2. Plus important est l'argument tiré de la *diversité de langue et de style*. Cette diversité, dans le Pentateuque, est indéniable. Certains auteurs l'expliquent par l'intention et la diversité du sujet : dans le Pentateuque on entend tour à tour un *narrateur*, un *législateur*, un *orateur*. Ainsi Hoberg, *Moses u. der Pentateuch*, 115. Il nous est très difficile de porter un jugement sur les divers stades de la langue sacrée. La possession d'un grand nombre de livres hébraïques, appartenant à toutes les périodes de l'histoire du peuple élu, serait nécessaire pour nous donner une vue parfaite de l'évolution de la langue et nous permettre de distinguer la langue propre à chaque siècle. Or, nous ne possédons qu'un petit nombre de Livres saints, qui éclairent d'un certain jour l'évolution de la langue sacrée, mais pas assez pour nous permettre de déterminer avec certitude en quel siècle tel ou tel mot, telle ou telle forme de langage a dominé. De nos jours, les critiques dressent des tableaux où sont rangés par colonnes les mots propres à chacune des sources du Pentateuque (specimen chez Strack, *Einleitung*, 45-56). On ne peut refuser toute valeur à ces tableaux synoptiques ; sans doute, on trouve dans *Deut.* beaucoup de mots qui manquent à *Lev.*, mais très souvent ce fait s'explique assez par la diversité du sujet. Dans *Deut.*, il n'est pas toujours question des mêmes choses que dans la législation lévitique; ainsi *Deut.* ne dit rien du *Saint des Saints*, du *grand prêtre*, du *jour de l'expiation*, du *jubilé*, du jour de la *sonnerie des trompettes* ; on n'y trouve pas les mots *tenuphah* = agitation, oblation sainte (*Ex.*, xxxix, 24.26; *Lev.*, vii, 30 ; viii, 27.29 ; *Num.*, vi, 20, etc.); *terumah* = oblation, présent (*Ex.*, xxv, 2.29 ; *Lev.*, vii, 14.32 ; *Num.*, v, 9 etc.,) et autres, désignant des objets relatifs au culte divin, dont *Deut.*, ne traite pas expressément. Si le Iahviste, le Code sacerdotal, le Deutéronome, etc., se distinguent par la richesse du vocabulaire, il faut noter que nombre de vocables insolites sont communs à ces sources (supposées distinctes), et ne se représentent pas ou presque pas dans l'A. T. Ainsi *zakûr*, masculin, *Ex.*, xxiii, 17 (Livre de l'Alliance) ; *Deut.*, xvi, 16 ; xx, 13 ; *chamez*, fermenté, *Ex.*, xii, 15 (cod. sacerd.) ; xxiii, 18 (Livre de l'All.); *Lev.*, ii, 11 ; vi, 10 (cod. sac.); *Deut.*, xvi, 3 ; *keseb*, agneau (pour *kebes*), seulement dans le Pentateuque, e. g. *Gen.*, xxx, 40 (I); *Lev.*, iii, 7 (cod. sac.), *Deut.*, xvii, 4 ; la phrase : *in articulo diei illius*, *Gen.*, vii, 13 (I), *Ex.*, xii, 17 (cod. sac.), *Lev.*, xxiii, 21, etc. (cod. sac.), *Deut.*, xxxii, 48 ; la mer Morte est appelée *mer de sel*, *Gen.*, xix, 3 (I), *Num.*, xxxiii, 3 (cod. sac.), *Deut.*, vii, 17 ; *Ez.*, xlvii, 18 ; *Ioël*, ii, 20 : *mer orientale*. Ajouter des archaïsmes inconnus aux autres livres de l'A. T., ainsi le masculin *na'ar* pour le féminin *na'arah*, jeune fille, e. g. *Gen.*, xxiv, 14.28 ; *Deut.*, xxii, 21.26.

Cf. R. Graffin, *Etudes sur certains archaïsmes du Pentateuque. Compte rendu du Congrès scientif. des Catholiques*, I, 154-165, Paris, 1888 ; Mangenot, *L'authenticité mosaïque*, etc., 293 sqq. On allègue aussi la forme du pronom personnel de la 3ᵉ personne du singulier, *hu*, employée dans le Pentateuque indifféremment pour le masculin et le féminin, tandis que les autres livres de l'A. T. distinguent soigneusement le masc. *hu* et le fém. *hi*. J. Touzard, *Rev. Clerg. fr.*, XC, 352, n. 2 (1917), explique ce fait par la similitude des *matres lectionis vav* et *jod*, qui induisait facilement à confondre les deux formes. Mais on pourrait demander : pourquoi cette confusion ne s'est-elle produite que dans le Pentateuque ? E. Nestle, *Z.S.f.A.T. Wissenchaft*, XXXIII, 73 (1913), note que la forme *hu* (qui dans le Pentateuque représente constamment le féminin, sauf dans 11 passages) se rencontre aussi en 12 passages du texte babylonien des prophètes (A. D. 916) ; il ressort même de l'apparat critique des bibles hébraïques éditées par Ginsburg que dans les mss. cette forme se rencontre pour le féminin même en dehors du Pentateuque ; ainsi *Ios.*, ii, 15., v ; 2. 12 ; vi, 17., *Iud.*, xviii, 28 ; xxi, 14. 24 ; I *Reg.*, viii, 64 ; cette forme ne peut donc fournir un argument en faveur de l'antiquité du Pentateuque.

Ces exemples et autres montrent la grande affinité des soi-disant diverses sources du Pentateuque. Affinité d'autant plus notable que l'on assigne à ces diverses sources divers temps et divers lieux d'origine. I. Kraeutlein, *Die sprachliche Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen*, Leipzig, 1908, après examen, trouve 17 vocables propres au Code sacerdotal, 17 au Deutéronome, 13 au Iahviste et à l'Elohiste réunis ; résultat surprenant, alors que les épîtres de saint Paul, écrites en un petit nombre d'années, présentent beaucoup plus d'ἅπαξ λεγόμενα.

Même parmi les auteurs qui adhèrent à la théorie de la distinction des sources, plusieurs avouent la très grande difficulté de reconnaître les diverses sources dans chaque partie du Pentateuque. Ainsi Strack, *Einleitung*, 49, déclare le Iahviste et l'Elohiste souvent indiscernables.

3. Les auteurs qui admettent diverses sources du Pentateuque allèguent les fréquentes répétitions (*doublets*) qui paraissent s'y rencontrer. Il n'est pas rare, disent-ils, que le même fait soit raconté deux fois, de manière différente : d'où il paraît ressortir que le rédacteur du Pentateuque avait entre les mains divers documents relatant les mêmes faits. Ainsi l'on trouve deux récits de la création extrêmement dissemblables (*Gen.*, i, i-ii, 4a. et ii, 4b-25); dans l'histoire du déluge (*Gen.*, vi, 5-ix, 17), il faut admettre deux récits distincts ; Sara est enlevée deux fois à Abraham (*Gen.*, xii, 10-19 et xx); Agar chassée deux fois (ib., xvi, 4-16 et xxi, 9-21); le mot *Bethel* reçoit deux explications (*Gen.*, xxviii, 18-22 et xxxv, 6-15) ; de même le nom d'Israël (ib., xxxii, 25-29 et xxxv, 9 sq.); Joseph est vendu à des Ismaélites (ib., xxxv, 25-28 et xxxix, 1) et à des Madianites (xxxvii, 36). D'autres répétitions semblables se rencontrent dans l'histoire de Moïse (*Ex.*, iii, i-iv, 17 et vi, 2 sqq.), le passage de la mer Rouge (xiii, 17 sq. et xiv, 2-4), les explorateurs (*Num.*, xiii, 20 et xiv, 6 sq.), etc. Autres exemples recueillis par A. Schulz, *Doppelberichte im Pentateuch*, *Bibl. Studien*, XIII, 1, Freiburg, 1908 ; et G. Huvelin, *Les doubles récits et la vérité historique de la Genèse* ; *Etudes*, CXXI, 163-186 (1909).

Réponse : *a*) Il faudrait prouver pour chaque cas qu'il s'agit bien de la répétition d'un même fait. Que Agar, persécutée par sa maîtresse Sara, se soit enfuie, et qu'ensuite elle ait été chassée par Abraham à la requête de Sara, ce sont là réellement des faits distincts. Et il ne répugne pas que le nom d'Israël, par exemple, ait été donné deux fois ; l'explication fournie par Hummelauer, *Comm. in Gen.*, 504, d'après laquelle le nom donné *Gen.*, xxxii, 25-29, est confirmé xxxv, 10, ne peut être simplement écartée comme absurde.

b) Les anciens écrivains orientaux n'évitaient pas les répétitions : il s'en trouve aussi dans la narration babylonienne du déluge.

c) Il faut accorder que l'auteur du Pentateuque a utilisé pour la rédaction de la Genèse divers documents ; ainsi les deux récits de la création sont sûrement puisés à deux sources diverses. Contre SCHULZ, écrit de A. ALLGEIER, *Ueber Doppelberichte in der Genesis. Eine Kritiche Untersuchung u. eine prinzipielle Prüfung*, Freiburg, 1911.

4. Beaucoup de passages, dans le Pentateuque, dénotent une *origine postérieure*. Ainsi *Deut.*, I, 1, 5 ; III, 8, il est question de la terre au delà du Jourdain (*baeber hajjardèn*); cette expression suppose que l'auteur vit en deçà du Jourdain, là où Moïse ne vécut jamais. *Ex.*, XXVII, 12 et *Num.*, II, 18; III, 23, *iâm* (mer) désigne l'Occident: cette manière de parler suppose que l'auteur habite en Chanaan. *Gen.*, XIX, 19 et *Deut.*, XXXIV, 1, la ville de Laïs est appelée *Dan*; mais elle ne reçut ce nom qu'au temps des Juges, lors de sa prise par les hommes de Dan. *Num.*, XXXII, 41 et *Deut.*, III, 14, il est question des villes de Jaïr, qui vécut au temps des Juges (*Iud.*, X, 4). *Ex.*, XXX, 13. 24 ; XXXVIII, 14 sqq ; *Lev.*, XVII, 19 il est question du *siclus sanctuarii* : cela suppose que le sanctuaire existe depuis longtemps. *Gen.*, XII, 6 et XIII, 6, on lit : « Chananaeus autem *tunc* erat in terra »; donc au temps de l'auteur, on n'y voyait plus de Chananéens. *Gen.*, XXXVI, 31, on lit : « Reges qui regnaverunt in terra Edom, *antequam haberent regem filii Israël* » : ceci date du temps où il y avait des rois en Israël. Cf. *Num.*, XII, 3, sur Moïse: « Erat enim Moyses vir mitissimus super omnes homines qui morabantur in terra. » Ce n'est pas Moïse qui a pu écrire cela de lui-même. Cf. STRACK, *Einleitung*, 24 sqq.

Toutes ces difficultés supposent que nous possédons le texte original du Pentateuque tel qu'il sortit de la plume de l'auteur. Or il est certain que le texte sacré a subi nombre de changements, qu'il s'est accru d'additions et d'interpolations, qu'il a été adapté à la condition de la Terre sainte et au langage récent, surtout lorsque, après l'exil, on le lut publiquement dans les synagogues. Il y a lieu d'ajouter quelques mots sur les changements.

A priori, on ne peut déclarer impossibles des additions récentes au texte de Moïse. Car :

a) Si l'on pouvait instituer de nouvelles fêtes, outre les fêtes prescrites par la Loi de Moïse, on pouvait aussi promulguer de nouvelles lois.

b) Si la révélation des vérités de foi n'était pas complète dès le commencement, mais s'accrut au cours des temps, on croira difficilement que la Loi, règle des mœurs, ait été achevée dans tous ses détails dès le commencement.

c) Certaines lois du Pentateuque visent manifestement des temps très postérieurs; ainsi la loi du royaume (*Deut.*, XVII, 19 sqq.). Sans doute, Moïse a pu, sous l'influence de l'esprit prophétique, prévoir ces temps (encore ne suffit-il pas d'affirmer simplement un tel miracle ; il faudrait le prouver solidement); mais ces lois pouvaient aussi être faites et écrites après sa mort. De fait, même après la mort du grand législateur, il ne manquait pas, dans le peuple choisi, d'hommes saints divinement inspirés, à qui incombait le devoir d'interpréter la Loi et d'établir de nouveaux préceptes conformes à la Loi mosaïque, car la condition politique et sociale du peuple élu changeait souvent, et le changement politique appelait de nouvelles lois, adaptées aux conditions nouvelles. L'Ecriture même dit expressément que *Josué* proposa au peuple des préceptes et des jugements à Sichem, et consigna tous ces faits dans le volume de la Loi du Seigneur (*Ios.*, XXIV, 25 sq.). De même il est dit que *Samuel* écrivit la loi du royaume dans un livre et la déposa devant le Seigneur (I *Reg.*, X, 25); cf. les statuts de David et d'Ezechias concernant le culte divin (I *Par.*, XVI, 4 sqq., XXIII-XXVI; II *Par.*, XXXI, 2 sqq.).

Aussi des auteurs anciens admettaient-ils déjà des gloses, interpolations, additions dans le Pentateuque. Ainsi A. MASIUS, B. PERERIUS S. I., I. TIRINUS, S. I. (✝ 1636, sur *Deut.*, XXXIV, 6); CORNELIUS A LAPIDE (✝ 1637, *Comment.*, 25), I. BONFRÈRE, S. I. (✝ 1642, sur *Gen.*, XXXVI, 31 sqq.), A. CALMET, O.S.B. (✝ 1757, *in Deut. Proleg.*, II, 526). De nos jours, F. VIGOUROUX a réduit les additions au minimum (*Manuel Biblique*, I, 473, ed. 13 (1913) : « Peut-être quelques gloses ou explications sans importance, qui n'altèrent aucunement le contenu même du livre »; autrement BRASSAC, dans la 14e éd. du même livre, p. 351). KAULEN (*Einleitung*[4], II, 15 (1899); — voir toutefois la 5e éd., 17, préparée par G. HOBERG) donna pour *certain* qu'il ne se trouve dans le Pentateuque rien qu'on doive *nécessairement* attribuer à un temps postérieur à Moïse. G. HOBERG admet plusieurs additions (*Moses u. der Pentateuch*, 60 sqq. ; de même, H. ZSCHOKKE, *Historia sacra A. T*[ti]., 149 (1910) admet l'accession postérieure de notables additions et gloses à titre de supplément ou d'explication; cf. F. PRAT, *Le code du Sinaï*, 46-60; POUGET, *Etude sur le Pentateuque*, 70 sq., Paris, 1897). HUMMELAUER pense que des parties notables furent insérées au Pentateuque après Moïse; ainsi *Deut.*, XII, 1-XXVI, 15 par Samuel; XXVI, 16-XXVII, 26 par Josué.

Les additions postérieures paraissent consister en *a*) *formules de conclusion*; ainsi *Lev.*, XV, 32 sq., pour distinguer les sections de la Loi; *b*) *réflexions générales*; ainsi *Deut.*, XXXIII, 4 : « Legem praecepit nobis Moyses, hereditatem multitudinis Iacob »; *c*) *préceptes*, à peu près inapplicables au temps de Moïse; ainsi ce qui est dit, *Ex.*, XXX, 24, du poids du sanctuaire; *d*) *gloses explicatives*; ainsi *Ex.*, XVI, 32-36, sur la manne; *e*) *histoires*; ainsi *Gen.*, XXXVI, ou *Num.*, XXXII, 40 : récit du fait arrivé au temps des Juges, cf. *Iud.*, X, 3-4; f) *lois diverses*; ainsi *Deut.*, XII, 6. 11. 17; XIV, 22-29, XXVI, 12-15, sur les dîmes, trahissant un auteur et un temps plus récents que ceux de *Lev.*, XXVII, 30-33 ; *Num.*, XVIII, 21-32 [F. O. EISSFELDT, *Erstlinge u. Zehnten im A. T.*, Leipzig, 1917; NIKEL, *Die Pentateuchfrage*, 40. Même observation pour les cités de refuge, *Num.*, XXXV, 13; *Deut.*, IV, 41; IX, 17]. Sans doute, on ne peut pas déterminer *a priori* les additions postérieures faites au Code mosaïque; la preuve serait à faire pour chaque cas par arguments solides.

C. — De l'autorité du Pentateuque. — Il est à peine besoin d'ajouter quelque chose sur la haute autorité du Pentateuque, cité tant de fois dans les livres du N. T. (16 fois par Notre Seigneur), tenu toujours par l'Eglise catholique en grand honneur, et pour cette raison souvent employé dans l'Office divin et la sainte Liturgie. Le Pentateuque n'est pas seulement une source historique de haute valeur, mais la racine et le fondement de la théocratie de l'A. T., qui préparait le royaume de Dieu, fondé par le Christ notre Sauveur. Il contient en outre les dogmes fondamentaux de la religion : création de l'univers, chute des premiers hommes, etc., et les lois morales, à commencer par le décalogue; enfin il mène au Christ (*Gal.*, III, 24), fin de la Loi (*Rom.*, X, 4), car il contient de nombreux *oracles messianiques*, comme le protévangile (*Gen.*, III, 15), les promesses faites aux patriarches (*Gen.*, XII, 3; XVIII, 18, XXII, 13; XXVI, 4; XXVIII, 14), l'oracle de Jacob sur *Schiloh* (*Gen.*, XLIX, 10), la prophétie de Balaam (*Num.*

xxiv, 17-19), l'oracle de Moïse sur le prophète à venir (*Deut.*, xviii, 15.19); en outre, plusieurs personnages, comme *Adam* (*Rom.*, v, 14), *Melchisedech* (*Heb.*, vii, 1 sqq.), *Isaac*, et des institutions dont traite le Pentateuque, par exemple l'*agneau pascal* (*Io.*, xix, 36; I *Cor.*, v, 7), sont des types du Messie à venir. Aussi ne doit-on pas s'étonner que le Christ, discutant avec les Juifs incrédules, en appelle à l'autorité du Pentateuque, en disant (*Io.*, v, 39. 46) : *Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere, et illae sunt quae testimonium perhibent de me... Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan* (entendre : *utique*) *et mihi : de me enim ille scripsit.* Quand le Christ, transfiguré sur la montagne, manifesta sa gloire, Moïse et Elie apparurent, la Loi et les Prophètes, pour lui rendre témoignage. Aussi l'Eglise conserve-t-elle avec une extrême sollicitude l'admirable livre de la Loi et le défend-elle contre les attaques des incrédules, qui s'efforcent de résoudre en mythes et en fables, en pieuses fraudes et fictions, presque tout le contenu du Pentateuque. Le plus récent document de cette sollicitude est la *Décision sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque publiée par la Commission Biblique Pontificale* en 1906 et approuvée par le Souverain Pontife le 27 juillet de la même année. *Acta Sanctae Sedis*, XXXIX, 377 sq. (1906); cf. L. Fonck, S. I., *Documenta ad Pontificiam Commissionem de re biblica spectantia*, 25 sq. Roma, 1915.

I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam mosaicam sacrorum librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi iudaici, Ecclesiae quoque constanti traditione necnon indiciis internis quae ex ipso textu eruuntur, ius tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate mosaica posterioribus fuisse confectos? *Resp.* Negative.

II. Utrum mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel ammanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur? *Resp.* Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

III. Utrum absque praeiudicio mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata, ipsi operi inseruerit? *Resp.* Affirmative.

IV. Utrum, salva substantialiter mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti : additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quaedam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio ammanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et iudicare? *Resp.* Affirmative, salvo Ecclesiae iudicio.

(Traduction ci-dessus, col. 735-737.)

II. — Le livre de Josué

Le livre de Josué renferme l'histoire de l'occupation et de la distribution de la terre de Chanaan, dont Dieu avait promis la possession aux patriarches. Dans ce double travail d'occupation et de distribution, Josué a le rôle principal; aussi le livre porte-t-il à bon droit le nom de livre de Josué.

Josue, hebr. *Iehoschua ben Nûn*; pour Nûn, les Septante lisant NAYH, d'où la version latine : *Iesus filius Nave*. Selon E. Nestle, *Zeitschr. des Pal. Vereins*, XXVIII, 41 (1905), et *Expository Times*, XX, 233 (1908-9), NAYH est une faute des copistes pour NAYN.

D'après le sujet, le livre se divise bien en deux parties :

I. *Occupation de la terre de Chanaan*, i-xii. — Josué est affermi par Dieu (i). Exploration de la ville de Jéricho (ii). Passage du Jourdain (iii-iv). Circoncision à Galgala (v, 1-12). Prise de Jéricho (v, 13-vi). Prise de Haï, lapidation de Achan (vii-viii, 29). Bénédiction et malédiction sur les monts Garizim et Hébal (viii, 30-35). Ruse des Gabaonites (ix). Combat de Gabaon (x). Combat contre Jabin de Hazor près des eaux de Mérom (xi). Soumission de toute la terre; liste des 31 rois vaincus (xii).

II. *Distribution de la terre occupée*, xiii-xxii. — La distribution, commencée à Galgala, xiv-xvii, s'achève à Silo, xviii-xxii. En manière d'épilogue, les dernières paroles de Josué à Sichem; sa mort, xxiii-xxiv.

Le *but* du livre est de montrer Dieu fidèle, soit dans l'accomplissement de ses promesses (cf. *Gen.*, xv, 18 : *Semini tuo dabo terram hanc...*, et *Ios.*, i, 2-9; xxi, 43 : *Ne unum quidem verbum, quod illis praestiturum se esse promiserat, irritum fuit, sed rebus expleta sunt omnia*); soit dans l'exécution de ses menaces, xxiii, 15-16 : *Adducet super vos quidquid malorum comminatus est, eo quod praeterieritis pactum Domini Dei vestri, quod pepigit vobiscum.*

Origine du livre de Josué. — Le livre même ne désigne pas expressément l'auteur. On lit bien, xxiv, 26 : *Scripsit quoque* (*Iosue*) *omnia verba haec in volumine Legis Domini.* Ceci vise les préceptes et jugements présentés au peuple par Josué à Sichem (25) après la rénovation de l'Alliance; et le livre en question est le livre de la Loi de Moïse. Le titre non plus ne fournit pas une donnée certaine, car le livre porte le nom de Josué, non pour avoir été écrit par lui, mais parce qu'il raconte ses exploits.

1. Selon la tradition juive, consignée dans le traité talmudique *Baba batra* 14 b, « Josué écrivit son livre et les douze derniers versets de la Loi » (*Deut.*, xxxiv, 5-12). Josué serait donc l'auteur de son livre. Cette opinion paraît favorisée par *Eccli.*, xlvi, 1, qui appelle Josué *successor Moysi in prophetis*, gr. διάδοχος Μωυσέως ἐν προφητείαις = *in prophetiis*, ce qui s'entend ordinairement de la rédaction des livres inspirés (Toutefois le texte hébreu porte : « serviteur de Moïse dans l'office de prophète » ; cf. N. Peters, *Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice*, 123, Friburgi, 1905). Suivent la tradition juive : Lactance, *Div. Inst.*, IV, xvii; saint Isidore de Séville, *De eccl. off.*, I, xii; Rhaban Maur, *De universo*, V, ii; parmi les modernes, Lamy, *Introductio*, II, 56 sqq.; Kaulen, *Einleitung*[4], II, 30 sq. ed. 5 (G. Hoberg), 33 sq.; Cornely-Hagen, *Compendium*, 228 sq., Vigouroux, *Manuel Biblique*[13], II, 5 sqq., Zschokke, *Historia sacra A. T.*[6], 168 sq., 1910; et d'autres, qui néanmoins reconnaissent dans le livre certaines additions ou insertions postérieures; ainsi, la mort de Josué (xxiv, 19 sqq.), selon Hetzenauer, *Theologia Biblica*, I, 135, serait une addition d'Eléazar et de son fils Phinéès (cf. *Baba batra* 15), que Seisenberger, *Einführung*[6], 318, tient pour l'auteur du livre.

2. Théodoret (*In Iosue quaest.* 14) soutient que le livre fut composé par un auteur postérieur, à l'aide de documents contemporains de Josué. L'auteur serait *Samuel*, selon Tostat († 1445, *In Iosue* i, q. 13);

Esdras selon Masius, *Iosue imperatoris Historia, praefatio*, 2. Nombre d'interprètes modernes tiennent pour l'opinion de Théodoret. Ainsi Reusch, *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*[4], 36 sq., Freiburg, 1870; I. M. Scholz, *Einleitung*, II, 245-265, Köln, 1845; Danko, *Historia revelationis divinae V. T.*, 200 sq., 1862. En l'absence de toute tradition historique certaine, les raisons internes permettent de conclure que le livre, sous sa forme actuelle, ne peut être attribué à Josué; car il raconte des faits (xv, 13-19 : Caleb donne sa fille à Othoniel, qui a frappé Cariath Sepher; xix, 17 : les hommes de Dan prennent la ville de Laïs) arrivés après la mort de Josué, comme il ressort de *Iud.*, I, 10-15; xviii, 29. *Ios.*, xiii, 39 parle des bourgs de Jaïr, qui sont en Basan; or Jaïr était l'un des Juges (*Iud.*, x, 3-4. Cf. Clair, *Le livre de Josué*, 5, Paris, 1883; Fillion, *La Sainte Bible*, II, 9, Paris, 1889). — Hummelauer, *Comm. in lib. Iosue*, 93, Paris, 1903, conclut d'un examen attentif que le livre a été écrit après la mort de Josué et avant le temps de David; qu'il a subi des altérations ultérieures. Exemple d'altération : xi, 21, parle des monts de Juda et d'Israël : cette locution suppose la division du royaume (Meignan, *De Moïse à David*, 335, Paris, 1896, préfère le temps de Salomon). Selon *Ios.*, xv, 63, les Jébuséens habitent encore Jérusalem; or, selon II *Reg.*, v, 6-10, David prit la ville et la citadelle des Jébuséens la 7e année de son règne. Selon *Ios.*, xi, 8 et xix, 28, Sidon est la ville principale des Phéniciens, d'où elle porte le nom de grande; or, au temps de David, Tyr était au premier rang. Selon *Ios.*, xvi, 10, les Chananéens habitent encore Gezer; or ils en furent expulsés au temps de Salomon par le Pharaon d'Egypte (III *Reg.*, ix, 16). [III *Reg.*, xvi, 34, on lit : « In diebus eius (Achab) aedificavit Hiel de Bethel Jericho : in Abiram primitivo suo fundavit eam et in Segub novissimo suo posuit portas eius iuxta verbum Domini, quod locutus fuerat in manu Iosue filii Nun »; — cf. *Ios.*, vi, 26. D'où il suit qu'au moins au temps du roi Achab (ixe siècle), l'histoire de Josué existait.

L'auteur, quel qu'il soit, a usé de documents contemporains de Josué. Car

a) vi, 25 (*heb.* lxx, *Syr.*), Rahab et la maison de son père habitent encore au milieu des fils d'Israël; iv, 9 : les douze pierres dressées par Josué dans le lit du Jourdain y sont encore. (Lamy, *Introductio*, II, 58, note très justement : Il n'est pas vraisemblable que les pierres dressées par Josué dans le lit du Jourdain aient résisté si longtemps à l'effort des eaux. Donc cette locution « usque in praesentem diem » montre que l'auteur avait à sa disposition des documents contemporains de Josué; mais elle ne prouve pas solidement que le livre ait été écrit *avant* le règne de David et de Salomon, car un auteur plus récent a pu transcrire fidèlement le document sans y rien changer, comme fit l'auteur de *Par.*, écrivant après l'exil, II, v, 9 : « Fuit arca ibi [in templo] *usque in praesentem diem* », alors l'Arche n'existait plus.)

b) Dans le livre de Josué, les villes de Chanaan sont appelées de leurs anciens noms, qui furent changés lors de l'occupation et tombèrent en désuétude. Ainsi xv, 9 (Baala); 49 (Cariath Senna); 54 (Cariath Arbe).

c) Dans le récit, les moindres circonstances sont notées exactement et vivement, comme pouvait seul le faire un témoin immédiat. Ainsi vii, viii (prise de Haï).

Autorité du livre de Josué. — Le livre de Josué, comme histoire, est digne de foi, car il est tiré de documents contemporains de Josué. Les Juifs ont toujours tenu pour vrais les événements consignés dans ce livre. Ainsi II *Reg.*, xxi, 1 (famine au temps de David, parce que Saül mit à mort les Gabaonites) suppose que Josué a traité avec les Gabaonites (*Ios.*, ix, 15). III *Reg.*, xvi, 34 se réfère à la malédiction de Jéricho (*Ios.*, vi, 26). *Mich.*, vi, 5 à *Ios.*, iv, 19 sq. (camp de Galgala); *Ps.*, cxiii, 3, au passage du Jourdain (*Ios.*, iii, 13-17).

Les documents profanes apportent souvent leur confirmation aux données du livre de Josué. Voir les tablettes cunéiformes : archives des rois Amenophis III (1427-1392) [selon Ungnad, *Orient. Lit. Ztg.*, XI, 11 sqq. (1908), 1413-1377] et Amenophis IV (1392-1376) [Ungnad, 1377-1361] découvertes durant l'hiver 1887/8 près de *Tell el Amarna* en Egypte, d'où il ressort que la terre de Chanaan était alors divisée en beaucoup de petites principautés : c'est bien l'état que suppose le livre de Josué (Edd. C. Bezold et E. A. W. Budge, *The Tell el Amarna Tablets in the British Museum*, London, 1892; H. Winckler, *Die Tontafeln von Tell el Armana* (*Keilinschriftl. Bibliothek*, V), Berlin, 1906; I. A. Knudtzon, *Die El Amarna Tafeln* (*Vorderasiatische Bibliothek*, II), Leipzig, 1907-1914). Dans les lettres écrites par ces princes chananéens au Pharaon, il est souvent question d'une nation envahissante et troublante, celle des *Chabiri* : nom philologiquement équivalent à *Ibrîm* (Hébreux). Toutefois la question de l'identité de ces Chabiri avec les tribus d'Israël, occupant la terre de Chanaan sous la conduite de Josué, demeure pendante.

Répondent affirmativement : H. Zimmern, *Zeitschr. des D. Pal. Vereins*, XIII, 137 (1891) : E. Meyer, *Glossen zu den Tontafeln von Tell el Amarna*, 62 sqq., Liepzig, 1897; Vogel, *Der Fund von Tell el Amarna u. die Bibel*, 13 sqq., Braunschweig, 1894; H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, 3. H., I, 90 sqq., Leipzig, 1902 ; *Die Keilinschriften u. das A. T.*[3], 196 sqq., Leipzig, 1903, K. Miketta, *Der Pharao des Auszuges* (*Bibl. Studien*, VIII, 2), 104 sqq., Freiburg, 1903; C. F. Lehmann-Haupt, *Israël*, 26; d'autres donnent cette opinion pour très probable ou du moins sérieusement probable, aussi E. Nagl, *Die nachdavidische Königsgeschichte Israels*, Wien-Leipzig, 47 sqq., 1905; C. Bezold, *Die babylonisch-assyr. Keilinschiften u. ihre Bedeutung für das A. T.*, 20, Tübingen-Leipzig, 1904; I. Nikel, *Das A. T. im Lichte der altoriental. Forschung*. III, 9, *Bibl Zeitfr.*, III, 3-4, Münster, 1910. D'autres nient que le nom de *Chabiri* désigne les Hébreux : ainsi A.H. Sayce, *Academy*, 128, 1891; W. M. Mueller, *Asien u. Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 396, 1893; Fr. Hommel, *Die altisraelitichen Ueberlieferungen...*, 230 sqq. (Les *Chabiri* précurseurs des Israélites); J. M. Lagrange, *Les Khabiri*; *Rev. Bibl.*, VIII, 127. 132 (1899); P. Dhorme, ib., *N. S.*, VI, 67 sqq. (1909); H. Weinheimer, *Die Einwanderung der Hebräer u. Israeliten in Kanaan*, *Z. S. f. d. Morgenl. Gesellschaft*, LXVI, 365 sqq. (1912). Selon P. Scheil, *Revue d'Assyriologie*, XII, 114 (1915), le nom *Chabiri* se trouve déjà sur des tablettes cunéiformes du temps de *Rim-Sin* (Larsa, vers 2200 av. J.-C.) pour désigner une nation élamitique ou cassitique; cf *Rev. Bibl.*, *N. S.*, XV, 286 sqq. (1918).

Le catalogue des villes prises par *Thutmès* III (1501-1447; Miketta : 1515-1461) qu'on lit sur les murs du temple d'Ammon à Karnak, présente les mêmes anciens noms des villes chananéennes, qu'on lit dans le livre de Josué. On peut encore en appeler au témoignage de Procope, *De bello vandalico*, II, xx, d'après lequel, à Tigisi en Maurétanie, existait de son temps un monument portant écrit en lettres hébraïques: « Nous sommes les fugitifs devant la face du brigand Josué fils de Nun. » Cf. Maspero *Hist. anc.*, 294, Paris, 1875; Büdinger, *De coloniarum quarundam phoeniciarum primordiis cum Hebraeorum exodo coniunctis; Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philosophisch-historische Klasse, CXXV, x, 30. 38 (1891). Sur

l'historicité du livre de Josué, VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*[6], III, 3-16, Paris, 1896. KITTEL, *Geschichte der Hebräer*, I, 247 sqq., Gotha, 1888.

Contre la vérité historique, on ne doit pas objecter les miracles étonnants rapportés dans le livre de Josué. La nécessité ou du moins la souveraine convenance de ces prodiges apparaît pour peu que l'on considère combien un peuple de pasteurs incultes, tel que les Israélites, était incapable de vaincre, par ses propres forces, les Chananéens, instruits et cultivés. Plusieurs auteurs expliquent le miracle du soleil par une prolongation miraculeuse de la réfraction des rayons solaires.

Cf. SCHENZ, *Einleitung*, 75; PELT, *Histoire de l'A. T.*, I, 379 n. 2; HETZENAUER, *Theologia Biblica*, I, 143 sq. L'hagiographe expose certainement un miracle. Mais comme les auteurs sacrés, dans la description des phénomènes physiques, se conforment non à la nature intime des choses visibles, mais aux apparences extérieures (LÉON XIII, *Encycl. Providentissimus Deus*), ce miracle ne doit pas s'entendre d'un arrêt réel du soleil (ou plutôt de la terre) au milieu de sa course. Longues considérations chez HUMMELAUER, *Comm. in Ios*,, 237-248 : il croit à une grêle violente accompagnée d'épaisses ténèbres qui cachaient tout : en apparence, le soleil s'était couché. Devant la chute des ténèbres, Josué s'écrie : « Soleil, arrête-toi sur Gabaon ! » La grêle prodigieuse passe et le soleil reparaît. Donc, ce jour-là, le soleil s'était levé deux fois, et d'un jour avait fait comme deux jours (*Eccli.*, XLVI, 5). Cf. BRUCKER, *Etudes*, 5 févr. 1904. Cette explication n'agréera pas à tout le monde; Cf. LAMY, *L'arrêt du soleil par Josué*; *Le Prêtre*, 7 juin 1906; LESÊTRE, *Les récits de l'histoire sainte; Josué et le soleil, Rev. prat. d'Apol.*, II, 351-6 (1907), dit que Dieu, ménager des moyens, satisfit par une grêle au désir de Josué. Cf. *Le surnaturel dans la Bible*, ib., (1910), 892 sq. I. BOURLIER, *L'arrêt du soleil par Josué, Rev. du Clergé fr.*, XII, 44 sqq. (1897) : Dieu, par une grêle violente, détruit autant d'ennemis que les Israélites en auraient pu détruire en deux jours; cf. ib., XXXIX, 575-594 (1904) et XLII, 95-97 (1905). Selon A. VÉRONNET, ib., XLI, 583-603 (1905), ce texte poétique, relatif au miracle du soleil, emprunté au « livre des justes », aurait été inséré postérieurement au livre de Josué. F. X. KUGLER, S. I., *Astronomische u. meteorologische Finsternisse, Z. S. d. Deutsch. Morgen. Gesellschaft*, LVI, 60 sqq. (1902), attribue les ténèbres à l'effet de la grêle. Voir aussi VAN MIERLO, S.I., *Das Wunder Josues, Z.S.f. Kath. Theol.*, XXXVII, 895-911 (1913).

On estime tout à fait contraire à la bonté divine l'ordre donné d'exterminer les Chananéens, XI, 20 : « Domini enim sententia fuerat, ut indurarentur corda eorum et pugnarent contra Israel et caderent et non mererentur ullam clementiam ac perirent sicut praeceperat Dominus Moysi. » Mais d'une part, les Chananéens, adonnés à des vices infâmes et à une honteuse idolâtrie, avaient mérité ce châtiment d'une destruction rigoureuse; d'autre part, le salut des Israélites, trop enclins à l'idolâtrie, exigeait l'extermination de ce peuple, dont l'exemple eût été pour eux une tentation continuelle; cf. S. AUGUSTIN, *C. Faust. Manich.*, XXII, LXXII-LXXIX. — LESÊTRE, *L'extermination des Chananéens, R. P. A.*, IV, 472-476 (1907). Enfin, il faut avoir devant les yeux les mœurs barbares de ce temps. Dès lors, l'objection soulevée contre l'inspiration de ce livre, à cause des pages indignes de Dieu, tombe.

Au temps de Jésus fils de Sirach, le livre de Josué était compté parmi les Ecritures canoniques; cf. *Eccli.*, XLVI, 1 sqq. Il est encore cité *Heb.*, XI, 30 : « Fide muri Iericho corruerunt circuitu dierum septem »; XIII, 5 : « Ipse enim dixit : Non te deseram neque derelinquam » (1, 5). — Donc l'*autorité divine* du livre de Josué est incontestable.

Théorie de l'Hexateuque. — Des critiques récents (EWALD, KNOBEL, SCHRADER BLEEK, REUSS, KUENEN, WELLHAUSEN, HOLZINGER, DRIVER, CORNILL, STEUERNAGEL, etc.) assurent que le livre de Josué fut primitivement conjoint aux cinq livres de la Loi, de manière à constituer un ouvrage en six livres (*Hexateuque*); cette unité ressortirait du fait que le livre de Josué est tiré des mêmes documents que le Pentateuque : pour la partie historique, la source élohiste et iahviste; pour la partie géographique, le code sacerdotal (surtout); le deutéronomiste y aurait mis la dernière main. Cette opinion paraît entièrement arbitraire; car *a*) Elle ne s'appuie sur aucun argument historique : le Pentateuque a toujours été divisé en cinq livres, le livre de Josué était rangé dans une autre classe de livres sacrés, parmi les premiers prophètes; — *b*) Quant à la disposition, le livre de Josué ne dépend pas du Pentateuque; ainsi *Ios.*, XIII, 8 et XX, 8 raconte la distribution de la terre au delà du Jourdain et la désignation des villes de refuge, dont il a déjà été question dans le Pentateuque, *Num.*, XXXII, 33; *Deut.*, IV, 41. Si le Pentateuque et le livre de Josué constituaient un même ouvrage, cette répétition serait superflue; — *c*) Ajouter le caractère différent de la langue, surtout la différence dans l'orthographe des noms propres, l'absence des formes archaïques qu'on relève dans le Pentateuque; — *d*) On a montré plus haut que la distinction des sources dans le Pentateuque ne peut être prouvée solidement; la même observation vaut pour le livre de Josué.

On trouvera dans notre *Introductio specialis in libros V. T.*, pp. 66-68 et 76-77, l'indication des principaux commentaires modernes, catholiques et non catholiques, sur le *Pentateuque* et le *Livre de Josué*.

Hildebrand HOEPFL,
O. S. B.

28 39927